

А

АБАЛКИН Леонид Иванович (р. 1930) — российский экономист, д-р экономич. наук, профессор, академик АН СССР и РАН. В настоящее время один из наиболее значительных теоретиков в области методологических проблем политической экономики и государственного управления экономикой. Внес значительный теоретический и практический вклад в реформирование социально-экономической системы СССР и России. Автор многих теоретических и научно-практических работ по политэкономии, в том числе: Политическая экономия и экономическая политика. М., 1970; Диалектика социалистической экономики. М., 1981; Новый тип экономического мышления. М., 1987; Неиспользованный шанс. Полтора года в правительстве. М., 1991; К цели через кризис. Спустя год. М., 1992; В тисках кризиса. М., 1994; Заметки о российском предпринимательстве. М., 1994; К самосознанию России. М., 1995; Отложенные перемены или потерянный год. М., 1997; Выбор за Россией. М., 1998.

АББА҆НЬАНО (Abbagnano) Никола (1901–1990) — итальянский мыслитель, философ. Основные сочинения А.: «Структура экзистенции» (1939), «Введение в экзистенциализм» (1942), «Позитивный экзистенциализм» (1948), «Возможность и свобода» (1956), а также ряд статей, написанных им в 1940–1950-е. Исходной посылкой учения А. является то, что философия призвана рассматривать человека не как объект или же растворяться в его субъективности, а в проблематичности его собственного существования. Философия должна бороться за свою собственную жизнь, доказывая ее непреложную возможность, тем самым разрешая собственную проблему, но не устраняя ее. А. отрицает божественное познание мира, т. е. полное обладание всем возможным знанием. Он различает необходимое знание, которое характеризует *бесконечную* мыслительную жизнь и проблематичное — как выбор и решение проблемы существования *конечного* человека, которое в качестве своей нормы и высшей категории рассматривает «возможность». Таким образом, проблематичный характер отношения между философией и реальностью, т. е. «возможность», не может формироваться как незаинтересованное самопознание (как это репрезентирует феноменология); поэтому философия не является, по мнению А., познанием или наукой. Привнося ценностный момент в существование отдельного конечного человека, а не абстрактного индивида, выступив с призы-

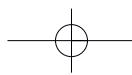
вом, требующим ответственности за свое решение в выяснении отношения с миром, самим собой и другими людьми, А. провозглашает философию экзистенциальной, экзистенциальным актом: «если существует философия как доктрина, должна существовать философия как человеческий акт, как момент или природа человеческой экзистенции. И в этом философствовании всякая доктрина должна находить свои основания...» А. подчеркивает, что экзистенциальный акт — это акт проблематичной неопределенности, с одной стороны, и подлинного решения — с другой. Иногда человек, — указывает А., — не принимает никаких решений, рассеян, не владеет собой и не владеет по-настоящему своими возможностями. А. выявляет движение экзистенции как самоопределение человека. Он указывает, что структура экзистенции — это *призыв* к решению, движение, но не само решение. Не услышать призыв — возможность греха, погружение в жизнь такую, как она есть, расслабленность. Альтернативой экзистенции выступает, согласно А., *вовлеченность*: вовлекаться в экзистенцию — значит выбирать собственное предназначение и оставаться ему *верным*. Только в силу вовлеченности экзистенциализм может укорениться в своей возможности. У А. категория возможного выступает как метод — очерчивает всюду возможное быть, которое является возможным не быть. Выбор, считает А., который не поддерживается верой в ценность того, что выбирают, — невозможен: это отказ от выбора, *невозможность возможности*. А. характеризует взгляд Хайдеггера на существование человека, как способного строить проекты на будущее («проект смысла бытия вообще может быть сделан в горизонте времени»), но посредством выбора возможностей, которые он унаследовал от прошлого. В силу этого человеку достается один выбор — «бытие-для-смерти» — единственный и в силу этого необходимый. Превратить ли свою жизнь в непрерывный похоронный обряд или же отнести к смерти как к факту среди прочих? Смерть, по мысли А., заставляет нас жить, открывая новые возможности в их прозрачности, отвлекая от всего, что рассеивает человеческую личность, устраняя наносное. Рождение и смерть, — считает А., — раскрывают нашу связь с другими людьми. С точки зрения А., человеку нужно решиться на судьбу в силу временности своего существования, прикрепиться к Бытию, которое находится за пределами этой временности. Выбор человека, — пишет А., — вовлекает его в отношения с другими людьми, которые га-

рантируются *нормой собственной возможности*: мы понимаем других людей и даем другим способ понять нас лишь в той мере, в какой мы понимаем себя. Основной характеристикой природы мира, по мнению А., является телесность, и поэтому, постигая мир, человек исследует телесность как таковую в пространстве и времени. Таким образом, в частности, выявляет себя наука как начало принятия мира и связанность с подлинной природой человека. Человеческий выбор, как полагал А., осуществляется в мире на фоне свободы, которая имеет тройственный смысл: 1) Признание возможности как отношение с бытием, упрочение его в реализации Я и своего предназначения. 2) Единство Я и предназначения определяет единство мира. 3) Я способно реализовать себя лишь в сообществе людей на основе солидарности, дружбы, любви. Экзистенциализм не постулирует креативной свободы, человек не является центром мира. Мир не устроен и не предопределен для целей человека, иначе утратился смысл человеческого существования, его проблематичность. Принятие мира в свойственном ему бытии, в его порядке — необходимое условие самореализации. Человеческая свобода, — пишет А., — это реальная, ужасная свобода, поэтому экзистенциализм едва ли можно представить как философию, превозносящую человека и его судьбу, дающую полные гарантии.

АББАТ — настоятель католического монастыря, избираемый монахами из своей среды; звание А. на ступень ниже звания епископа. Некоторые А. подчинялись непосредственно папе. С 16 в. право назначать А. получили и французские короли: сан А. даровали всем дворянам, получившим духовное образование.

АБРАКАДАБРА — известная формула магии, берущая начало от имени греко-египетского бога Абракасаса (существа с головой петуха и змеиными хвостами вместо ног). Перевернутый треугольник, в котором слово «А.» читается вдоль каждой стороны, полагался идеальным средством против лихорадки. Приверженцы оккультизма использовали данное слово для попыток вызывания злых демонов (считалось, что при каждом выдохе при произнесении слова «А.» ад покидает один дух зла).

АБРАМИТЫ — христианская секта, возникла в 18 в. в Богемии. Последователи гуситов, А. полагали себя приверженцами древнееврейской религии («религии Авраама») до утверждения в ней обряда об-



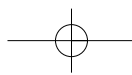


резания. Как и иудеи, веровали в Единого Бога, бессмертие души, чтили субботу и не употребляли свинину. Отрицали догматы о Троице, боговоплощении Иисуса, а также христианские таинства и обряды. Из Библии принимали десять заповедей и молитву «Отче Наш».

АБСОЛЮТ (лат. *absolutus* – безусловный, неограниченный, безотносительный, совершенный) – вечная неизменная первооснова мира, первоначало всего Сущего, которое мыслится единым, всеобщим, безначальным, бесконечным и противопоставлено всякому относительному и обусловленному Бытию. Термин А. впервые был применен в конце 18 в. М. Мендельсоном и Ф. Якоби, которые использовали его для обозначения категории «Бога, или Природы» в философии Спинозы; введен в широкое употребление Шеллингом (1800). А. в религиях – Божество; в философиях – Абсолютная идея или Материя; в искусстве – Красота; в науке – истинное знание; в жизни человека – достижение идеального Совершенства. В религиях понятие Бога тождественно с понятием А.: христианство – Бог Отец и Христос; мусульманство – Аллах; индуизм – Брахман; буддизм – Ади-Будда; даосизм – Дао и т. п. Понятие А. было распространено в различных версиях и в философских системах: у Пифагора это Единица; у Платона – Единое или Благо; у Конфуция – Поднебесная; у Аристотеля – «Перводвигатель»; у Шанкары – Брахман; у Фихте – Абсолютное «Я»; у Гегеля – Абсолютная идея. Ведущее значение категория А. приобрела у Брэдли и сторонников абсолютного идеализма, отождествляемая с идеей всеобщей гармонии или мирового целого, которое заключает в себе субъект и объект в нерасчлененной форме и познается «непосредственно опытом». В учении Агни Йоги А. тождествен понятию Беспредельности. В религиозно-философских мистических учениях (неоплатонизм, йога, суфизм, исихазм) А. представляется Непостижимым, Неизреченным, Неведомым. Для Плотина и Шанкары А. не есть нечто данное как объект, А. постигается непосредственным контактом, который является более высоким, чем познание и опыт. Шанкара выступает против любой попытки постигнуть А. В тот самый момент, когда мыслится об А., он становится частью мирового опыта, что невозможно. Но А. – реален и присутствует. Он – неощутим, но Он есть. Определенный А. – это воплощенный Бог, Ишвара (ср. Кришна, Иисус Христос). А. – неизречаем. В неисчерпаемости, незавершенности и беспредельности самой категории А. и его синонимов – одна из гарантий постоянного развития философии. (См. также: **Абсолютное и Относительное**, **Абсолютная идея**).

АБСОЛЮТНАЯ ГАРМОНИЯ – универсальная, вечная, бесконечная, одухотворяющая первооснова всего сущего, имманентно определяющая конструктивную направленность общечеловеческого движения в мировом континууме. Уже в древних культурах родилось и укрепилось представление о том, что неизменная гармония (Логос, Дао, Рита, Дхарма) извечно управляет бытием целокупного космоса. Однако проявление этого всеобщего закона имеет свою специфику на различных уровнях бытия. В обществе устремленность к гармонии, как известно, носит целенаправленный, осознанный характер, воплощаясь в многогранных формах творчества. Непреходящая актуальность в тотальной гармонизации социума связана с тем, что человек очень остро ощущает звучание мощных диссонансов в своем собственном существовании. Во-первых, одно из фундаментальных противоречий во внутреннем мире личности возникает потому, что чувственная, телесная реальность, видимая гармония не обладает свойством абсолютности. Она изменчива, неустойчива, относительна по своим многообразным характеристикам. Уже Гераклит очень точно заметил, что «невозможно дважды войти в одну и ту же реку», ибо «все течет». Человек же содержит в себе неискоренимую устремленность к неизменности, глубочайшую потребность в неизблемости, устойчивости, остро переживая свое стремительное движение во временном потоке, в вибрации форм и состояний. Во-вторых, сознание индивида как самый динамичный субстрат, подвергаясь воздействию внешних влияний, внутренних факторов, способно «затемняться». Ментальный свет атакуется инстинктивными влечениями, инерцией бессознательного. Каждое мгновение человек оказывается в ситуации выбора между истинным и ложным, возвышенным и низменным, прекрасным и уродливым, балансируя в неисчерпаемом многообразии аксиологических оттенков и нередко утрачивая состояние атараксии, внутренней гармонии. В-третьих, общество как особая, предельно сложная, космопланетарная система способно выжить и нормально функционировать как целостный организм лишь в форме культуры, утверждая духовный тип мироотношения. Вот почему возникновение и развитие человеческого сознания потребовало новых средств гармонизации социума с Мирозданием, качественно иных принципов взаимоотношений в самом обществе, которые были неизвестны миру природы. Так в процессе культурно-исторического развития сформировались и совершенствовались наиболее жизнеспособные и мобильные формы культуротворчества, призванные преодолеть пере-

живание относительности человеческого присутствия на Земле, реализуя архетипическую интенцию к абсолютной гармонии. Первая форма гармонизации социума, творческого воздействия на мир с помощью его «размыкания», «расколдовывания», проникновения за внешнюю оболочку была связана с возникновением мифологии, которая заключала в себе интенсивную устремленность к формированию устойчивости, надежности в этом зыбком, вечно текущем мире, преодоление хаотического природного начала, поиск универсальных принципов, обеспечивающих всеобщее единство. Но грандиозный прорыв, отражающий жажду вселенской интеграции и, одновременно, недостаточность реальных средств для утверждения действительной, устойчивой гармонии, воплотился в синтез мистического и обыденного, фантастического и реального, сакрального и профанного, эстетического и утилитарного, нравственного и морально неопределенного, рационального и эмоционального, единичного и всеобщего, конкретно-чувственного и символического, что и привело к рождению мифов. Существует широко распространенное мнение, что основную причину мифологического мировосприятия необходимо искать в неспособности первобытного человека выделить себя из окружающей среды – природной и социальной. Трудно согласиться с подобной точкой зрения. Ибо формирование духовной ориентации, процесс кристаллизации мифологических ценностей свидетельствовал о нарастании мощного диссонанса между зарождающимися духовными потребностями человека и законами природной действительности. Мифология отразила факт дистанцирования общества от природы, она зафиксировала исторический момент первостепенной важности, отражающий выпадение из естественной, циклической реальности амбивалентного существа, так как формирующийся человек очень остро начинает ощущать нетождественность и даже глубокую противоречивость своего внутреннего мира и реалий земного бытия. И поскольку *Homo Sapiens* заключает в себе интенсивное звучание духовной субстанции, то столкновение двух миров – физического и духовного, бессознательного и сознательного – не могло не породить мифологию как первую известную нам форму трансцендирования, манифестации экуменического, устремленности к качественно иному синтезу различных граней единого бытия, к Вселенской сопряженности. Рождение мифологии свидетельствовало о неудовлетворенности сознательного существа относительностью феноменального бытия, об энергичной попытке обрести «космос» в хаосе





8 АБСОЛЮТНАЯ ГАРМОНИЯ

эмпирической Вселенной, о стремлении к пониманию жизни во всей полноте ее смыслов и утверждения, в конечном счете, в более высоком, устойчивом, надприродном типе гармонии. «Томление» по абсолютной красоте отразилось в различных мифологических идеях. Возникли вдохновляющие образы царства вечной гармонии, к которому жаждал приобщиться архаический человек, тоскующий по реальному совершенству. Эти представления нашли довольно отчетливое воплощение в древнегреческом образе «золотого века» как периода полного блаженства. Однако впоследствии происходит утрата совершенного состояния, наступают серебряный, медный, героический, железный века, принесшие бедствия и жестокости. К архаической традиции принадлежат понятия «аваллон» (в кельтской мифологии «остров блаженных»), «парадиз» (в древнеиранской культуре — место достижения полной гармонии духа). В Шумере верили в существование райской страны Тильмун, где не было ни болезней, ни смерти. В египетской мифологии период незыблемого счастья — время, когда на земле царствовали Осирис и Исида. Один из наиболее ярких образов, связанных с поисками идеала, отражен в мифе об Атлантиде, заключающей в себе архетипическую заданность западноевропейской цивилизации. Фактически все народы древних культур сохраняли глубочайшую веру в существование абсолютной гармонии, «золотого века». Накапливая и оберегая сакральный духовный опыт, мифы открывали мир абсолютной красоты, безграничной перспективы, втягивая каждого человека в мировое пространство, санкционируя новые пути достижения совершенного состояния. Мифология зафиксировала грандиозную попытку разумного существа возвыситься над временем и пространством, преодолеть земное притяжение, физическую зависимость и утвердить мистическую сопричастность к беспредельности Мироздания. Это был глобальный прорыв человека к божественной легкости, отразивший жажду обретения устойчивой гармонии. С точки зрения постижения эмпирической реальности, исторических фактов мифотворчество представляло собой вымысел, иллюзию, фантазию. Однако в свете архетипических ориентиров, метафизических откровений мифы были достаточно глубоко, достоверны, исчерпавши, кодифицируя мысли и чувства, концентрируя духовную энергию общества и продуцируя ее с целью поддержания космического порядка на качественно ином уровне. С углублением мировосприятия формируется и укрепляется тенденция, связанная с процессом дифференциации общественного сознания, вы-

рабатываются новые формы гармонизации социального и личного бытия. Так, в середине I тысячелетия до н. э. происходит рождение первой мировой религии, основателем которой был Будда. Что такое страдание, отчего оно происходит, можно ли освободиться от мучений и боли, как обрести устойчивую гармонию — вот главный лейтмотив напряженных размышлений и усилий Гаутамы. Коренная причина страданий усматривалась не в каких-то конкретных бедах, формах зла, одолеваящих человека, но в самом непостоянстве, мимолетности всех вещей и явлений бытия. «Весь мир объят пламенем». Из этого всеобщего пламени и рождается мировая скорбь. Надежную точку опоры в неустойчивом, зыбком мире Будда находит в развитии души, овладении не внешним, но «внутренним пространством». Так вырабатывается ключевое понятие буддизма — «нирвана» как великое блаженство, абсолютная гармония, которую обретает человек в процессе угасания страстей. Острое переживание зла, окружающего человека в этом мире хаоса, является составной частью христианского сознания. В поисках утраченного рая, в борьбе за укрепление земного совершенства, за преображенного человека, свободного от стихии животных инстинктов, формировалось христианское движение, ключевая цель которого — установление Царства Божьего на земле. Притягательный образ Божьего Царства означал не что иное как идеальный нравственный мировой порядок, высший уровень Вселенского прогресса, наступающий вслед за минеральным, растительным, животным и человеческим состоянием бытия в результате напряженной духовной работы, приближающей человека к Богу. Здесь происходит окончательная победа возвышенного над низменным. Поиск абсолютной гармонии привел к рождению еще одной влиятельной религии — ислама. До возникновения исламского движения ценности арабов концентрировались вокруг чести племени, рода, семьи, их отстаивали любыми средствами. Общественную жизнь разедали жестокость, распри, бесконечные насилия, отражавшие столкновение племенных приоритетов, корыстных интересов, рыхлость традиционных религиозных верований, вбравших в себя поклонение 360 идолам. Именно Магомет (Мухаммад), пытаясь преодолеть хаос существовавших отношений, консолидировать общество, проникся глубоким осознанием зависимости человека, Вселенной от вездесущего и всемогущего Бога как единственного источника абсолютного совершенства. Следовательно, все мировые религии отчетливо осознавали, что природной реальности, вешному бытию присущи из-

менчивость, текучесть, относительность, так как человек уже отчетливо прозревает в себе возможность абсолютности. И, значит, люди не могут и не должны фаталистически принимать все, что бы ни случилось, идти на поводу у временного потока. От их поведения требовались осознанность, ответственность, высокая нравственность, сопряженная со всеобщим законом абсолютной гармонии, которую воплощал Бог. Религии предусматривали возможность несоизмеримо лучшего положения вещей, чем то, которое заложено для человека в спонтанном течении бытия, стихийном проявлении мира. Новая религиозность возникает как результат целенаправленной борьбы за человека, преодолевающего хаос земной жизни и способного укорениться в Абсолюте. И в этом смысле нельзя не согласиться с Гельдерлином, который утверждал, что «религия — это любовь к красоте». Человек издавна пытался уловить свет Вселенского совершенства не только с помощью мифологии, религии, но и искусства. Сущность искусства — в культе устойчивой гармонии на основе катарсиса, в глубокой жажде сопряжения микрокосма с Макрокосмом. Художественные ценности можно рассматривать как универсальное средство гармонизации бессознательного и сознательного, инстинктивного и разумного. Развитие способности к сопереживанию, эмпатии, интроспекции на базе дистанцирования, отстраненного созерцания помогает человеку овладеть спонтанной энергией иррациональных сил, преобразуя ее в духовные эмоции — эстетические чувства. Принципиально важным является и тот факт, что с помощью искусства человек пытается управлять амбивалентностью мгновения. Ибо время разрушает зримую красоту, вносит хаос, рождая боль, размывая уникальное многообразие мира. Общество с успехом овладевает пространством и, казалось бы, усиливает влияние на временной фактор. Но по сути время остается для науки неподвластным, загадочным, неукротимым, неизбежно вырывая человека из обжитого пространства, привычной константы существования. Временной поток бесследно растворяет уникальность каждой судьбы, подтачивая смысловое ядро человеческого бытия, так как с позиции Ничто роль индивида аннигилируется. Мы уйдем без следа — ни имен, ни примет. Этот мир простит еще тысячи лет. Нас и раньше тут не было — после не будет. Ни ущерба, ни пользы от этого нет. Искусство является единственным адекватным человеческой неповторимости средством, величайшим изобретением, позволяющим остановить уникальность мгновения, сохраняя его первозданный аромат, текучесть,



трепетность и значимость. Искусство воскрешает прошлое в его многообразной полноте. Оно раздвигает временные рамки, погружая индивида в открытость уникальных душевных проявлений, тепло человеческих эмоций, красочность впечатлений. «Мы, живущие мгновение на земле, хотим как можно дольше продлить это мгновение, развернуть его в перспективу пережитого, — это наша память. Память останавливает время, создает историю. Если бы мы могли так развить память, чтобы все ощущения оставляли след на ней, — мы жили бы вечно. Искусство выполняет работу памяти: оно выбирает из потока времени наиболее яркое, волнующее, значительное и запечатлевает его в кристаллах книг», — писал А. Н. Толстой. Поэтому время существования личности измеряется не количеством прожитых лет, но внутренней событийностью, интенсивностью, яркостью, глубиной переживаний, их смысловой направленностью, порождающих творческое отношение к бытию. «Мера жизни не в ее длительности, а в том, как вы использовали ее: иной прожил долго, да пожил мало» [М. Монтень]. Вот почему жизнь одного человека, умноженная на сокровенный, неповторимый опыт других, зафиксированный в искусстве, расширяется до необозримых горизонтов. Время не властно над энергией искусства. С помощью художественного творчества человек всегда стремился отражать не просто эмпирические факты, мимолетное течение бытия, но реальность в ее субстанциональном значении, пересоздавая действительность, расщепляя и переструктурируя элементы видимого мира с целью обнажения, выявления и переживания новых типов гармонии, запечатления как неповторимых особенностей, так и идеального состояния предметов, открытия в мгновении беспредельной глубины, проблеска Абсолюта. Синтез ограниченного и безграничного искусству удается воплощать потому, что художественный язык многозначен, многомерен, символичен, как и само бытие. Известно, что первоначально греческий термин «символ» обозначал черепок, служивший знаком дружеских отношений. Расставаясь с гостем, хозяин вручал ему «символ дружеского отношения». Разламывая надвое черепок, одну половину оставляя себе, а вторую отдавая гостю. И вот, когда десятки лет спустя потомок гостя появлялся в доме, его личность удостоверялась соединением в единое целое половинки. Опираясь на эту аналогию, можно сказать, что человек как единичное, особенное, уникальное существо представляет собой некую обособленность, отдельность, частицу бытия, которая интегрируется в единое целое, ощущает свою самодостаточность с помощью

искусства. Художественное произведение указывает на бесконечно превосходящий реальность видимый мир и в то же время выявляет значимость, глубину сиюминутного, частного, фрагментарного, погружая человека в невыразимую, необъективируемую тайну Целого, что позволяет достигнуть оптимального внутреннего состояния. Постигая значимость многообразных проявлений мира, искусство укрепляет, развивает, обогащает эмоциональную память, которая является неотъемлемым атрибутом совершенствования человека, утверждая его в эстетическом измерении мира. Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира. Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира. Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

Животное не знает красоты, ибо оно «сейчас же забывает и для него каждое мгновение действительно умирает, погружаясь в туман и ночь и угасающая навсегда... Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты мне ничего не говоришь о твоем счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать» — но тут оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека», утверждая его в эстетическом измерении мира.

мир, постигая его всесторонне, объемно, представляя реальность в ее полноте, тотальности, сохраняя и оберегая целостность человеческого восприятия, неповторимость личностной экзистенции, интегрируя, одухотворяя бытие, укрепляя смысловую значимость человеческой жизни. С ростом самосознания, углублением процесса индивидуализации, стремясь к новому, качественно иному возвышению над спонтанностью бытия, человек все более целенаправленно разрабатывал рациональные пути овладения тайнами Мироздания, что могло бы обеспечить прочную гармонию, стабильность, предсказуемость общественного развития. Так рождалась устойчивая потребность в философских, научных знаниях, культивировалась способность к рефлексии. «Относительно природы философов нам надо согласиться, что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытия» [Платон]. В греческой цивилизации, которая открыла миру философию как систему, функционирующую в виде рациональных категорий, само понятие «философия» имело вселенский, онтологический смысл, увязываясь с приоритетом всеобщей гармонии. Так, например, под «софией» Платон понимал объективное качество разумно устроенного мира. В силу кратковременности своего пребывания на земле, познавательной ограниченности человек не может глубоко проникнуться значимостью «софии» как мудростью Вселенной, по-настоящему слиться с гармонией Мироздания. Лишь для Бога считалось возможным всеобъемлющее обладание «софией», т. е. абсолютной истиной. Человек же должен был относиться к вселенской мудрости трепетно, почтительно и с любовью. Следовательно, философия уже в своем изначальном понимании мыслилась как бескорыстное стремление к истине, приобщение к совершенству Мироздания, несоизмеримо превышающего возможности человеческого постижения сущего. В то же время именно познание давало человеку власть над силами хаоса, определенный уровень свободы, который позволял возвышаться над необходимостью. Не случайно Пифагор, изображенный на монете с острова Самос, правой рукой указывает на стоящий перед ним шар как символ бесконечного Космоса, а в своей левой руке держит скипетр, что олицетворяет силу власти мудрости над перипетиями Мироздания. Именно философствование создавало особый настрой ума и сердца, который открывал сияние А. Г., побуждая ценить не столько красивые вещи, сколько «красоту саму по себе». «Философ — тот, кто созерцает прекрасное...



10 АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ

кто способен видеть природу красоты самой по себе и радоваться ей» [Платон]. Иными словами, истинный философ всегда стоит на страже вселенской гармонии, укрепляя ядро всеобщего совершенства, не давая обществу погрузиться в субъективизм, стихию частных интересов, что неизменно порождает хаос, конфронтацию. Так с появлением философии многократно усиливается способность человека к критическому мышлению, закрепляется рефлексивное отношение к миру, уменьшается воздействие всего догматического, закостенелого. Философия конституировала нечто принципиально новое, связанное с поиском гармонии на основе творческого отношения к истине, с глубиной мышления, логическим анализом, умением аргументировать, обобщать и другими способами интеллектуального постижения бытия, преодоления эмпирической канвы Мироздания. Если искусство испокон веков стремилось к тотальному воплощению реальности через открытие многообразных форм совершенства, то философия ставила своей задачей рациональное объяснение тотальности вещей, постижение мира в его всеобщности, беспредельности. Безусловно, в решении этой перманентной задачи философия опиралась не только на фактическую основу, но и сверхопытное знание, реакцию глубин человеческого духа, что сближало ее с искусством и религией. Пытаясь универсально осмыслить первооснову всего сущего, выявить единое в многообразии Вселенной, познать «все как одно» [Гераклит], постигнуть значимость присутствия человека в Универсуме, преодолевая мифологизм, ограниченность обыденного мировосприятия, опираясь на глубину интеллектуальной проработки актуальных проблем, подлинная философия создавала реальные предпосылки для гармонизации человеческой жизни. Формирование теоретически обогащенной, сознательной личности, способной к критическому осмыслению реальности во всей ее динамичности, неоднозначности, парадоксальности, стимулировало творческую энергию, вовлекало человека в глобальный синтез бытия, способствовало прозрению в локальности земных процессов возвышенных моментов, вселенской значимости. Философия оказалась в состоянии возвестить и аргументировать ту непреложную истину, что человеческие мысли, как само бытие общества, только тогда становятся плодотворными, когда начинают течь в одном русле с космической гармонией, софией, Логосом, и человек способен преодолеть приоритет фрагментарных ценностей. Утверждение моральных норм и принципов, которые активно культивировались в рамках фи-

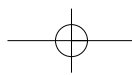
лософии, открывало путь не столько для экзотерического управления миром, сколько для овладения эзотерическим космосом, достижения внутренней гармонии на основе ограничения негативной абсолютности индивидуумов, корреляции межличностных отношений. Развитие частных наук также можно рассматривать как стремление к гармонизации человеческой жизни с помощью расширения познавательных горизонтов, реального овладения силами природы, актуализации беспредельного во имя достижения устойчивой конкретности ограниченных констант человеческого существования. И, значит, мифология, религия, искусство, философия, наука, мораль, несмотря на их принципиальные отличия, специфику, являются формами единой духовной энергии, которую способен продуцировать человек с целью открытия новых ипостасей Вселенной и приобщения к абсолютной гармонии, дарующей чувство высочайшего духовного наслаждения, тщательно оберегаемого любой культурой.

В.Ф. Мартынов

АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ — понятие гегелевской философии, выражающее безусловную полноту всего сущего и в то же время само являющееся этим единственно подлинно сущим. А. и. — это еще и предмет всей системы гегелевской философии. Будучи и субстанцией и субъектом одновременно, она осуществляет себя в процессе собственного имманентного развития. Самораскрытие ее содержания проходит в виде ряда ступеней постепенного движения от абстрактно-всеобщего к конкретному, частному. Данное движение вперед заключает в себе три основных стороны деятельности: полагающую, противопологающую и соединяющую, т. е. обнаружение и разрешение противоречий, благодаря чему и осуществляется переход к более высоким ступеням развития. На первом этапе А. и. предстает в виде логической А. и. как «идеи-в-себе», лишенной самосознания, развивающейся исключительно в стихии чистой мысли. В таком виде она является предметом логики. Вторая ступень самораскрытия А. и. — это природа, или идея в ее «инобытии», «самоотпустившая» себя в чужое, положенное, правда, ею же самой, чтобы затем «извести из себя это иное» и снова «втянуть его в себя», став субъективностью, духом. Познав себя в форме природы и найдя себя в ней в форме человеческого сознания, А. и. вновь приходит к себе, чтобы стать тем, что она есть. Т. о. она превращается в абсолютный дух, «идею-в-себе-и-для-себя» — завершающее звено, реализующее саморазвитие А. и., выступающей на этом этапе предметом гегелевской

философии духа. Соблюдая не только букву, но и дух гегелевского учения, следует заметить, что А. и., абсолютное не существует оторванно от природы и конечного духа, *до* них или *раньше* их. Абсолютное не есть первоначально, или прежде, только логическая идея, потом — природа и, наконец, познавший самое себя дух; здесь нет места чисто временному прохождению абсолютным одной ступени за другой. Сам Гегель полагал, в частности, что абсолютное одновременно существует в различных формах, ни одна из которых не выражает всю его суть целиком, являясь лишь отдельными моментами, сторонами последнего. Рассматриваемый Гегелем в заключительной части его системы абсолютный дух представляет собой поэтому единство всех своих моментов. В этом смысле взятые отдельно в их самостоятельности, эти моменты есть лишь абстракции, являющие собой историю абсолютного в одном из его измерений. Было бы точнее т. о. говорить не о «переходе» абсолютной логической идеи к природе, а от нее к духу (это, по Гегелю, мнимый переход), а лишь о переходе логики к философии природы и философии духа.

АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ (лат. *absolutus* — отделенное, отпущенное и лат. *relativus* — отнесенное в то или иное место) — противоположные по смыслу и сопряженные философские категории. А. — безусловное, независимое, безотносительное, самостоятельное, непреложное, само по себе сущее, несотворимое, вечное, всеобщее. О. (релятивное) — временное, зависящее от тех или иных условий и обстоятельств и, следовательно, изменчивое; обусловливаемое системой отсчета и оценок, а потому несовершенное и преходящее, характеризует явление в его отношениях и связях с другими явлениями и в зависимости от них. А. и О. выражают в своей взаимосвязи меру проявления безусловного в условном, вечного во временном, совершенного в несовершенном, субстанции в акциденциях и т. д. Понятия А. и О. первоначально толковались как выражение единства и противоположности мира видимых преходящих явлений и его скрытой непреходящей основы. А. в древнегреческой философии определялось как сторона совершенства, завершенности, самодостаточности сущего и выражалось в понятиях «по природе», «в чистом виде», «само по себе». У Аристотеля О. выступает как нечто, зависящее от другого или относящееся к другому. В средневековой философии господствовало религиозное толкование А. как «божественного», противостоящего О. — «земному», «мирскому». В философии Нового времени (в особенности в не-



мецкой трансцендентально-критической традиции) выделялись различные аспекты А. и О., которые раскрывались в системе понятий «в себе», «для другого», «для себя», «само по себе» и т. п. В системе категорий «материалистической диалектики» постулировалось, что движущаяся материя в целом ничем не обусловлена и не ограничена, вечна и неисчерпаема, т. е. абсолютна. Бесчисленные виды и состояния материи, конкретные формы ее движения, бесконечно сменяющие друг друга, временны, конечны, преходящи, относительны. Каждая вещь относительна, но она частица целого и в этом смысле содержит в себе элемент А.; то, что в одной связи относительно, в другой абсолютно и т. д. В современной философии при истолковании А. как достигнутого чистого совершенства и уже реализованной бесконечности оно описывается как самодовлеющая, самозаконная (автономная), трансцендентная, непостижимая, вечная, ничем не ограничиваемая и сама себе непосредственно создавшая место сущности, всецело противоположная миру отношений (например, А. пространство). Соответственно, мир отношений и человеческое познание оказываются лишенными моментов А. и описываются в духе релятивизма. Если же А. задается как потенциальная бесконечность, то оно мыслится как проект будущего — идеал полноты и совершенства, его контуры постепенно проявляются и складываются через неисчерпаемое множество отношений вещей и процессов. Концепция А. как самодовлеющей и свободной сущности логически противоречива: изоляция есть форма несвободы, а действительность А. предполагает его открытость и погружение в мир отношений. А. может постулироваться либо как «целое», создающее свои части (отношения) и не сводящееся к их сумме, либо, наоборот, как нечто, образуемое суммой относительных форм существования за бесконечно долгое время.

АБСТРАКТНОЕ И КОНКРЕТНОЕ — философские категории, обозначающие степени познания действительности, выраженные в гносеологическом законе восхождения от А. к К. А. (лат. abstractio — отвлечение, удаление) — мысленный образ, полученный путем отвлечения (абстрагирования) от тех или иных несущественных свойств или отношений предмета с целью выделения его существенных признаков; теоретическое обобщение, позволяющее отразить основные закономерности исследуемых явлений, изучать и прогнозировать новые, неизвестные закономерности. В качестве абстрактных объектов выступают целостные образования, составляющие непосредственное содержание человеческого мышления (по-

нятия, суждения, умозаключения, законы, математические структуры и др.). Специфика абстрактного объекта определяется спецификой абстракции. Различают несколько типов абстракции: 1) абстракция отождествления, или обобщающая абстракция, в результате которой выделяется общее свойство исследуемых объектов. Данный вид абстракции считается основным в математике и математической логике. Например, взаимно однозначное соответствие между множествами характеризуется тремя важнейшими свойствами: симметричностью, транзитивностью и рефлексивностью. Если между определенными объектами существуют отношения с данными свойствами, то с помощью такого отношения, аналогичного равенству, выделяется некоторое общее свойство, присущее всем этим объектам; 2) абстракция аналитическая, или изолирующая, в результате которой четко фиксируются свойства объектов, обозначаемые определенным именем («теплоемкость», «растворимость», «непрерывность», «четность», «наследственность» и др.); 3) абстракция идеализирующая, или идеализация, в результате которой образуются понятия идеализированных (идеальных) объектов («идеальный газ», «абсолютно черное тело», «прямая» и др.); 4) абстракция актуальной бесконечности (отвлечение от принципиальной невозможности зафиксировать каждый элемент бесконечного множества, т. е. бесконечные множества рассматриваются как конечные); 5) абстракция потенциальной осуществимости (отвлечение от реальных границ наших возможностей, нашей ограниченности собственной конечностью, т. е. предполагается, что может быть осуществлено любое, но конечное число операций в процессе деятельности). Иногда как особый тип выделяют абстракцию конструктивизации (отвлечение от неопределенности границ реальных объектов, их «огрубление» с целью схватывания в «первом приближении»). Пределами или интервалами А. как обобщенного образа являются интерпретации (например, понятие мнимого числа) и информационная полнота (наличие семантической интерпретации и осмысление на материальных моделях). К. (лат. concretus — густой, твердый, спрощенный) — реально существующее, вполне определенное, точное, предметное, вещественное, рассматриваемое во всем многообразии свойств и отношений (в отличие от А.). К. в мышлении — это содержание понятий, отражающих предметы или явления в их существенных признаках, деление понятий на К. и А. в логике есть следствие различения отображения предмета и его свойства.

АБСУРД (лат. ad absurdum — исходящий от глухого) — термин интеллектуальной традиции, обозначающий нелепость, бессмысленность феномена или явления. Понятие «А.» стало использоваться экзистенциализмом как атрибутивная характеристика отношений человека с миром, лишенным «смысла» и враждебным целостной индивидуальности: не стоит придавать смысл всему тому, что происходит. Осознание отчуждения человека от мира и самоотчуждения индивида порождает «абсурдное сознание». Согласно сознанию такого типа адекватная коммуникация с «другими» невозможна: взгляд иных невыносим, эти «другие» суть по-сторонний ад. Любая попытка покинуть эту ситуацию А. — по определению абсурдна сама по себе. Лишь Существование (а не Бытие) реально, но это — реальность прибрежного песка, зыбкая и ненадежная. Свобода абсолютна, все безразлично друг другу — выбор не обсуждаем, он неизбывно задан. Единственный не-А., согласно экзистенциализму, — постоянная честность перед самим собой, готовность к помощи любому человеческому существу. Эта единственная деятельность, достойная уделосоразмерного выбора. Либо помощь несчастным и убогим, либо самоубийство — такова альтернатива, по Сартру, подножия «Стены», стены А. Понятие А. нередко использовалось в середине 20 ст. и для критики претензий научного разума, бессильного перед непостижимостью мира, которую можно постичь лишь через кардинальную переинтерпретацию подходов и установок традиционного естествознания либо через художественное сознание. Тема А. была присуща творчеству С. Беккета, Э. Ионеско, С. Дали, А. Тарковского и мн. др. В традиционной логике «доведение до А.» предполагает доказательство внутренней противоречивости утверждения. В повседневной жизни понятием «А.» принято обозначать утрату субъектом действия его смысла. При условии недостаточности инструментария и информации для адекватной оценки ситуации и принятия сбалансированного решения, как «абсурдную» оценивают саму ситуацию. См. также **Камя**.

АБУЛИЯ — совокупность патологических нарушений психорегуляции поступков и действий человека, сопровождающихся нерешительностью; слабостью. Сопряжена с проявлениями ипохондрии, меланхолии и неврастении. Нередко обусловлена конфликтом между различными чувствами и представлениями. Во внешне безвыходных ситуациях А. проявляется как побочное следствие вывода о бессмысленности любых позитивных действий.



12 АБХАМСИ

АБХАМСИ — в индусской метафизике — все разумные существа мироздания. А. включают: богов, демонов, питаров (духов предков) и людей.

АВАНГАРДИЗМ (фр. *avant-garde* — впереди идущий) — линия культуры, ориентированная на новаторство и характеризующаяся резким неприятием традиции. Исходно термин «А.» был перенесен Т. Дюрё из сферы политики в область художественной критики (1885). В широком своем смысле понятие «А.» может быть апплицировано на соответствующую тенденцию любой культурной традиции (например, известная интерпретация позднеримской культуры в качестве А.); в строгом (узком) своем смысле относится к творческому поискам первой половины 20 в. По своему происхождению, А. — это художественная программа искусства изменяющегося мира — мира ускорения индустриального прогресса на базе продвинутой технологии, урбанизации, омассовления стиля и образа жизни. Применительно к началу 20 в. А. постулирует ситуацию компрометации «здорового смысла» и «банкротства» традиционных систем ценностей. Такие феномены, как закон, порядок, поступательное движение истории и культуры, подвергаются со стороны А. сокрушительной критике как идеалы, не выдержавшие проверку временем. А. постулирует отказ «современного» общества от традиционной интенции культуры на поиски стабильной основы того, что феноменологически предстает в качестве хаоса социальной процессуальности и переориентация на рассмотрение хаоса как такового в качестве основы социального движения (см. **Хаос**). В соответствии с этими концептуальными основаниями характерной особенностью А. является его программная эпатажность, имеющая своей целью активное (вплоть до скандального, шокирующего и агрессивного) воздействие на толпу ради пробуждения последней от сна здравого смысла. Сверхзадачей А. выступает разрушение традиционных нормативно-аксиологических шкал, сопряженное, соответственно, с ниспровержением традиционных авторитетов и распадом традиционных оппозиций. При этом большинство представителей А. не имели твердых политических убеждений, однако, как правило, декларировали оппозиционные взгляды в отношении к наличному социальному состоянию (вплоть до откровенно скандального фрондерства): в стремлении к «новизне» дадаизм был близок анархизму; многие представители русского А. приветствовали социалистическую революцию; итальянский футуризм активно принял идеи Муссолини; многие французские сюрреалисты были членами компартии Франции. Данная

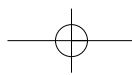
установка негативизма обнаруживает себя в отказе А. не только от традиций искусства, но и от самого термина «искусство», — целью А. становится «анти-творчество» в «рамках анти-искусства». Это находит свое проявление в стремлении А. конституировать так называемую «нефилософию», которая была бы близка их «неискусству», раскрывая творческие возможности человека в процессе плюрального видения мироздания. Решительно порывая с классическими традициями изобразительного искусства, А. ориентирован на то, чтобы посредством абстрактных композиций спровоцировать интеллектуальное соучастие зрителя, разбудить обыденное сознание, предлагая ему радикально новый опыт видения мира (сходство позиций поп-арта, дадаизма, футуризма, сюрреализма, экспрессионизма в самооценке своей деятельности не в качестве художественного направления, но в качестве образа мышления). В этом контексте манифесты А. постоянно апеллируют к так называемому «чистому» сознанию, т. е. сознанию, не отягощенному культурными нормами в их конкретно-историческом (и, стало быть, изначально ущербном) варианте. В поисках такого сознания А. прокламирует абсолютную ценность непредвзятого взгляда на мир, присущего детскому мышлению, на основе чего формируется такой программный принцип А., как принцип инфантилизма (начиная от самых ранних версий экспрессионизма). Пафос А. фундирован, таким образом, идеей плюрализма различных (и при этом аксиологически равноправных, т. е. равновозможных) типов восприятия действительности — и если с точки зрения художественной техники произведения А. могут быть отнесены к абстракционистским, то основой данного абстракционизма выступает программное смещение опыта с импривизацией. Проблема собственной социальной легитимности не артикулируется для А. в качестве острой, вместе с тем, А. пытается утвердить себя в качестве нового слова в понимании человека, социума, искусства, творчества и морали. Столь же противоречива и позиция А. в отношении оппозиции элитарного и массового искусства: с одной стороны, для А. характерны ориентации на предельно повседневное сознание (нашедшие программное выражение в позиции искусства поп-арт), с другой — А. тяготеет к интеллектуальной элитарности, ибо массовость предполагает отрицаемые А. унификацию и стандарт.

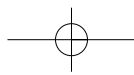
АВАТАРА — в мифологии индуизма понятие, обозначающее феномен нисхождения божеств (Вишну, Шивы и др.) на землю и воплощения их как в людей, так и в других смертных существ. Боги, не лиша-

ясь в полном объеме собственной божественной природы, одновременно фрагментарно приобретают мирские черты и характеристики.

АВВА — православный чин, равновеликий католическому аббату. Сохранился как титул ушедших христианских подвижников и Отцов Церкви, связанных с Ближним Востоком (например, А. Исаак Сирий и др.).

АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ (Augustinus Sanctus) (354–430) Аврелий — христианский теолог и философ, виднейший представитель патристики, признанный в православии блаженным, а в католицизме — святым и Учителем Церкви. Сын язычника и христианки. До принятия христианства (387) увлекался манихейством и скептицизмом. С 395 епископ Гиппона (Северная Африка). Ярый противник инакомыслящих, жестоко боролся с ересями, особенно с манихейством, донатизмом и пелагианством: «Лучше сжечь еретиков живьем, чем дать им коснуть в заблуждениях» (А.). А. не признавал философию вне теологии. Борясь с античной философией, он на основе мистического неоплатонизма пытался превратить платоновские «идеи» в «мысли Творца перед актом творения», а «сверхчувственный мир» — в иерархию христианского неба с Богом во главе. При этом А. считал, что земная иерархия predetermined и управляется небесной. Проповедуя всеобщую predeterminedность, А. утверждал, что Бог «от века» предназначил одних людей к спасению, других — к адским мукам независимо от их поступков. Человеческую волю он считал слепым орудием воли Божьей. Восприняв от римской традиции сугубо практический подход к философии («истина» нужна человеку только потому, что без нее невозможно блаженство, к тому же познание указывает надежные блага и разоблачает ненадежные), А. вопреки манихейскому дуализму разрабатывал неоплатоническую доктрину о бытии как совершенстве, с позиций которой зло представляется простым недостатком бытия. Онтология А. построена вокруг учения о Боге как принципе бытия. Бытие же самого Бога, считает А., можно вывести из самосознания человека, из самодостоверности его мышления, в то время как бытие вещей — лишь более отдаленным образом. Своей онтологией А. предвосхитил ряд идей Декарта. В отличие от античных мыслителей А. одним из первых обратил внимание на проблему формирования человеческой личности и развития общества, его истории. Первая проблема рассматривается им в «Исповеди» — лирико-философской автобиографии, в которой на основе глубокого психологического самоанализа А. раскрыл





внутреннее развитие себя как личности от младенчества до принятия христианства, показал противоречивость этого становления и пришел к выводу, что только Божественная благодать может спасти человека, избавить его от греха. Проблема развития общества изложена А. в его основном сочинении «О граде божьем». В нем А. разработал христианскую философию мировой истории, согласно которой есть два противоположных друг другу вида человеческой общности: мир земной как достояние дьявола (государственность) и противоположный ему мир божий, который представлен католической церковью. Отсюда задача церкви — одолеть мир дьявола, обратив все человечество в «истинную веру». Содержание мировой истории А. сводит к этой борьбе, которая должна «церковь воинствующую» превратить в «церковь торжествующую». При этом А. считал, что всякое насилие, будь то насилие над ребенком или государственное насилие, есть следствие греховной испорченности человека. Оно хотя и неизбежно, но достойно презрения. Отсюда и государственную власть А., хотя и признавал, но характеризовал отрицательно, называя ее большой разбойничьей шайкой. Утверждая, что без помощи Бога человек способен только на грех, А. противоречил своему же учению о церкви как «единоспасающей» силе христианства, которую всячески возвычал, ставил ее даже выше Евангелий. А. сыграл важную роль в разработке католической догматики. Он фактически разработал христианское учение о божественном предопределении, греховности человеческого рода, Божественной благодати, милосердии, искуплении, загробном воздаянии, таинствах и т. д. По существу в его учении христианская церковь получила теоретическое (богословское) обоснование своей доктрины. Авторитет А. в вопросах философии и теологии в эпоху средневековья был общепризнанным и непрерываемым во всем католическом богословии вплоть до 13 в., до Фомы Аквинского.

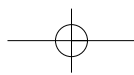
АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843–1896) — швейцарский философ, один из основателей эмпириокритицизма. Основные сочинения: «Философия как мышление о мире по принципу наименьшей траты сил. Пролегомены к критике чистого опыта» (1876), «Критика чистого опыта» (в 2-х томах, 1888–1890), «Человеческое понятие о мире» (1891), «О предмете психологии» (1894–1895) и др. Собственную философскую позицию А. именовал «эмпириокритицизмом» — «надпартийным» философским подходом, критически рассматривающим все, якобы проверенные, истины. Целью А. являлась разработка философии как стро-

гой науки наподобие позитивных природо-ведческих дисциплин. По версии А., содержание опыта «естественного понятия мира» включает в себя то, что есть данное из меня, из соответствующей среды и из зависимостей между фрагментами опыта. Сопряженная же с данным опытом гипотеза наделяет движения моих близких определенным значением — точнее, трактует их движения как высказывания. Это у А. — «основное эмпириокритическое допущение принципиального человеческого равенства». Началом исследования — его исходным пунктом — А. именуется «ближнего», «не затронутого никакой — ни дикой, ни цивилизованной философией». Под опытом подразумеваются лишь мысли, находимые ближним данными, но лишь «такими, какими он находит их данными». Поэтому естественное понятие о мире, согласно А., искажается интроекцией — истинным бичом, по версии А., истории философии. А. разработал учение об «эмпириокритической принципиальной координации», уловив потребность естествознания в философском обосновании новых научных картин исследуемой реальности, идеалов и норм теоретического объяснения. По замыслу А., учение о, «принципиальной координации» должно было открыть возможность для преодоления дуализма физического и психического, отрыва наук о природе от наук о человеке, раскрыть эффект воздействия познавательных субъекта, средств наблюдения и т. п. на образ исследуемого объекта. По А., индивид и среда противопоставлены, но они оба как реальности принадлежат одному опыту — то, что описывает критик, суть интеракция или взаимодействие среды и нервной системы индивида. «Исходный ближний» и «ближний ближний», по схеме А., принимают некоторую составную часть окружающей среды за количественно единую для них обоих и называют ее «киноварью». Различие между физическим и психическим оказывалось не принципиальным. Познание, в конечном счете, может интерпретироваться как адаптационный процесс биологического порядка, как процедура «восстановления равновесия», как субъективная окраска элементов среды. Наше «Я», согласно А., отнюдь не наделено категориальными структурами: комплекс наших представлений суть результат нашей успешной адаптации к среде. Основанием адекватного теоретического объяснения А. считал принцип «экономию мышления», обусловленный: а) природой мышления как продукта прогрессивного приспособления к среде («мышление как максимальный результат при наименьшей мере силы»); б) функцией философии как «критики чистого опыта» — элиминирование из

культурной сферы излишних ее фрагментов типа материализма или спиритуализма. Исходный принцип учения А. — нерасторжимое единство «системы С», или центрального члена, и «системы R», или противочлена, т. е. субъекта и объекта («без субъекта нет объекта и без объекта нет субъекта»). Общее понятие, под которое, согласно А., можно подвести все существующее и которое не может быть подведено ни под какое другое более общее понятие, — это «ощущение». В картине мира понятию ощущения А. отводил ключевую роль.

АВЕСТА — корпус сакральных текстов зороастризма и родственных ему верований. Наиболее авторитетны — «Ясна» (17 гимнов, составленных Заратустрой) и «Яшты» (древнейшие заповеди). Известны также сборники богослужебных формул и молитв — «Виндидад» и «Висперед». Подавляющее большинство текстов А., по преданию, были уничтожены Александром Македонским и арабскими завоевателями. Древнейший из сохранившихся текстов А. датируется 13 в.

АВСТРИЙСКАЯ ШКОЛА (другие названия — Венская школа, маргинальное направление политической экономии) — субъективно — психологическое направление в политэкономии. А. ш. возникла в Австрии в 80-х годах 19 века как реакция на трудовую теорию стоимости, обоснованную в первом томе «Капитала» К. Маркса. В рамках А.ш. была принята удачная, для своего времени, попытка преодолеть односторонность марксистской трудовой теории стоимости, в рамках которой игнорировалась роль потребителя в процессе формирования рыночной цены товара. Представители венской школы создали теории предельной полезности, а на ее основе — теорию капитала и процента. Основоположником А. ш. был К. Менгер («Основания политической экономии» (1871), «Исследование о методе общественных наук и политической экономии в особенности» (1883). В конце 19 и в начале 20 вв. маргинальное направление возглавляли К. Менгер, Ф. Визер («Теория общественного хозяйства» (1914), Э. Бем-Баверк («Основы теории ценности хозяйственных благ» (1886). В двадцатые годы 20 века А.ш. именуется «молодой А. ш.», представителями которой являются Ф. Хайек, Р. Штинглем, Г. Хаберлер и некоторые другие известные экономисты. В основу методологии А. ш. положено отношение индивида к вещи в сфере личного потребления, что привело ее адептов к последовательному монистическому субъективизму и методологическому индивидуализму, выразившееся в методе робинзонады. Для А. ш. характерен





14 АВТАРКИЯ

примат сферы потребления по отношению к сфере материального производства, поэтому в рамках этого научного направления рассматриваются не экономические отношения между субъектами, а явления экономической жизни, отражаемые в сознании хозяйствующих индивидов. В рамках теории предельной полезности ценность хозяйственных благ понимается как субъективное значение, придаваемое индивидом вещи как объекту удовлетворения своих потребностей. Ценность хозяйственных благ А. ш. ставится в зависимость от степени удовлетворения потребности человека в них. При этом логически вытекает рассмотрение процента на капитал как результата различной оценки хозяйствующим субъектом ценности настоящих и будущих благ, соответственно издержки производства рассматриваются как упущенная, при их альтернативном использовании, польза.

Т.В. Кузьмицкая

АВТАРКИЯ (греч. *autarkeia*) — независимость от всех вещей внешнего мира и от других людей (Платон, Аристотель), жизненный идеал киренаиков и стоиков. Мудрецу-стоику «достаточно самого себя». А. в экономике — экономическая независимость страны, освобождающая данное государство от ввоза наиболее важных предметов потребления.

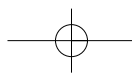
АВТОКОММУНИКАЦИЯ — тип информационного процесса в культуре, организованный как такая передача сообщения, исходным условием которой является ситуация совпадения адресата и адресанта. Термин А. введен Лотманом в работе «О двух моделях коммуникации в системе культуры» (1973) в рамках бинарной оппозиции коммуникации и А. как двух возможных вариантов направленной передачи сообщения. Если коммуникация реализует себя в структуре «Он-я» (эквивалентно «Я-он»), то А. — в структуре «Я-Я». Позволительность усмотрения в этих процессах факта передачи информации обеспечивается в первом случае изменением субъекта (от исходного носителя информации к узнающему), во втором — изменением самой информации, достигаемым за счет ситуативного привнесения добавочного или нового кода, задающего «сдвиг контекста» («исходное сообщение перекодируется в единицах его структуры»), причем это качественное трансформирование информации приводит и к трансформации ее носителя («перестройка этого самого «Я»). Таким образом, «передача сообщения по каналу «Я-Я» не имеет имманентного характера, поскольку обусловлена вторжением извне некоторых добавочных кодов и наличием внешних толчков, сдвигающих конкретную ситуацию». Важной характеристикой

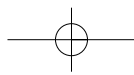
артикулируемого в А. текста выступает редукция формализма используемых им языковых средств: «возможность чтения только при знании наизусть» (так, по Лотману, в факте прочтения Кити аббревиатуры, записанной Левиным, воспроизводящем в тексте «Анны Карениной» реально имевшую место ситуацию объяснения Л.Н. Толстого со своей невестой С.А. Берс, «мы имеем дело со случаем, когда читающий понимает текст только потому, что знает его заранее... Кити и Левин — духовно уже одно существо; слияние адресата и адресанта происходит на наших глазах»). Применительно к широкому социокультурному контексту, по мнению Лотмана, могут быть выделены как культуры, в рамках которых в качестве типового функционирует информационный процесс, организованный по принципу «Он-Я», так и культуры, ориентированные на А. Первые — при всем своем очевидном динамизме — проигрывают в плане активности индивидуального сознания («читатель европейского романа Нового времени более пассивен, чем слушатель волшебной сказки, которому еще предстоит трансформировать полученные им штампы в тексты своего сознания; посетитель театра пассивнее участника карнавала»), вторые — при меньшей социальной динамичности — содержат креативны и «способны развивать большую духовную активность».

АВТОМАТИЗМ (греч. *automation*) — действия, совершаемые без участия сознания. В философии Декарта «автоматами без души» именовались представители животного мира.

АВТОНОМИЯ (греч. *autos* — собственный и *nomos* — закон) — понятие философии истории, социальной философии и социологии, фиксирующее в своем содержании феномен дистанцирования личности от социального контекста. Выделяя этапы исторического становления А. как социального феномена, можно зафиксировать: 1) Исходное выделение человека из природы (А. социума или нулевой цикл формирования А.) и индивида из рода (индивидуальная А. или собственно А.). 2) Формирование в рамках традиционного общества парадигмы автаркии (*autarkia* — независимость, самоудовлетворение), основанной на имплицитной идее А. (стоицизм в античной Греции, буддизм в Древней Индии и др.). На данном этапе принцип А. не конституирован в качестве эксплицитно сформулированного идеала, — напротив, в культурном пространстве доминирует идеал принадлежности к общности. 3) Оформление в рамках христианской традиции (особенно после «Исповеди» Августина) не только идеалов, но и технологий глубинной

интроспекции и скрупулезной морально-психологической рефлексии, культивация рафинированного интеллектуального самоанализа. Христианство, в целом, существенно сдвигает культурные акценты: безусловно сохраняющая свой статус идея всеобщего единения (в духовном аспекте) дополняется и уравнивается идеей А. в плане отношения к наличному социальному контексту. Интерпретация последнего в свете презумпции Второго Пришествия предполагает перенесение аксиологических акцентов (при осмыслении феномена социальной темпоральности) с настоящего к будущему, что задает в христианстве парадигму А. как радикального дистанцирования от социального контекста как воплощения несправедливости и источника страданий. Согласно позиции Тертуллиана, христиане есть «одиночные частные лица», признающие над собой лишь «божественную Божью власть», — именно в раннем христианстве закладываются эксплицитно конституированные идейные основы А. индивидуального субъекта по отношению к светской власти (равно как и космополитизма и индивидуализма). В этом контексте существенно трансформируется семантика религиозных таинств: если в традиционной дохристианской культуре культ выступал именно в функции регулятора сферы повседневности, то христианские таинства, напротив, мыслятся как акты реального приоткрывания сакральной сферы в сфере повседневности. В целом, христианство формирует культурную ориентацию на А., понятую в конкретном аксиологическом контексте как нормативную ориентацию на нездешнее: «быть в мире, но не от мира сего». Таким образом, ядром христианства как особого типа культуры является его центрация на личности особого типа, ориентированной на сохранение самоидентичности и духовной А. в социально-политических и духовно-идеологических контекстах и, вместе с тем, индивидуальную ответственность за судьбу мира. 4) Новый импульс развитию культурного идеала А. был придан феноменом индивидуализма Нового времени: развитие книгопечатания привело к формированию «культуры зрения», фундированной презумпцией А. «собственного видения», «личной точки зрения», «индивидуального взгляда на вещи». Масштабная интеграция человечества в условиях индустриальной системы хозяйствования отнюдь не предопределяет содержательного духовного единения, которое бы делало доступным для индивида переживание своей принадлежности к общности, что вызывает к жизни такие феномены, как знаковая демонстрация принадлежности к виртуальной группе; обреченные на неудачу мо-





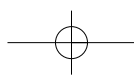
дернизационные попытки реанимации экстатических технологий переживания единства, свойственных архаической культуре (суррогатный характер поданных поисков проанализирован Фроммом в работе «Иметь или быть?») и т. п. Платой за А. индивида, репрезентированную как в когнитивно артикулированной А. точки зрения, так и в социально артикулированной А. частной жизни, оказывается утрата чувства общности, последняя начинает рефлексивно осмысливаться в качестве ценности (в отличие от культуры традиционного общества, где она выступала как данность и в силу этого не подвергалась эксплицитному осмыслению). Однако конституирование идеи А. в качестве аксиологического экстремума шкалы культурных ценностей индустриализма обусловило не подвергаемую ни малейшему сомнению готовность человечества заплатить эту цену: в системе отсчета субъекта западного типа индивидуальность и индивидуальная А. выступают абсолютным мерилем ценностного пространства. 5) В 20 в. понятие А. было не только аксиологически актуализировано в новом культурном контексте, но и получило радикально новое содержательное развитие в неклассической философской традиции, а именно — в концепции экспертократии (см. **Философия техники**), которая к 1980-м сменяет собой концепцию технократии. Концепция экспертократии отличается от последней тем, что, органично впитывая в свое содержание идеи гуманизации и гуманитаризации культуры, она в новом ключе интерпретирует статус и роль интеллигенции в обществе. Концепция экспертократии базируется на теории «нового класса», под которым понимается группа высокообразованных специалистов, чей доход не определяется собственностью, но является прямо пропорциональным интеллектуально-творческому потенциалу. В центре концепции экспертократии стоит, таким образом, не технический специалист и не менеджер, но эксперт — специалист-ученый.

АВТОР — парадигмальная фигура отнесения результатов той или иной (прежде всего творческой) деятельности с определенным (индивидуальным или коллективным) субъектом как агентом этой деятельности (греч. *autos* — сам); характерна для культурных традиций определенного типа, а именно: с выраженной доминантой ориентации на инновации (лат. *augeo* — расти, размножаться). Максимальное свое проявление обретает в культурах западного образца — начиная с античности, — в силу акцентирования в ней субъектной составляющей деятельности в целом и фокусировке внимания на активности целеполагающего субъекта, в част-

ности. Дифференцируясь в различных исторических типах культур, А. может обрести статус субъекта присвоения определенного продукта (феномен авторского права) или объекта инкриминирования определенной (сопряженной с последствиями функционирования этого продукта в социальном контексте) вины: ср. двойную семантику англ. *author* — как «творец» и как «виновник». В традициях, опирающихся на мощную социальную мифологию (от христианизированной средневековой Европы до тоталитарных режимов 20 в.), фигура А. обретает особый статус, выступая гарантом концептуальной и социальной адаптивности идеи. Философская традиция аналитики текстовых практик (рассказов) эксплицитно фиксирует особый статус А. как средоточия смысла и, что было оценено в качестве фактора первостепенной важности, носителя знания — его предстоящем финале истории (см. **Нарратив**). По последнему критерию А. радикально отличается от другого выделяемого в контексте нарратива субъекта — его «героя», который, находясь в центре событий, тем не менее лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения. Сопряжение с фигурой А. такой функции, как предвидение финала, проявляется в различных областях европейской культуры — как в очевидно телеологически артикулированных (христианская идея Провидения), так и предельно далеких от телеологии (например, идея А. Смита о «невидимой руке», ведущей меновой рынок к определенному состоянию).

АВТОРИТАРНАЯ ЛИЧНОСТЬ (лат. *auctoritas* — власть, влияние) — понятие и концепция, разработанные Фроммом и Хоркхаймером; фиксируют и объясняют существование особого типа личности, являющегося основой тоталитарных режимов. По Фромму, для А. л. характерны: непереносимость свободы; жажда самоутверждения и власти; агрессивность; ориентация на авторитет лидера, собственной социальной группы и государства; стереотипность мышления; конформизм; ненависть к интеллигенции и людям из других этнических групп и др. Название «А. л.» носили материалы социологического исследования, проведенного коллективом авторов (Э. Френкель-Брюнсвик, Р. Сэнфорд, Д. Левинсон) под руководством Адорно в 1950. Исследование было инициировано социально-философской парадигмой Франкфуртской школы и ориентировалось на обоснование концепции А. л. эмпирическими данными. В предположенном исследованию предисловии Хоркхаймер охарактеризовал А. л. как возникающий в 20 в. «новый, специфический антропологический тип». Воз-

никновение последнего объяснялось на основе модифицированной фрейдовской концепции «Эдипова комплекса»: по мнению Хоркхаймера, в современном обществе ребенок стремится отождествить себя не с отцом, а с более сильным авторитетом. Выявление черт А. л. предполагало использование исследовательских методов, позволяющих раскрыть неосознаваемые установки личности. В ходе исследования массовые опросы сочетались с применением социально-психологических методов. В качестве составляющих феномена А. л. рассматривались антисемитизм, этноцентризм и политико-экономический консерватизм. Для их выявления была разработана «Ф-шкала», включавшая в себя девять базовых элементов, поддающихся замеру: 1) «конвенционализм» как приверженность традициям и ценностям «среднего класса»; 2) авторитарное подчинение — некритическое отношение к моральным авторитетам собственной группы; 3) авторитарная агрессия — нетерпимость к нарушению общепринятых норм; 4) нтиинтрацептивность — оппозиция по отношению к субъективному, личностному, основанному на воображении; 5) суверенность и стереотипность; 6) культ силы и твердости; 7) деструктивность и цинизм; 8) проективность — проекция собственных нежелательных качеств на внешний мир; 9) чрезмерная озабоченность сексуальными проблемами. Респондентами исследования были 3000 человек, преимущественно белых, коренных жителей США, неиндеев, входящих в «средний класс». В развитие концепции Фромма, авторы проекта «А. л.» охарактеризовали ее как «фашизоидную», т. е. несущую в себе постоянную угрозу фашизма. Созданная типология «фашизоидных» личностей опиралась на следующие критерии: общий контекст значения присущих типу черт; зависимость проявленности типа в реальности от его социальной детерминированности; нивелирование различий индивидуального характера. В нее вошли следующие типы, соотношенные с «баллами» по «Ф-шкале»: а) «поверхностная зависть» характеризуется тотальным подчинением воспринятым извне предрассудочным взглядам и призвана рационализировать и преодолеть трудности собственного существования; б) «конформизм» определяется подчинением шаблонным групповым ценностям, самоидентификацией с группой; в) «авторитарный синдром» («садомазохистский характер») связан со страхом оказаться слабым, абсолютизацией авторитета, нетерпимостью; г) статус «бунтовщика и психопата» характеризуется разрешением индивидуальных психологических проблем через «бунт», деструктивные действия; д) ипостась «чудака» ориенти-





16 АВТОРИТЕТ

рована на создание иллюзорного внутреннего мира, противопоставленного внешней реальности, и самовозвеличание; е) поведение «функционера-манипулятора» предельно детерминировано стереотипами, которые становятся самоцелью, реальность воспринимается исключительно схематично — как совокупность объектов воздействия.

АВТОРИТЕТ (лат. *auctoritas*) — значимость, которой обладают люди и предметы, не нуждающиеся в постоянном ее подтверждении, в ее доказательстве на деле. Принято говорить о возможности обладания А. нравственным, политическим, религиозным и т. п.

АГАДА (евр. «повествование») — (1) назидательные комментарии к отдельным тезисам Галахи, изложенные в форме притч и рассказов; (2) сборник благословений и молитв, традиционно читаемых во время иудейской Пасхи. А. предназначена для частного чтения и не контролируется жестко институтом иудейского раввина.

АГАМЫ (санскр. «дополнения») — сборники традиционных предписаний, используемые наравне с Ведами. Признаются индуизмом лишь при непротиворечивости Ведам и Упанишадам.

АГАПЕ (греч. *agape* — любовь к ближнему; лат. — *caritas*) — понятие, которым в дохристианском миропонимании обозначалась деятельная одаряющая любовь в отличие от эроса, или «страстной любви». Важное место понятие А. занимало и в философии Плотина. Впоследствии в границах раннехристианской обрядности таинство евхаристии совершалось вечером (отсюда А. — «вечера любви», или схоже — «тайная вечеря»). Эти собрания первых христиан именовались также «вечери Господни», полагавшие возможность общения с Господом, либо «вечери любви», предполагавшие братское общение верующих между собой. Позже эти обряды (таинство евхаристии и «вечери любви») постепенно дистанцировались друг от друга. Когда же христианство стало легальной и, тем более, по сути государственной религией, евхаристия и «вечери любви» были жестко разграничены, последние даже подвергались гонениям, осуждению и запретам со стороны ряда поместных соборов.

АГИАСМА — в православии — вода, освященная накануне праздника Богоявления. Считается обладающей многочисленными таинственными свойствами и широко используется в народной медицине.

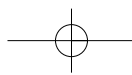
АГНЕЦ — одно из символических имен Иисуса Христа как искупителя грехов человечества. Связан с обычаем пасту-

шеских племен приносить в жертву первого ягненка, появившегося в стаде. Символ кротости, невинности и непротивления злу.

АГНИ — один из главных богов в Риг-Веде. Обожествленный огонь во всех его ипостасях: бог костра жертвоприношения, бог домашнего очага, бог солнца, молнии и т. п. В ранневедической традиции А. — основной бог, от которого берут начало все остальные. Впоследствии — главный посредник между людьми и богами.

АГНИ ЙОГА или Живая Этика, Учение Жизни — религиозно-философское учение, претендующее на синтез древней мысли Востока, а также научных достижений и духовно-практического опыта современного человечества. А. й. изложена в книгах Учения, представляющих собой избранные беседы Великих Учителей (Махатм) Востока с Е.И. и Н.К. Рерихами (см. **Рерихи, семья**), записанные в 1920—1940-е во время странствий и жизни семьи Рерихов в Индии, Тибете, других восточных странах. Учение А. й. состоит из следующих книг: 1) Листы сада Мории. Зов. 2) Листы сада Мории. Озарение. 3) Община (монгольский и рижский варианты). 4) А. й. 5) Беспредельность, ч. 1, ч. 2. 6) Иерархия. 7) Сердце. 8) Мир Огненный, ч. 1, ч. 2, ч. 3. 9) АУМ. 10) Братство. 11) Надземное (эта книга не была издана при жизни Е.И. Рерих). Одна из главных целей А. й. — «огненное очищение и утверждение всех бывших великих Учений» (Е.И. Рерих). А. й. претендует на синтез всех йог и религий, на объединение их духовных практик, выражение их сущности, указывает на единую бытийную, духовно-энергетическую основу мироздания — Пространственный Огонь. Эта стихия выдвигалась как сущностная во многих учениях и религиях: священный Огонь Зороастра, огонь Гермеса, Гераклита и стоиков, египетский «Пта-Ра», Бог Агни в индуизме, «Бог есть Огонь» в христианстве. А. й. обобщает этот духовный опыт и продолжает цепь учений жизни. Философская основа А. й. строится на двух центральных идеях тайноведения (эзотерического учения): 1) неотделимость и неотъемлемость Бога или Божественного Начала от Вселенной; 2) единство основного элемента Духо-Материи: «Материя есть кристаллизованный Дух», а «Дух есть определенное состояние Материи». Законы жизни едины для всего Мира. Путь эволюции проходит через физические и духовные ступени, включая общественный и государственный строй, и применение космических законов послужит усовершенствованию их форм. Космогенезис и антропогенезис А.Й. за-

ключает в себе «Тайную Доктрину» Блаватской. Космология А. й. представляет Вселенную множеством миров, в которых существует жизнь на разных ступенях развития сознания. Земля — один из таких миров, где проходит совершенствование человеческого духа. Выделяют три основных плана бытия: 1) Мир Плотный (физический); 2) Мир Тонкий (астральный); 3) Мир Огненный (ментально-духовный). Другие сферы жизни станут доступными и понятными на более высоких ступенях совершенства человечества. «Новая ступень близится человечеству — сообщенные с дальними мирами» — говорится о будущем направлении эволюции. Беспредельность — одно из основных понятий в А. й., описывающее космическую эволюцию жизни и неограниченные возможности развития самого человека, его творческого потенциала. Беспредельность тождественна по смыслу с Абсолютом. Духовной основой мироздания, благодаря которой происходит движение по направлению совершенствования, является Иерархия Света, Братство, Высокие Духи, объединившиеся ради труда на Общее Благо. Иерархия есть и закон Мироздания, и планомерное сотрудничество, и духовная «Лестница Иакова», по которой восходит человеческий дух в устремлении к источнику Света, в познании Истины. Человек, по А. й., — микрокосмос, подобный Макрокосмосу. «Человек» — это дух, идущий через века. Внутреннюю сущность человека составляет огненное тело. Признавая учение о перевоплощении, А. й. раскрывает законы эманации духа на землю, его воплощения и эволюцию, опираясь на духовно-практический опыт жизни великих Подвижников духа. Важнейшим онтологическим положением А. й. является учение о мысли. А. й. стремится обобщить опыт мировых религий и философий о мысли: древняя мудрость Индии говорит — мысль есть первоисточник мироздания, Будда указывал на значение мысли, слагающей сущность человека. Лао-Цзы, Конфуций, Христос, все Учителя и великие мыслители учили силе мысли. От великого Платона, сказавшего — «мысли управляют миром», до современных ученых мысль утверждается как важнейший творящий и движущий фактор мира. Мысль, по А. й., является тончайшей энергией мироздания. В современную эпоху «энергетического мировоззрения» (Н.К. Рерих) А. й. дает понятие о психической энергии, которая есть великий АУМ древних учений. Психическая энергия есть всеначальная энергия, она лежит в основе проявления Мира, запечатлевает образы на космической субстанции и олицетворяет духовность и устремление. Под разными именами она





упоминается в религиях и философиях: Дух Святой в христианстве, София у эллинов, Сарасвати индусов, солнечный Митра персов и др. В гносеологии А. й. исходит из древнейшего принципа всех мировых учений и философий — «познай самого себя». Это постижение достигается в труде самосовершенствования, безмолвной молитве, устремленной к Высшему, и служении Общему Благу. На эволюционном пути определяющим является совершенствование сознания. Продвижение по духовной лестнице предполагает расширение и очищение сознания, уточнение восприятий и постоянное устремление духа. Этика А. й. базируется на положении о единстве принципов общечеловеческой нравственности всех религий. Нравственные законы, как и законы космические, законы Бытия — едины для всего человечества. Базисом этической философии А. й. является тезис о том, что «все должно быть совершенно человеческими руками и человеческими ногами». Высшие знания постигаются только в жизни, в ежедневном труде, насыщенной любовью, творчеством и лучшими устремлениями человеческого сердца. Первоосновой этических принципов является сердечность (искренность). Сердце выдвигается как срединное начало, связующее со всеми Мирами, как средоточие жизни и духа, как Солнце и Храм человека. Только чистое сердце способно воспринимать тончайшие энергии и быть очистителем и оздоровителем жизни. А. й. предостерегает от низших психических явлений (медиумизм, одержание или бесовство, психизм), от занятий хатха-йогой, от механических способов воздействия на центры. Социологическая доктрина А. й. выделяет три основные особенности современной эпохи, «ближайшие дары эволюции»: 1) психическую энергию, управляющую народными движениями, развитием рас и наций; 2) кооперацию (или общинность) человеческого социума и стремление к всечеловеческому единству; 3) женское движение, тенденцию к утверждению равноправия мужского и женского начал. Основу этических и социально-политических изменений должен составить труд на общее Благо. В учении А. й. содержатся многие медицинские, астрологические, научные, психологические и другие знания, рассматривающие жизнь во всех ее многообразных аспектах.

АГНИДХ — в ведическом ритуале — жрец, зажигающий огонь для жертвоприношения.

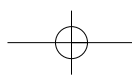
АГНИХОТРА (санскр. жертвоприношение огню) — ежедневный обряд ведического культа: возлияние молока коровы в

огонь, осуществляемое на утренней и вечерней заре.

АГНОСТИЦИЗМ — (греч. а — отрицание, gnosiss — знание) — философская установка, согласно которой невозможно однозначно доказать соответствие познания действительности, а следовательно — выстроить истинную всеобъемлющую систему знания. Вырастает из античного скептицизма и средневекового номинализма. Термин введен в середине 19 в. английским естествоиспытателем Т. Гексли для обозначения непознаваемости того, что не может быть обнаружено непосредственно как сенсительное (предмет чувственного восприятия), и на этом основании ложности всего интеллигидельного. (Следует отличать А. от античного скептицизма. В философии скептицизма отрицается истинное как предмет мысли, т. е. релятивизируется всякое бытие, неважно, сенсительное или интеллигидельное. На этом основании скептики, придерживаясь гераклитовской позиции «все течет», предлагают употреблять вместо «существует» слово «кажется». Для А. же характерно понимание истинного как всецело сенсительного бытия, так что сомневаться следует только в бытии интеллигидельном.) Традиция А. берет начало в философии Беркли, полагающего, что человеку невозможно выйти из своего опыта, чтобы решить вопрос об отношении этого опыта к фактам действительности. Вслед за ним Юм выступает с последовательным отрицанием истинного познания, начиная с критики основополагающего закона познания — причинности, который, с его точки зрения, — лишь представление, характеризующее восприятие мира человеком. Человеческое познание, с этой точки зрения, — цепь субъективных опытов и примысливаемых к ним предположений, причем ставится цель свести последние к минимуму (идеал — математическое естествознание). Юм насчитывал три «ряда опыта»: «впечатление», «вера в существование предмета», «идея». Впечатления возникают из чувственного опыта. Повторяемость одного впечатления ведет к вере в существование данного предмета. Идеи представляют собой наиболее яркие впечатления. Все интеллигидельное, т. е. чисто мировоззренческие вопросы, оказывается лишены смысла. Например, вопрос об объективной реальности сенсительных предметов выходит за пределы чувственного опыта, поэтому «спрашивать, существуют ли тела или нет, бесполезно». Немецкая трансцендентально-критическая философия преодолевает позицию Юма, говоря не об одном, а о двух источниках познания. Так, по утверждению Канта, познающий субъект не может выйти не только за границы чувственного опыта,

но также и за пределы мира интеллигидельных объектов (нельзя помыслить немислимое). Поэтому имманентное знание необходимо дополнять знанием трансцендентным. По сути, работа Канта по описанию познания как выстраивания мира (феноменов) и избеганию вопрошания о мире вообще (вещь-в-себе) лежит в русле, задаваемом Юмом. Существенный вклад в эволюцию А. внесло «открытие» сфер, участие сознания в которых ограничено (в частности — воля или бессознательное, интуиция). А. развивается в позитивизме, неопозитивизме и постпозитивизме как конвенциализм — признание, что невозможно «проверить» понятие на практике, оно — функция от соглашения сообщества познающих, а не от факта действительности. Традиция позитивизма, порывая с метафизикой, продолжает линию юмовского А. Идеалом истинного знания позитивизм провозглашает опытное познание естественных наук, отрицая гносеологическую ценность интеллигидельных объектов. Прагматическая философия и критический реализм рассматривают истину как произведение нерелексивной веры. Крайней степени А. достигает в современной философии, призывающей отказаться вообще от понятия реальности и рассматривать только различные модификации человеческого сознания и языка в их относительности.

АГОСТИ (Agosti) Эктор Пабло (1911—1984) — аргентинский философ-модернист марксистской (по сути — неомарксистской) ориентации, публицист, общественный деятель. Активно занимался проблемами языка. Ученик Понсе. В марксистской ориентации ближе всего к концепции Грамши, в последние годы жизни высказал ряд идей, типологически соответствующих идеям еврокоммунизма. В своей концепции реального гуманизма исходил из работ раннего Маркса. Основные темы творчества А.: многомерность исторического времени; проблема индивидуальности как основная в антропологии; человек в массовом обществе и в массовой культуре; история гуманизма как история общества; латиноамериканская мысль как «карнавал со множеством масок», «бурная симфония духа», порожденная «бурной симфонией крови». В 17 лет вступил в Коммунистическую партию Аргентины, был (в последующем) членом ЦК и Политической комиссии партии. На рубеже 1920—1930-х — один из лидеров студенческой ассоциации Буэнос-Айреса «Инсуррэксит». Читал лекции на факультете философии и словесности Университета Буэнос-Айреса и на факультете гуманитарных наук Университета Ла Платы. Руководил журналами «La Gaceta», «Experesion», «Cuadernos de cul-



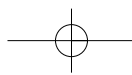


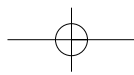
18 АГОСТИ

тура». Основные работы: «Человек-узник» (1938); «Эмилио Золя» (1941); «Французская литература» (1944); «Инженерос — наставник молодежи» (1945); «Защита реализма» (1945); «Вахтенный журнал» (1949); «Эчверриа» (1951); «Нация и культура» (1959); «Либеральный миф» (1959); «За политику в культуре» (1956); «Воинствующая литературная критика» (1969); «Возрожденный Тантал» (1964); «Анибал Понсе. Воспоминание и присутствие» (1974); «Политическая проза» (1975); «Габриель Брacho: возможность реализма» (1975); «Идеология и культура» (1975); «Петь размышляя» (1982) и др. Начиная с первой работы «Человек-узник» А. центрировал все свое творчество вокруг обоснования тезиса, гласящего, что человек является узником (пленником) своего исторически-ситуационного способа бытия, и контртезиса: человек способен избежать одномерно-временного измерения своего бытия, если он «прорывает» социально-исторические структуры своего времени, самоопределяется в нем, исходя из приоритетности будущего (должного бытия, которое было связано для А. с идеалом социализма). Драма современной эпохи — осознание боли от подавления действия, вынужденного стать бездействием (которое есть худший способ действия). Это экзистенциально-переживаемое состояние порождает чувство тревоги, осознание несправедливости происходящего, порождающее отчаяние и ожидание социальных катаклизмов, раскалывающих мир. «Нормальное» стремление человека — спастись «бегством от свободы», избежать ответственности за принятие решения в ситуации сохранения «присутствия», с необходимостью требующего действия. Однако только «присутствуя», «отсутствие свободы можно ощутить», а это дает моральное превосходство перед позицией «бегства», фундиромой доминированием ценностей массового общества и массовой культуры. В анализе последних А. опирается на результаты, полученные Х. Ортегой-и-Гассетом и А. Грамши. От Ортеги-и-Гассета А. заимствует характеристики «человека-массы» и тезис о «восстании масс» как предпосылке осуществления реального гуманизма, как отвоевании человеком своего места в истории и возвращении к собственной целостности. Грамши же, согласно А., сумел предложить механизм социализации элит как их «омасовления», снижающего противопоставленность элит «массе», но не за счет «снижения» собственного уровня, а за счет интегрирования с людьми, меняющими статус объекта на статус субъекта (перестающими быть только «продуктами», но становящимися «производителями» общества). Именно

преодоление индивидом его обособленности в массе, возвращающее ему целостность бытия, преодолевает отчуждение, делает «класс в себе» «классом для себя», становясь основой реального гуманизма. История же гуманизма, считает А. вслед за своим учителем Понсе, — «это в конечном счете история человеческого общества». Основой ответственного действия в мире, как и основанием литературного творчества, являющегося «модельным» для культуры в целом, является, согласно А., «новый реализм» («нового гуманизма»). При этом «реализм» не есть натурализм во всех его формах (например, веризм и костюмбизм в литературе), провозглашающий ценности «объективизма» (базирующегося на принципах механистического детерминизма) в ущерб «субъективности», а тем самым ведущий к утрате целостности и дегуманизации жизни; но он не есть и сюрреализм (импрессионизм, кубизм, футуризм), занятый поисками свободы формы, что также есть утрата целостности и путь к дегуманизации жизни за счет акцентирования «проникнутого тревогой сознания». «Новый реализм» как литературный стиль и принцип жизни есть предвосхищение реального в образах возможного, т. е., иначе, открытие воображаемого мира в видимой картине реального. Между возможным миром и миром реальным всегда должен существовать «зазор», оставляющий «место» для перевода «реального» в «возможное» в свободном и ответственном действии (что превращает «новый реализм» в «динамический реализм»). Именно «динамизм» объединяет в себе «объективизм» и «субъективизм», снимая их крайности, вновь превращая человека в «меру всех вещей» (а в эстетике передает действительность через характер). «Возникнув под влиянием вещей, мысль овладевает ими, проявляя свою волшебную власть». Следовательно, природу сознания нельзя понять в терминах теории отражения, и в этом смысле «философия порождает стиль». Однако «реализм не столько формирует теорию о сознании как таковом, сколько заостряет внимание на рассмотрении вопроса об объективных условиях функционирования сознания». Последнее ретроспективно и предвосхищающе одновременно (первое есть основание для второго). Тем самым А. обосновывает тезис о культурно-исторической обусловленности сознания, реализуемой в системе свободных и ответственных социальных действий. Освободившись от иллюзии, будто оно является творцом самого себя, сознание, утверждает А., действительно становится творцом. Речь идет при этом не о некой «надындивидуальной сущности», а о сугубо личном человеческом сознании, погруженном в

мир и выражающем противоречивость: 1) личного и социального порядка, 2) теоретического и практического, снимаемую в единстве праксиса. Оказываясь в результате вновь в центре мироздания, будучи вписанным в мир, человек призван предвидеть будущее в настоящем, одновременно отвоевывая настоящее у прошлого. При этом мир дается человеку, воспроизводится и создается им в цепи реального в своей конкретике. В предвосхищении возможного в реальном в его конкретике неопценимую услугу человеку оказывает искусство и литература (в силу их «исходной» модельности), под воздействием которых происходит неизбежная эстетизация жизни. Искусство (включая литературу) опережает в своих возможностях как теоретические концепции, так и программы деятельности. Если последние призваны обнаруживать и использовать возможные социальные законы, то искусство «проигрывает» сами способы и правила человеческого восприятия. Однако в этой своей функции искусство должно рефлексировать само себя. Институт такой рефлексии является критика, которая, согласно этимологическим исканиям А., не только «судит» и «отличает», но и «усиливает», «поворачивает», «вводит в борьбу». Таким образом, критика не может быть теорией личного вкуса или теорией постижения художественных и литературных произведений. Недостаточной оказывается и «эстетизация» и «философизация» критики, произведенная усилиями Вольтера, Д. Дидро, И. Тэна и других авторов. Это должна быть «новая критика», методологически построенная, акцентированная на способах художественного толкования жизненных проблем своего времени (и в этом смысле оценочная, т. е. не беспристрастная), восстанавливающая историю от прошлого в настоящее и через него в будущее (как историю социального человека) и фиксирующая изменение способов восприятия и языка (как поэтику культуры). Язык, который А. трактует как коллективный механизм общения посредством знаков и семантических соотношений, соотносенных с социокультурными условиями его формирования и функционирования, есть важнейшее средство национального самовыражения. Отсюда непрерывный спор на темы языка в «аргентинской революции», начавшийся в 19 в. с тезиса о необходимости разрыва с языком метрополии (испанским) как условия обретения национально-культурной аутентичности, идентичности и самостоятельности. И в этом споре А. стремится занять «реалистическую» позицию: «Совсем не обязательно, чтобы нация обладала языком, свободным от инородного влияния; однако трудно себе представить существ-





вание нации, которая одновременно с этим не проявляла бы усилий выразить себя на своем языке». Он поддерживает характерную для аргентинской мысли традицию, сложившуюся под воздействием работ Э. Эчеверрии, Д.Ф. Сармьенто и Х.Б. Альберди, трактовать язык не как объект грамматики, а как средство мышления. В этом смысле, считает А., есть основания говорить о специфике «аргентинского языка», но это обусловлено далеко не только тем, что он наиболее удален в Латинской Америке от испанского образца благодаря влиянию «языков» гаучо (пастухов пампы) и иммигрантов, — в этом отношении «наш язык, будучи нашим, является иностранным». Собственно же специфика «аргентинского языка» связана с тем, что в ходе истории как революционного развития произошла не только «смена внешних форм правления и изменение поддерживающего их порядка», так как «революция становится таковой, если изменяет сознание участвующих в ней людей». Изменения же сознания, выражение нового, возникающего в нарождающейся национальной общности людей, требует своего языка, непереводаемого «без потерь» на иные языки. «Единство языка, таким образом, принадлежит к условиям существования нации». Однако в Аргентине, как и в Латинской Америке в целом «национальный язык» создавался социологией и, особенно, художественной литературой. Отсюда, согласно А., столь велика культурообразующая роль последней в странах Латинской Америки, в которой «непереводимость — это синоним своеобразия литературы». Именно литература передает здесь «полноту духа» в своих произведениях, в которых «непереводима» скорее суть, чем их язык как таковой. «Литература наших народов должна была рождаться в застенках испанского языка, вынужденная в связи с этим с удвоенным устремлением утверждать свою подлинность, а также отречься от навязанного ей происхождения». Отсюда и неразрывная связь литературы в Латинской Америке с политикой, где писатель почти всегда становится политиком (А. специально анализирует примеры Сармьенто, Марти-и-Переса, Гонсалеса Прады и др.). Литература и соотносимая с ней рефлектирующая ее критика задают неповторимую специфику латиноамериканского мышления и «способа быть», упорно работая на утверждение нации, идущее через преодоление собственного прошлого. Дискурс нации и национального самосознания является у А. (как и в традиции «философии латиноамериканской сущности» и «философии освобождения», к которым А. формально отношения не имел, но которым был во многом типологически

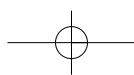
близок) системообразующим. Проблема национального самосознания была сформулирована в Аргентине, согласно А., «поколением 1837 года» как проблема обретения культурной самостоятельности и идентичности и как проблема обретения систематизированного осознания своих целей. Национальное самосознание одновременно оборонительно и наступательно, оно фиксирует в коллективном сознании волю к изменению характера общества, в том числе и через изменение глубинных структур самого сознания, резюмирующуюся (при отсутствии военной угрозы извне) в стремлении создать нацию. «Превратить страну в единую нацию — значит стимулировать эффективные формы организации, определенные формы единства на основе общей веры». Нация, следовательно, есть проявление стремления к общей культуре, проявляемой в «новом историческом характере цивилизации»; она не возникает лишь в результате размышлений о «далеких корнях рода». В этой связи А. специально проанализировал вопрос о роли маргинальности в становлении аргентинской культуры. Будучи же ориентированным на марксистский анализ, А. значительное внимание уделяет и социальному характеру национального самосознания, как и социальному порядку, лежащему в основании нации, а также утверждает, что «нация — это отличительный признак, с помощью которого каждый народ содействует великой мечте о братстве человечества». Дабы усилить социальное звучание рассматриваемой проблематики, А. говорит о единстве «народа-нации», социальная составляющая которого фиксируется в той или иной идеологии, как выражающей «сознательную волю народа». В этом отношении идеология (например, социализма как идеала) может противостоять ограниченности культуры «нации» в некоторых ее компонентах, сдерживающих социальные изменения и консервирующих сложившееся положение дел. Однако консолидация народа в нацию также не может быть обеспечена средствами одной лишь идеологии, предполагает культурную интеграцию, которую может обеспечить только интеллигенция (интеллектуально-художественная элита). В этой связи А. анализирует тезисы Грамши о завоевании интеллигенции (формулирующей и организующей возможное отношение людей к миру) и создании «исторического блока» (как установления конкретно-исторической целостности социокультурной жизни на основе принципов, вносимых доминирующими в обществе группами и классами). В связи с этими тезисами, А. разворачивает и идею, согласно которой марксизм в Аргентине возможен только как обретающий «наци-

ональное выражение» через свою направленность на анализ конкретности стоящих перед страной проблем, включаясь в диалог со всеми, кто объективно является частью аргентинского народа. Задача марксизма — внести социально-экономический элемент в либеральные представления о представительной демократии. А. анализирует пути формирования «новой интеллигенции» (аналог «органической интеллигенции» Грамши), способной обеспечить гегемонию тех социальных групп в обществе, которые готовы объединиться вокруг «национального проекта», преодолевающего отдельные корпоративно-экономические интересы. Политическая партия в этой связи выступает как «наиболее просвещенная» часть (группа) класса, его элита, т. е. партия есть «коллективный интеллигент», формирующий общее «критическое сознание» и стремящийся к «социализации элиты», т. е. к ее превращению (в идеале) из меньшинства в большинство. Анализ латиноамериканских движений за университетскую реформу первой трети 20 в. и майских событий 1968 во Франции позволил А. обосновать тезис об универсализации позиции интеллигенции в современном обществе. В последние годы жизни А. отошел и от своего тезиса 1930-х о роли масс как субъекта истории, поставленного им под сомнение еще в 1960-е критикой бытия в массовом обществе, и сосредоточился на анализе «возможности встречи» человека со своей необъяснимой индивидуальностью. (См. также: **Неомарксизм.**)

В.Л. Абушенко

АГРЕГАТ (лат. *aggregare* — собрать в стадо) — понятие для обозначения скопления, несистемного множества каких-либо материальных вещей, предметов, образовавшегося посредством неупорядоченного нагромождения («агрегации») его компонентов друг на друга. Для компонентов А. (в противоположность организму или системе) характерно отсутствие внутренней связи между ними.

АД — в подавляющем числе религиозно-мистических воззрений народов мира — место посмертного пребывания и наказания грешников; жилище демонов и проклятых душ (греческие Аид и Тартар, иудейский Шеол, норвежский Нифльхель и т. п.). В индуизме насчитывают 21 А., попадание куда не имеет принципиального значения, ибо в завершение цикла перевоплощений душа возвращается в Мировую Душу. В буддизме А. уподобляется космическим царствам, преисполненным неприятными ощущениями для всех органов чувств людей. В даосизме А. — посмертное место наказания и искупления. В зороастризме и исламе А. —





20 АДАМИТЫ

место пребывания проклятых вплоть до Страшного Суда. В иудаизме А. — место очищения души от грехов, после коих она возносится на небо. В христианстве (с некоторыми исключениями) вводится понятие «чистилища» (в котором — в отличие от собственно А. — грешники испытывают муки не до Страшного Суда, а вплоть до искупления грехов).

АДАМИТЫ — последователи христианской ереси (2–15 вв.) о возможности возвращения к состоянию невинности, в коем пребывал Адам в момент сотворения человека. А. ходили нагими, отвергали брак и семью, настаивали на безгрешности всего естественного. Мировоззрение А. получило особое распространение в Чехии эпохи гуситских войн. Движение А. осуждалось как церковью, так и обществом; жестоко подавлялось.

АДАПТАЦИЯ (от лат. *adaptare* — приспособлять) — приспособление к чему-либо или к кому-либо. Например: А. индивида к изменению социальных условий жизнедеятельности.

АДАПТАЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ (лат. *adaptare* — приспособлять) — процесс активного приспособления индивида к изменившейся среде с помощью различных социальных средств, а также результат этого процесса. А. с. представляет собой элемент деятельности, функцией которого является освоение относительно стабильных условий среды, решение противоречащих, типичных проблем путем использования принятых способов социального поведения, действия. Основным способом А. с. является принятие норм и ценностей новой социальной среды (группы, коллектива, организации, территориальной общности, в которые включается индивид), сложившихся здесь форм социального взаимодействия (формальных и неформальных связей, стиля руководства, семейных и соседских отношений и т. д.) и форм предметной деятельности (например, способов профессионального выполнения работы или семейных обязанностей). Важным аспектом А. с. является принятие индивидом социальной роли. Можно говорить о двух формах А. с.: активной, когда индивид стремится воздействовать на среду, с тем чтобы вызвать реакцию изменения (в том числе тех норм, ценностей, форм взаимодействия и деятельности, которые он должен освоить), и пассивной, конформной, когда он не стремится к такому воздействию и изменению. Эффективность А. с. в значительной степени зависит от того, насколько адекватно индивид воспринимает себя и свои социальные связи. Искаженное или недостаточно развитое представление о себе ведет к нарушениям А. с., крайним выражением

которых служит аутизм. Показателями успешной А. с. являются высокий социальный статус индивида в данной среде, а также его психологическая удовлетворенность этой средой в целом и ее наиболее важными для него элементами (например, удовлетворенность работой и ее условиями, ее содержанием, вознаграждением, организацией). Показателями низкой А. с. являются стремление индивида к перемещению в другую социальную среду (текучесть кадров, миграция, развод), аномия и отклоняющееся поведение. Успешность А. с. зависит от характеристик как самого индивида, так и среды. Чем сложнее новая среда (например, шире спектр социальных связей, сложнее совместная деятельность, выше уровень социальной неоднородности), чем интенсивнее в ней происходят изменения, тем более трудным для индивида оказывается процесс А. с. В большой степени значимыми для А. с. являются социально-демографические характеристики индивида — образование и возраст. См. также **Адаптация, Социализация.**

АДВАЙТА (санскр. — без второго) — понятие, обозначающее состояние отсутствия двойственности, а также всеобщее единство как принцип онтологического порядка. А.-мата (учение о недвойственности) — парадигма монизма, представленная в индийской философии в самых различных видах.

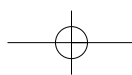
АДДИТИВНОСТЬ (лат. *addere* — добавлять) — понятие, посредством которого обозначается нечто суммативное, не обобщающее органической целостности.

АДЕКВАТНЫЙ (лат. *adaequatus* — приравненный) — соразмерный, соответствующий, согласующийся, равный, эквивалентный. Представление, образ, знание считаются А., если они соответствуют вещи, оригиналу, объекту, к которому относятся, если они «правильны», несут характер объективных истин. В этом контексте истина есть адекватность мышления бытию. (Фома Аквинский: «истина есть соответствие предмета и представления».) Противоположность А. — неадекватный, инадекватный.

АДЕПТ — человек, приобщенный, посвященный или постигший тайны какого-то мистического учения; полноправный участник Мистерий в античной традиции. В современном звучании — нередко — избыточно ревностный сторонник определенной идейной доктрины.

АДЖОРНАМЕНТО — (итальян. *aggiornamento* — обновление) — тенденция развития современного неомизма, ориентированная на ассимиляцию католической теологией новейших философских идей экзистенциализма, философской антро-

пологии, герменевтики, феноменологии, а также лингвистической философии, неопозитивизма и, отчасти, кантианства и когнитивной психологии. Термин введен II Ватиканским собором (1962–1965), принявшим масштабную программу адаптации неомизма к установкам современной культуры. Могут быть выделены несколько направлений А.: семантически смыкающиеся между собой экзистенциализация (Жильсон, Маритен) и антропологизация (К. Ранер, М.Ф. Шакка) неомистической проблематики; ее феноменологизация (Ф. ван Стеенберген, Бохеньский); параллельно развивающиеся герменевтическая когнитивизация (Э. Корет) и методологизация (Б. Лонерган) теологии. Начало экзистенциализации канонического неомизма было положено Жильсоном и Маритеном, использовавшими категориальный аппарат экзистенциализма и предложившими экзистенциальную интерпретацию классической проблемы бытия Божьего: Божественное бытие есть чистый «акт существования», иррадирующее распространение которого инспирирует многообразие форм природного и социального существования («мистическое фонтанирование»). Человеческое существование описывается в традиционных для экзистенциализма категориях: его экзистенция отнюдь не сводится к его бытию, и проявлением этой несводимости является исконная и атрибутивная для человека забота о смысле бытия, выводящая человека за пределы посясторонности. Аналогично, в антропологической линии А. устремленность человеческого существа к «самопревосхождению» («трансцендированию») к Богу обосновывается содержанием в его сознании трансцендентной истины. С позиции К. Ранера, анализ априорного строя человеческого мышления свидетельствует, что человек изначально существует как «вопрос о бытии», он «открыт» тотальности Божественного бытия («слушатель слова Божьего»), и его собственное, личное бытие есть перманентная трансценденция к Богу на основе «предвосхищения» и «предпонимания» сущности бытия Божьего. Теология А., таким образом, выступает как «синтетичная» (Стеенберген), «синкретичная» (Бохеньский), «интегральная» (Шакка). Опираясь на концепцию «мистического фонтанирования» акта Божественного существования, Шакка постулирует единство существования абсолютного бытия и мышления, т. е. Бога и человека. Поскольку человек в своем сознании актуализирует возможные формы бытия Божьего, в силу чего космогонический процесс приобретает антропологическую размерность, постольку самая проблема бытия Божьего эксплицитно фор-





мулируется у Шакка не как теологическая и не как космологическая, но как антропологическая, — Бог конституируется как актуализация трансцендирования человеческого сознания. Новую интерпретацию получает в контексте А. и проблематика христианской философии истории. Традиционный провиденциализм наполняется новым экзистенциально-антропологическим содержанием. Согласно концепции Корета, принципиальная диалогичность человеческого существования креативно объективируется: духовно-личностная диалогичность коммуникаций объективируется в формирование и развитие культуры, а объективацией духовно-сакральной диалогичности, открытости человека к созерцанию Божественного Абсолюта выступает история как процесс и результат «трансцендирования человека к Богу». Именно из экзистенциально-антропологической ориентации А. вырастают как феноменологическое, так и герменевтическое его направления. Так, исходная данность человеческого бытия трактуется в рамках А. как «пребывание в мире» (термин Корета — аналог экзистенциалистской «заброшенности»). Однако «мир» выступает в качестве культурно-аранжированной системы феноменов сознания, имеющих как интегрально-социальную, так и интимно-личную значимость. Эта индивидуальная значимость мира позволяет задать его «горизонт», через который человек может приобщиться к целостности исторического опыта (интегрально-социальному значению мира). Поскольку феноменологически этот опыт выражен в языке и представлен текстами, постольку видение мира обретается человеком посредством их понимания и интерпретации. Анализ герменевтических процедур оказывается в фокусе внимания теологии А. (Пуллахская школа неомомизма). Строго говоря, в данном случае более корректно фиксировать двустороннее и взаимоплодотворное влияние философии и теологии друг на друга, ибо герменевтика как учение о способах истолкования текстов, возникшая в эпоху эллинизма в связи с исследованием классического наследия, получила наиболее полное и систематическое развитие в рамках такой богословской дисциплины, как экзегетика. Классические герменевтические работы Шлейермахера были созданы именно как методология интерпретации вероучения, чем вызван повышенный интерес к герменевтической проблематике в традиции протестантизма. Программы «реинтерпретации христианских догматов» (Шлейермахер), «демифологизации библейской керигмы» (греч. *kerigma* — вознесение у Р. Бульмана), «реинтерпретации Бога» (П. ван Бурен) не только ориентированы

на герменевтическую процедуру, но и фактически изоморфны процедуре деконструкции как с методологической, так и со структурной точек зрения. Интенция на методологизацию приводит к оформлению в рамках А. так называемой мета-теологии. Лонерганом предложен принципиально новый подход к толкованию самого предмета теологии: в центре значимости он помещает не объект и не результат богопознания, но сами операции и процедуры, когнитивный механизм осуществления познающим сознанием процесса постижения сущности и бытия Божьего. Типологическим аналогом западно-христианского феномена А., взятого в аспекте ассимиляции философских идей теологической традицией, в протестантизме является диалектическая теология, аксиологически выступающая как неортодоксия, но реально оформившаяся под содержательным влиянием философского экзистенциализма.

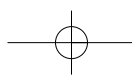
АДИАФОРА — (греч. *adiaphora* — безразличное, малозначительное) — термин для фиксации индифферентного. Согласно учению киников и стоиков, А. — расположенное между Добром и Злом, добродетелью и пороком, не имеющее значения с позиции морали. Зенон-Стоик учил: «Во всем том, что существует, одна часть составляет благо, другая — зло, а третья есть адиафора... это суть жизнь и смерть, бедность и богатство, здоровье и болезнь...». Эту позицию отвергал Фихте, утверждавший, что в сфере этического нет и не может быть А.

АДИТЬИ — небесные боги мифологии Вед, потомки Адити — богини света, справедливости и милосердия. А. — стражи космического закона, справедливости и нравственных ценностей. (Насчитывают до 12 А., согласно месяцам года.)

АДОНаЙ — иудейское имя Всевышнего. В старославянской и русской версиях Библии — «Господь». В Каббале А. заместился словом АДНИ, полагающимся единственным именем Бога, доступным для употребления и постижения в посюстороннем мире.

АДОРНО (*Adorno*), **ВИЗЕНГРУНД-АДОРНО** (*Wiesengrund-Adorno*) Теодор (1903–1969) — немецкий философ, социолог, музыковед, композитор. Один из ведущих представителей Франкфуртской школы, внес крупный вклад в эстетику модернизма. Ранние философские работы А. были посвящены критическому разбору философских систем Гуссерля (1924) и Кьеркегора (1930), которые критиковались им за пренебрежение факторами социальной реальности и приоритетную трактовку субъекта. В этот же период ярче всего сказались симпатии А. по отноше-

нию к марксизму — марксизму неортодоксальному, разработанному Лукачем и Коршем, некоторые установки которого А. будет разделять в течение всей жизни. Наиболее значимой для философии А. была марксистская концепция товарного фетишизма, интегрированная с идеей Лукача об «овеществлении». В эмиграции связи А. с институтом особенно укрепились, обернувшись интенсивным интеллектуальным сотрудничеством. Результатом стала одна из важнейших работ А. «Диалектика просвещения» (1947), написанная им совместно с Хоркхаймером. В ней авторы бросили вызов вере в исторический прогресс, которая составляла незбываемый потенциал марксистской традиции. История общества интерпретирована в книге как универсальная история просвещения. Показано, что в ходе борьбы за выживание человек вынужден постоянно совершенствоваться в управлении миром в своих собственных субъективных целях. Эта постоянная ориентация на господство изменяет сущность человеческого мышления, делая его несостоятельным в осуществлении своей собственной саморефлексии, низводя разум до значения неизменного во всех ситуациях инструмента. Так процесс просвещения оборачивается последовательной рационализацией мира в субъективно-инструментальном смысле. В ходе ее человеческий разум опускается до слепой процедуры формального автоматизма, осуществляемой им исключительно в поле действия самого себя. Логическая и техническая «аппаратура подавления» внешней природы, созданная человеком с помощью науки и техники, через господство и разделение труда подавляет и природу самого человека. Он все меньше распоряжается созданной аппаратурой, которая все более обособляется от него. Опасность медленного дрейфа человеческого миропонимания в сторону укрепления пустого автоматизма сложившихся стереотипов, действий по правилам, узаконенным лишь силой привычки, еще острее будет обозначена в следующей совместной работе А. и Хоркхаймера «Авторитарная личность» (1950). Люди, считают авторы, сплюсциваясь в ходе рационализации в «узловые пункты установившихся реакций и укрепившихся представлений», обнаруживают завуалированные склонности к авторитаризму. На основе проведенных в 1940-е социологических исследований А. выявил весьма симптоматичное для антидемократической структуры сочетание таких личностных черт, как конвенциальность, покорность власти, деструктивность и цинизм. В «авторитарной личности» А. усматривал проявление недуга позитивистской цивилизации, результат действия ее тоталитар-





22 АЗАН

ных тенденций. Вместе с тем франкфуртские теоретики не утверждали, что просвещение было полностью репрессивным или что инструментальный разум будет полностью отвергнут. Своей критикой прогрессивного историзма они надеялись подготовить в интеллектуальной сфере почву для поиска концепции справедливого общества. В 1950–1960-е А. продолжал входить в число ведущих мыслителей Франкфуртской школы. Это был наиболее плодотворный период творческой деятельности А. Были написаны, в частности, весьма значительные философские произведения: «К метакритике эпистемологии» (1956), «Негативная диалектика» (1966), «Эстетическая теория» (1970). В них получила дальнейшее развитие развернутая им ранее совместно с Хоркхаймером теория рациональности. В этих же работах А. разрабатывает свою негативную диалектику как диалектический способ противоречиво мыслить о противоречиях. Неудовлетворенность А. формально-логическим мышлением была вызвана его глубокой убежденностью в том, что между вещами и их понятиями имеет место конфронтация, в условиях которой угнетается «нетождественное», т. е. «то, что не уступает себя понятию, дезавуирует в-себе-бытие этого понятия». Высказываясь против систематизации, детерминированности, категориального аппарата как инструментов формально-логического мышления, А. основным принципом своей «негативной диалектики» делает принцип отрицания «тождества». В ее рамках А. отклоняет категорию диалектического снятия, которая вмнялась Гегелем в качестве неперемного условия осуществления философской системы. А. переосмысливает гегелевскую категорию «определенного» (bestimmte) отрицания, придавая отрицанию другое значение. Если по Гегелю оно являлось движущим моментом, в соответствии с которым диалектика подводила к развертыванию и снятию, то А. поворачивает его как «твердое», «непоколебимое» (unbeigtt) отрицание, которое более не должно приступать к снятию. Принимая во внимание руководящую для Франкфуртской школы идею о социальной обусловленности всех форм духовной жизни, которая и сообщает социальный подтекст адорновской интерпретации логики движения мышления, возможно подчеркнуть, что и в негативной диалектике А. выражается реакция на бесчеловечную общественно-историческую реальность. А. не удовлетворяет позитивное гегелевское отрицание, поскольку он рассматривает его как санкционирующее существующий порядок вещей. Последний, по мнению А., оказывается «недостаточно отрицаемым». В таком истолко-

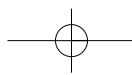
вании отрицания содержится решающий момент, отделяющий негативную диалектику А. от диалектики Гегеля.

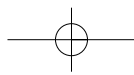
АЗАН – в ритуале ислама – многочастный призыв к молитве, оглашаемый с вершины минарета служителем мечети (муэдзином или азанчи). А. озвучивает человек, оборотясь в направлении Мекки и зажимая мочки ушей большим и указательным пальцами. А. также шепчут на ухо новорожденным вскоре после появления на свет.

АЗЕИТЕТ (лат. a se – из самого себя) – понятие для именования совершенного в себе и через себя бытия, абсолютной самодостаточности и самостоятельности. А. постулировал независимость Бога (схоластика), воли (Шопенгауэр), сознания (Э. Гартман).

АЗИМОВ (Asimov) Айзек (1920–1992) – биохимик, философ, типичный представитель «Золотого Века» научно-фантастической литературы США (периода с конца 1930-х до второй половины 1940-х) наряду с Саймаком, Дж. Уильямсоном, Р. Хайнлайном, А.Э. ван-Вогтом, Г. Каттнером с К. Мур, Л. дель Рей, Л. Спег де Камп, сайентологом Л. Рон Хаббардом и др. Родился в местечке Петровичи Смоленской губернии России. Первое произведение А. – рассказ «Заброшенные у Весты» (1939, известный журнал «Astounding science fiction stories» Д.Кемпбелла). А. – автор 467 научных, научно-фантастических, научно-популярных и детективных произведений. Всемирная Ассоциация любителей научной фантастики и Ассоциация американских писателей-фантастов неоднократно присуждали А. премии «Хьюго» и «Небьюла». Основные фантастические произведения А. – «Камешек в небе» (1950), «Я, робот» (1950), «Звезды как пыль» (1951), «Основание» (1951), «Дэвид Старр – космический рейнджер» (1952), «Основание и Империя» (1952), «Космические течения» (1952), «Второе Основание» (1953), «Лаки Старр и пираты астероидов» (1953), «Стальные пещеры» (1954), «Лаки Старр и океаны Венеры» (1954), «Конец Вечности» (1955), «Лаки Старр и большое Солнце Меркурия» (1956), «Обнаженное Солнце» (1957), «Лаки Старр и луны Юпитера» (1957), «Лаки Старр и колыса Сатурна» (1958), «Совершенный робот» (1982), «Кризис Основания» (1982), «Роботы Утренней Зари» (1983), «Роботы и Империя» (1985), «Основание и Земля» (1986), «Прелюдия к Основанию» (1988). Известны также его автобиографические книги «Покуда память зелена» и «Покуда ошущаю радость жизни». В 1942, во время работы в Морской аэролаборатории ВМС США, А. начал разрабатывать «эпос будущего» – цикл романов «Основания», – ставший

классикой научно-фантастической литературы: это тщательно сконструированный тезаурус миров (где зарождение новейших цивилизаций происходит одновременно с исчезновением целых галактических империй). Созданные А. гипотетические вземные миры настолько тщательно выписаны, что изначально трудно поверить в их полную вымышленность. Однако миры эти полностью узнаваемы: земные проблемы переносятся в эти воображаемые пространства культуры и на контакты в них. Психоматематикой Основателей Империи А. предвосхитил некоторые положения синергетики. Процессы социального развития в психоматематике А. описывал как последовательность «...циклов эволюционного изменения состояний внутри цикла, со скачкообразным переходом состояния в конце цикла на новый качественный уровень, означающий начало нового цикла развития...» Исследования таких скачкообразных изменений, возникающих в виде внезапного ответа любой системы на плавное изменение внешних условий, в настоящее время ведутся в рамках математической теории катастроф Р. Тома. Для А. в его психоматематике определяющим было «минимально необходимое воздействие» для направления общественного развития в нужном направлении, а также «максимальная ожидаемая реакция» различных обществ на такое воздействие. В произведениях, посвященных проблеме взаимоотношений роботов (искусственной жизни) с людьми, А. вывел ставшие широко известными «Три Закона Роботехники по А.», которые заложены в философские основания научно-технической возможности создания искусственной жизни: 1) робот не должен причинять вред человеку или своим бездействием допускать, чтобы ему был причинен вред; 2) робот должен подчиняться приказам человека, если это не противоречит Первому Закону; 3) робот должен оберегать свое существование, если это не противоречит Первому и Второму Закону. Естественная и искусственная жизнь так тесно переплетены в творчестве А., что центральным героем в цикле «Основания» становится робот-следователь Р. Дэниэл Оливау, который в пятом романе цикла – «Основание и Земля» – «...занимает уже место Господа Бога, творца Вселенной и вершителя человеческих судеб...» Робот Р. Дэниэл всегда действует в паре с человеком Илайджем Бейли. В созданных А. Внешних Мирах (Бейли-мирах «Роботов и Империи») общества людей и роботов находятся на принципиально более высоком уровне взаимоотношений в рамках интегрированных культур естественной и искусственных жизней, чем человеческие





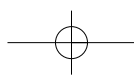
общества Земли, откуда берут начало эти Внешние Миры. Сам А. для ориентации читателя в своих фантастических мирах предлагал такой порядок чтения произведений: «Совершенный робот», «Стальные пещеры», «Обнаженное Солнце», «Роботы Утренней Зари», «Роботы и Империя», «Звезды как пыль», «Космические течения», «Камешек в небе», «Прелюдия к Основанию», «Основание», «Основание и Империя», «Второе Основание», «Кризис Основания», «Основание и Земля». Многие произведения А. написаны в жанрах научного, реалистического и фантастического детектива. И научная фантастика, и детектив, как писал А. Вулис, «...являют собой модификацию психологической прозы, занимающую предметным, вещным, последовательно-дидактическим, рассредоточенным во времени, расписанным показом душевных процессов...» Причем это не последовательный показ, а выявление пиковых моментов эмоциональных и рациональных состояний. «...Это не изображение психологии, а ее анализ...» И следовательно, определяющее значение в данном случае имеет не изобразительная сила, а аналитическая логика наблюдателя. При этом А. Балабуха полагал, что «...Вещность, предметность психологического анализа в научной фантастике и детективе сродни (а во многом и под влиянием) позитивистским направлениям в психологии, рассматривающим внутреннюю суть индивида, все тонкие движения человеческой души через их раскрытие в действии, проявления во внешних формах...» Научно-популярные работы А. (чрезвычайно широкого спектра: от естественнонаучных толкований Библии до проблем нейтринной физики), по оценке братьев Стругацких, «...не уступают по блеску его научно-фантастическим произведениям...» Закоренелый домосед, А. писал о себе: «...Обстоятельно поразмыслив, я решил сидеть дома. Я путешествую по разным небесным телам, не отходя от письменного стола... Пишущая машинка расплывается в тумане и превращается в путь космического корабля... И мое сердце, в котором нет ни на грош любви к приключениям, тревожно сжимается при этом...» Через все свое творчество А. нес убеждение в том, что «...проблемы, которые мы поднимаем в фантастике, становятся насущными проблемами всего человечества...»

АЗРАИЛ — в исламе — ангел смерти, приближенный к Аллаху. Вырвал из земли глину для создания первочеловека Адама. Количество глаз и языков на теле А. соответствует числу людей, живущих на земле. Не зная срока земного существования каждого человека, А. призван после его смерти в 40-дневный срок изъять душу из тела умершего.

АЙДУКЕВИЧ (Ajdukiewicz) Казимеж (1890—1963) — польский логик и философ. Основные сочинения: «О значении выражений» (1931), «Картина мира и понятийная аппаратура» (1934), «Прагматическая логика» (1975), «Научная мировая перспектива и другие эссе. 1931—1963» (1978) и др. Отстаивал установки рационализма на основе логико-методологической аргументации. Отвергая догматы логического эмпиризма, отрицал возможность обретения логическим синтаксисом статуса универсальной методологии, а также считал допустимым тесную взаимосвязь и взаимопроникновение «языка теории» и «языка наблюдения». Разрабатывал в границах собственной оригинальной программы «семантической эпистемологии» логико-семантическую концепцию значения, согласно которой значение и смысл языкового выражения определяются способом его употребления в определенной концептуальной системе, т. е. совокупностью эмпирических, аксиоматических и дедуктивных правил, принятых в данном языке. «Замкнутые» либо «взаимосвязанные внутри себя» языки (добавление в массив которых новых выражений трансформирует смысл терминов, ранее входивших в их строение), по А., не содержат выражений, которые невозможно определить подобным образом, и, следовательно, такие языки либо целиком непереводаемы, либо целиком переводаемы. Совокупность значений связанных взаимопереводимых языков конституируют, согласно А., «концептуальный каркас», апплицирование которого к эмпирической области образует «картину мира». Отождествив научную теорию с замкнутой в логико-семантическом отношении системой понятий, А. пришел к так называемому радикальному конвенционализму (или «умеренному эмпиризму»). А. считал, что исходные принципы и понятия языка науки, а также правила логического вывода и эмпирической интерпретации научных предложений основаны на «конвенциях». Конвенции, по А., являясь собой договоренности об определении понятий и выражении терминов в границах данного языка. Сами же эти конвенции как своего рода аксиомы не подлежат определению. К сфере конвенционального, согласно А., правомерно относить легитимный набор терминов; совокупность правил их осмысления; выбор аксиоматических по своему статусу предложений; правила логических процедур вывода; фиксацию тех фрагментов опытного знания, которые позволительно соотносить с блоками теоретических положений. Рисуемая теорией «картина мира», по мысли А., будучи целиком зависимой от системы понятий и меняясь при переходе от одной системы к другой,

остается благодаря этому относительно автономной от совокупности чувственно воспринимаемых явлений. «Если мы изменяем понятийную аппаратуру, то, несмотря на наличие тех же чувственных данных, мы свободны воздержаться от признания ранее высказанных суждений... Радикальный конвенционализм допускает, что чувственные данные нас «принуждают» к высказыванию некоторых суждений, однако только в отношении к данной понятийной аппаратуре. Но он отрицает, что чувственные данные принуждают нас к какому-либо суждению независимо от понятийной аппаратуры, на почве которой мы стоим». Теоретические системы, согласно этой концепции, «взаимонепереводаемы», поскольку не существует нейтрального (т. е. независимого от понятийного аппарата теории) языка чувственных данных как основы для вывода. (Истинность предложений, включенных в различные «картины мира», по мнению А., задается соответствующей системой, обусловленной набором жестко прагматических требований: эвристичность, простота, максимально достижимый объяснительный потенциал и др.) Свойственная этой доктрине абсолютизация конвенциональных моментов вступала в противоречие с требованиями объективности научного знания и традиционными критериями его оценки, сформировавшимися в истории науки. В 1950-х А. отказался от некоторых существенных пунктов своей первоначальной концепции (в т. ч. от тезиса о «взаимонепереводаемости»). А. принадлежат оригинальные результаты в теории логического вывода и теории определения, в логике вопросов и индуктивной логике, логической семантике и синтаксисе, а также ряд ценных методологических разработок (анализ структуры аксиоматического метода, применение логических систем в зависимости от специфики научной теории и др.).

АЙЕР (Ayer) Алфред Джулс (1910—1989) — британский философ и логик, представитель логического неопозитивизма. Основные сочинения: «Язык, истина и логика» (1936), «Основания эмпирического знания» (1940), «Проблема знания» (1956), «Понятие личности и другие эссе» (1963), «Человек как предмет научного исследования» (1964), «Бертран Рассел: философ века» (1967), «Происхождение прагматизма» (1968), «Рассел и Мур: наследие аналитической философии» (1971), «Центральные вопросы философии» (1973), «Философия в 20 веке» (1983), «Свобода и мораль и другие эссе» (1984), «Витгенштейн» (1985) и др. В 1977 и 1984 вышли в свет два тома автобиографии А.: «Часть моей жизни» и «Вторая по-





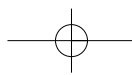
24 АЙЯ де ла ТОРРЕ

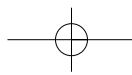
ловина жизни». Философские взгляды А. сформировались под воздействием Рассела, Мура и Венского кружка, членом которого он был. В работе «Язык, истина и логика» А. дал классическое феноменалистское изложение доктрины логического позитивизма, которую стремился приспособить к традиции британского эмпиризма. Предложения логики и математики считал аналитическими (априорными) и отделял от синтетических (эмпирических) предложений естествознания. Главную задачу видел в элиминации «метафизики», т. е. традиционных философских проблем и мировоззренческих вопросов. По А., философия не в состоянии конкурировать с естествознанием, ибо не располагает спекулятивными истинами, сопоставимыми с научными гипотезами. Вопросы философии науки А. сводил к логическому анализу и реконструкции языка последней вкпе с переводом соответствующих понятий в систему логики ясной и непротиворечивой терминологии. Объяснение значения какого-либо эмпирического высказывания сводимо, согласно воззрениям А., к его перефразированию посредством соответствующего контекстуального (денотативного либо экстенционального плана) определения так, чтобы стала достижимой его проверка в терминах чувственного опыта. Предложения «метафизики» для А. «научно-неосмысленны», поскольку не являются ни логическими тавтологиями, ни эмпирическими гипотезами, представляя собой следствия логических и лингвистических ошибок. Претензии философии на генерирование метафизических истин должны быть отвергнуты. По А., аналитичный статус философских высказываний снимает как таковую проблему существования разнообразных философских направлений и сопряженное с ним наличие философских споров. А. отвергал версию британских эмпиристов, согласно которой выражения «чувственное данное», «идея» и т. п. являют собой некие «имена объектов», чьи свойства аналогичны свойствам иных объектов. Отсюда и некорректность проблемы: обладают ли чувственные данные свойствами, которые мы не воспринимаем. С точки зрения А., поскольку мы можем здраво и непротиворечиво судить о мире и на языке «материальных объектов» и на языке «чувственных данных», нам достаточно установить, какой язык с большей легкостью слетает с наших губ. Главное в анализе языка, по мысли А., — устранение двусмысленных символов, тождественных по своей устной или письменной форме, но имеющих различный смысл. Символизм А. основывался, т. о., на допущении существования вещей (особенного) и их свойств и отношений, которые могут

принадлежать также и классам вещей. При этом, согласно утверждению А., словесные конвенции, равно как и язык, неизменно выступают пределами человеческого познания: немисливо когда-либо «целиком выйти за рамки языка и с этой выгодной позиции рассматривать мир для того, чтобы понять, какая система лучше всего описывает его». А. квалифицирует свою философию как «усовершенствованный реализм», причем приверженность последнему он объясняет как результат выбора с точки зрения «удобства». Обращая внимание на разнообразие феноменов языка и их способов употребления, А. отвергал идею о необходимости логической формализации и унификации языковых выражений. (По А., знать — это не просто быть уверенным, а иметь «право быть уверенным» на основании фактов.) А. также известен как один из основателей доктрины «мотивизма, отрицающей научную значимость утверждений теоретической и нормативной этики. Осмысленность признавалась им только за утверждениями описательной этики (фиксация фактов реального поведения в конкретных социокультурных операциях). Теоретическая же этика, по А., конвенциональна, а нормативная этика есть дедукция из нее. Однако, согласно А., главное в нормативной этике то, что она служит средством воздействия на поведение людей через навязывание им соответствующих воззрений. По мнению А., мировоззрение неопозитивизма исключает саму возможность религиозного знания в контексте «нашей трактовки метафизики». Хотя, согласно А., поскольку «утверждение, что Бог существует, является бессмысленным, то и утверждение атеиста, что Бога нет, равно бессмысленно, ибо осмысленно противоречить можно только осмысленному высказыванию». В целом «линия А.» в логическом позитивизме (известный отход к эпистемологии, близкой британскому эмпиризму) не совпадала с соответствующей «линией Карнапа», ориентировавшегося на реалистическое объяснение восприятия и физикалистскую трактовку сознания.

АЙЯ де ла ТОРРЕ (Naya de la Torre) Виктор Рауль (1895—1979) — перуанский мыслитель, социолог, политик. Обосновал особый путь латиноамериканцев в мировой истории и их новаторскую функцию в современной цивилизации. Фактически речь шла о разработке новой концепции философии истории модернистского типа. Считал, что европейские философские системы, в том числе и марксизм, созданы в развитых странах и предназначены для решения их собственных проблем (применимы только внутри породивших их социокультурных контекстов). Ту теоретическую работу, которую проделала

Европа, должна самостоятельно проделывать для своей пространственно-временной ситуации и Латинская Америка, в том числе и Перу. Примечательно, что если в целом в латиноамериканской мысли интеллектуальные проекты возникали применительно к конкретной стране и лишь затем расширялись до масштабов континента, то А. де ла Т. изначально формулировал свой проект как общеамериканский, а затем постепенно вынужден был сузить его до масштабов одной страны — Перу. В целом А. де ла Т. концептуально завершил свою теоретико-методологическую разработку к середине 1930-х и в дальнейшем все больше уходил в область политической практики, сделав политику своей основной профессией и внося изменения в свой философско-социологический проект в основном под напором «вновь открывшихся политических обстоятельств». В качестве истока своей концепции А. де ла Т. указывал на творчество Гонсалеса Прадо, но у последнего он воспринял лишь общую установку на необходимость критической рефлексии перуанской и латиноамериканской ситуации. В качестве же концепций, оказавших непосредственное влияние на его творчество, выступают разработки Г. Риккерта, А. Шопенгауэра, Ницше, Маркса, А. Эйнштейна, Шпенглера, геополитиков 19 — начала 20 в., Х. Ортеги-и-Гассета, М. Унамуно (причем к идеям Маркса и Шпенглера, а также к «геополитикам» А. де ла Т. относился крайне критически, видел в них воплощение европоцентризма, подлежащего «преодолению»). Наиболее же существенно повлиял на него А. Тойнби, концепцию которого он и пытался развить, социологизировать и актуализировать на проблематике Латинской Америки. Сам А. де ла Т. является основоположником такого заметного направления в социально-политической мысли Латинской Америки, как апризм (который он в значительной мере и персонифицировал до 1970-х). А. де ла Т. происходил из аристократической семьи. В 1913 поступает на гуманитарный факультет Университета Трухильо, где попадает в интеллектуальный студенческий кружок во главе с будущим философом А. Оррего (в кружок входил и будущий поэт С. Вальехо). С 1917 — в массовой ложе. Увлекался анархизмом. С 1917 — в профсоюзном студенческом движении, в этом же году знакомится с Гонсалесом Прадо. С 1919 — лидер Движения за университетскую реформу (автономии университетов), председатель Федерации студентов Перу, в 1920 участвует в создании народных университетов. В эти же годы знакомится с Мариатегой, с которым его будет связывать дружба, сотрудничество и соперничество вплоть до окончательного разрыва в 1928. В

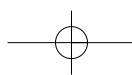




1922–1923 ректор Народного университета им. Гонсалеса Прадо. В 1923 основал журнал «Клариад». В мае 1923 подвергнут аресту и высылке, а его начинания продолжил Мариатеги. В 1924 в Мексике создает Американский народный революционный альянс (АПРА – отсюда апризм) как общеинтерконтинентальное движение (на основе лозунгов антиимпериализма, антиолигархизма и индеанизма). Вступил в Компартию Мексики, участвовал в 1924 в работе V конгресса Коминтерна и III конгресса – Профинтерна. Дискутировал с Л. Троцким. В 1930 вернулся в Перу, конституировал на основе АПРА Перуанскую апристскую партию (ПАП), выставил свою кандидатуру на президентских выборах. В 1932 арестован, в 1933 освобожден. В 1932, 1939, 1948 ПАП принимала участие в мятежах, уходила в подполье, запрещалась. В 1945–1948 был министром без портфеля. В 1949 А. де ла Т. был вынужден искать спасения в посольстве Колумбии в Лиме, в котором прожил пять лет. Испытав духовный кризис, пересмотрел свою концепцию «функциональной демократии» и отказался от насилия как средства достижения политических и социальных целей. В 1956 ПАП была легализована. В 1962–1963 вновь выставляет свою кандидатуру на президентских выборах. 21.09.1969 выступил с речью в поддержку академика Сахарова. В 1976–1979 как председатель Учредительной ассамблеи участвовал в выработке новой конституции Перу. Эпитафия на могиле А. де ла Т. гласит: «После моей смерти – победа!» В 1985 (через шесть лет после смерти А. де ла Т.) ПАП впервые пришла к власти. Основные философские, социологические и программные работы А. де ла Т. собраны в его книге «Апризм и философия» (1961). Философию А. де ла Т. понимал как социальную философию, призванную обеспечить, в первую очередь, действительность проводимой политики. Тем самым она конституируется как философия политики, основная задача которой для него – формулировка и обоснование идеи апризма как иного (чем классические европейские) типа политической идеологии, приемлемой для латиноамериканского региона и, прежде всего, Перу (типологически близкая апризму версия иной региональной идеологии была выработана в Аргентине усилиями Х.Б. Хусто – хустиализм, переформулированный затем в политическую практику перронизма; в Китае ее аналогом можно считать идеологию Гоминдана – самого А. де ла Т. называли «перуанским Сун Ят Сенном»). Ее конечная задача – разработать комплекс мер, позволивших бы написать Перу (Латинскую Америку) в контекст мирового развития. Необходимость особой идеологии диктуется, согласно А. де

ла Т., цивилизационной спецификой Латинской Америки, развивающейся по отличной от Европы модели. Если принять тезис об империализме как высшей и завершающей стадии развития капитализма (индустриализма), то он подлежит переформулировке для Перу и других слаборазвитых стран. Здесь он выступает низшей и исходной формой развития и сочетает в себе элементы варварства, феодализма и индустриализма. Более того, он парадоксальным образом требует проведения последовательного «антиимпериализма», олигетворяемого США, как пытающегося навязать другим свою эффективную, но неадекватную иным условиям модель развития, предполагающую, к тому же, нивелировку национальных ценностей и разрыв с собственной культурной традицией. Состояние «неразвитости» предполагает особую роль государства в организации всех областей жизни нации, так как в этом состоянии экономические, политические, социальные и культурные факторы тесно взаимосвязаны друг с другом и способны взаимно «блокировать» любые новации в одной из подсистем общества. Дополнительные ограничения задает недоформированность наций как самодостаточных социально-культурных организмов (особенно в условиях Перу, где резко выражен раскол населения по расово-этно-культурному признаку на три группы – креолов, метисов, индейцев, а территории – на три относительно замкнутых географическо-экономических региона – Косту (побережье), Сьерру (нагорье), Монтанью (Амазония). В этих условиях, согласно А. де ла Т., единственно приемлемой стратегией, способной обеспечить стабильное развитие и искоренить олигархизм как явление социально-политической и экономической жизни, является госкапитализм с институтами «функциональной демократии», призванными обеспечить проведение политики индустриализации (самостоятельной модернизации), повышения культурно-образовательного уровня населения, и нацеленными, в конечном итоге, на создание подлинного правового государства (отсутствующего как предусловие модернизации в Перу). В этой связи А. де ла Т. много размышляет о таком постоянном феномене перуанской (латиноамериканской) жизни, как насилие, его допустимости для реализации «функциональных целей». Однако к середине 1950-х он приходит к необходимости отказа от этого тезиса, объявляя насилие «могильщиком истории», и окончательно оформляет апристскую доктрину как национал-реформистскую, признающую ценности демократии и правового государства как таковые. Суть же апризма определяется как «социальная систематизация кооперати-

визма на основе социальной демократии». Тем самым в фокусе апристской идеологии оказывается ориентация на запуск процессов самоорганизации общества «снизу» и создание аналогов структурам гражданского общества европейского образца. Однако путь построения этих структур видится для А. де ла Т. принципиально отличным от европейского. В центре его внимания оказывается традиционная община индейцев-кечуа айлью, которая, согласно А. де ла Т., будучи подвергнута модернизации на основе принципов кооперативного социализма, может и должна явиться базовой структурой процессов самоорганизации общества. Познакомившись с жизнью индейцев во время службы в Куско, А. де ла Т. на всю жизнь остался сторонником индеанизма, видел в индейцах основу для формирования новой перуанской нации. Более того, он пытался доказать определяющую роль автохтонного населения в формировании и специфике латиноамериканской цивилизации в целом, перуанской культуры в частности. Саму Латинскую Америку он обозначал при этом как Индоамерику, а идеал ее будущего обосновывал из прошлого – времен инкского государства Туантинсуйо. Акцентирование ценностей прошлого и идеалов будущего приводило у А. де ла Т. к неизбежной «дискредитации» настоящего как малозначащего и преходящего, как того, что с необходимостью должно быть преодолено в целенаправленном действовании. Тем самым его философия изначально акцентировала аспект динамики, а не статики общественной жизни («универсальное и вечное есть развитие»), но при этом саму динамику трактовала как «вечное возвращение» собственного прошлого при очередном повороте исторического времени (развитие принципиально не может быть понято как прогресс). «Постоянно возвращаемое», а следовательно, и определяющее неизбываемую латиноамериканскую специфичность задается через идеологему Индоамерики, которая к тому же и есть «постоянное возвращение» доевропейского прошлого. Поэтому «западное» (европейское, североамериканское) может быть привлекательным, но всегда обречено оставаться «чужим», «национальное» же, будучи непривлекательным в настоящем, как «свое» всегда будет задавать цивилизационно-историческую ритмику социальной динамике. Основным же реализуемым в действии дискурсом является для А. де ла Т. дискурс освобождения (в пределе – от настоящего, характеризующего через категории зависимости и временного несовпадения (диссонирования) глобальным цивилизационным процессам, «невписанностью» в них) Последние категории имеют для А. де ла Т. также эко-





26 АКАДЕМИЯ

логическое и космическое наполнения, фиксируемые через понятия пространства и времени (точнее — пространства-времени как некоего характеристического единства, задающего параметры социокультурной жизни и истории). В этой перспективе вся всеобщая история «распадается» у него на динамики относительно изолированных «исторических пространств-времен». «Исторические пространства-времена» не могут выйти за пределы собственных космическо-экологических рамок, и в этом отношении «зависимость» непреодолима (они «обречены» быть «уникальными»), но возможно и необходимо преодоление внешних зависимостей, что есть основание для самоопределения (освобождения) и «синхронизации «себя» с ритмами иных «исторических пространств-времен» («попадания в современность»). Тем самым философия А. де ла Т. базируется на двух концептуальных основаниях, утверждающих «неотделимость эволюционного движения каждого народа или социальной группы от своего гравитационного поля или сцены истории», с одной стороны, и зависимость исторических процессов от точки зрения наблюдателя (перспективы), устанавливающего синхронность-асинхронность, — с другой. «Исторические реальности не формируют цели из единственной и великой цели», что предполагает, в конечном итоге, «индивидуальность», «отличность», «неповторимость» содержания «исторических пространств-времен» («универсальное движение имеет различные скорости и различные направления»). Последние А. де ла Т. переинтерпретирует-локализирует через введение категории «народ-континент», посредством которой он и дифференцирует социокультурный мир на «составляющие» (Западная Европа, Северная Америка, Россия, Индоамерика и т. д.), соотносящиеся в своей исторической динамике друг с другом. Отсюда один из основных тезисов философии истории А. де ла Т., легший в основу его «действенной» политики, об относительности социального развития. «Пройденные» расстояния и «затраченное» на их прохождение время различно в разных системах отсчета (которые, к тому же, разнонаправленно «движутся» друг относительно друга). Более того, то, что представляется «пространственно»-соотнесенным и «одновременно»-синхронным внутри одной исторической целостности, вовсе может не быть таковым для «внешних наблюдателей» из других «исторических пространств-времен» (для других «народов-континентов»). «...История мира, обозреваемая с индоамериканского пространства-времени, не будет никогда такой, какой ее видит философ с европей-

ского исторического пространства-времени». Отсюда логически вытекает и следующее утверждение А. де ла Т.: «Законы и принципы, применимые для одного исторического пространства-времени, не соответствуют другому». Следовательно, то, что традиционно понимается под универсальностью и всеобщностью, есть не более чем попытка гипертрофирования европейского «взгляда» за его собственные пределы. Принятие последнего и есть попадание в ситуацию «внешней зависимости». Необходима своя перспектива видения — своя точка зрения, что предполагает и наличие своей собственной истины. Тем самым позиция А. де ла Т. может быть классифицирована как антиевропоцентристская, что не мешает ему (в силу требования соотносимости позиций) говорить, вслед за Ортегой-и-Гассетом, о стремлении к гармонии возможных точек зрения (перспектив). Конкретная конфигурация этой гармонии задается «народом-континентом», обладающим наибольшим потенциалом и готовностью к действию — «народом-светом» (в качестве такового в перспективе А. де ла Т. видит латиноамериканцев), и «реализующими социальными группами», т. е. теми группами, которые обладают «психологической способностью для реализации своей истории» (такую способность и призван конституировать как идеологию апризм). Таким образом, А. де ла Т. принципиально замыкает философско-социологические анализы на практику политического действия, теоретически обосновывая и свой собственный социально-политический активизм.

В.Л. Абушенко

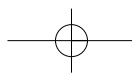
АКАДЕМИЯ — наименование научных учреждений и высших учебных заведений, берущее начало от имени античного мифического героя Академа и названной в его честь местности в Аттике, близ Афин. Платон присвоил название А. основанной им в 385 до н. э. философской школе, закрытой в 529 по распоряжению императора Византии Юстиниана. Новая платоновская А. (1459—1521), одно время руководимая М. Фичино, была учреждена К. Медичи во Флоренции.

АКАША — в индийской философии — понятие, обозначающее эфир или пространственную, трактующую как материальную, субстанцию.

АКЛЫА — у древних инков — «жены божества», наиболее красивые девушки, проживающие в изоляции, обязанные хранить целомудрие и совершать религиозные обряды. Только Великий Инка и его ближайшее окружение имели право использовать А. в статусе жен и наложниц.

АКОСМИЗМ (греч. а — отрицательная частица и kosmos — мир) — «безмирие». Теологическая и философская концепция, основанная на постулировании тезиса о ничтожности мира. Классические версии А. обнаруживаются в веданте, в индийской философии, в христианстве. Так, Гегель, именую А. пантеизм Спинозы, акцентировал то, что Бог у последнего — единственно действительное, все же внебожественное — акциденция.

АКСИОЛОГИЯ (греч. axia — ценность, logos — слово, учение) — философская дисциплина, занимающаяся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни, деятельности и конкретным деяниям и поступкам. Выделение и конституирование предметной проблематики А. как самостоятельной области философской рефлексии было связано: 1) с пересмотром обоснования этики (в которой бытие отождествлялось с благом) Кантом, противопоставившим сферу нравственности, т. е. свободы, сфере природы, т. е. необходимости, что требовало четкого разграничения должного и сущего; 2) с расщеплением понятия бытия в постгегелевской философии, которое разделяется на «актуализированное реальное» и «желаемое и должное», рефлексией над теми теоретико-методическими и практически-деятельностными следствиями, которые следовали из тезиса о тождестве бытия и мышления; 3) с осознанием необходимости ограничения интеллектуалистских притязаний философии и науки, того, что познание не является областью их монополии и доминирования, а также того, что оно связано сложными отношениями с направленностью человеческой воли (для которой критериальное различие истины и неистины является далеко не единственным и не всегда определяющим среди иных критериев: добро — зло, прекрасное — безобразное, полезное — вредное и т. д.); 4) с обнаружением неустранимости из познания оценочного момента, разных модальностей и (позднее) типов организации мыслительной деятельности (логика, антропология, лингвистика, семантика и т. д., с которыми окажется связан новый поворот в развитии А.); 5) с постановкой под сомнение самых основополагающих ценностей христианской цивилизации в концепциях Шопенгауэра, Кьеркегора, Дильтея и др., но прежде всего с «открытым вызовом» им, брошенным Ницше; 6) с осознанием, с другой стороны, невозможности редукции понятия ценности к «благу» (традиция, идущая от Платона) или ее понимания как «стойкости», экономической ценности (традиция утвердившаяся в классической политэкономии,





существенно переосмысленная Марксом в «Капитале» и положенная затем в основу марксистской аксиологии, будучи соединена с разработками раннего Маркса и др. аксиологическими теориями). Таким образом, А. конституируется как философская дисциплина в специфических конкретно-исторических условиях философско-интеллектуальной жизни Европы, характеризующихся исчерпыванием импульсов, заданных Просвещением, осознанием (скорее, предчувствием) переломности эпохи и необходимости смены вектора развития. В философии это вылилось в стремлении подвести черту под классическим этапом ее развития, что в частности стало фиксироваться и терминологически в определении направлений и школ как «нео» философий (неокантианство, неогегельянство и т. д.), а содержательно (кроме всего остального — смены проблематики, стилистики и т. д.) выразилось в том числе в плюрализации способов философствования, порождении многих разноаксиологически ориентированных традиций. Обращение к проблемам А. оказалось в этой ситуации одновременно и симптомом кризиса просвещенческого рационализма и способом его преодоления, свидетельством завершения одной фазы философского развития и в то же время основой реструктуризации философского знания. Более того, «аксиологизация» познания обнаружила принципиальную различность (иноорганизованность и иноупорядоченность), а также взаимодополнительность и взаимопроникновение друг в друга разных возможных систем знания (сама идея построения и анализа различных «возможных миров», столь популярная в 20 в., предшествовала аксиологическими изысканиями второй половины 19 в.). Именно в А. и благодаря ей была осознана со всей очевидностью неоднородность самого научного знания, наряду с естественнонаучным, математическим, техническим знанием было конституировано как особое социальное и гуманитарное научное знание. Антропологический и экзистенциальный поворот в философствовании также предопределен во многом произошедшим ранее аксиологическим поворотом. Основной вопрос, который изначально поставила А. и который потом внутри нее неоднократно переформулировался, — это вопрос об условиях возможности оценок, имеющих «абсолютное значение», их критериях и соотносимости разных систем ценностей между собой. Тогда основную задачу А. можно видеть в анализе того, как возможна ценность в общей структуре бытия и как она соотносится с миром наличного бытия, с данными социума и культуры (как ценности, будучи обращены к человеку, реализуют-

ся в действительности). Последнее выводит А. за рамки чисто философской дисциплинарности и требует ее переформулирования в терминах социогуманитарной науки (социологии, психологии, культурологии и т. д., выступая основанием попыток построения отдельной научной дисциплины — аксиометрии). Решение названной задачи породило в А. изначально различные ответы в зависимости от понимания самой природы ценности, способа ее существования, источника ее возникновения (продуцирования). К настоящему времени А. утвердилось как особая область знания не только в западной, но и постсоветской традиции. Более того, современная А. выходит на новый этап своего развития (ценностный релятивизм постмодернизма, компаративистская философия, герменевтические теории, философия и социология знания, философия и социология образования и т. д.), связанный во многом с трактовкой философии как самосознания культуры, как рефлексии над ее предельными (смысловыми и ценностными) основаниями, как средства конструирования и освоения новых «возможных человеческих миров» (в этом отношении соотносимой с искусством, религией и наукой), как задающей не только теоретическое, но и практически-духовное отношение к миру и человеку (в этом плане соотносимой с этикой, правом и наукой), в том числе на основе «ценностного причинения» (механизмы целеполагания и должноствоания). А. поворачивает философское и социогуманитарное познание к анализу феноменов личности и индивидуальности, «человеческого в человеке», смыслом и оправданию человеческого бытия, его идеалом и императивам. В настоящее время А. как теория дополняется феноменологией ценностей (история как генетическое «дедуцирование» ценностей, социология как репрезентация типов и иерархий ценностных систем, культурология как конкретный целостный анализ автономных культурных образований). В качестве особого уровня научного изучения ценностей предлагаются различные программы аксиометрии.

АКСИОС (греч. «достоин!») — в православном обряде рукоположения епископа, священника или дьякона — слово, произносимое поочередно всеми участниками данного обряда, начиная с архиерея.

АКТИВНОСТЬ СОЦИАЛЬНАЯ (от лат. *activus* — деятельный) — сознательная, целенаправленная деятельность индивида, ориентированная как на преобразование объективных социальных условий, так и на формирование социальных качеств собственной личности; характеристика

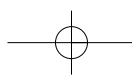
деятельности, отражающая степень реализации и развития социальных потенций индивида. А. с. может осуществляться в различных формах, не только как индивидуальная, но и как групповая, коллективная, организационная, направленная на реализацию возможностей и интересов тех или иных социальных общностей. Общественное значение А. с. определяется ее содержанием и направленностью, тем, насколько она отвечает активным интересам, потребностям общества в стратегической перспективе.

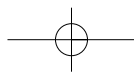
АКУСМАТИКИ — члены пифагорейских общин, лишь частично посвященные в соответствующие таинства. Аналог послушников в христианстве.

АКЦИДЕНЦИЯ (лат. *accidentia* — случай, случайность) — философское понятие, обозначающее временное, преходящее, несущественное, изменчивое, случайное свойство вещи (в отличие от существенного, субстанциального), которое может быть элиминировано без изменения сущности вещи (несущественное свойство вещи). Впервые понятие А. употреблено Аристотелем в «Метафизике» и «Физике», затем — Порфирием, разделившим А. на «отделимые» (человеческий сон) и «неотделимые» (цвет кожи у человека). Распространенность получило в схоластике (некоторые качества вещей трактовались как «реальные А.», существующие сами по себе вне субстанций, которым они, как правило, присущи). В результате полемики Декарта и Гоббса со сторонниками идеи «реальных А.» Спиноза отказался от термина А. в пользу понятия «модус» (единичное проявление субстанции). Употреблялось также Кантом, Фихте и др.

АКЦИЯ (лат. *actio* — действие) — одна из аристотелевских категорий. А. *transiens* — действие, направленное вовне, на какой-либо иной предмет; А. *immanens* — действие, направленное внутрь, на самого себя (например, действие энтелехии в живом существе).

АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ (Alain de Lille, латинизированный аналог — Alanus ab Insulius) (1120/1128—1202/1203) — французский схоласт, философ, теолог, поэт, удостоенный титула «*Doctor Universalis*». Особо популярен в Западной Европе 15 в. Преподавал в Париже, боролся с ересью катаров. Основные сочинения: трактат «О католической вере против еретиков»; трактат «Правила теологии» (134 «правил» или «теологические максимы»); библейский словарь («сумма») «Словоразличия» (разбор библейских понятий по трем уровням смысла); «Плач природы» (философско-моралистическое видение в художественной прозе и стихах); гексаметрическая аллегорическая эпопея «Антиклавдиан» (1183—1184) — энциклопедия





28 АЛЕКСАНДЕР

всеобщих знаний своего времени как теологического, так и метеологического характера. Богословие стремилось фундаментировать на рациональные основания таким образом, чтобы мышление подчинялось правилам логики: «У авторитета нос из воску, и его можно повернуть в любом смысле, а поэтому следует подкрепить его разумными доводами». Источник порождения природы, который она не ведаёт, — в Боге, истоки мысли могут и должны быть находимы в вере и теологии мистического плана. Мистическое познание «верит, чтобы познавать», природное познание «познаёт, чтобы верить».

АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Сэмюэл (1859–1938) — английский философ-неореалист. Основные работы: «Моральный порядок и прогресс» (1889), «Птолемеянский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной» (1909), «Ощущения и образы» (1910), «Основание реализма» (1914), «Пространство, Время и Божество» (в четырёх книгах, 1920), «Несколько разъяснений» (1921), «Красота и другие формы ценности» (1933), «Историчность вещей» (1936) и др. Пафосом творчества А. было «дать ясное описание» мира, в котором мы живём, передвигаемся и мыслим. Философия, с его точки зрения, «...жива описанием: она использует аргументы только как подспорье для понимания фактов, так же как ботаник использует микроскоп». Свой метод А. характеризовал как «попытку исключить философские предпосылки и описать то, что действительно присутствует в конкретном опыте». Утверждая собственный «новый реализм», А. писал: «Реализм избегает антропоморфизма; помещает человека и сознание на подобающие им места в мире конечных вещей; с одной стороны, лишает физические вещи окраски, которую им придаёт суетное или самонадеянное сознание; с другой стороны, устанавливает их границы с сознаниями, исходя из меры их собственного существования». Для подобного реализма присущ натурализм, трактующий человека как лишь одну из конечных вещей (а не как господина универсума). Стремясь преодолеть присущие натурализму установки на «обеднение» и «обесценивание» сознания, А. использовал идею «эмерджентной эволюции». В соответствии с моделью «эмерджентной эволюции» А. материя, как и жизнь, как и психика, «эмерджентно» («внезапно», «скачкообразно») возникли из «пространства-времени» Эйнштейна — Г. Минковского. Эта эволюция, по А., инициируется и направляется неким идеальным импульсом — «низусом», устремлённым к новому. По мысли А., «не будет преувеличением сказать, что решение всех жизненно важных проблем философии зависит от решения во-

проса о сущности пространства и времени и, конкретнее, об их соотношении друг с другом. Вещи, по мнению А., начинаются в пространстве и времени и всегда остаются «конфигурациями» пространства и времени. Проясняя Реальность у А. распадается на множество уровней, каждый из них обусловлен непосредственно ему предшествующим, может быть выражен в его терминах, но не может быть на его основе «предсказанным». Функции же «познающего» (не обязательно человека) иерархизированы так: «наслаждение» собою; «созерцание» низших уровней действительности; «осведомленность» о вещах, однопорядковых с ним. «Познающий» более низкого ранга может у А. лишь «предощутить» природу более высокого. Пространство-время, по мнению А., постижимы лишь посредством априорной интуиции, выступающей основой и условием всякого ощущения; без нее невозможен никакой опыт. Одновременно, по схеме А., интуиция эмпирична, ибо, ничего не привнося в опыт, она лишь раскрывает его содержание. Обусловлено это тем, что пространство-время и его главные свойства первичны по отношению к сознанию. Материальность постигается у А. посредством чувства сопротивления, не предоставляющего людям конкретной информации о действительности, но при этом однозначно утверждающего нас в материальном аспекте последней. По сути идеалистически интерпретируя теорию относительности, А. утверждал, что «пространство-время есть система движений, и могли бы назвать пространство-время движением...Точки-моменты должны рассматриваться не как физические электроны, но как метафизические элементы... Они действительны, но, если простительно явное противоречие, они — идеальные действительности». Материал мира, согласно мнению А., нейтрален по отношению к сознанию и реальности. Акт сознания у А. суть волевое движение, реакция на объект. Последний постигается именно движением воли — «содержание» ментального акта не является бледной копией его объекта. Этому содержанию присущи психологические свойства, характерные для ментального акта как процесса (а именно: интенсивность и направленность). Познание сводимо к соприсутствию объекта и субъекта. При этом «объекты обязаны сознанию только тем, что они познаются»; познаваемый объект не выводится из опосредующих представлений, а постигается сознанием непосредственно — в виде собственной «перспективы». Эти перспективные изображения вещей могут просто воображаться или предполагаться, становясь мнениями, лишь будучи дополненными санк-

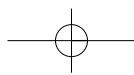
цией «да будет так!» спекулятивной воли. Как отмечал А., «истина, руководимая реальностью, создается в процессе общения умов путем взаимного подтверждения или опровержения мнений». А. не допускал существования степеней истины, но полагал возможность ее эволюции. Общий ключ к пониманию философского мировоззрения А. правомерно усматривать в его трактовке Бога как цели и недостижимого предела «эмерджентной эволюции», Бога как «бесконечного мира с его стремлением к божеству». А. не допускал придания Божественного статуса пространству-времени, пусть даже бесконечному и творящему: последнему, по его убеждению, поклоняться невозможно и немисливо. Философия может установить, что Бог как особая метафизическая сущность не существует.

АЛЛАХ (араб. «верховный Бог») — в исламе — единый и единственный Бог, Творец мира и господин Судного Дня, направивший к людям Магомета в ранге своего посланника. Исламский символ веры — «Нет Бога, кроме Аллаха, и Магомет — пророк Его». Решение А. — наилучшее из всех возможных, он милостив к праведным и суров к неправедным. Принято полагать А. не имеющим зрительных атрибутов: все его антропоморфные признаки из Корана толкуются как поэтические метафоры. Коран предписывает называть А. 99 именами-эпитетами, ибо главное проявление мусульманского благочестия — возможно более частое упоминание А. и его имен. Их количеству соответствует число бусин на стандартных мусульманских четках.

АЛЛИЛУЙЯ (евр. «хвалите Господа») — в христианском богослужении — припев религиозных песнопений, восходящий к псалмам Библии. Воспроизводится трижды — по числу ипостасей святой Троицы.

АЛТАРЬ — (1) священное место для жертвоприношений и иных актов коммуникации верующих с богами. Как правило, А. — это плоский камень или стол с одной или несколькими ножками. Древнеегипетский и древнегреческий А. были квадратными. Христианский А. имеет круглую или овальную форму. Некоторые А. выполнены в форме куба или цилиндра. Материал А. — глина, терракота, обожжённый кирпич, дерево, железо, бронза, золото. В католических А., могущих быть сделанными из любого материала, обязательно присутствует камень. (2) — возвышенное место в православном храме, предназначенное для символических жертвоприношений. Ориентирован на восток, внутренняя часть А. прикрыта завесой, в центре А. находится «престол».

АЛЬБЕРТ (Albert) Ганс (р. 1921) — немецкий философ, социолог, экономист.

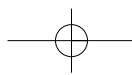




Представитель «критического рационализма», который трактовал в духе необходимости развития самокритики собственных оснований, принятия принципов плюральности и конструктивности научных теорий, усиления в нем критической составляющей. Отстаивал тезис о неизбежности технологизации современного социального (по)знания, являющегося основой ответственных социально-политических решений. Считается разработчиком политической философии «критического рационализма». Основные работы А.: «Экономическая идеология и политическая теория» (1954); «Трактат о критическом разуме» (1968, программная работа); «В защиту критического рационализма» (1971); «Конструкция и критика. Очерки философии критического рационализма» (1972); «Просвещение и управление» (1976); «Трактат о критической практике» (1978, программная работа); «Наука и погрешности разума» (1982) и др. По А., новая методология науки должна исходить из признания нереализуемости любых попыток разыскать незыблемые конечные и достоверные основания для принятия как исходных положений научной теории, так и практических решений (на основе рационалистического анализа исходных проблемных ситуаций). Каждый раз мы имеем дело не более, чем с теоретическими конструкциями разума, а в этом качестве они всегда уязвимы, как в силу отсутствия «достаточного основания», собственной относительности, так и в силу своей «частичности» — ведь наряду с данным конструктом всегда (потенциально) может быть «положен» другой конструкт. Принцип же достаточного основания классической философии, вводя «оправдание» чего-либо через указание на его позитивную причину и признание возможности редукции к ней, блокирует критику оснований (по)знания, а тем самым так или иначе ведет к его догматизации. В результате порождается фундаменталистский тип (по)знания, начало которому было положено Аристотелем. В рамках такого рода доктрин методолог попадает в ситуацию «трилеммы Мюнхаузена» (барон, как известно, пытался вытащить себя из болота за собственную косицу). Методолог вынужден выбирать из трех равным образом неприемлемых стратегий: 1) регрессом обоснований в бесконечность, так как каждое вновь обнаруженное основание в свою очередь требует собственного обоснования; 2) логическим кругом, когда одно обосновывается через другое, а автономный фундамент познания принципиально не может быть обнаружен; 3) произвольной остановкой процесса в некоем определенном пункте, который и кладется в основание (т. е. подвергается

действию механизма догматизации в силу своей исходной произвольности). Последний случай, с точки зрения А., особенно показателен в научном познании, так как порождает «догматический рационализм» и «стратегии иммунитизирования», основанные на произвольно (в смысле исходя из частных интересов) сделанных ценностных выборах, маскируемых совокупностью суждений о фактах. Это и есть путь фундаментализма, всегда исходящего из признания необходимости обосновываемого абсолюта. Тем самым открывается возможность для подмены науки идеологией, достоверного ложным. В силу сказанного, А. считает необходимым положить в основание современной методологии принцип критической проверки, а саму эпистемологию строить как «аппроксимационную теорию знания» (как концепцию «правдоподобия»). Согласно А., «никогда нельзя быть уверенным, что некоторая определенная теория надежна даже тогда, когда кажется, что она разрешила поставленные перед ней проблемы». (По)знание всегда гипотетично и проблемно. Во всех познавательных ситуациях следует ориентироваться на поиск иных — альтернативных — теорий, которые могут оказаться обладающими большей объяснительной силой. Ориентация на плюралистичность познания позволяет институционализировать его критическую составляющую и исходно пытаться блокировать стремление к догматизации полученного знания, так как эта ориентация предполагает методологическую критику любых систем воззрений, их понимание не более как «правдоподобными». Отсюда, с одной стороны, распространение принципа критики А. на основания самого «критического рационализма», а с другой — анализ проблемы перехода от одних знаниевых систем и практик к другим, возможностей их трансформационного преобразования. Сколь бы (по)знание не стремилось к идеалу нейтральности, оно всегда содержит в себе нормативный компонент, за которым рано или поздно обнаружатся ценностные основания, точно так же как то, что оно соотносено с нормированностью конкретных социально-знаниевых практик. Обнаруживать и преодолевать нормативно-ценностную зависимость (по)знания — задача критики, конструктивистская же часть программы А., оставляя возможность и доступность для критики, имеет целью так продуцировать элементы (по)знания, чтобы они способствовали преодолению обнаруженных разрывов (демаркаций). Общая стратегия познания строится в конечном итоге как технологизируемая «программа теоретического объяснения на основе закономерностей» — выявленных инвари-

антов (на данный момент познания), которые кладутся в основание рационального действия в социокультурных и жизненных ситуациях. Наука превращается в «центральную институциональную сферу» общества, без использования добытых которой результатов невозможна никакая стратегия действия, адекватная современному постиндустриальному обществу, построенному на принципах рациональности (носителями последних все больше являются «новые средние слои»). Владея техниками просвещения (образования) и управления, субъекты постиндустриального общества ориентированы на критику и контроль происходящего с ними, а тем самым они втягиваются в социально-политическую жизнь (придавая своему обществу статус «открытого общества»). В философии политики А. продолжает свою критику «догматического рационализма», но уже как критику идеологий, как критику «стратегий иммунитизирования». Задача критики при этом тройка. Это: 1) защита науки от ложного сознания, продуцируемого догматизирующей ценностных суждений, мимикрирующих под суждения о фактах; 2) преодоление «идеологической пропаганды господствующей власти», игнорирующей принципы социальных технологий (техник) и неинституционализирующей социальную критику; 3) уход от катастрофизма идеологического мышления либо догматизирующего неизменность традиции (консервативный догматизм фашистского или клерикального типов), либо исходящего из политической теологии (утопический догматизм — прежде всего марксизм). Последний и является основным объектом критики в политической философии А. Вместо того, чтобы исходить из «границ возможного», марксизм настаивает на тотальности отрицания во имя принципиально не верифицируемой и не фальсифицируемой идеи («как учит нас опыт, мечта об обществе, совершенно свободном от господства, утопична», точно так же как «не может быть никакого идеального социального строя, который мог бы быть справедливым для всех»). К тому же, настаивает А., общество может быть реформировано, но не может быть создано заново. Отсюда он определяет марксизм как «мышление по партийной линии», как «радикальное, тотальное мышление в альтернативах», важнейшей из которых является оппозиция «свой — чужой». «Мышление по схеме «друг — враг» связано с идеей привилегированного доступа к истине для определенных лиц, именно носителей священного знания. Это учение подобно весьма старым теологическим представлениям, переодетым в современную терминологию, в которой речь идет об определении





30 АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ

сознания через классовое положение, следовательно, о невозможности правильного познания и представления без экзистенциального соучастия...» Поэтому, согласно А., марксистская доктрина принципиально строится как рассчитанная на теократию, а любые «криптонормативные идеологические представления» ориентированы на идеал «закрытого общества».

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ (Albertus Magnus) (1193/1207–1280) — немецкий философ, доминиканский теолог, естествоиспытатель, граф Альберт фон Больштедт, удостоенный звания «Doctor Universalis» («всеобъемлющий доктор»). В доминиканский орден вступил около 1223. Преподает в Парижском университете с 1245. В 1931 канонизирован католической церковью. Преподавал в доминиканском университете в Кельне, был учителем в т. ч. и Фомы Аквинского. Первый крупный христианский продолжатель традиции аристотелизма в эпоху средневековья. Написал комментарии и «Парафразы» к Аристотелю, а также философское сочинение «Сумма теологии». Стремясь согласовать богословие и науку, полагал первое сверхъестественным опытом, а вторую — опытом естественным, низшей ступенью первого, конституирующихся в целом в единое универсальное знание. Утверждая сотворенность времени и материи, сумел совместить схоластику и физику Аристотеля. По А., первыми в процессе творения были т. н. четыре «со-вечных» сущности: материя, время, природа ангелов и небо эмпирии. Допускал существование составных нематериальных сущностей (ангелы и деятельные разумы — бессмертные части любой человеческой души). Различал «простое», сущность которого совпадает с источником его бытия, и «составное», бытие которого не тождественно его сущности. Главным методом научного исследования считал наблюдение. Космос, по А., — наполненная различными силами совокупность форм. Разум неотделим от чувств, познание есть единый процесс взаимодействия чувственного восприятия и мышления. Высшее доступное человеку состояние — растворение в созерцании Бога. Соединение с Богом осуществимо через отрешение от мира путем очищения нашего видения Его от чувственных образов, логических категорий и собственно идеи бытия, удерживающей Его среди тварных вещей. Противопоставление души и тела неправомерно. Мораль человека — продукт не его рассудка, а совести, относящейся к практическому разуму.

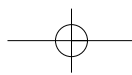
АЛЬТЕРНАТИВА — (франц. alternative, лат. alter — один из двух) — необходимость выбора между взаимоисключающими

двумя возможностями, детерминированная потребностью *nolens volens* решиться на одно из двух.

АЛЬТЕРНАТИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ — общее наименование социологических концепций, связанных с молодежными и студенческими движениями на Западе конца 60-х — начала 70-х гг. 20 ст. и отчасти с более поздними формами левого экстремизма. Развивалась представителями радикальной социологии (А. Гоулднер, Ч. Рейч, Т. Роззак, Ф. Ферраротти, и др.). А. с. возникла в США и широко распространилась в Зап. Европе. Испытала большое влияние Франкфуртской школы. А. с. относится к критическим направлениям и занимает промежуточное положение между философией культуры и эмпирической социологией. Она является альтернативой как академической, так и прикладной социологии, так как они, с точки зрения А. с., играют служебную роль в системе структур управления и власти и выполняют манипулятивные функции, и поэтому А. с. должна прийти им на смену. Все существующие социологические концепции, в т. ч. и некоторые радикалистские, в частности, концепция Франкфуртской школы, отрицаются А. с. Ей присущи антисциентистская ориентация, осуждение нейтральной позиции неопозитивизма, которой противопоставляется принцип «участия» социологов в общественной жизни, «вовлеченности» в борьбу за реализацию своих теорий. Социальная программа А. с. содержит элементы экстремизма, критику буржуазной системы ценностей. Политической революции противопоставляется «революция в сознании». Если ортодоксальная социология изучает пути наиболее эффективного освоения личностью заданных социальных ролей, то А. с. исследует конфликт между личностью и ее ролями и считает поддержание дистанции по отношению к ним необходимым для самодержавия личности. Ортодоксальная социология (в первую очередь структурно-функциональное направление) исследует процессы психологической адаптации и ценностной интеграции личности в рамках господствующих институтов и норм. А. с., напротив, считает дезадаптацию и дезинтеграцию — пограничные состояния личности — оптимальными для сохранения духовной независимости. Внимание к пограничным состояниям и «маргинальным группам» указывает на влияние философии экзистенциализма и на близость А. с. к контркультуре. А. с. значительное внимание уделяет проблемам социализации молодежи, считая, что успешная социализация — это растворение молодежи в среде «отцов». Со второй половины 70-х гг. влияние А. с. ослабло, начался ее кризис. С исследования общих

ценностных сдвигов в массовом сознании она переключает внимание на исследование перспективы альтернативных форм социального действия и общественной организации. В политической области пропагандируется анархистская идея отмены государственной власти, всех существующих институтов, любых форм организации. На смену этому должна прийти «прямая демократия». В области организации управления А. с. противопоставляет прямые горизонтальные коммуникации иерархическим вертикальным, неофициальным — официальным, малые формы — большим «аппаратам». В последние годы А. с. разрабатывает инструментарий и проводит исследования для оказания экспертных услуг различным альтернативным движениям и гражданским инициативам.

АЛЬТЮССЕР (Althusser) Луи Пьер (1918–1990) — французский философ, представитель неомарксизма. Основные сочинения: «За Маркса» (1965), «Читая «Капитал» (в соавторстве с Э. Балибаром и Р. Этабле, 1965), «Философия и житейская философия выдающихся ученых» (1967, опубликована в 1974), «Ленин и философия» (1969), «Идеология и идеологические аппараты государства» (1970), «Элементы автократии» (1973), «Позиции» (1976), «Почему я не могу оставаться в Коммунистической партии Франции» (1978), «Заметки о психоанализе» (1993), «О философии» (1994) и др. Смысл творчества А. обусловливался политическими (осуждение Сталина на XX съезде КПСС, раскол в комдвижении ввиду конфликта между китайскими и советскими коммунистами) и теоретическими истоками. Современный А. неомарксизм в его экзистенциалистской версии исполнял функции своеобразной философии истории, стремясь установить связь между наличным порядком вещей и переживаемыми субъективными индивидов. Марксистская догматика в условиях демократической Западной Европы могла воспроизводиться лишь деформированным мировосприятием отдельных людей. А именно — оценкой отношения «эксплуататоры — эксплуатируемые» в качестве экзистенциального и — как следствие — осознанным выбором социальной модели, исключавшей мировоззренческий плюрализм. (По мысли А., «невежды», превратившие «Капитал» в свою Библию, оказались прозорливее подавляющего большинства ученых мужей. Причина этого в том, что вопреки буржуазной и мелкобуржуазной идеологии, которая оказывает на них страшное давление, они не могут не видеть этой эксплуатации, поскольку она составляет их повседневную жизнь.) В контексте осмысления того, что данная мифология стремительно утрачивала





популярность и маргинализировалась, А. определил идеологию как некое «выражение пережитого отношения человека к условиям его существования». Данное выражение, по А., всегда фундировано чем-то воображаемым и в принципе не имеет отношения к познанию истины. Согласно А., основание марксизма необходимо отыскивать не в философии свободы (см. **Праксис**), но в соображениях эпистемологического порядка. А. стремился трактовать Маркса с позиций структурализма, рассматривая его как первого философа, предложившего концепцию, могущую быть оцененной как «смерть субъекта». Поэтому он, в отличие от предшественников, не обращается к ранним работам Маркса, содержащим элементы гуманизма, а делает акцент на поздних произведениях. А. усматривает радикальный разрыв между гегельянской антропологией Маркса и структурным анализом социальной реальности, предлагаемым в «Капитале». Им подчеркивается новизна метода Маркса по сравнению с диалектикой Гегеля. Эта новизна, по мысли А., заключается в отказе от гегелевского сведения философских проблем к субъекту как единому центру антропологической каузальности. Как полагал А., марксизм не диалектичен, метод Маркса кардинально нов. Опережая свое время, Маркс был вынужден за неимением адекватных языковых средств употреблять гегелевскую терминологию. Правильнее же, согласно А., элиминировать слово «диалектика» из профессиональных словарей как преждевременный проект. По схеме А., науки — это *теоретические практики*, превращающие в «познания» (суть в научные истины) идеологические результаты существующих *эмпирических практик* (всевозможных видов деятельности людей). Диалектика (как и философия) является *общей теорией практики* как таковой (практику в целом А. трактовал как эквивалент «единства человека и природы»). Основана эта общая теория на теории научных практик (или эпистемологии). Как отмечал А., в диалектике «теоретически выражена сущность теоретической практики вообще, а через нее — сущность практики вообще, а через нее — сущность изменений, «становления» вещей вообще». А. стремится к обоснованию марксизма в качестве строгой научной теории, направленной на выявление структур социальной реальности с помощью исторического материализма (науки — учения о социальных формациях) и диалектического материализма (философии — теории научной практики). По мысли А., исторический материализм был изложен Марксом в «Капитале»: эту книгу А. рассматривал как крупнейшее событие в истории науки, сопоставимое с

основанием математики Фалесом или физики Галилеем («Ленин и философия»). Философия Маркса, по А., содержится в логике «Капитала»; ее больше «нигде» («Читать «Капитал») невозможно обнаружить. А. использует принцип «теоретического антигуманизма», который направлен против любых попыток привнести в марксизм антропологическую тематику. Как отмечал А., «не с конкретными людьми имеет дело наука, а с людьми-функциями в определенной структуре, носителями рабочей силы, представителями капитала... В теории люди соединены формой, поддерживающей структурные отношения, индивидуальность предстает в форме особых эффектов структуры». Теоретический антигуманизм Маркса, по А., — основание как познания, так и практической трансформации мира: «нельзя что-то знать о людях, если только не испепелить философский миф о человеке. Любая философия, пытающаяся так или иначе реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретическом смысле собиранием пыли». Согласно схеме А., марксова теория — наука о научности науки — центрирована на механизмах продуцирования знаний. По мысли А., а) наука есть знание происхождения (посредством «эпистемологического разрыва» — термин Башляра) *идеологии* и б) наука являет собой это самое знание вследствие изменения этого *идеологического* продукта («Читать «Капитал»). А. весьма точно отметил, что познавательная процедура суть конструирование мышлением постигаемого объекта («мыслительное присвоение находящегося вне мышления реального объекта»). В 1970-е, в эпоху спада популярности марксизма, А. пересматривает ряд своих взглядов: он переносит акцент с трактовки марксизма как научной теории на его интерпретацию в качестве теории политической борьбы. (Маркс, с точки зрения А., «основал не новую философию практики, а новую практику философии».) По убеждению А., на разных этапах своего существования марксизм реализовывал: а) апологетическую функцию (обосновывая конкретные политики и практики); б) экзегетическую функцию (комментируя тексты, полагавшиеся до этого непреложной истиной); в) практическую функцию (раскалывая социум и науку на «буржуазную» и «пролетарскую» компоненты).

АМАЛЬРИК из Бены, Амори (Амаури) Шартрский (ум. ок. 1206) — французский средневековый философ-мистик. В Парижском университете читал лекции по философии и богословию. Пантеистическое учение А. сохранилось в основном благодаря работам его оппонента Жерсона. В своих основаниях миропонимание А. может быть истолковано следующим

образом: Вселенная — эманация Бога, составляющего сущность вещей; любой верующий призван ощущать себя как элемент тела Христова, в то время как Бог постоянно присутствует в открывающих себя ему; тех, кто пребывает в любви, не должно осуждать за грехи их. Душа, прикоснувшись к Богу благодаря истинной любви, утрачивает свою первозаданную природу и соединяется с Ним, сама становясь Богом. Бог более не выступает для души чем-то внешним и не может быть поэтому ею любим и почитаем. Идеи А. были трансформированы его последователями (амальриканцами) в этическое учение, согласно которому добро и зло неотделимы друг от друга, ибо они исходят от Бога. Воскресение и Страшный суд поэтому являются выдумками. Парижский (1209) и Латеранский (1215) соборы осудили учение А. Последователи его были приговорены к сожжению. Прах самого А. было приказано вырыть и развеять в поле.

АМЕН — классическая еврейская формула завершения молитвы или псалма, принятая и в христианстве (в православии — «аминь»).

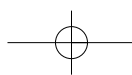
АМЕНТИ — в мифологии Древнего Египта — царство мертвых, располагающееся на западе. Бог солнца Ра ежедневно спускается в А., сражается со змеем Апопом и вновь появляется на востоке. Владыка А. — Озирис — главный судья над душами умерших. Душа праведника после короткого пребывания в А. воскресает в мире богов; грешники мучаются в А. неизбывно.

АМИДА — важнейшая молитва иудейского богослужения, произносимая стоя; изначально состояла из 18 благословений. (В Талмуде А. именуется «молитвой» без всяких конкретизаций.)

АМОРАЛИЗМ — (от греч. а — отрицательная частица и лат. *moralis* — нравственный) — безразличие к требованиям морали и общепринятым нормам поведения в обществе. Аморальность отклонения морали не как таковой, а как морали господствующей социально-классовой общности, называется имморализмом.

АНАВОЛИЙ — в православном ритуале крещения — белые одежды, в которые облачают новоокрещенного.

АНАКСАГОР (500—428 до н. э.) — древнегреческий (из Клазомен) философ, математик и астроном, около 30 лет прожил в Афинах, фактический основоположник афинской философской школы. Ученик Анаксимена. Был обвинен в безбожии и изгнан (431 до н. э.). Известное нам сочинение — «О природе». А. известен фактическими исследованиями в области астрономии и метеорологии. Высказал гипотезу об огненной природе Солнца и





32 АНАКСИМАНДР

объяснил солнечное затмение экранированием его Луной, а лунное тем, что ее загорает Солнце Земля; предсказал падение метеорита во Фракии. Многообразие тел в природе А. сводит к различным неизменным, неисчислимо многим и бесконечно малым элементам действительного мира («семена вещей», «подобочастные», позднее названные «гомеомериями»), которые вначале были в беспорядке смешаны и образовывали хаос. А. отрицал пустоту, утверждал относительность малого и большого, допускал бесконечную делимость вещества. Ни одна вещь не возникает и не исчезает, а образуется лишь из трансформации уже существующих вещей («во всем заключается часть всего»). Идея А. «все во всем» получает оригинальную интерпретацию в свете концепции взаимодействия элементарных частиц, развиваемой современной квантовой физикой. Мировой «ум» («нус»), тончайшее и легчайшее вещество, содержащее, по А., полное знание обо всем и обладающее величайшей силой, приводит их в движение и упорядочивает: неоднородные элементы отделяются друг от друга, а однородные соединяются. (Первая европейская философская версия модели мира, где деятельное начало — определительная характеристика всякой сущности.) Анаксагорическая концепция ума (нуса) как движущей силы космогонического процесса являет собой классический пример техноморфной модели космологии в досократической натурфилософии, неся в своем содержании все типичные для нее характеристики (см. **Античная философия**). Будучи заключен в материи, в которой он творит, нус несоединим с ней. С именем А. связывается начало эксплицитно конституируемой и рефлексивно-осмысленной традиции европейского интеллектуализма, в рамках которой духовная автономия оценивается как цель и способ существования интеллигенции: целью, по А., «является теоретическое познание и проистекающая из него свобода» (такой взгляд на вещи сохраняется в западной культуре вплоть до концепций современной экспертократии — см. **Философия техники**). А. выступал как один из главных идеологов афинской демократии. Отношения А. с Периклом персонафицируют собой первую в европейской истории модель влияния философов на образ мысли государственного деятеля. Именно в силу политических причин А. и был осужден на смерть, хотя непосредственным поводом для обвинения А. противниками Перикла послужили его астрономические взгляды (в частности, ему было инкриминировано отрицание божественной природы Солнца). Сочинения А. после его казни были запрещены, и их распространение среди

афинской интеллигенции (круги Геродота, Фидия, Эсхила, Софокла, Еврипида и Аристофана) может быть оценено как первый европейский прецедент феномена нелегальной литературы (по свидетельству Плутарха, «сочинение его... ходило лишь среди немногих, причем принимались меры предосторожности и брались клятвы верности»).

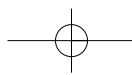
АНАКСИМАНДР (610–540 до н. э.) — ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик и последователь Фалеса. А. приписывают первое письменное прозаическое произведение («О природе»). Считается также, что А. совершил несколько колониальных экспедиций, написав после этого ряд географических сочинений, и первым изобразил границы тогдашнего мира на карте. А. сделал ряд инженерных изобретений, среди которых солнечные часы («гномон») и др.; много занимался астрономией, пытался сравнить величину Земли с другими известными тогда планетами. А. был первым среди философов, провозгласившим в качестве первоначала апейрон — как нечто материальное, качественно неопределенное и бесконечное, что явилось значительным шагом вперед по сравнению с другими мыслителями, говорившими о каком-то одном и обязательно конкретном, качественном первоначале. Из апейрона путем выделения, по А., возникает все, что было, есть и будет в этом мире. Сам апейрон, как то, из чего все возникает и во что все превращается, есть нечто постоянно пребывающее и неумирающее, беспредельное и бесконечное во времени. (До Аристотеля слово «апейрон» у всех античных мыслителей, включая и А., выступало как прилагательное, т. е. атрибут некоего существительного.) А. можно считать одним из прародителей античной диалектики, т. к. именно с него начинается ее предистория. Так, рассуждая о различных видах существования первоначала, он выдвинул идею о равноправии материальных состояний. Влажное, согласно А., может высохнуть, сухое — увлажниться и т. д., т. е. речь шла о взаимосвязи и возможности взаимопереходов между различными состояниями материального, более того, противоположные состояния, по А., имеют под собой какую-то общую основу, будучи сосредоточены в этом едином — апейроне — из которого они все и вычлениваются. Эти идеи А. проложили путь к одной из важнейших диалектических идей, выдвинутых последующей философской мыслью, — идее единства и борьбы противоположностей. А. приписывают одну из первых в интеллектуальной традиции Запада формулировок закона сохранения материи («из тех же вещей, из которых рождаются все сущие вещи, в эти же самые вещи они разруша-

ются согласно предназначению»). Породение оформленного Космоса у А. осуществляется через этап вычленения из «всеобъемлющего мирового зародыша», этап «разделения» влажного холодного ядра и огненной коры и этап взаимодействия и борьбы последних. А. ввел термин «закон», апплицировав понятие общественной практики на природу.

АНАКСИМЕН (585–525 до н. э.) — ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик Анаксимандра. А. можно рассматривать и как продолжателя линии последнего, и как прямого последователя Фалеса. В качестве материального первоначала А. предложил такое, которое одновременно отвечало и идее Фалеса (первоначало как конкретная природная стихия) и представлениям Анаксимандра (бескачественное начало — апейрон). Воздух А. — это самая бескачественная из всех материальных стихий, прозрачная и невидимая субстанция, которую трудно увидеть, которая не имеет цвета и обычных телесных качеств. При этом, воздух — это качественное первоначало, хотя во многом и являющееся образом всеобщей стихийности, наполненным обобщенно-абстрактным, философским содержанием. Из воздуха, согласно А., благодаря разрежению возникает огонь, благодаря сгущению — ветер, облака, вода, земля и камни. На принципе параллелизма микрокосма и макрокосма основан выбор А. воздуха в качестве космогонического первопринципа и актуальной жизненной основы космоса: подобно тому как воздух в виде нашей души скрепляет нас, так дыхание и воздух охватывают всю Землю. Постулирование «сгущения» и «разрежения» единой праматерии предполагало шаг к разработке первых учений о качественных изменениях в мире.

АНАЛАВ — элемент ритуальных одеяний православного схимника — четырехугольный плат, украшенный крестами. А. покрывают плечи монаха при пострижении в великую схиму.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — в узком смысле доминирующее направление в англо-американской философии 20 в., прежде всего в послевоенный период. В широком плане — А. ф. — это определенный стиль философского мышления, подразумевающий строгость и точность используемой терминологии наряду с осторожным отношением к широким философским обобщениям и спекулятивным рассуждениям. Респектабельность процессов аргументации в границах А. ф. не менее важна, чем достигаемый с их помощью результат. Язык формирования философских идей выступает в А. ф. не только как важное средство исследования, но и как само-



стоятельный объект изучения. Для достижения этих целей А. ф. широко использует исследовательский потенциал формальной логики, эмпирическую эпистемологию, данные сопряженных наук. В определенном смысле правомерна трактовка А. ф. не столько как некоей «школы», сколько как особого интеллектуального «движения» в границах философской мысли 20 в. в ранге специфической метафилософской дисциплины. Традиционно А. ф. ассоциировалась с неопозитивизмом, одним из этапов философии позитивизма. Термином «неопозитивизм» нередко обозначалось любое строгое и самоосознающее философское учение, уделявшее заметное внимание логико-лингвистическим аспектам анализа рассматриваемых и реконструируемых явлений и процессов. Обозначение «позитивизм-неопозитивизм» допустимо лишь для отдельных разновидностей А. ф. и лишь на некоторых этапах ее развития (см., например, **Венский кружок**). Многие ведущие представители А. ф. были акцентированно антипозитивистски ориентированы. Гипотеза истории науки о том, что А. ф. (тождественная неопозитивизму) постепенно вытесняется из массива философской мысли Запада постпозитивизмом, в известном смысле соответствует реалиям только такой дисциплины, как философия науки. Общими установками, присущими всей А. ф., правомерно полагать: лингвистический поворот (см. **Лингвистический поворот**), семантический акцент — особое внимание ею уделяется проблематике значения, постулирование метода анализа в качестве фундаментального философского рефлексии с целью организации философии как «строгого знания», отрицание жесткого водораздела между собственно философскими проблемами и вопросами логики, лингвистики, методологии. А. ф. очевидно являет собой аккумулированную совокупность высших достижений классического философствования. К реальным и подлинно новаторским достижениям и наработкам в рамках А. ф., обусловившим ее подлинный философский облик и придавшим ей высокий профессиональный статус, принято относить творчество ряда мыслителей англо-саксонских государств. Работы Фреге, а также «Principia Mathematica» Рассела и Уайтхеда продемонстрировали эффективность аппарата математической логики для реконструкции оснований математики. Следующий шаг в эволюции идей и концепций А. ф., одновременно явившийся поворотным пунктом в ее истории (именно этот этап трактуют как исходный большинство ее адептов), связан с творчеством Рассела и Мура.

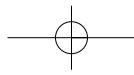
Рассел, отстаивая идею о плюралистической Вселенной (т. е. таковой, когда действительность существует вне сознания), предположил, что иное видение ее может быть объяснено только изначальной порочностью приема редукции предложений к суждениям субъектно-предикатной организации. Переосмыслив референциальную теорию значения Фреге, Рассел стал рассматривать язык как «картину», отражающую атомарные факты. Он, а затем и Витгенштейн разработали следующие типовые процедуры логико-философского анализа: противопоставление «глубинного» логического анализа языка традиционалистскому и «поверхностному», придание математической логике статуса универсального средства для решения многих философских и научных проблем с использованием грамматического анализа. Мур разработал концептуальные подходы для процедур перефразировки неясных высказываний в синонимичные и более ясные. С Мура начинается постепенный переход от анализа математических и логических структур к исследованию реального функционирования обыденного языка. С середины 1930-х позитивистская программа редукции языка постепенно утрачивает свои позиции, т. к. ее ограниченность выявляется ключевыми авторитетами неопозитивизма — представителями Венского кружка и Витгенштейном. В 1940—1950-е позитивистские методы в А. ф. сменяются методами лингвистического исследования, которые отказываются от использования математической логики и принципов эмпирического атомизма. Начиная с этого момента, А. ф. начинает вновь обращаться к традиционным философским проблемам и включать в поле собственных интересов принципы других течений, сближаясь с установками прагматизма, герменевтики и структурализма. Сохраняя критический пафос по отношению к метафизике, проблемы которой должны быть разрешены с помощью терапевтических процедур лингвистического анализа, А. ф., в то же время, отказывается от идеи устранения метафизических предпосылок из языка философии и науки. Уточняя статус и функции метафизических рассуждений, представители этого этапа А. ф. пришли к выводам о том, что метафизика — не бессмыслица, она не является информативной дисциплиной, но задает некое специфически-парадоксальное видение мира («как в первое утро его рождения»), призывает к нетрадиционному взгляду на мироздание, постоянно динамично генерируя в границах этого процесса оригинальные научные гипотезы; метафизика пронизывает религию и мораль,

психологию и религию. Метафизическое видение мира организуется на таких же основаниях, как и остальное знание людей, поэтому постижение «глубинной грамматики» ее — вовсе не бесполезный процесс. В случае невозможности фальсифицировать те или иные метафизические системы необходимо помнить о потенциальной возможности их взаимной конвертации в рамках научно-интеллектуальных сообществ. Работы позднего Витгенштейна, П. Стросона, Куайна, М. Даммита, Д. Дэвидсона и др. подчеркивают неустранимую двусмысленность и историчность языка, который рассматривается как совокупность «языковых игр», «схем», «парадигм», задающих множественные стандарты интерпретации. Логический анализ сменяется анализом «грамматики», которая меняется в зависимости от конкретных ситуаций или «языковых игр». Постпозитивизм и лингвистический анализ отказываются от референциальной теории значения, различия аналитических и синтетических суждений, трактовки опыта как чего-то трансцендентного языка. А. ф. второй половины 20 в. активно использует принципы лингвистики и психологии, а также многих течений континентальной философии. Центральными темами становятся проблемы понимания, смысла, коммуникации, которые рассматриваются с различных точек зрения. На первый план в рамках А. ф. начинает выходить социально-политическая проблематика (теоретические работы Ролса и Нозика). (См. также: **Позитивизм, Фреге, Рассел, Мур, Куайн, Уайтхед, Витгенштейн, Ролс, Нозик** и др.).

АНАЛИТИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ — суждение (утверждение, предложение), истинность которого устанавливается путем чисто логического анализа; названо Лейбницем «истиной разума», Юмом — «отношением идей». В современной логике аналитичность суждения понимается как возможность обоснования утверждений при помощи семантических правил языка. Иным способом установления истинности суждения — синтетическим — предполагается обращение к неязыковым формам проверки.

АНАЛОГИЧНЫЙ (от греч. analogos — соответствующий логосу) — имеющий одинаковый смысл, соответствующий, подобный, синонимичный.

АНАЛОГИЯ (от греч. analogia — сходство) — подобие, равенство отношений, а также познание путем сравнения. Между сравниваемыми вещами должно иметься как различие, так и подобие; то, что является основой сравнения, должно быть более знакомым, чем то, что подлежит сравнению. Различие и подобие вещей



34 АНАЛОГИЯ ОПЫТА

должны существовать в единстве (метафизическая А.) или, по крайней мере, не должны быть разделяемы (физическая А.). В т. н. атрибутивной А. то, что является основанием подобия двух вещей, переносится с первого члена А. на второй (когда, например, по А. с человеческим телом поступки, поведение человека рассматривают как «здоровые»). В т. н. пропорциональной А. любой из членов А. содержит нечто, в чем он в одно и то же время подобен и не подобен другому.

АНАЛОГИЯ ОПЫТА — определяемые Кантом в «Критике чистого разума» принципы чистого рассудка, предшествующие любому опыту; они имеют значение не как конститутивные, а как регулятивные.

АНАЛОЙ — в православном храме — стол, на который во время богослужения кладутся Евангелие, крест и иконы. Во время таинства бракосочетания вокруг А. священник обводит новобрачных.

АНАМНЕСИС (греч. anamnesis — припоминание, воспоминание) — в учении Платона — понятие, описывающее основную процедуру процесса познания. Познание у Платона есть «воспоминание» души в «посюстороннем» мире об идеях, которые она созерцала в мире «потустороннем», до ее соединения с телом. Сверхчувственные идеи-«образцы» могут быть, по Платону, постигнуты исключительно этим путем. Источником учения об А. явилась совокупность орфики-пифагорейских предстаний о бессмертии души («псюхе») вкупе с идеей возможности истинного неосознанного знания.

АНАФЕМА (греч. anathemai — учреждать, посвящать) — исходно (Ветхий Завет) — существо или предмет, приносимые в священную или проклятую жертву. В Новом Завете (св. Павел) — проклятие или изгнание из христианской общины. С 6 в. А. — предельно жесткая форма отлучения еретика от церкви и осуждение его доктрины. (Процедура А. была утверждена на Халкедонском соборе в 451.) Последнюю А. в православии патриарх Тихон провозгласил большевикам в 1918. В католицизме коммунисты подвергались А. и во второй половине 20 в.

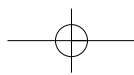
АНАФОРА — в православии — особая литургическая молитва после пения символа веры. Центральный момент А. — возношение приготовленных для причастия святых даров.

АНГЕЛ — в иудаизме, исламе и христианстве — неорганические разумные существа, созданные Богом и служащие в качестве посредников между Ним и людьми. Помимо собственно А., архангелов, серафимов и херувимов, христианство (начиная с 4 в.) признает и иные ангельские

группы: добродетели, державы, княжества, владения и престолы. Совокупно они образуют ангельскую иерархию.

АНДРЕЕВ Даниил Леонидович (1906–1959) — русский мыслитель, литератор и философ. Автор оригинального и самостоятельного эзотерического учения. Сын писателя и философа Леонида Андреева. В 1947 осужден на 25 лет тюремного заключения за антисоветскую литературную деятельность. Автор сочинения «Роза Мира» (1950–1958, впервые опубликовано в 1991) — грандиозного трактата социально-утопического характера о «сокровенном» устройстве Вселенной, о мистических основаниях истории цивилизации Земли, о грядущих судьбах человечества. Свои прозрения, пророчества и прорицания («метатеоретические озарения») А. объяснял как результат собственного непосредственного общения с духовными, «просветленными» Сущностями, вошедшими после смерти, по его мнению, в Синклит России. (По версии А., «высшее человечество — синклиты метакультур — наша надежда, наша радость, опора и упование. Праведники, некоторые родомыслы и герои вступают сюда почти сразу же после смерти в Энрофе... Это незаметные герои нашей жизни... вообразить синклит метакультуры в виде некоего собрания «знаменитостей», значило бы доказать, что наш нравственно-мистический разум спит еще крепким сном...») По А., деятельность синклитов включает «помощь — творчество — борьбу»: помощь, «избавляющая одних, облегчающая других, предохраняющая третьих, обогащающая четвертых, просвещающая пятых»; «творчество автономных ценностей, значение которых непреходяще»; «борьба с «демоническими силами». Одновременно А. утверждал в качестве предвестников концепта «Розы Мира» А. Пушкина, А. Блока и (особо) М. Лермонтова, Достоевского и В. Соловьева, обладавших, по мнению А., даром «созерцания космических панорам и метаисторических перспектив». (По определению А., «вестник — это тот, кто будучи вдохновляем даймоном, дает людям почувствовать сквозь образы искусства правду и свет, льющиеся из иных миров».) Описание миров, располагающихся вне пределов людского восприятия, — главное содержание философского творчества А. Истина выступала для А. в облике процесса трансцендентального познания этих миров. Известный человеку мир, согласно А., являет собой лишь незначительную часть глобальной совокупности многомерных обитаемых миров. (По мнению А., «...нужно понять, что человек есть существо в грандиозной цепи других существ, он совершеннее многих, но и ничтожнее многих и многих, и каждое из

этих существ имеет автономную ценность безотносительно его полезности для человека».) Взаимодействие существ, населяющих эти миры, в значительной степени обуславливает положение вещей на Земле. История человечества, по А., — есть отображение метаистории борения светлых и темных сил запредельных пространств. А. не разделял трактовку «метаистории», сформулированную ее автором, С. Булгаковым. По мысли последнего, метаистория является «ноуменальной стороной того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история». А. же подчеркивал, что понятия ноуменального и феноменального выработаны иным ходом мысли, иными философскими потребностями: объекты же метаисторического опыта могут быть втиснуты в систему этой терминологии лишь по способу Прокруста. По мнению А., метаистория может и должна быть интерпретирована как лежащая пока вне поля зрения науки, вне ее интересов и ее методологии совокупность процессов, протекающих в тех слоях инобытия, которые, будучи погружены в другие потоки времени и в другие виды пространства, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история. Эти потусторонние процессы теснейшим образом с историческим процессом связаны, его собою в значительной степени определяют, но отнюдь с ним не совпадают и с наибольшей полнотой раскрываются на путях именно того специфического метода, который следует называть метаисторическим. (Ср. у Бердяева, «...история есть и не прогресс по восходящей линии, и не регресс, а трагическая борьба, в ней вырастает и добро и зло, в ней обнажаются противоположности. И именно поэтому она идет к концу.. История имеет смысл потому, что она кончается. История, не имеющая конца, была бы бессмысленна... Настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая... Есть личная эсхатология, личный апокалипсис и есть историческая эсхатология, исторический апокалипсис. Я всегда думал, что обе эсхатологии неразрывно между собой связаны. Историческая судьба и исторический конец входят в мою судьбу и мой конец».) Одновременно метаистория у А. — религиозное по сути учение об этих процессах инобытия. А. ввел также термин «трансфизическое»: трансфизическими А. именуется запредельные миры, обладающие как иной, отличной от земной, материальностью, так и специфическими системой пространственных координат и потоком времени. (А. сохранил античный термин «эон» — «век жизни», «вечность» — для характеристики мировых периодов борьбы Бога и Люцифера, Добра и

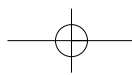




Зла.) Достаточно экстравагантные категориально-понятийные ряды, присущие построениям А., объяснялись им стремлением воспроизвести в спектре традиционного звукоряда те необычные наименования, которые были восприняты духовным слухом. «Энроф» у А. — есть материальная Вселенная естественных наук. Рядом располагаются многочисленные трансфизические слои, обитатели которых несоизмеримо богаче в сфере восприятия, нежели люди, ибо владеют способностью ощущать до 6 пространственных измерений и 2366 — временных. Переходы между слоями требуют, как правило, особых внутренних состояний и концентрации. Все слои одного небесного тела, объединенные общими метаисторическими процессами, конституируют цельную систему — «брамфатуру». «Брамфатура» Земли, имеющая, по мнению А., 242 слоя, может именоваться понятием «Шаданакар». В одном из слоев «Шаданакара» пребывают «монады» — неделимые и бессмертные высшие Я людей. Их задача — просветление Вселенной. Материальные облачения «монад», по А., разнообразны и включают в себя, в частности, «шелты» (вместилища божественных свойств «монад»), астральные тела, вкуче образующие душу, а также эфирные и физические тела. Вершиной миров «Шаданакара» у А. является «Мировая Сальватэра», где и пребывает Синклит Человечества — верховное собрание всех светлых сил метаистории. Конфликт метаистории, по А., сводится к борьбе «демонических монад» и «монад», разделяющих принцип любви — цементирующего начала Вселенной. Итогом этого конфликта может явиться следующее положение дел: «Богочеловечество следующего мирового периода будет добровольным единением всех в любви. Дьяволическое...будет абсолютной тиранией одного». Очевидным признаком активности «темных сил» (Сатаны, Антихриста, Великого Мучителя) А. усматривает в устремлениях к «всемирному» объединению и господству: «...возникают такие государственные громады, на сооружение которых раньше потребовались бы века. Каждое хищно по своей природе, каждое стремится навязать человечеству именно свою власть. Их военная и техническая мощь становится головокружительной. Они уже столько раз вергали мир в пучину войн и тираний, — где гарантии, что они не вергнут его еще и еще? И наконец сильнейший победит во всемирном масштабе, хотя бы это стоило превращения трети планеты в лунный ландшафт. Тогда цикл закончится, чтобы уступить место наибольшему из зол: единой диктатуре над уцелевшими двумя третями мира — сперва, быть может, олигархической, а затем, как это

обычно случается на втором этапе диктатур, — единоличной... Если взглянуть глубже, если сказать во всеуслышание то, что говорят обычно лишь в узких кругах людей, живущих интенсивной религиозной жизнью, то обнаруживается нечто, не всеми учитываемое. Это возникший еще во времена древнеримской империи мистический ужас перед грядущим объединением мира, это неутолимая тревога за человечество, ибо в едином общечеловеческом государстве предчувствуется западня, откуда единственный выход будет к абсолютному единовластию, к царству «князя мира сего», к последним катаклизмам истории и к ее катастрофическому перерыву». Обладая (как и поэтический сборник А. «Русские боги») фантазмагорическим измерением в виде импликаций метаистории Российской империи, СССР и русской культуры в целом, концепция «Розы Мира» постулировала существование российского «демона великодержавной государственности» («уицраора») Жругра, «курировавшего» период царствования самодержцев от Ивана Грозного до Александра II. Итогом явился синхронный рост всемирной значимости России наряду с саморазрушительным усилением тирании, достигшей своего апогея при Сталине и, в силу (по А.) «железного закона нравственных причин и следствий», обреченной поэтому на гибель. Характеризуя в конечном счете трагичную картину бегства человека за человека в самом себе, А. писал: «Процесс медленного просачивания духовного в сферу сознания людей шел тысячелетие за тысячелетием...временами накапливался в подсознании, по прошествии веков, как бы известный заряд энергии, некий духовный квант, и прорывался сразу в душу и разум личности. Это были первые люди светлых миссий, своего рода вестники». Высшим их представителем на Земле явился Иисус Христос. Роза Мира же предстает у А. некоей воссоединяющей всех людей мировой религией, снисхождением на нашу планету Женственной Ипостаси Троицы, только и способной просветлить и преобразовать наш мир к 24 столетию. По мысли А., «...опыт истории подводит человечество к пониманию того очевидного факта, что опасности будут предотвращены и социальная гармония достигнута не развитием науки и техники самих по себе, не переразвитием государственного начала, не диктатурой «сильного человека», не приходом к власти пацифистических организаций социал-демократического типа, качаемых историческими ветрами то вправо, то влево, от бессильного прекраснотушия до революционного максимализма, — но признанием насущной необходимости одного-единственного пути: установления над всемирной федерацией

государств некоей незапятнанной, неподкупной, высокоавторитетной инстанции, инстанции этической, внегосударственной и надгосударственной, ибо природа государства внеэтична по своему существу.. Роза мира явится как итог духовной деятельности множества, как соборное творчество людей, ставших под изливающимся потоком откровения, — явится, возникнет, вступит на исторический путь... Это не есть замкнутая религиозная конфессия, истинная или ложная. Это не есть и международное религиозное общество, вроде теософического, антропософского или масонского, составленного, наподобие букета, из отдельных цветов религиозных истин, эклектически сорванных на всевозможных религиозных лугах. Это и есть интеррелигия или панрелигия в том смысле, что ее следует понимать как универсальное учение, указывающее такой угол зрения на религии, возникшие ранее, при котором все они оказываются отражениями различных пластов духовной реальности, различных рядов нематериальных факторов, различных сегментов планетарного космоса». Культ изысканной и даже несколько витиеватой духовности, присущий утопическому миропониманию А., принципиально отличается от традиционных утопий западного типа, постулирующих приоритет материального и научно-технического прогресса человечества как главных оснований ожидаемого счастья людей. По убеждению А., «...технический прогресс, вызванный безрелигиозной эрой, останется, в сущности, нерешенной проблемой... Жажда власти и жажда крови тайно шевелятся на дне многих душ. Не находя удовлетворения в условиях социальной гармонии, они толкают некоторых на изобретение доктрин, ратующих за такие социальные и культурные перемены, которые сулили бы в будущем удовлетворение этих неизжитых страстей. А других будет томить скука. Она перестанет быть гостьей, она сделается хозяйкой в их душевном доме, и лишнее коллизий общественное бытие начнет им казаться пресным. С тоской, с раздражением и завистью будут эти авантюристические натуры знакомиться по книгам с насыщенной приключениями, столкновениями, преступлениями и страстями жизнью других эпох... Чем сытее, благополучнее, будет их существование, тем мучительнее начнет язвить этих людей связанность сексуальных проявлений человека путем морали, религии, традиций, общественных приличий, архаического стыда... Жадать власти будут сотни и тысячи. Жадать сексуальной свободы будут многомиллионные массы. Освобождение от уз Добра — вот каково будет настроение многих и многих к концу Золотого века... Человечество устанет от ду-





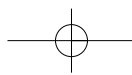
36 «АННАЛОВ» ШКОЛА

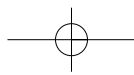
ховного света. Оно изнемогает от порывов ввысь и ввысь. Ему опустыляет добродетель. Оно пресытится мирной социальной свободой — свободой во всем, кроме двух областей: сексуальной области и области насилия над другими...» А. неоднократно подчеркивает, что его учение противопоставляет атеизму и материализму по всем «пунктам» — «от А до Я». Выступая как результат индивидуального религиозного опыта одного из не канонизированных пророков, учение о Розе Мира — «грядущей всехристианской церкви последних веков, связующей себя со всеми религиями светлой направленности и имеющей своей целью спасение возможно большего числа человеческих душ от духовного порабощения противобогом» — оказалось удивительно созвучным главным мотивам истории 20 в.

«АННАЛОВ» ШКОЛА или «Новая историческая наука» (*La Nouvelle Histoire*) — направление во французской исторической науке и историографии, задавшее нетрадиционный и высокоэвристичный системный подход в гуманитарном знании 20 ст. Главные представители А. ш. — Л. Февр, Блок, Бродель, Ле Гофф — традиционно акцентировали лишь наличие общего «духа А.» и сопряженное с ним отсутствие жестко задаваемого универсального методологического канона. Возникновение А. ш. датируется выходом в свет в 1929 в Страсбурге первого номера журнала «Анналы экономической и социальной истории» (послевоенное название издания — «Анналы: экономики, общества, цивилизации»), основанного Блоком и Февром. Традиционно в истории А. ш. принято выделять следующие фазисы эволюции: 1929–1945 — жесткая критика А. ш. подходов традиционной историографии Западной Европы (связана с именами Февра и Блока); 1945–1968 — утверждение и институционализация движения А. ш. (Бродель, Э. Лабрусс, Ф. Арьес и др.); 1970–1980 — фрагментация А.Ш. ввиду обретения ею высокого интеллектуального статуса и значимой влияния в самых различных сферах общество- и человековедения (Ле Гофф, Ж. Дюби, М. Ферро, Ф. Фюре, А. Бюргер, Э. Леруа Ладюри, А. Фарж, Ж. Ревель и др.). Главное содержание переворота в совокупности принципов и подходов социального знания и историографии, осуществленного А. ш., образуют следующие социально-философские и гносеологические максимы и тематизированные исследовательские программы: 1) критика общепринятых трактовок отношения между историком, историческом памятником и фактом истории; новое эпистемологическое понимание позиции историка, выведенное эмпирически и созвучное тезисам неокантианства о

противоположности «наук о культуре» «наукам о природе», о роли оценочных суждений, о необходимости применения метода «идеальных типов»; 2) установка на создание тотальной истории, которая объединила бы все аспекты активности человеческих обществ; в рамках А. ш. осуществилась трансформация проблемных полей исторической науки: от экономической и интеллектуальной истории — к «геоистории», исторической демографии и истории ментальностей, перешедшей в историческую антропологию; 3) принципиально междисциплинарная практика исторического исследования и социальных наук (внимание к проблемам хронологии, анализу «длительности» — см. Бергсон — и сопряженных измерений). Согласно установкам представителей А. ш., настороженно относящихся к любым (включая Гегеля, Маркса, Шпенглера, Тойнби, Риккерта, М. Вебера) традиционалистским версиям философии истории, основной задачей истории как особо значимой науки о «человеке, человеке в обществе и во времени» выступает создание «всеобъемлющей» истории — «истории, которая стала бы центром, сердцем общественных наук, средоточием всех наук, изучающих общество с различных точек зрения — социальной, психологической, моральной, религиозной, эстетической и, наконец, с политической, экономической и культурной». Согласно модели миропонимания А. ш., характер и (в самой значимой степени) результаты исторического исследования обуславливаются формулировкой исходной проблемы (с каковой данное исследование собственно и начинается), суть же проблемы в конечном итоге диктуется культурой того общества, к которому принадлежит сам историк. (А. ш. отвергла установки историков позитивистского толка, следовавших принципам догматической привязанности исследователя к историческим источникам и ориентированных на профессиональное творчество в виде обильного цитирования и комментирования текста — «аутентичного источника».) Представители А. ш. были убеждены, что памятник прошлого (письменный или вещественный), являющий собой текст или артефакт, дошедший от изучаемой эпохи, сам по себе неинформативен и нем. Как исторический источник, он начинает выступать лишь тогда, когда историк приступает к его исследованию, в семиотическом смысле расшифровывая его язык; вне этого отношения исторический памятник правомерно полагать несуществующим. В эвристическом же аспекте трансформация сообщения исторического источника в исторический факт (феномен иного, более высокого понятийного статуса и историко-

графического достоинства) осуществляется, согласно А. ш., в рамках процедуры осмысления этого источника самим историком, включающим его в определенную систему интеллектуально-интерпретационных схем, связей и субординаций. А. ш. исходит, таким образом, из идеи исходной «непрозрачности» исторического памятника, трактуя тем самым историческое исследование как «борьбу с оптикой, навязываемой источниками». Не «история-повествование», а «история-проблема» призвана находиться в фокусе внимания профессионала: согласно Февру, «данное» — это «творение историка... изобретение и конструкция, созданная при помощи гипотез и догадок... Это ответ на вопрос, и если нет вопроса, то нет ничего». Изучение истории в этом контексте может восприниматься как неизбежный диалог современности с прошлым, и в границах такого подхода та временная и культурная точка, из которой осуществляется изучение истории и определяющая видение историка, несет особую идейную нагрузку, ибо разворачивание исторического исследования осуществимо лишь от настоящего — в прошлое. Ключевыми понятиями историографической традиции А. ш. выступают следующие: «структура», «конъюнктура», «цикл», «ментальность». Пакетное понятие «структура» (*structure*) обозначает самые различные феномены жизни социума — духовный склад людей, глубоко укоренившиеся обычаи, привычный образ мышления, явления в экономике — обусловленные такими безличными началами, как география, климат, биосфера, почвенное плодородие; «структуры» замкнуты, устойчивы во времени, способны сопротивляться изменениям. Иногда термином «структура» в традиции А. ш. характеризовалось общество в целом (традиционное или общество экономического роста). Понятие «конъюнктура» (*conjoncture*) в трактовке А. ш. отображает определенный период эволюции общества с характерным для него сочетанием различных тенденций: совокупности демографических изменений, динамики технологий производства, движений цен и зарплаты. (Термин «цикл» используется представителями А. ш. сопряженно понятиям «структура» и «конъюнктура».) Понятие «ментальность» (*mentalité*) относимо к сфере автоматических форм сознания и поведения людей; согласно установкам А. ш., история ментальностей должна дополняться историей идеологий, историей воображения, историей ценностей. Реконструкция мира воображения людей прошлого и наиболее распространенных схем интерпретации ими действительности, уяснение соответствующей системы понятий — выступают для А. ш. не менее значимыми,





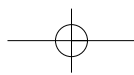
нежели анализ социально-экономических структур исследуемого общества. В целом максимы и методики А. ш. сочетают в облике достаточно органичной констелляции самые разнообразные достижения и установки всего комплекса социально-гуманитарных дисциплин 20 ст.: интерес к социально-экономической и демографической истории вкупе с «историей повседневности» (в ущерб истории политической), компаративистские подходы, «математизация» истории с использованием компьютеров для обработки серийных источников, пафос междисциплинарности в исследованиях, особое внимание изучению природно-географической среды, акцентированный переход от исторического повествования к исторической интерпретации. Поворот в интеллектуально-ценностных ориентациях А. ш., начавший осуществляться в конце 1980-х, характеризуется углубленной разработкой концепции Броделя о множественности социального и исторического времени, природа и качество которых изменчивы в разных социумах.

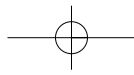
АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (Anselm) (1033–1109) — теолог, представитель схоластического реализма, с 1093 — архиепископ Кентерберийский (Англия). Основные произведения — «Монолог», «Прибавление к рассуждению» («Proslogion»), «Диалог о грамматике» и др. А. К. продолжал скорее платоновскую, чем аристотелевскую традицию в философии, поэтому его учение не являлось схоластическим в полной мере. Проблема соотношения веры и разума решалась А. К. в духе августицизма: вера предшествует разуму («верю, чтобы понимать»). Однако, по А. К., разум с помощью искусства диалектики должен прояснить истину, которая содержится в положениях веры. А. К. полагал, что рациональному доказательству доступны все «истины откровения». Диалектика оказывается, т. о., своеобразным орудием веры: христианское вероучение, с одной стороны, обуславливает исходные посылы диалектического рассуждения, а с другой — предопределяет и его конечные выводы. Попытка рационально обосновать догматы вероучения (сотворение мира из ничего, догматы Троицы, первородного греха, искупительной жертвы Иисуса и др.) осуществлялась А. К. на концептуальной основе философского «реализма». А. К. выдвинул т. н. онтологическое доказательство существования Бога. Он постулировал необходимость существования такого объекта, выше которого ничто помыслить нельзя. Из понятия Бога как максимального совершенства А. К. выводил реальность его бытия. Отождествляя, по существу, мысль с бытием, выводил онтологию из логики, А. К.

утверждал, что если Бог мыслится как совокупность всех совершенств — он вечен, всеведущ, всеблаг, бесконечен и т. д., — то он должен обладать и предикатом существования, иначе все совершенства окажутся мнимыми. А. К. удалось сформулировать в логически чистом виде важную проблему: можно ли осуществлять умозаключения от мышления к бытию, переходить от чистой мысли к фактическому существованию. А. К. уделял также внимание этическим вопросам (например, свобода воли и свобода выбора), предложил свою концепцию истины (учение о референциальной, препозициональной и актуальной истинах) на основе изучения семантической функциональности языка и поиска внутренних законов, управляющих языком. Теория языка Бога у А. К. сопоставима с «логосом» Платона и «Verbum» Августина (речь Бога — это точный образ природы вещей, соответственно, слова человека — неточные и неполные образы вещей). Позиция «крайнего реализма» (см. **Реализм**) А. К. многократно подвергалась философской критике, начиная от его современников и до Канта. Однако значение его учения определяется, с одной стороны, рационализацией августицизма, а с другой — разработкой концептуальной основы схоластической философии.

АНТИ-ПСИХОЛОГИЗМ — парадигмальная установка, постулируемая модернизмом и в особенности постмодернизмом (см. **Постмодернизм**), которая заключается в программной элиминации субъективного фактора при интерпретации феноменов культуры. Традиция А-п. исходно конституируется в сфере методологии и теории познания. В отличие от классической философии, фундированной презумпцией объективности содержания адекватного знания о мире, основанного на эмпирических данных чувственного опыта (идея «отражения»), философия 20 в. подвергает этот «психологизм» радикальному сомнению, по меньшей мере, по трем основаниям: 1) трансцендентализм семантически сопрягает психологизм с когнитивным натурализмом, в силу чего теория познания, отвечающая требованиям анти-натурализма, мыслится как базирующаяся на парадигме А-п. (от Марбургской школы неокантианства в модернизме — до «трансцендентального эмпиризма» Делеза); 2) принцип А-п. ставится во главу угла в программно не (анти)-психологической концепции субъективности Гуссерля (гуссерлианская программа де-натурализации и де-психологизации не только познания, но и культуры в целом); 3) неопозитивистский эмпиризм (парадигма a sense data) также преодолевает психологизм эмпириокритицизма (программа дистанцирования

методологии от «психологии научного открытия» у Г. Рейхенбаха и др.). Традиция А-п. в современной ее артикуляции программной ориентации и художественной практики модернизма в искусстве, например, позднего экспрессионизма, осуществившего радикальную переориентацию с презумпции выражения субъективного состояния художника на презумпцию выражения сущности объекта «как он есть» (Э.Л. Кирхнер) — вплоть до стратегии «деформации формы» как средства проникновения за феноменологическую видимость к ноуменальной сущности объекта. Классическими произведениями А-п. этого периода могут рассматриваться: серия «Портреты городов» О. Кокошки, визуальный ряд которой фундирован не презумпцией чувственно-эмоционального их восприятия, но, напротив, рациональным знанием о специфике их истории, культуры и традиций; офорты М. Бекмана, понятие как «наборы визуальных шифров» и др. Тенденция А-п. находит свое содержательное развитие в контексте кубизма, опирающегося на определенные идеи Платона, Канта и Гегеля (по оценке Рейнгардта, «сын пармского крестьянина Жюль Брак усвоил философию в застольных разговорах начала века») и программно ставящего своей целью моделирование возможных миров (см. **Возможные миры**): искусство предстает не как изобразительная, но как конструктивная деятельность. В рефлексивной самооценке Х. Гриса, «кубизм есть только новый способ представления вещей», и, согласно «Манифесту кубизма» (1912), кубистское произведение есть концепция мира, созданная посредством знаковых кодов. В контексте данной установки интенция кубизма на А-п. объективируется в программе антивизуализма: принципиальное «отрицание наивного реализма» предполагало в кубизме «отказ от зрения» как традиционной основы живописи с ее презумпцией перспективы и ракурса видения объекта. Призыв П. Пикассо «уважайте объект!» предполагает восприятие последнего вне каких бы то ни было сиюминутных ассоциаций, имеющих субъективно-психологическую подоплеку. Согласно кубистской концепции творчества, художник должен быть «чист» и независим от собственного, личного и личностного видения объекта, — в позднем кубизме конституируется так называемая «секта чистых» или «пуризм» (не случайно А. Сальмон сравнил кубизм с религиозией гуэногов). В контексте развития А-п. кубистская «война против зрения» (П. Пикассо) может быть рассмотрена как выражение идеи элиминации субъективной точки зрения — в предельно простом, опико-топографическом ее понимании.





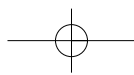
38 АНТИ-ЭДИП

Своего апогея в рамках модернизма стратегия А-п. достигает в таком направлении, как футуризм с его сформулированным Маринетти программным требованием «заменить психологию человека, отныне исчерпанную, лирическим завладением материалом». Традиционный психологизм не просто отрицается в футуризме, но заменяется пафосным механицистским объективизмом — вплоть до сформулированной в «Манифесте футуристической живописи» (1910) идеи «создания механического человека с заменимыми частями». Следует, однако, заметить, что в полемике кубизма с футуризмом в 1912 кубизм обвинял последний в сюжетности и литературности, а тем самым — в уступке психологизму, конкретно имея в виду такие направления футуристической живописи, как динамизм и симультанизм, могущие быть отнесенными к неомимическому (например, тезис Дж. Баллы о том, что «у бегущих лошадей не по четыре ноги, а по двадцать»). Финальная дискредитация психологизма осуществляется в дадаизме: по признанию М. Дюшана, относящемуся к дадаистскому периоду его творчества, «я ...стремился изобретать, вместо того, чтобы выражать себя». Своего апогея в рамках модернизма традиция А-п. достигает в контексте эстетической концепции «невозможного искусства», фокусирующей внимание не на эмоциональной сфере человека, но на «свойствах материалов», и пафосно провозгласившего программу конституирования «микроэмоционального искусства». В неклассической философии А-п. находит свое развитие не только в философии искусства (например, в анализе «дегуманизации искусства» у Ортеги-и-Гассета), но и во многих иных предметных областях. Так, например, в контексте проблемы интерпретации А-п. проявляет себя как ориентация на отказ от традиционного видения интерпретации текста (понимания) как реконструкции исходного авторского замысла (эволюционное движение от «биографического анализа» Г. Миша к структурализму, ориентированному на трактовку интерпретационной процедуры как основанной на выявлении объективных гештальто-организационных характеристик текста — см. **Интерпретация**). В структурном психоанализе субъект характеризуется как «децентрированный», растворенный в формах языкового порядка (см. **Лакан**). В целом, современная философия констатирует парадигмальный поворот в интерпретации самого феномена субъекта: не только психологически артикулированный (так называемый «вождеющий») субъект фрейдистского типа, но и рациональный субъект типа декартовского уступают место деперсонифицирован-

ной презентации культурных смыслов (языка): по оценке Деррида, неклассическая философия практически осуществила деструкцию таких фундирующих саму идею субъективности феноменов, как «самодостаточность и самоналичие». Идущая от философского и художественного модернизма (от структурного анализа и дадаизма — прежде всего), линия А-п. как растворения субъективности в семиотическом пространстве языка находит свое развитие в философии постмодернизма. Свою цель в данной сфере постмодернизм формулирует следующим образом: «взломать ...пока еще столь герметическую преграду, которой удерживает вопрос о письме ...под опекой психоанализа» (Деррида). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик письма и чтения, последние задают семиотическое пространство, в рамках которого «производимое действие совпадает с переживаемым воздействием; пишущий пребывает внутри письма, причем не как психологическая личность, а как непосредственный участник действия» (Р. Барт). Утрата субъектом психологической артикуляции приводит к тому, что он не только теряет личностные качества и деперсонифицируется (становится «кодом, не-личностью, анонимом»), но и исчезает в целом — как явление: «он — ничто и никто, ...он становится ... зиянием, пробелом» (Кристева).

АНТИ-ЭДИП — парадигмальная фигура постмодернистской философии, фиксирующая отказ последней — в общем контексте переосмысления феномена детерминизма (см. **Неодетерминизм**) — от презумпции принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней (по отношению к объекту изменений) причины как фактора внешнего причинения. Введена Делезом и Гваттари в контексте методологии шизоанализа. В отличие от психоаналитической (см. **Психоанализ**) интерпретации бессознательного как травмирующим образом детерминированного со стороны внешних факторов, шизоанализ постулирует не только возможность, но и необходимость конституирования субъективности (бессознательного) в качестве свободного, и в первую очередь это предполагает свободу от внешнего причинения, принудительной каузальности, что влечет за собой аксиологическую негацию символа Отца в его традиционном психоаналитическом понимании и интенцию на разрушение Эдипова комплекса (см. **Эдипов комплекс**) как базового символа классической традиции. В обрисованном контексте шизоанализ обозначает свою резко критическую позицию по отношению к психоанализу, радикально дистанцируясь от последнего. Основанием указанной кри-

тики выступает то обстоятельство, что, по оценке шизоанализа, «психоанализ принимает участие в буржуазном угнетении в самом общем виде» (Делез, Гваттари). Сущность этого участия заключается, по мнению Делеза и Гваттари, в педалировании психоанализом идеи детерминированности (травмированности — причем, с точки зрения шизоанализа, параноидальной) бессознательного со стороны внешних по отношению к нему социальных структур — вне какой бы то ни было попытки исследования условий возможности его свободы. Типичным примером в данном случае может служить культивируемый психоанализом «фамилиализм», интерпретационно погружающий функционирование бессознательного в детерминационную зависимость от такой «псевдоструктуры», как семья. Делез и Гваттари говорят в этом контексте об «эдиписации» бессознательного, сознания и культуры в целом: «параноидальный отец эдипизирует сына». Таким образом, согласно шизоаналитической оценке, «психоанализ...не только в теории, но и на практике подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам». Сама психоаналитическая процедура, по мнению Делеза и Гваттари, имеет своим результатом усугубление того калькирования отцовской доминанты, которое является неизбежным следствием фамилиализма, в то время как бессознательное — в свободном своем проявлении — должно быть не однозначной линейной «калькой», но открытой для версификационных прочтений «картой»: «Фрейд заведомо принимал в расчет картографию, но лишь для того, чтобы совместить ее с фотографией родителей». В этом смысле практика психоанализа оценивается в шизоанализе как травмирующая: «задумайтесь о том, что произошло с маленьким Хансом в детском психоанализе: его ризому безжалостно крушили, пачкали его карту, куда-то прятали ее, блокировали все выходы до тех пор, пока не удалось внушить ему стыд и чувство вины, пока стыд и чувство вины не укоренились в нем». В противоположность этому шизоанализ ставит перед собой диаметрально иные задачи, «добывается совсем другого состояния бессознательного»: для данной методологии главная цель заключается отнюдь «не в том, чтобы редуцировать бессознательное», но, напротив, в том, чтобы его «создать» — на основе (и, в свою очередь, как основу) «новых высказываний, других желаний». Пафос шизоанализа заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета «псевдоструктур», освобождении шизоидальных потоков желания от параноидальных ограничений: по словам





Делеза и Гваттари, «позитивная задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации». Бессознательное трактуется шизоанализом в качестве самодетерминирующей процессуальности, т. е. как «нечто, порождающее самого себя». Поскольку первым бастионом психоанализа, на который обрушивается шквал шизоаналитической критики, выступает «фамилиализм», постольку самый разрушительный удар направляется на концепт «Эдипова комплекса». Базовая для психоанализа метафора Эдипа становится для шизоанализа олицетворением однозначно линейной внешней каузальности, и в этом контексте вынесение концепта «Анти-Эдип» в заглавие первого тома «Капитализма и шизофрении» может быть истолковано как фиксация анти-линейной ориентации шизоаналитической методологии. Фигура Эдипа интерпретируется шизоанализом как принципиально альтернативная свободной («сингулярной», «молекулярной», «шизофренической») форме бессознательного, противопоставляющая ей презумпции связанности («молярности», утраты самости в агрегате) и подчиненности центру этого агрегата, олицетворенному в структуре семьи Отцом (ядром нуклеарного агрегата). По формулировке Делеза и Гваттари, «функция Эдипа как догмы или «нуклеарного комплекса» неотделима от насилия». Целью шизоанализа становится «деэдипизация бессознательного», а лозунгом — «шизофреническое — вместо Эдипова». Фигура Эдипа фактически подвергается в шизоанализе остракизму: по образному выражению Делеза и Гваттари, «бессознательное — изначально сирота». В контексте оппозиции «Шизофрения — Паранойя» (см. **Шизоанализ**) Эдипов комплекс локализуется на предельно параноидальном полюсе, в то время как «шизофреник сопротивляется невротизации. Имя отца к нему не прилипает», а потому он фактически персонифицирует собою свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения «социальных машин» и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных «псевдоструктур» социальности, в первую очередь — семьи: «желание — сирота, анархист и атеист».

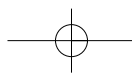
АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА — в «Критике чистого разума» Канта — противоречащие друг другу утверждения о космологических идеях. Развивая учение о разуме, как высшей познавательной способности, доводящей синтез, начатый еще рассудком, до безусловной законченности, Кант вводит в своей трансцендентальной диалектике понятие «идей разума» (включающих системы психологиче-

ских, космологических и теологических идей) — идей трансцендентальных. В отличие от категорий рассудка, «идеи разума» представляют собой понятия о глобальных целостностях; мыслимое в них безусловное единство многообразного никогда не может быть найдено в границах опыта, и поэтому чувства не могут дать им адекватного предмета. Однако «драма» человеческого разума, его «судьба» состоит в том, что эти универсальные целокупности он неизбежно будет стараться толковать как предметные, неправильно применяя идеи разума к тому, что не является чувственно данным. Это т. н. конститутивное применение трансцендентальных идей приводит к тому, что разум впадает в заблуждения, «иллюзорные ошибки и видимости», свидетельством чего и являются возникающие при этом, с одной стороны, паралогизмы (или, по Канту, «односторонние видимости», когда речь идет о психологических идеях) и А.ч.р., с другой стороны. Имеется в виду «двусторонняя видимость», т. е. не одно иллюзорное, а два противоположных утверждения, относящихся друг к другу как тезис и антитезис — в контексте неправомерного применения космологических идей. В соответствии с четырьмя классами ранее выделенных им категорий рассудка Кант выводит четыре антиномии, или четыре группы противоречащих друг другу суждений, касающихся: 1) величины мира, 2) его деления, 3) возникновения и 4) зависимости существования. Они сформулированы им следующим образом: 1) «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве / Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве». 2) «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое, или то, что сложено из простого / Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей и вообще в мире нет ничего простого». 3) «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность / Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы». 4) «К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность / Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины». Важно отметить, что антиномиями Кант считает отнюдь не любые, уже противоречащие друг другу суждения. К их числу могут быть отнесены только те, истинность которых не может быть проверена непосредственно в опыте, т. е. предельно общие, «воспаряющие над опытом

знания», касающиеся мироздания в целом, а также обязательно доказанные суждения. Поэтому сам Кант, выделив антиномии, затем последовательно доказывает тезисы и антитезисы каждой из них, пользуясь при этом т. н. логикой от противного. Лишь после этого Кант разрешает антиномии. При этом сама процедура «разрешения космологической диалектики» понимается им как ее радикальное устранение из «метафизики», прошедшей через горнило «критического исследования». В отношении первых двух антиномий (математических) Кант признал ложность как тезисов, так и антитезисов («Так как мир не существует сам по себе, то он не существует ни как само по себе бесконечное целое, ни как само по себе конечное целое»). Устранение второй антиномии осуществлялось аналогичным образом. Что же касается третьей и четвертой антиномий («динамических»), то, по мысли Канта, и тезисы и антитезисы здесь могут быть одновременно истинными, хотя и в разных отношениях, т. к. они представляют собой «синтез разнородного» — феноменов и ноуменов.

АНТИТЕТИКА (от греч. antitetikos — противопологающий) — ряд противоречащих друг другу утверждений, ни одному из которых нельзя отдать предпочтения. Восходит А. к спорам эпохи античности и понемножеским диспутам схоластов в средневековой философии. Позже А. проявилась в антиномиях Канта, в его исследованиях антиномий чистого разума, где преобладает трансцендентальная А.

АНТИХРИСТ — в христианских моделях миропредставления эсхатологического толка — оппонент, противник Иисуса Христа, лже-Христос. Предполагается, что А. неизбежно будет побежден после того, как восстанет против Иисуса на исходе мирского времени. Апокалиптическая традиция иудеев в качестве одного из главных субъектов мирового процесса видела противника Мессии. В эпоху раннего христианства разнообразные влиятельные враги этого вероучения (от Навуходоносора до Домициана и Нерона) трактовались как воплощенный А. А. — карикатура-гротеск на Агнца, закланного в начале мира, это тень Христа, пародия на Него. Торжество Римской империи, оценивавшей себя самое гордо и богохульно, воспринималось первыми христианами торжеством сатанинских, антихристовых сил истории, но не Божьей истины: на головах «зверя» на царских коронах — имена кощунственные (слово «август» — титул династии императоров Рима — по-гречески «сибастрис» — «священный», «дающий благословение»). По свидетельству Иоанна Богослова: «И дивилась вся земля, следя за зверем; и по-





40 АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

клонились дракону, который дал власть зверю, и поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему? И дана ему власть действовать сорок два месяца». (Тем самым устанавливалось, что есть некое определенное время торжества А., срок гонения.) Согласно наиболее емким и развернутым характеристикам, А. — человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога...Люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрехшиеся...А. персонализировался с системным отвержением христианства. В текстах Нового Завета любой, не разделяющий тезис о телесном воплощении логоса в посюстороннем мире, выступает как А.: «...всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста...» В последующей истории христианства образ А. служил безотказным и эффективным оружием в борьбе различных его течений: протестанты именовали А. папу римского, католики усмотрели А. в Лютере.

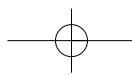
АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ — комплекс идей и учений, продуцированных древнегреческими и древнеримскими мыслителями в период с 7 в. до н. э. по 6 в. и характеризующихся определенным проблемно-содержательным и стилевым единством. Является продуктом нетрадиционного типа культуры, основанного на динамичном социальном развитии и формировании критического мышления. Для такого типа культуры специфично оформление внутри него особого метауровня (мета-культуры), ориентированного на рефлексивное переосмысление глубинных мировоззренческих оснований и универсалий традиционной культуры, преодоление мифологических стереотипов мышления и выработку на базе этого новых способов видения мира, причем характерная для нетрадиционных культур установка на плюральность знания делает возможным параллельное сосуществование различных версий миропонимания. А. ф. является первым в истории Европы феноменом мета-культуры и не только первым историческим типом философствования, но и первой формой концептуального мышления вообще. В силу этого она содержит в себе такие предметные области, которые в будущем конституируются как самостоятельные теоретические дисциплины (математика, астрономия,

медицина, лингвистика и др.). Развитие А. ф. является важнейшим этапом исторической динамики предмета философского познания, сыграв принципиальную роль в разворачивании проблемных полей философии как таковой. В рамках А. ф. были конституированы онтология и метафизика, гносеология, логика, антропология и психология, философия истории и эстетика, моральная и политическая философия. В философии античности закладываются фактически все модулы существования философии в культуре: учение, доктрина, дискурсивная практика дискуссии, эзотерические формы философствования, философия как образ жизни (а принимая во внимание Сократа — и смерти). Философией античности положено начало развитию самостоятельных традиций онтологии, гносеологии, логики, психологии, этики, эстетики, философии истории, философии духа. В процессе развития А. ф. происходит конституирование фактически всех жанров философствования, типичных для европейской традиции: первая, тяготеющая к позитивному знанию, натурфилософия (Милетская школа); первая спекулятивно-умозрительная метафизика (Элейская школа); первый опыт мистического философствования (пифагоризм); первый вариант европейского просвещения (софисты); первая система рафинированно идеалистического интеллектуализма (Платон); первая универсальная и всеохватная мировая схематика (Аристотель); первые образцы релятивизма, скептицизма и мн. др. Влияние на европейскую культуру античной классики невозможно переоценить. С платоновской концепции абсолютных образцов берет свое начало не только традиция философского идеализма, но и вся европейская эстетика, а неоплатонизм выступает основой христианства. Аристотелевская силлогистика закладывает основу логического каркаса европейского стиля мышления, с аристотелизмом связана интенция западной культуры к упорядочивающим классификационным схемам. А. ф., таким образом, во многом определила важнейшие тенденции развития не только европейской философской мысли, но и западной культуры в целом.

АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП (греч. anthropos — человек) — один из принципов современной космологии, устанавливающий зависимость существования человека как сложной системы и космического существа от физических параметров Вселенной (в частности, от фундаментальных физических постоянных — постоянной Планка, скорости света, массы протона и электрона и др.). Физические расчеты показывают, что если бы изменилась хотя бы одна из имеющихся фунда-

ментальных постоянных (при неизменности остальных параметров и сохранении всех физических законов), то стало бы невозможным существование тех или иных физических объектов — ядер, атомов и т. д. (например, если уменьшить массу протона всего на 30 %, то в нашем физическом мире отсутствовали бы легкие атомы, кроме атомов водорода, и жизнь стала бы невозможной). Осмысление этих зависимостей и привело к движению в науке и философии А. п. Существуют различные формулировки А. п., но чаще всего он используется в форме двух утверждений (слабого и сильного), выдвинутых в 1973 специалистом по теории гравитации Б. Картером. «Слабый» А. п. гласит: «То, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей». «Сильный» А. п. говорит о том, что «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей». Иными словами, наш мир оказался «устроенным» так удачно, что в нем возникли условия, при которых человек мог появиться. Очевидно, что в мировоззренческом плане А. п. воплощает в себе философскую идею взаимосвязи человека и Универсума, выдвинутую еще в античности и развиваемую целой плеядой философов и естествоиспытателей (Протагор, Анаксагор, Бруно, Циолковский, Вернадский, Чижевский, Тейяр де Шарден, Ф. Крик, Ф. Дайсон, Ф. Хойл и др.). А. п. допускает как религиозную, так и научную интерпретацию. Согласно первой, антропные характеристики Вселенной выглядят как «подтверждение веры в Творца, спроектировавшего мир так, чтобы удовлетворить в точности нашим требованиям» (Хойл). Научная позиция основана на тезисе о принципиальной возможности естественного существования множества миров, в которых воплощаются самые различные комбинации физических параметров и законов. При этом в одних мирах реализуются самые простые стационарные физические состояния, в других же возможно формирование сложных физических систем — в том числе и жизни в ее многообразных формах.

АНТРОПОЛОГИЯ (anthropology), реже — общая А. (general Anthropology) — совокупность научных дисциплин, изучающих человечество на всех исторических этапах его развития. А. фокусирует свое внимание, с одной стороны, на биологической и культурной дифференциации различных групп людей, с другой стороны — на тех интегративных чертах, которые позволяют представить человечество как единое целое. Антропологические





дисциплины объединены рядом общих научных принципов и методологических подходов, среди которых особо выделяется «принцип холизма», ориентирующий на многоаспектный анализ изучаемых явлений. Как правило, к А. относят физическую А., археологию, антропологическую лингвистику и культурную А. Физическая (или биологическая) А. исследует биологические аспекты человеческого существования. В ее рамках выделяется палеонтология человека (палеоантропология), изучающая проблемы происхождения и эволюции человека как биологического вида. Ответвлением этого направления считается приматология, ориентированная на исследование социальных форм поведения человекообразных обезьян. Другое направление, с которым чаще всего ассоциируется название физическая А., исследует расовую дифференциацию человечества. Археология занимается анализом ископаемых материальных культурных объектов и реконструкцией на этой основе культуры и образа жизни древних народов. С достаточной степенью условности выделяют классическую археологию, изучающую древние цивилизации Средиземноморья, доисторическую археологию, ориентированную на исследование культур бесписьменных народов, и историческую археологию, верхний временной предел исследований которой доходит до середины 19 в. Существует также представление об антропологической археологии как о субдисциплине, решающей такие сложные комплексные проблемы, как этногенез народов, доместикация животных или возникновение земледелия в различных регионах планеты. Антропологическая лингвистика исследует различные формы человеческой коммуникации, включая язык. В ее состав входит историческая лингвистика, изучающая происхождение языка как универсального феномена человеческой культуры, а также — генезис и историческое развитие отдельных языков; дискриптивная лингвистика — наука о фонетической и грамматической структуре языков; этнолингвистика, акцентирующая свое внимание на взаимодействии языка и конкретной культуры; и социоллингвистика, исследующая социальную обусловленность речевого поведения различных групп людей. Культурная А. (реже — социальная А., социально-культурная А.) ориентирована на изучение культур отдельных народов и человечества в целом. При этом выделяется этнография — описание культур конкретных современных народов и этнология — сравнительный анализ и обобщение данных, собранных во время этнографических экспедиций. Сама же культурная А. выступает в виде высшей формы генерализации представлений об институтах

культуры человечества, представленной в универсальной интерэтнической форме. В структуре антропологических дисциплин культурная А. занимает центральное место, так как, гл. обр., именно в ее рамках и ее представителями вырабатывались базовые теоретические положения, характерные для А. в целом. В отдельных случаях в качестве самостоятельной антропологической дисциплины выделяют прикладную А., ориентированную на решение конкретных проблем (например, здравоохранения, образования, национальных меньшинств и т. д.). Институциональное единство антропологических дисциплин в ряде случаев (например в США) достигается на уровне университетского образования в рамках общих факультетов, а также — на уровне профессиональных ассоциаций. В российской традиции термин А. изначально закрепился за физической А., а за культурной А. — этнография (последние годы — этнология).

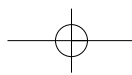
АНУ — шумерско-аккадский бог неба, глава верховной божественной триады. А. — «отец богов» и «творец демонов». К А. были обращены разнообразие магические ритуалы и просьбы о благословении.

АНУНАКИ — совокупность божеств шумерско-аккадского пантеона (всего от 7 до 600). В эпоху «вавилонского пленения» евреев А. полагались посредниками между людьми и главными божествами. Мифические предшественники ангелов.

АПЕЙРОН (греч. а — отрицательная частица, *peiron* — предел, конец) — понятие древнегреческой философии, обозначающее «беспредельное». В ранних мифологических картинах мира (Веды, школа орфиков и т. д.) «беспредельное» исполняло роль значимого космогонического принципа. В античной традиции понятие А. уподоблялось как признаку нереальности объекта — носителя этого свойства (Парменид, Зенон Элейский, Аристотель), так и атрибутивной характеристике космоса в целом (Мелисс Самосский). Осуществляя анализ содержания понятия А. в предшествующей философской традиции, Аристотель подчеркивал, что все его предшественники трактовали А. как некий онтологический принцип. При этом большинство (включая Анаксимандра) описывали его как атрибут (прилагательное в грамматическом строе) некоей космогонической праматерии, объемлющей извне отструктурированный космос и призванной поглотить его после гибели последнего. Отсюда — тезис Аристотеля о том, что Анаксимандр понимал А. в качестве «первоначала» мира как принцип всех принципов. Именно Анаксимандр впервые заговорил о первоначале как о чем-то и материальном и одновременно качественно неопределенном, предвосхи-

щая будущее развитие философских идей. Мысль Анаксимандра об А. — результат развертывания внутренней логики мысли о первоначале: если существуют различные стихии, то целесообразно провозглашать какую-то одну из них в ранг этого первоначала, предпочитая ее всем другим. Анаксимандр решительно отказался от провозглашения в качестве первоначала воды (Фалес), воздуха (Анаксимен), огня (Тераклит) или всех четырех стихий вместе, совершив «прорыв» к А. — абстрактному, неопределенно-бескачественному, материальному началу. Тем самым был осуществлен крупный шаг вперед по сравнению с предшественниками (и даже последователями), шаг на пути к абстрагированию первоначала как общего, не ассоциируемого с конкретной качественной стихией. Платоновско-пифагорейская традиция, используя термин А. сам по себе, полагала его в статусе элемента оппозиции «беспредельное — предел». Одновременно А. «гипостазировался» и, в конечном счете, как член упомянутой оппозиции «предел — А.» предшествовал аристотелевской модели «форма — материя», выступая прообразом понятия «материя, материал» у Аристотеля.

АПЕЛЬ (ApeI) Карл-Отто (р. 1922) — немецкий философ. Основные сочинения: «Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико» (1963), «Трансформация философии» (1973), «Идея трансцендентальной грамматики» (1974), «Идейная эволюция Ч.С. Пирса: Введение в американский прагматизм» (1975), «Теория языка и трансцендентальная грамматика в свете вопроса этических норм» (1976), «Новые попытки объяснения и понимания» (1978), «Контроверза «Объяснение-Понимание» в свете трансцендентального прагматизма» (1979) и др. Фундаментальной основой философии А. является презумпция «лингвистического поворота» в философии, понятого в качестве «трансформации *prima philosophia* в философию языка» (А.) и ориентирующего философское исследование на анализ языка как исходной реальности человеческого бытия (в этом контексте А. солидаризуется с цитируемой им позицией Гельдерлина: «мы есть, начиная с разговора»). По определению А., «философия сегодня сталкивается с проблематикой языка как основополагающей проблематикой научного образования понятий и теорий и своих собственных высказываний, а это значит — осмысленного и intersубъективно значимого выражения познания вообще». Философия, таким образом, не является более ни моделированием «бытия», «сущего» или «природы», т. е. онтологией, ни рефлексией над «сознанием» или «разумом», т. е. гносеологией, становясь отныне реакцией на «значение» или





42 АПОКАТАСТАСИС

«смысл» языковых выражений («анализом языка»). В качестве основных лейтмотивов современной философии А. выделяет следующие: 1) «первый лейтмотив обусловлен ориентацией на форму языка», 2) второй — «интуицией контекстуальности предпонимания феноменов, контекстуальности, в свою очередь обусловленной среди прочего также и языком: ведь он позволяет оценить то искусственное и случайное, что оказывает влияние на исторически обусловленную подоснову жизненных миров». Согласно А., названные лейтмотивы задают в современной философии языка новую традицию, которая по своей природе является одновременно и постметафизической, и постфеноменологической: «оба эти лейтмотива почти полностью дискредитировали в наши дни гуссерлианскую претензию на обоснование философии в качестве строгой и беспредпосылочной науки, апеллировавшую к аподиктической очевидности усмотрения категорий или интуитивного постижения сущностей». Согласно апеллевской рефлексии, разрешение сложившейся в современной философии языка ситуации может быть определено как конституирование «*трансцендентальной семиотики*», которая в качестве *трансцендентальной прагматики* языка преодолевает недостатки семантического анализа языка, благодаря чему она и включает в себя *феноменологическую очевидность*. Конституируемую им философскую концепцию языка А. артикулирует в этом контексте как «попытку *снятия* феноменологии трансцендентальной семиотики». Стремясь избежать парадигмальных крайностей субстанциальности онтологизма и внесубстанциальности аналитической философии, А. строит «трансцендентально-герменевтическую» концепцию языка, основывая ее, с одной стороны, на признании того, что «язык является трансцендентальной величиной», а с другой — фиксируя своего рода виртуальность его статуса как «условия возможности диалогического взаимопонимания и понимания самого себя». В свете этой установки А. анализирует роль языка не только в герменевтических процедурах «понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия», протекающих в рамках субъект-объектного отношения, но — в первую очередь — в контексте субъект-субъектных отношений. Эти отношения трактуются А. как интересубъективная коммуникация, которая в принципе «не может быть сведена к языковой передаче информации», но «является одновременно процессом достижения согласия». Язык выступает в этом контексте не только механизмом объективации информации и экспрессивным средством, но и медиато-

ром понимания. Более того, коммуникация мыслится А. как основанная на предпонимании, условием возможности которого является «языковой консенсус», т. е. «согласованное понимание смысла в неограниченном коммуникативном сообществе». А., таким образом, дистанцируется от трактовки языка в классической философии, в рамках которой процессуальное понимание «уже выражено, отчуждено и установлено на долгий срок» в логические артикулированных структурах (наподобие гегелевского «объективного духа»); от обыденного языка, который трактуется А. в духе Хомского — как своего рода *performatance*, презентация языка в ткани конкретно-ситуативной языковой практики; от искусственных языков, представляющих собою, по А., «лишь приватную актуализацию неизменной системы формализма».

АПОКАТАСТАСИС (греч. — возвращение в прежнее состояние, восстановление) — понятие, посредством которого обозначалось необходимое возвращение вещей в свое былое обличье. Учение об А., восходящее истоками к пифагорейской школе и взглядам Гераклита, нашло концептуальное оформление в воззрениях школы стоиков, утверждавших тождественность сменяющихся миров и, следовательно, неизбежное возвращение в каждый новый мир вещей, живых существ (идея реинкарнации) и событий, присущих миру предыдущему. В раннехристианской традиции понятие А. обозначало время, когда после Страшного Суда Христова были должны исполниться пророчества об утверждении Царства Божия на земле, о предстоящем обращении всех людей в христианство и об обретении святыми вечного блаженства. Идея А. коррелировалась с апокалиптическими представлениями о судьбе мира. Ориген не исключал из процедуры полного «спасения», просветления и соединения с Богом (независимо от их воли) всех душ и духов, даже дьявола, а также постулировал вследствие этого временный характер мук грешников в аду. В 6 в. церковь объявила такие мысли ересью, что не помешало им проявиться вновь в 9 в. в воззрениях Иоанна Скотта Эриугены, отрицавшего сущностную реальность зла, которое, по его мнению, существует лишь как собственное отрицание, как «ничто».

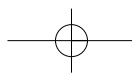
АПОЛЛОНОВСКОЕ И ДИОНИСИЙСКОЕ — философско-эстетические понятия, использованные Шеллингом для описания формы и порядка как олицетворения сущности бога Аполлона в отличие от разрушающих все формы творческих порывов бога Диониса. Согласно Шеллингу, «в человеке... мы находим слепую по своей природе неограниченную

производительную силу, которой в том же самом субъекте противостоит осмысленная, себя ограничивающая и формирующая, т. о., собственно управляющая сила... Быть в одно и то же время опьяненным и трезвым — в этом заключается тайна истинной поэзии. Этим и отличается аполлоновское воодушевление от просто дионисийского». Понятия А. и Д. использовали многие мыслители, в том числе — Гегель и Ницше. В своей ранней работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872) Ницше на материалах аттических трагедий и музыкальной драмы Р. Вагнера как отдельно взятых моментов А. (рационального, светлого) и Д. (оргастически-иррационального, темного, экстагически-страстного) начал сформулировать идею двух сопряженных типов культуры и, соответственно, двух начал бытия. Усатривая культурный идеал в равновесии этих начал, Ницше тем не менее склонялся к Д. ипостаси культуры.

АПОСТЕРИОРИ (лат. a posteriori, букв. — из последующего) — философский термин, означающий знание, полученное из опыта, в противоположность a priori («доопытному» знанию). Противоположность этих двух типов знания встречается уже у Аристотеля и Бозция, а также у европейских схоластов. Лейбниц понимал под познанием А. все опытное познание или «истины факта» в отличие от «истин разума», т. е. познания a priori. По Канту, апостериорное знание не может обладать свойствами априорного знания. Апостериорное знание, получаемое при помощи чувственного восприятия, носит случайный и неистинный характер, оно основано на прошлом опыте и не исключает возможности приобретения в будущем нового опыта, не согласовывающегося со старым. Для того, чтобы такое знание приобрело всеобщий и необходимый характер, его нужно подвести под априорные формы знания.

АПОСТОЛЫ — ближайшие ученики и сподвижники Иисуса Христа. Призваны были распространить вероучение по всему миру. А.: Симон (Петр), Андрей, Варфоломей, Иоанн, Матфей, Симон Зелот, Фаддей, Филипп, Фома, Иаков — сын Алфея, Иаков — сын Зеведея и Иуда Искариот, предавший Иисуса. (Позже вместо Иуды был избран Матфей.) Тринадцатым А. традиционно именуют святого Павла.

АПОФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (греч. aphanthikos — отрицательный) — специфичная для теизма парадигмальная установка теологии, фундированная презумпцией невыразимости Бога в позитивном знании. В отличие от катафатической теологии, А. т. полагает в качестве единственного достоверного источника знаний об Абсолюте непосредственное узрение





истины в акте откровения. Согласно А. т., трансцендентный Бог может быть выражен только посредством отрицательных определений, т. е. путем последовательного снятия всех его эмпирически фиксируемых атрибутов и сигнификаций. Парадигма А. т. восходит в своем генезисе к псевдо-Дионисию Ареопагиту, трактуящему богопознание как «таинственное богословие», выводящее «за пределы света, на ту наивысшую вершину, где неразложимые, абсолютные и непреложные таинства богословия открывают мрак таинственного богословия, превышающего всякий свет». (См. также **Мистика**.)

АПРИОРИ (лат. a priori, букв. — из предшествующего) — философский термин, имеющий важное значение в теории познания, в частности, в философии Канта. Означает знание, полученное независимо от опыта, присущее сознанию изначально. Априорное знание противоположно апостериорному. Уже Аристотель различал познание вещей из их причин — из тех, которые составляют их предпосылку (целевая, формальная причина) — это познание А. и познание причины из ее действия — апостериорное познание. Лейбниц изменил смысл термина «априорное», предположив, что познание вещей из их причин полно только тогда, когда оно восходит к последним и высшим причинам, которые он называл «вечными истинами» и приравнивал познание А. к умозрительному, беспредпосылочному, самоочевидному для разума знанию. Благодаря Вольфу понятие А. вошло в немецкую философию и было принято Кантом. Так, уже во введении к «Критике чистого разума», говоря о сущностном происхождении наших знаний, Кант писал: «...хотя все наше познание и начинается с опыта, вместе с опытом, отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта». Кант считал, что аффицируя нашу чувственность, вещи пробуждают одновременно и некую внутреннюю активность человеческого познания, поэтому даже опытное знание «складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой...» Проявлением этой активности познания и является человеческая способность совершать не только опытное, но и внеопытное познание. Такое познание Кант и называет априорным. В дальнейшем, Кант будет считать априорными только те знания, которые безусловно не зависят от всякого опыта, а не от того или иного конкретного опыта. И, наконец, из всех априорных знаний Кант выделит «чистые априорные» — те, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое; более того — те, которые имеют всеобщий

и необходимый характер. Кант относил к ним сравнительно большую совокупность главным образом научных знаний, получение которых стало высшей целью и задачей человеческого познания вообще — законы, принципы и т. п. Чаще всего, по Канту, они начинаются со слов: «все», «вся» и т. д., утверждая некоторые положения и принципы относительно определенных целостных классов вещей. Эти априорные, всеобщие и необходимые знания, согласно Канту, нельзя получить эмпирическим путем, они формулируются каким-то иным — доопытным или внеопытным образом. Но априорны эти знания лишь по своей форме, их же содержание происходит из опыта. Суть кантовского априоризма заключалась, таким образом, в акцентировании того факта, что каждый человек, начиная процесс познания, как бы заранее обладает некими существовавшими уже до него формами, которые и придают его знанию характер искомого идеала — необходимости и всеобщности. Кант различал априорные формы чувственности — пространство и время и априорные формы рассудка — чистые рассудочные понятия или категории, разделенные им на 4 класса: количества, качества, модальности и отношения. Априорные формы чувственности и рассудка организуют, придают связность и упорядоченность хаотическому знанию, полученному из опыта с помощью чувств. В современной методологии науки, к априорным формам знания относятся исходные постулаты науки, хотя при этом признается в их выборе момент условности и конвенциональности.

АРЕНД (Arendt) Ханна (1906—1975) — немецко-американский философ и политолог. Основные работы: «Происхождение тоталитаризма» (1951), «Положение человека» (1959), «Кризис в культуре» (1961), «Эйхман в Иерусалиме» (1963), «Между прошлым и будущим. Шесть упражнений в политической мысли» (1964). В трудах А. исследованы как природа социальности в целом, так и конкретные социоантропологические категории труда, производства и торговли, политические феномены революции и свободы, а также сформулировала основы современного понимания тоталитаризма как общественного феномена 20 в. В этом контексте важнейшей особенностью творчества А. выступает интенция на аналитику крупномасштабных социальных феноменов и процессов («Между прошлым и будущим...») в максимальном приближении их к масштабу индивидуально-конкретной человеческой жизни («удел человека»). С точки зрения А., центральной характеристикой любого общества является баланс между публичностью и приватностью, который

в индивидуально человеческом измерении предстает в качестве возможности реализовать себя как в общественно-гражданской, так и в частной сферах. Нарушение гармоничного соотношения между этими сферами деформирует нормальное течение человеческой жизни. Так, дисбаланс в пользу публичности, характеризующий тоталитарные общества, предельно расширяет границы официальной легитимности, до минимума сводя возможности проявления человеком себя в приватной сфере. Между тем, согласно концепции А., индивидуальность человека, делающая осуществимыми главные репертуары его жизни, требует для собственного существования некоего «приватного адреса» — не отчуждаемую ни при каких условиях «частную долю мира, фрагмент бытия», внутри которого творится частная жизнь, защищенная от вмешательства публичности, как на уровне коррекции, так и на уровне оценки. Разрушение таких преград между личностью и внешним миром (в первую очередь — государством) необходимо ведет к гибели человеческой индивидуальности, которая в аксиологической системе А. выступает в качестве максимальной ценности. Жизненные ценности индивидуального (и — одновременно — исконно общечеловеческого) порядка заменяются идеологическими догмами, функционирующими в массовом сознании, с одной стороны — как догматы, ибо требуют бездоказательного принятия на веру и беспрекословной верности идее, а с другой — как клише, ибо предполагают стереотипные формы поведения, социальный «автоматизм». Не менее значимой для жизни является, однако, и сфера публичности: именно и только здесь (а именно — в сфере политики) возможен такой феномен, как свобода. Понятие свободы в системе А. очень значимо и многозначно: наряду с традиционным его толкованием А. выявляет и новые пласты его содержания. Прежде всего, А. фиксирует, что свобода в сфере политики выступает как «сопротивление» — в контексте воздействия, как «особое личное мнение» — в контексте несогласия. В этом смысле в зоне приватности, где «свободность» человека задана как изначальная (по определению), свобода не конституируется в качестве специфичного феномена. И как исполнительское искусство не только требует взаимодействия между исполнителем и адресатом, но и является формой этого взаимодействия, так и свобода задает новые формы публичности. Креационный потенциал свободы, который инспирирует «начинание нового», фиксируется А. как реализующийся в особом срезе человеческой жизнедеятельности — «активности». В отличие от «труда» (labour),





44 АРЕНДА

обеспечивающего воспроизводство биологических процессов человеческого организма и не требующего для своего осуществления Другого, и «производства» (work), воспроизводящего неорганическое тело цивилизации и реализующего связь между людьми лишь в контексте, заданном технологической программой, — «активность» (action) выстраивается в рамках не субъект-объектных, но субъект-субъектных отношений. Она принципиально коммуникативна, и именно в контексте свободной коммуникации человек выступает не как «рабочее животное» (animal labourer) или «человек производящий» (homo faber) (в — соответственно — labour и work), но как творческий субъект «начинания нового». Источник свободы, таким образом, выводится А. как за пределы интеллектуальной сферы, так и за пределы эмоционально-волевой (ибо, если разум формулирует цели, достижение которых вынуждает человека соотносываться с требованиями внешних условий, то воля не позволяет ему отступить). «Активность», в сущности, вне-прагматична, и осуществляющееся в ее рамках общение есть цель самого себя. Между тем, свобода как проявление этой «активности» (избыточный продукт непрагматичного процесса) оказывается чрезвычайно значимой и «полезной» для общества, инспирируя его к новому, к «рождению того, чего еще никогда не бывало». Именно свобода, по А., в состоянии преодолеть даже барьеры тоталитарных общественных систем. В социально-событийной системе отсчета свобода реализуется, по А., как революция, которая не только разрушает «окаменелость» тоталитаризма, освобождая человека от ложных идеологических догм, но и привносит в мир «рождение нового». Таким образом, поскольку творческая креация нового возможна лишь для человека, обладающего индивидуальностью, воспитанной в рамках частной жизни, постольку свобода выступает связующим звеном между публичностью и приватностью, всеобщей историей и «уделом человека». Универсальные определения каждого существования, по А., — «рожденность» и «смертность». И если на уровне индивида «рожденность» реализуется в «активности», т. е. в создании нового, то «смертность» — в утрате креативности, а значит — и индивидуальности. Соответственно этому, и на уровне общества «смертность» есть не что иное, как лишение человека индивидуальности, предпринятое в качестве масштабной акции, разрушение сферы приватности, т. е., иными словами, тоталитаризм, предполагающий «тотального человека», представителя массы как конгломерата, целостность и сплоченность которого не

имманентна, но является результатом целенаправленного насилия посредством идеологической обработки с последующим политическим манипулированием. «Рожденность» же на уровне общества есть «революция» как «перехват истории» и прорыв к творчеству и свободе.

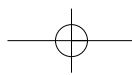
П. В. Рудько

АРЕНДА (от лат. *arrendare* — отдавать внаем) — экономическое отношение, при котором один субъект (арендодатель) вступает в специфические отношения с другим субъектом (арендатором) по поводу предоставления первым последнему во временное владение и пользование за плату некоторого имущества. Продукция и доходы (после вычета арендной платы), полученные арендатором от использования арендованного имущества, являются его собственностью. Объектами аренды выступает имущество, не теряющее своих потребительских свойств в процессе использования, в частности это земельные участки, здания, мосты и т. д.

АРИСТОКРАТИЯ — форма государства, где источником суверенитета государственной власти участвует вся имущая часть юридически полноправного населения. А. характерно наличие имущественного ценза (его скрытых и открытых форм) и ограничение прав некоторых слоев населения — люмпенизированных масс, недееспособных лиц и т. п. Границы между А. и олигархией в ряде случаев расплывчаты.

АРИСТОТЕЛЬ (384—322 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый-энциклопедист. Дошедшие до нас сочинения А. условно можно разделить на семь частей. Логические трактаты: «Категории», «Об истолковании», «Аналитика первая и вторая», «Топика», «О софистических опровержениях», «Риторика». Физико-астрономические сочинения: «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика». Трактат о «первой философии»: «Метафизика». Биологические трактаты: «О душе», «История животных», «О частях животных», «О возникновении животных», «О движении животных». Этические сочинения: «Никомахова этика», «Большая этика», «Эвдемова этика». Социально-политические и исторические сочинения: «Политика», «Афинская полития». Эстетический трактат: «Поэтика». По утверждению Гегеля, А. впервые делает философию научной, осуществляя умозрение в форме спекулятивных понятий. Однако части философской науки располагаются им не системно, их связь как бы «заимствуется из опыта». Тем не менее, невзирая на отсутствие единого «движения науки», представленного гегелевским методом, у А. мы находим «целостную спекулятив-

ную философию». Предметом «первой философии» как науки особого рода А. выделял то, что называется «сущим как таковым» — сущее в аспекте его четырех причин: формы, материи, начала движения (движущей причины) и цели. Перечисленные четыре начала определяются, исходя из более общих понятий возможности и действительности, двух основных состояний сущего. Материя и начало движения выражают понятие возможности, а форма и цель — понятие действительности, при этом материя и цель суть абстрактно всеобщее, а форма и начало движения — конкретное. Исходя из нового понимания предмета «первой философии», А. подверг критике платоновскую теорию идей как явно ненаучную. Следуя рассуждениям самого Платона, А. показал, что идеи — либо действительность без возможности, либо возможность без действительности. В первом случае эйдосы, будучи чистой действительностью, не являются материальной причиной. Однако, не имея в себе материального начала, они не могут быть и формальной причиной, так как форма неотделима от материи (одна и та же для чувственного и сверхчувственного мира). Таким образом, идеи ничего не дают для познания вещей, не являясь ни их формой, ни их материей. Во втором случае, как чистая возможность, идеи — это не целевая причина, следовательно, и не начало движения, потому что вечные и неизменные идеи не могут служить источником движения в предметном мире. Выходит, что они ничего не дают и для бытия вещей. Не являясь ни одной из четырех причин, эйдосы без надобности раздваивают мир сущего. Благодаря учению о четырех причинах, А. решает теоретические вопросы как «первой философии», так и физики и биологии, поэтому «первая философия», физика и биология у него тесно переплетены. Основное понятие А. — «перводвигатель», Бог или «последняя форма». Следует отметить, что эта «форма без материи» представляет собой не чистую формальную причину, как позднее полагала схоластика, а своеобразное единство формальной, движущей и целевой причин. Сущность «последней формы» — вечная актуальность и чистая деятельность, лишенная пассивного начала материальной причины. В «перводвигателе» действительность совпадает с возможностью, поэтому он неподвижен, однако сам является источником всякого изменения, возникновения и уничтожения. «Последней форме» противостоит чистая материальная причина, возможность как таковая. Это второе основное понятие А. Материя лежит в основе всех противоположностей, главные из которых образуют четыре элемента: огонь (теплое и сухое),



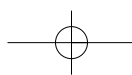


воздух (теплое и влажное), вода (холодное и влажное), земля (холодное и сухое). Всякая случайность есть проявление материального начала, то есть переход от одной противоположности к другой (возникновение и уничтожение). Комбинации из четырех элементов, вызванные действием материальной причины, образуют весь предметный мир. Эфир, пятый элемент, в отличие от четырех других, является невзникшим, неуничтожимым и неизменяющимся. В нем нет ничего противоположного, поэтому он лишен материи. Из эфира состоит крайняя сфера неподвижных звезд. Эта сфера совершает бесконечное, непрерывное и равномерное движение по кругу. Ее движение есть одно изменение, без возникновения и уничтожения (двигаясь по кругу, из точки X мы движемся к точке X), вследствие чего крайняя сфера есть чистое начало движения. Помимо этого совершенного вида движения, выделяются еще два не менее основных: прямолинейное к центру, направленное вниз (Земля – центр Вселенной), и прямолинейное к периферии (вверх). Прямолинейное движение есть чистая целевая причина. Движение по прямой осуществляется через стремление элементов к их «естественным местам». Вода и земля стремятся вниз, а огонь и воздух – вверх. Этому движению соответствует возникновение и уничтожение (двигаясь по прямой, из X мы движемся к не-X). Смещение кругового движения (движущей причины) и прямолинейного (целевой причины) образует остальные виды движения – движения неравномерные, в них целевая причина не совпадает с движущей. Непосредственно в основе каждой вещи чувственно-го мира находится именно этот смешанный вид движения, детерминирующий конечность всякого предмета. Вещи с более выраженной целевой причиной делаются на те, которые существуют по природе, – это одушевленные тела, и те, которые существуют вопреки природе, – это искусственные предметы. Первые, обладая душой, могут иметь начало движения в самих себе. Вторые создаются из цели (замысла) творца, для них движущая причина – форма как эталон изделия. Одушевленное тело есть сочетание формальной и целевой причин (душа – «форма тела, обладающего в возможности жизнью»). Движущая причина свойственна органическому телу лишь отчасти, одушевленное тело не может совершать произвольные движения постоянно. «Душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность (форма) одушевленных тел». Искусственный предмет обладает только формальной причиной. Например, «топор» – это не душа, а форма, потому что в самом тополе нет целевой и

движущей причины. Психологические феномены А. рассматривал отдельно логическим и физиологическим способом. Например, «гнев», с логической стороны, есть желание возмездия, а с физиологической – вскипание крови в сердце. А. выделял три типа души. Под действием целевой причины из растительной (питающей) души развивается животная (ощущающая) душа, а из нее – человеческая (разумная). Бессмертна только разумная часть души, т. е. ум. По мысли А., для того, чтобы воспринимать формы окружающих вещей, ум должен быть таким, каково постигаемое мышлением в возможности. Если божественный ум, «перводвигатель» или «демиург» есть непрестанная деятельность по оформлению предметов, то человеческий ум – это, согласно А., «возможность предметов без материи». Ум Бога вечно актуален, так как он все производит. Человеческий же ум всегда потенциален, поскольку он лишь становится всем.

АРОН (Aron) Реймон Клод Фердинанд (1905–1983) – французский философ, социолог, публицист. Основные собственно философские работы А.: «Критическая философия истории» (1935), «Измерения исторического сознания» (1961), «Разочарование в прогрессе» (1963), «Эссе о свободах» (1965), «От одного святого семейства к другому. Очерки о воображаемых марксизмах» (1969), «В защиту упадочной Европы» (1977) и др. К А. вполне применима оценка, данная им Конту: философ в социологии, социолог в философии. Социальная действительность и процесс ее исторического развития, согласно А., в своих основных структурах надиндивидуальны и подвластны строго научному анализу. Однако это не отвергает микроанализа, раскрывающего намерения, ожидания, мотивы поведения действующих в исторических процессах лиц. Такой подход позволяет постигнуть все области социального целого в их связи между переменными величинами. А. – один из авторов концепции деидеологизации, которая, по его утверждению, дает возможность построить единственно верную «неидеологическую» теорию общества, изучающую «то, что есть в действительности». В 1963 А. опубликовал курс лекций, прочитанный им в Сорбонне в 1955–1956 под названием «Восемнадцать лекций об индустриальном обществе». Эту публикацию правомерно считать исходным пунктом широко распространенной в 1960–1970-х на Западе теории индустриального общества. Теоретико-методологической основой этой теории явилась концепция технологического детерминизма, базирующегося на постулате об определяющей роли техники (и технологии) в общественном развитии. Понятие

техники А. трактовал как воплощение рациональной деятельности человека, его активного отношения к окружающей природной и социальной действительности. Понятие «индустриального общества» дало А. возможность установить связь экономического роста, определяемого статистически-математическим путем, с общественными отношениями и возможными иными видами роста – культурного, цивилизационного, политического. Поэтому максимизация роста – производства или потребления, с точки зрения А., не является абсолютным благом, и общественное развитие не следует понимать как «бег на скорость». Согласно А., в границах индустриального общества утратил остроту и обоснованность исторический конфликт между капитализмом и социализмом, ибо они выступают как две разновидности одного и того же типа социума. Тем не менее, вопреки широко распространенной точке зрения, А. никогда не являлся апологетом теории конвергенции: он еще в 1966 предвещал неизбежное поглощение социализма капитализмом (а не их слияние) ввиду более высокой эффективности экономики Запада. Отмирание тоталитарных политических систем и идеологий, опиравшихся, в частности, на марксову концепцию исторического закона, обуславливается, по А., исторической обреченностью марксистско-ленинской теории общественного прогресса. А. утверждал, что «только либералы, пессимисты и, быть может, мудрецы призывают человечество брать на себя лишь те задачи, которые оно может выполнить. Поэтому они не делают историю и довольствуются тем, что комментируют ее. Марксисты принадлежат к другому семейству. Они соизмеряют задачи не со своими силами, а своими мечтами». В контексте обсуждения проблемы смысла и ценностей эволюции человеческой цивилизации симпатии А. на стороне гуманистической направленности социального знания, его «человеческого измерения». Такой теоретико-методологический подход, в его понимании, позволяет философско-социологическим концепциям углубляться в сложную сеть человеческих поступков. Основными компонентами и одновременно стержневой линией разветвления последних являются: связь «средства-цели», мотивации поведения, система ценностей, побуждающая людей совершать те или иные действия, а также ситуации, к которым действующий субъект адаптируется и в зависимости от изменения которых он определяет свои цели. История, по А., не может быть полностью обыденным знанием, поскольку это элиминирует ощущение свободы в истории: исторический макроанализ призван раскрывать намерения действующих в исто-





46 АРХЕТИП

рических событиях лиц. Только определенная философская система, по мнению А., может обеспечить историческую реконструкцию существенных связей между разнообразными данными о прошлом.

АРХЕТИП (греч. *arche* — начало и *typos* — образ; первообраз, проформа) — понятие, восходящее к традиции платонизма и играющее главную роль в «аналитической психологии», разработанной Юнгом. Под слоем «личностного бессознательного», составлявшего основной предмет изучения в классическом психоанализе Фрейда, Юнг обнаруживает «коллективное бессознательное», трактуемое как общечеловеческое основание («грибница») душевной жизни индивидов, наследуемое, а не формирующееся на базе индивидуального опыта. Если в личностном бессознательном основную роль играют «комплексы» (например, комплекс Эдипа, комплекс неполноценности), то структурообразующими элементами коллективного бессознательного являются А. — универсальные модели бессознательной психической активности, спонтанно определяющие человеческое мышление и поведение. А. сравнимы с кантовскими «априорными формами» познания, однако лишены их абстрактности и эмоционально насыщены. Собственно А. не имеют конкретного психического содержания (Юнг уподоблял их осям кристалла); другое дело — архетипические представления (символы) как результат совместной работы сознания и коллективного бессознательного. Символы есть единство прозрачного сознанию образа и стоящего за ним сокровенного и неэксплицируемого смысла, уводящего в бессознательные глубины психики. Мифология и религия (оцениваемые Юнгом чрезвычайно высоко) строят «защитную стену символов», позволяющую сознанию ассимилировать опасно-самостоятельную энергию А. бессознательного и гармонирующую тем самым человеческую психику. За исторической изменчивостью конкретных символов Юнг усматривал инвариантность А., объясняющую поразительные сходства в различных мифологических и религиозных системах и факты воспроизведения в сновидениях и психотическом бреде фрагментов древних эзотерических систем. Разработанная Юнгом концепция А. оказала значительное влияние на современную культурологию. (См. также: **Юнг**.)

АРХИЕРЕИ — в православной церковной иерархии — высший чин черного (монашеского) духовенства.

АТЕИЗМ (греч. *theos* — Бог и отрицание — а) — в традиционном понимании — ментально-мировоззренческая установка, программно альтернативная теизму, т. е.

основанная на отрицании наличия трансцендентного миру начала бытия, однако объективно изоморфная ему в гештальтно-семантическом отношении: А. как «обернутый монотеизм» (Клоссовски), как «теология, где человек встает на место Бога» (Батай). В конкретных формах может конституироваться в оппозиции не столько теизму как таковому, сколько конкретному вероучению (определенной конфессии). В рамках традиции содержание понятия «А.» обрело свою определенность в контексте соотношения с содержаниями таких понятий, как «религиозный индифферентизм» (отсутствие фокусировки мировоззрения на вопросах веры), «религиозный скептицизм» (сомнение в определенных догматах вероучения), «вольнодумство» (внеконфессиональная интерпретация символа веры) или «антиклерикализм» (социально ориентированная позиция неприятия института церкви). По форме своего проявления А. жанрово варьируется в предельно широком диапазоне: от когнитивных моделей, исключающих Бога в качестве объяснительного принципа из картины мира (материализм в последовательно монистических своих версиях) до смысложизненной позиции богоборчества (романтизм). Определяя современность как существование человека «в условиях отсутствия Бога» (Аренд), философия в 20 в. объясняет формирование данной культурной установки тем недоверием (порожденным культивацией технологизма), которое человек испытывает ко всему, что не сделано его руками, ибо не способен принять бытие как «свободный дар ниоткуда», стремясь артикулировать его как продукт собственной деятельности (классический западный активизм — от фигуры Демиурга в античной философии до идеи «второй природы» в марксизме). По формулировке Аренды, «чем больше развита цивилизация, тем более совершенный мир она создает; чем более дома чувствуют себя люди в этой искусственной среде, тем больше будет их возмущать все постороннее, ими не произведенное, что просто и таинственно ниспослано им». А. трактуется современной философией как основанный на фундаментальной негативности. С одной стороны, «живя под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки», человек, «уподобившись Богу» в своем удовлетворении универсумом и всеведением, «не останавливается на Боге», побуждаемый имманентной своей «страстью негативности» (Бланшо). С другой стороны, по оценке Батая, фундирующая западноевропейскую культуру философия Гегеля в современной своей артикуляции (в частности — в раскрываемых аналитикой Кожева аспектах) «обнаруживает себя философией

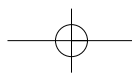
смерти (или, что то же самое, А.)», ибо основана на негативности — прежде всего, «негативности человека, которая дана в смерти» (Батай). В свою очередь, содержание А. конституируется как сугубо негативное (логико-рациональная критика богословских доказательств бытия Божьего, естественнонаучная критика соответствующих мирообъяснительных моделей, социально-политическая критика института церкви). Несмотря на декларируемую (на уровне самооценки) позитивность позиции (от пафоса утверждения разума в А. просвещения до пафоса утверждения новой социальной реальности в А. марксизма, включая неортодоксальное течение бодростроительства), негативность А. остро проявляет себя в экзистенциальных проекциях человеческого существования.

АТМАН — в метафизике индуизма — Мировая Душа, заполняющая собой весь материальный мир. Индивидуальная душа каждого человека содержится в себе частицу А. («истинное я»). А. неопишем и постижим лишь интуицией. А. — основа и первопричина материального бытия.

АТРИБУТ (лат. *attribuo* — придаю, надеваю) — неотъемлемое свойство объекта, без которого он не может ни существовать, ни мыслиться. Еще Аристотель отличал постоянный А. от случайных, переходящих состояний, так называемых акциденций. Декарт рассматривал А. как основное свойство субстанции. Важнейшим А. телесной субстанции в учении Декарта является протяженность, а А. духовной субстанции является мышление. Философы-материалисты 18 в. важнейшими А. материи считали протяженность и движение. А. материи в диалектико-материалистической философии признавались движение, пространство, время, а также системность и отражение. Термин А. употребляется и в современной философии (философская антропология, неотомизм, персонализм и др.).

АУРА — золотистое сияние, наблюдаемое, согласно преданиям и легендам, вокруг головы и всего тела человека. Признак особой мистической силы. На иконах А. — особый признак ангелов и святых. В эзотеризме — проекция тонких энергий вокруг тела человека.

АЦЕНТРИЗМ — фундаментальная установка постмодернистской философии, базирующаяся на радикальной критике классических представлений о структуре и фундированная отказом от презумпции наличия выделенных (как в топологическом, так и в аксиологическом отношениях) точек и осей пространственной и семантической среды. Согласно постмодернистской ретроспективе, «регулярным образом центр получал различ-





ные формы и названия. История метафизики, как и история Запада, является историей этих метафор и метонимий... Все эти названия связаны с фундаментальными понятиями, с первоначалами или с центром, который всегда обозначал константу наличия — эйдос, архэ, телос, энергея, усия (сущность, субстанция, субъект), алетейя, трансцендентальность, сознание или совесть, Бог, человек и так далее» (Деррида). При номадической организации среды «центральная комната... остается пустой, хотя человек заселяет ее. Здесь, в этой зоне субъективации, человек становится ...хозяином своих молекул и сингулярностей» (Делез). Интересен в этом отношении «новый дискурс среды», предложенный Бодрийяром еще в ранней версии постмодернизма («Система вещей», 1969). Анализируя оформляющийся тип организации жилой среды, он отмечает, что «предметы обстановки сделались подвижными элементами в децентрализованном пространстве». Если в классическом интерьере стол знаменовал собой центр, доминирующий над остальным пространством, то теперь «стулья уже не тяготеют к столу». В децентрированном пространстве теряется избранность любых пространственных точек, оно перестает восприниматься как «система мест»: «нет больше кроватей, на которых лежат, нет больше стульев, на которых сидят, есть лишь «функциональные» сидения, вольно синтезирующие всевозможные позы (а тем самым и всевозможные отношения между людьми)» (Бодрийяр). Идея децентрированности проявляется в постмодернизме в самом широком диапазоне: от презумпции децентрированности текста до радикального требования «заклеить идеологические и метафизические модели» (Джеймисон), обретая свое наиболее последовательное и полное воплощение в постмодернистской номадологии («противопоставленная центрированным системам» ризома у Делеза и Гваттари). Классическим примером, демонстрирующим предметную реализацию постмодернистской установки на А., может служить постмодернистская концепция культур-

ной среды, принципиально ацентричной как в общеаксиологическом (имплицитные ценностные предпочтения), так и в специально идеологическом (эксплицитное официально-нормативное санкционирование) смыслах. Как отмечает Лиотар, в постмодернистской культуре «все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институциями и историческими традициями, теряют свою силу». В силу этого, по оценке Рорти, из актуализирующихся в постмодернистском социуме стратегий «ни одна...не обладает привилегиями перед другими». Культура постмодерна не дифференцируется на культурный центр (ортодоксию в самом широком смысле этого слова) и так называемую периферию (инакомыслие, ереси и т. п.). Ацентричность культурного пространства постмодерна носит программный характер: как утверждал Л. Фидлер в статье «Пересекайте границы, засыпайте рвы», нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых; и публикация данной работы в журнале «Playboy» практически и наглядно демонстрировала отрицание постмодернизмом аксиологической дифференциации культурного пространства. В данном аспекте постмодернистская концепция «заката метанарраций» оказывается созвучной концепции цивилизационного поворота, фундированной идеей креативного диалога различных культурных традиций в контексте глобальной цивилизации, основанной на презумпции этнического полицентризма. Постмодернизм интерпретирует пространственные среды как лишённые не только центра, но и любых приоритетных осей и точек: «власть без трона» у Фуко «находится везде» и «исходит отовсюду». Также А. предполагает отказ не только от выделения приоритетных зон внутри той или иной среды, но и от центрации внимания на внутреннем — в противоположность внешнему (внутреннее как продукт складывания внешнего в постмодернистской концепции складки). Истолкованию предметности как децентрированной и дисперсной соответствует в постмодернизме и истолкование движе-

ния как равномерного рассеивания: по формулировке Делеза, его осуществление «подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры». Аналогичен по своей семантике и ключевой термин «диссеминация» у Деррида. Идея А. имеет фундаментальный статус и для современного естествознания, в первую очередь — для синергетики. Собственно, синергетические системы тем и отличаются от кибернетических, что в рамках последних порядок устанавливается в результате ответственности команд центра, в то время как в синергетических системах он возникает в результате автохтонной кооперации микроэлементов — вне конкретного плана, эксплицитно выведенного на глобальный командный уровень системы: «ни одно из ... взаимодействий не соотносится с глобальной задачей, все взаимодействия чисто локальны» (Пригожин и И. Стенгерс). Аналогично, согласно постмодернистской оценке, принятие идеи центра фактически означает и принятие идеи внешней принудительной каузальности, т. е. парадигмы линейного детерминизма. Как пишет Деррида, «всегда считалось, что центр ... представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой», и на протяжении всей истории метафизики «функцией этого центра было ... гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры». В этом контексте феномен центра метафорически фиксируется номадологией в семантической фигуре «Генерала». И если традиционные для классической философии «системы — это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации», то ризома представляет собой «не центрированную, не иерархическую ... систему без Генерала, ... без центрального автомата» (Делез, Гваттари). В этом отношении номадические распределения могут быть интерпретированы как синергетические системы, — в отличие от кибернетических, что позволяет говорить о параллелизме тенденций в современном естествознании и гуманитаристике.

Б

БА (егип.) — эфирное тело человека, соответствующее стихии огня. В санскрите термину «Б.» соответствует слово «прана».

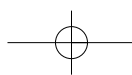
БАБСТ Иван Кондратьевич (1823—1881) — российский экономист и историк. Основу либеральных теоретических взглядов Б. составляла концепция реформирования экономики России путем широкого распространения кредитных учреждений, освобождения от феодальных экономических отношений и народ-

ного просвещения. Основные труды: Курс политической экономии (1859); Мысли о современных нуждах нашего народного хозяйства (1860).

БАГИ — общинное святилище для тайного исполнения обрядов культов вуду.

БАДЕНСКАЯ (ФРЕЙБУРГСКАЯ, ЮГО-ЗАПАДНОГЕРМАНСКАЯ) ШКОЛА — направление в неокантианстве, основывающееся на трансцендентально-психологической интерпретации учения Канта.

Сложилось в конце 19 — начале 20 в. Своё название получило от земли Баден, на территории которой находится Фрейбургский университет, где работали основные представители школы — Виндельбанд и Риккерт. Разработанная Б. ш. классификация наук, в основу которой положены различия по «формальному характеру познавательных целей наук» (т. е. по методу), а также грандиозная по своим масштабам теория истории и культуры





48 БАЗИС И НАДСТРОЙКА

получили широкое распространение в среде гуманитариев, оказав значительное влияние на развитие философии, социологии, психологии, культурологии и историографии 20 в. Подобно Канту и представителям Марбургской школы неокантианства, мыслители Б. ш. («баденцы») ставили в качестве первостепенной задачу трансцендентального обоснования знания, его всеобщего и необходимого характера. Однако, в отличие от своих предшественников, ориентировавшихся главным образом на математическое естествознание, баденцы переносят акцент на выяснение логико-методологических особенностей исторической науки и исторического познания в целом. Такая переориентация исследовательских поисков оказывается в рамках Б. ш. тесно связанной со специфической трактовкой самого предмета философии. В основу его понимания Б. ш. кладет т.н. «мировую проблему», или проблему отношения «Я» к «миру», что в гносеологическом плане равносильно отношению субъекта (S) к объекту (O). Задачей философии становится с этой точки зрения «показать, каким образом S и O объединяются в едином понятии о мире, показать нам место, занимаемое нами в мировом целом», т.е. дать мировоззрение. Именно в этом и Виндельбанд и Риккерт усматривали главное отличие философии от всех специальных наук и, более того, неизменность самого понятия философии. Единство «Я» и мира оказывается возможным только как единство действительности и ценности. Мировая проблема, как главная проблема философии, конкретизируется теперь так – понять взаимное отношение обеих частей мира, найти связь между ценностью и действительностью. Следующим этапом исследований Б. ш. стали попытки теоретического обоснования существования ценности в действительности. Тщательный анализ всех возможных субъектно-объектных отношений привел представителей Б. ш. к выводу о том, что субъекту всегда дан в познании не трансцендентный, а имманентный объект. Заключительным разделом философии Б. ш. стала разработка теории культуры и учения о методе. Определяя философию как «учение об общезначимых ценностях», и Виндельбанд и Риккерт считали, что для обнаружения их многообразия в культуре она должна обратиться к истории, ибо последняя являет собой процесс осознания и воплощения ценностей. Каждая из наук располагает некоторыми априорными процедурами, которые она использует при отборе своего материала из многокачественной действительности и преобразовании его в понятие. Образование понятий при этом может осуществляться двумя способами:

1) путем ориентации на общее, когда из всего многообразия выбираются лишь повторяющиеся моменты («генерализирующий» метод); 2) путем ориентации на индивидуальное, когда отбираются моменты, составляющие индивидуальность рассматриваемого явления («индивидуализирующий» метод). Первый способ соответствует естественным наукам, а второй – истории, предметом которой Б. ш. рассматривала культуру как особую сферу опыта. Логическим итогом подобного рода рассуждений стал вывод о том, как теперь должна называться историческая наука. Это должна была быть наука о культуре.

БАЗИС И НАДСТРОЙКА (греч. *basis* – основание) – основные понятия марксистской версии социальной философии, характеризующие структуру «общественно-экономической формации». С помощью данных понятий в границах исторического материализма была предпринята попытка установить существенную, системообразующую связь и взаимозависимость экономических и идеологических отношений, а также общие закономерности их развития. Сжатую характеристику Б. и Н. и их взаимодействия Маркс сформулировал в предисловии к работе «К критике политической экономии»: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания». Таким образом, Б., по Марксу, – это первичная экономическая структура общества, представляющая собой совокупность исторически определенных производственных отношений. Н. – совокупность идеологических отношений и взглядов (идей), а также соответствующие им организации и учреждения (государство, партии, церковь и др.). К надстроечным идеям относятся политические, правовые, нравственные, эстетические, религиозные, философские воззрения (по Марксу, «формы общественного сознания»). Б. носит исторически изменяющийся характер, что обусловлено развитием производительных сил. Коренные качественные изменения в экономическом строе общества (т.е. в Б.) вызывают изменения и в Н. Однако изменения в ней, по Марксу, происходят не автоматически вслед за изменениями в Б., а лишь через опосредующие звенья. Например,

философия определенным образом связана с Б. через политику, право, мораль. Н. обладает относительной самостоятельностью в своем развитии. Она может несколько отставать от Б. или опережать его в своем развитии. Н. выполняет в обществе важные социальные функции. Она выражает и закрепляет экономические отношения собственности данного общества прежде всего с помощью определенных правовых и политических норм и учреждений. Но в каждом обществе существуют элементы Н., выполняющие разрушительные функции по отношению к породившему их Б. и способствующие возникновению нового Б. Таким образом, Н. оказывает активное воздействие на Б. Разработка концепции Б. и Н. в версии Маркса, с одной стороны, являла собой одну из первых попыток анализа социума как сложной системы, с другой же – выступила как избыточно упрощенная и односторонняя попытка материалистического решения т.н. «основного вопроса философии» в марксовской версии применительно к обществу. Справедливая критика Маркса его оппонентами за экономический материализм во многом была обусловлена именно этой концептуальной схемой.

БАКРАДЗЕ Константин (1898–1970) – грузинский философ и логик. Основные работы (первые публикации, за редким исключением, – на грузинском языке): «Проблема диалектики в немецкой философии» (1929); «Система и метод в философии Гегеля» (1936); «Логика» (1946); «Логика» (1951, на русском языке); «Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии» (1960, на русском языке); «Экзистенциализм» (1962); «Прагматизм» (1965); «История новой философии» (1969) и др. Основная сфера интересов Б. – история философии. Развитие европейской философии понимается им как единый, внутренне связанный процесс последовательного развертывания мысли. Сама же философия трактуется при этом как дисциплина, делающая предметом познания само познание и разрабатывающая категориальную сетку культуры. Центральная ее проблема, при решении которой и разворачивается все многообразие вариантов решений, – субъект-объектное отношение. Оно, в свою очередь, продуцирует три группы проблем: 1) проблему объективной действительности, без решения которой нельзя построить теорию познания; 2) проблему познания как объективного знания; 3) проблему метода. Универсальный метод познания – диалектика, разработанная в немецкой трансцендентально-критической философии. В связи с этим утверждением Б. и саму философию трактует как диалектику. Историко-





философские анализы Б. охватывают временной период от эпохи Возрождения до второй половины 20 в., однако ключевой период европейского философского развития для Б. — классический немецкий идеализм, а основная фигура — Гегель. Б. понимает немецкую трансцендентально-критическую философию как внутренне цельное «монистическое» явление (от Канта через Фихте и Шеллинга к Гегелю), как философию свободного и бесконечного субъекта (трансцендентального субъекта, «сознания вообще»). В основе анализа — триадичная схема (субъект — раздвоение субъекта — возвращение субъекта к самому себе, или: эту схему, вернее ее имплицитное воплощение, он обнаруживает уже у Канта, наиболее эксплицитное ее выражение — у Гегеля. Проблема познающего субъекта — обнаружение своей бесконечности в конечном. Как наиболее яркое воплощение философии субъекта Б. анализируется система Фихте. Основная проблема философии Шеллинга — возможность перехода от абсолютного к его противоположности (как абсолютное может выйти за свои пределы). В качестве второй объединяющей идеи Б. рассматривает становление и развитие диалектики, связанное с устранением «вещи в себе», ограничением рассудка и прорывом к разуму, проведением последовательного монизма. В то же время Б. показывает как одно из основных противоречий идеалистической диалектики — неустранимый из нее дуализм, что им было продемонстрировано на примере гегелевской системы, допускающей свое «прочтение» и как теории воплощения, и как пантеистической концепции. В то же время Б. отстаивает единство системы и метода у Гегеля, рассматривая метод как познанный форму внутреннего, собственного движения содержания, или абсолюта, идеи духа. Кроме историко-философской проблематики Б. известен своими разработками предмета логики, синтезирующим подходом к проблеме соотношения формальной и диалектических логик.

БАКУНИН Михаил Александрович (1814–1876) — русский мыслитель, революционер, идеолог и теоретик анархической версии народничества. После поражения Парижской коммуны отошел от активной политической деятельности. Основные сочинения: «Гимназические речи Гегеля. Предисловие переводчика» (1838), «О философии» (1840), «Реакция в Германии» (1842), «Кнута-Германская империя и социальная революция» (1871), «Государственность и анархия» (1873), «Федерализм, социализм и анти-теологизм» (не закончена), «Бог и государство» (не закончена), «Исповедь» (написана в заключении) и др. Во второй период своего творчества Б. предложил

анархическую версию философии действия, построенную на отрицании всего существующего порядка. В марксизме Б. видел главным образом «материализм экономический», игнорирующий социальные инстинкты человека. Разумная трудовая деятельность людей переводит их, по Б., из сферы биологического в сферу общественного. Как часть природы, человек должен повиноваться ее законам, но социальную действительность люди творят сами. Цель прогресса и его критерий — постоянное приращение свободы личности. Главный угнетатель человечества — государство, созданное меньшинством для господства над большинством. Государство, по мнению Б., — антипод гражданского общества. Власть опирается на фикцию Бога. В своей идейной эволюции Б. проделал путь от имманентной «новой религии» (религии жизни и деятельности, иначе — «дела»), в которой борются откровение и рассудок, между которыми действует мысль, преобразующая рассудок в разум, — до полного отрицания религии и дискредитации ее как социального института и культурного феномена. «Если Бог существует, то у человека нет свободы, он — раб; но если человек может и должен быть свободен, то, значит, Бога нет». Отсюда, религия — второе основное препятствие в движении человека к свободе. В конечном итоге, Б. стал трактовать религию как вид «коллективного сумасшествия», а церковь — как разновидность «небесного кабака». Для обретения счастья необходима ликвидация религии и государства как института и принципа власти как такового. По Б., власть обладает уникальным свойством разращать всех независимо от классовой принадлежности. Любые правительство и парламент, сформированные из рабочих, трансформируются в угнетателей и эксплуататоров. Всякая форма легитимного политического поведения, по мнению Б., лишь укрепляет государственную власть. Уничтожить ее может лишь стихийный бунт. Революция, согласно Б., «закроет кабаки и церкви, развращающие душу и тело призрачными радостями». Разум преодолевает религию, а бунт разрушит государство, как главные препятствия на пути свободы. Антиавторитарные формы жизни Б. трактовал как неизбежное будущее человечества. Идеал Б. — созданная исключительно «снизу вверх» свободная федерация земельных и ремесленно-фабричных ассоциаций — был явно утопичен. В России Б. абсолютизировал социальный потенциал общинной артели с ее идеей «права на землю» и «социалистическим инстинктом». Полагал, что русскому народу присущи «наивное чувство братства» и «любовь к огню». Пожар из России призван, по Б., уничтожить мировую цивилизацию буржуазного типа и заменить ее свободным союзом народов на основаниях автономии и федерализма.

БАЛА (санс. пять способностей) — пять базовых качеств, обретаемых практикующим йогом: полное доверие, энергетика, память, медитация, мудрость.

БАНК — особый экономический институт, осуществляющий концентрацию денежных средств и накоплений, проведение денежных расчетов, предоставление кредитов, капитализацию доходов населения и субъектов экономики и другие функции.

Т.В. Кузьмина

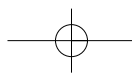
БАНК БАНКОВ — одна из основных функций центрального банка страны, заключающаяся как в сосредоточении минимальных резервов коммерческих банков, так и в оказании им необходимой кредитной поддержки. Таким образом, центральный банк имеет средства для определенного контроля деятельности коммерческих банков. В большинстве стран, обладающих развитой рыночной экономикой, банковская система имеет двухуровневую структуру, при которой центральный банк, являясь банком банков (верхним уровнем), осуществляет денежную эмиссию, в процессе кредитования правительства и коммерческих банков, обслуживает коммерческие банки и специализированные финансовые учреждения, кредитует их и храня их резервы, и ведет счета коммерческих банков, связанные с хранением этих резервов и межбанковскими операциями. Коммерческие банки и кредитные учреждения (нижний уровень) выступают основными каналами практической реализации кредитно-денежной политики центрального банка, принимая на себя проведение операций с физическими лицами и субъектами хозяйствования.

Т.В. Кузьмина

БАР (БАТ) МИЦВА (евр.) — возраст (12 лет у девочек, 13 лет у мальчиков), на рубеже которого проявляется стремление к «отдаче», имманентно присущее человеческой душе.

БАРАКА (араб. благодать) — в исламе — энергетическая эманация, ниспосылаемая Аллахом на пророков, от которых она может снизойти на простых верующих; защищает истинно верующего от зла и болезней. Б. может быть обретаема посредством прикосновения к «черному камню» (главной святыне ислама) либо к гробнице и вещам святых.

БАРДО (тиб.) — временной интервал между двумя событиями. Жизнь и смерть могут быть сведены к ряду Б.: естественное Б. утробы, сна и Б. медитации; Б. умирания; Б. природной первоосновы жизни и смерти (или Б. дхарматы: между моментом смерти и появлением в ментальном теле Б. становления); кармическое Б. становления.





50 БАРЗАК

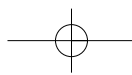
БАРЗАК – в исламе – стена без ворот, разделяющая небеса и престол Аллаха. В суфизме – мистический барьер между Богом и человеком, могущий быть преодоленным посредством духовных упражнений.

БАРТ (Barth) Карл (1886–1968) – швейцарский теолог. Основные произведения Б.: «Послание к римлянам» (1919), «Мир Бога и мир человека» (1924), «Кредо» (1935), незаконченная «Церковная догматика» в 13 томах (1932–1962) и др. Б. известен как основатель неоортодоксальной, или диалектической теологии, или теологии кризиса, которая по сути своей задумывалась как альтернатива теологии либеральной. Доктринальная система Б., как и большинство других, центром своим имеет учение о Боге. С точки зрения Б., на которую в большой степени повлияли воззрения Кьеркегора, Бог абсолютно непознаваем. Он совершенно иной, он не является какой-то одной, пусть даже лучшей, из сторон человека. Бог отделен от человека бесконечным качественным отличием. Человек не способен сам по себе познать Бога или принять божественное откровение. В природе нет ничего подобного Богу. Бог не вовлечен в природу и не зависит от нее. Он непознаваем с помощью разума, его невозможно понять ни через природу, ни через культуру, ни через историю. Отсюда Б. делает логичный вывод о неспособности натур-теологии в любых ее формах помочь познать Бога. Более того, Б. считает, что преувеличение значимости общего откровения даже причиняет вред, поскольку незаметно, но неизбежно разрушает евангелие, так как подчиняет его культуре. Б. показывает, как культура возобладала над классической римско-католической теологией, над классической либеральной протестантской теологией, утверждая, что ее (культуры) доминирование послужило причиной открытого принятия идеологии фашизма немецкой христианской церковью. Если Бога с помощью рациональных средств познать невозможно, то можно ли его вообще познать? Да, отвечает Б., Бога можно познать в Слове Божьем, в его откровении о себе. Бог явил себя в истории однажды – в Иисусе Христе, он явил себя, а не просто открыл какую-то информацию о себе, не показывая, как нужно жить. По Б., Слово Божие существует в трех формах: во-первых, это сам Иисус Христос, его жизнь, смерть и воскресение, во-вторых, это Писание, где отражено божественное откровение, и, в-третьих, это церковная проповедь Евангелия. Последние две формы – это условное Слово Божие, поскольку они становятся им только тогда, когда Бог использует их, чтобы явить Иисуса Христа. Б. не отказывается от исто-

рико-критического метода анализа Писания, взятого на вооружение либеральными теологами. Однако это не мешает ему считать Священное Писание Словом Божьим, поскольку он отказывается от ортодоксального подхода к Библии как к статичному источнику откровения. Согласно Б., она является Словом Божьим только тогда, когда Бог делает ее Словом Божьим, когда он начинает говорить через нее. Слово Божие – это событие. Отсюда видно, что Б. проводит различие между Библией и Словом Божьим, утверждая, что Библия – это попытка человека повторить Слово Божие человеческими словами. Оно может стать вновь истинным Словом Божьим для человека, если Бог решит явить себя через нее. Библия – это сообщение о том, что откровение было, но не запись того, что оно из себя представляло. Это свидетельство и обещание того, что откровение снова может произойти. Бог может возобновить свое откровение и повторить то, что он совершил в библейской ситуации. Когда это происходит, Библию можно назвать Словом Божьим. В целом теология Б. христоцентрична (начало, центр и конец любого учения у Б. – это событие Иисус Христос: его смерть, воскресение, вознесение и вечный союз с Богом-Отцом), что превращает его теологические взгляды в систему. Иисус Христос – это единственное, уникальное самооткровение Бога, он – Слово Божие в личности. Согласно Б., Бог волен изменять свои решения, приостанавливать их исполнение, но неизменным остается одно: Бог постоянен в свободно выбранной любви. Бог избрал Иисуса Христа, а в нем – сообщество, которое свидетельствует о Христе, а в сообществе – людей. Б. утверждает, что все люди избранные, однако не все живут как избранные – образ жизни зависит от их собственного выбора. Задача избранного сообщества – объяснить последним факт избрания их Богом. Нет существенного различия между верующими и неверующими, ибо избраны все. Первые осознали, что избраны, и живут соответственно, а вторые живут так, как будто не избраны, хотя они и избраны Богом во Христе. Вероучение Церкви и изъяснение догматов суть любимая тема для Б., написавшего более шести миллионов слов во всех своих «догматиках».

БАРТ (Barthes) Ролан (1915–1980) – французский литературовед, философ-структуралист. Основные работы: «Нулевая степень письма» (1953); «Мифологии» (1957); «О Расине» (1963); «Критические очерки» (1964); «Элементы семиологии» (1964); «Критика и истина» (1966); «Система моды» (1967); «S/Z. Опыт исследования» (1970); «Империя знаков» (1970); «Сад, Фурье, Лойола» (1972) и др. Несмо-

тря на значительный тематический разброс и множественность философских интересов Б., можно выделить основную тематику не только всего его творчества, но и структуралистской традиции в целом, – принципы и методы обоснования знания. Проблема языка при этом фактически вытесняет проблему сознания в том виде, в котором сознание как далее неразложенный атом, на каком строится любое обоснование знания, присутствует в философской традиции. По этим представлениям языковая деятельность предшествует любым когнитивным или перцептуальным актам познания, фиксации любых субъект-объектных оппозиций. Таким образом, язык становится условием познания феноменов «сознания», «бытия» и пр. Фундаментальная для структурализма тема обоснования знания разрабатывается Б. на материале культурно-исторического содержания. Подвергая анализу конкретные исторические «срезы» этого материала, а таковым выступает и сугубо литературное творчество, и системы моды, этикета, различные социальные структуры, Б. пытается выявить общие механизмы порождения и функционирования этих систем, причем в таком виде, чтобы все эти явления культуры выглядели связанными друг с другом через их, как считает Б., исконно знаковую природу. Понятно, что семиотический модус того или иного культурного явления будучи возведен в ранг атрибута усложняет, а зачастую и полностью вытесняет исследование других, не знаковых, аспектов этого явления. Однако подобная парадигма исследования, а именно, представления разрозненных, внешне не связанных культурных образований, как транзитивно сообщающихся через институт языка и функционирующих согласно его закономерностям, приводит к построению качественно новых моделей и постановке таких вопросов, которые фактически не могли возникнуть в до-структуралистскую эпоху. Так, например, по Б. возможно решение оппозиции между социальной и природной детерминацией субъекта в литературном творчестве. В своей первой работе «Нулевая степень письма» Б. развивает такое понимание термина «письмо», которое, с одной стороны, опирается на самоожесточенный национальный язык (здесь фактически растворены типы художественного, научного, религиозного и прочих «языков»), а с другой – на совершенно недифференцированную область индивидуального, личностного писательского «стиля», понимаемого как биологическая детерминация по сути любого субъективного литературного действия. Свою задачу, в этом случае, Б. видит в поиске тех типов письма, которые и определяют специфику по-



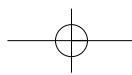


строения конкретно художественного произведения. Из того, что письмо само по себе не представляется до конца, во всех своих формах, актуализируемым в каком-либо конкретном, единичном событии, следует, что его частные актуализации связаны с различным набором условий (культурных, социальных, политических и т. д.), а это значит, что письмо, по-существу, — способ реализации индивидуального во всеобщем, причем в таком виде каждый творческий акт индивида воспринимается социумом как некое осмысленное усилие, доступный общественному пониманию продукт творчества. Впоследствии Б. пытается дифференцировать свою теорию письма в терминах разного рода отношений между знаками. Такими отношениями выступают в «Критических очерках» синтагматические, парадигматические и символические отношения. И если символическое отношение между означаемым и означающим в достаточной мере было исследовано в семиотике, то синтагматическое знакоотношение, трактуемое как специфическая ассоциация между знаками сообщения на уровне означающего, а также парадигматическое знакоотношение, как ассоциация между элементами на уровне означаемого, объединяющая знаки, родственные по смыслу, возникают в этой области знания как совершенно новые методы анализа самых разных культурных явлений; более того, Б. закрепляет за каждым из этих трех типов знаковых отношений различные виды художественного сознания и как реализацию этих типов — различные виды художественных произведений. Несмотря на явную потребность в уточнении и расширении этой семиотической парадигмы на материале конкретно-литературного свойства, Б. в середине 1960-х оставляет, в какой-то мере, литературоведческие исследования, чтобы обратиться к социальной проблематике — анализу массовых коммуникаций. Под влиянием работ Леви-Стросса Б. приходит к заключению о том, что роль скоро структурный подход позволяет обнаружить не ассоциативные, по аналогии с существующими, механизмы социального творчества в различных обществах (а у Леви-Стросса это первобытные), т. е. не случайные механизмы, зачастую примитивно сводимые к тем или иным социальным институтам, а саму кинематику отдельной культуры — «социо-логику», конкретно-историческую систему духовного производства, то вполне правомерно распространение этого метода с анализа примитивных культур на исследования современных. «Социо-логика», таким образом, должна способствовать изучению тех моделей культурного творчества, которые лежали бы в основе не только лите-

ратуры или дизайна, но и детерминировали бы общественные отношения конкретного социума, а значит, были бы принципами всевозможных самоописаний и самоидентификаций этой культуры. Другими словами, были бы смыслообразовательными возможностями культуры. Поиск разнообразных смыслопорождающих механизмов того или иного культурного периода приводит Б. к признанию рядоположенности любой теоретической и практической деятельности, от эстетической до инженерно-технической или политической. Эпицентром исследовательских интересов Б. выступает, однако, не сама система знаков и денотативных значений, а возникающее в процессе коммуникации поле «коннотативных» значений, которые и позволяют тому или иному обществу дистанцироваться в культурно-историческом плане от иных обществ, с их особыми коннотативными содержаниями. Поставив проблему «семиологического парадокса», Б. утверждает, что в массовом сознании происходит фетишизация языка, а само сознание становится пристанищем разнообразных мифов, коренящихся в наделении языковых конструкций силой описываемых ими вещей и явлений. С другой стороны, вещи и явления сами начинают претендовать на «рациональность» и наделенность смыслом (феномен товарного фетишизма).

БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897–1962) — французский философ, писатель, экономист, публицист, этнограф, искусствовед, поэт. По характеристике Хайдеггера — «самый светлый ум во Франции». В 1952 Б. был награжден орденом Почетного легиона. Основные сочинения: «Внутренний опыт» (1943), «Винный» (1944), «О Ницше» (1945), «Метод медитации» (1947), «Теория религии» (1948), «Проклятая доля» (1949), «Литература и зло» (1957), «Эротизм» (1957), «Слезы Эроса» (1961), «Сумма атеологии» (1972) и др. Объектами пристального внимания Б. становились: Бергсон, Ницше, З. Фрейд, Л. Шестов, С. Кьеркегор, Ф. Достоевский, Б. Паскаль, Платон, Маркс, Г. Гегель, Клоссовски, Бланшо. В общих чертах взгляды Б. сводятся к осмыслению опыта «абсолютной негативности», преодолевающего опосредованность в любых ее формах (исторической, феноменологической, трансцендентальной) в противостоянии непосредственной реальности смерти. Б. последовательно вырабатывает философскую, литературную, экономическую стратегии достижения и преодоления пределов мышления и чувственности. Адекватное выражение Б. опыта «невозможного» в мистицизме, эротизме и т. п. преследует цель предельной интенсификации языка с целью устранения дистанции-различия между внешним кон-

тролем и внутренним опытом. Наиболее важными у Б. в этом контексте становятся заимствованные у Гегеля понятия «суверенности» и «трансгрессии» (см. **Трансгрессия**). («Господин» в гегелевской трактовке, по версии Б., — это тот, кто неизбежно рискует собственной жизнью.) «Суверенность» у Б. символизирует верховную власть и высшую независимость субъекта, т. е. «чистую позитивность», предшествующую всякому представлению. Это состояние, в котором индивид может находиться всю свою жизнь или одно мгновение, — и одновременно качество, которым он может быть наделен в стремлении преодолеть любые ограничения своей автономии. В своем оригинальном понимании «трансгрессии» Б. исходит из предпосылок о конвенциональности всех человеческих установлений как результата «общественного договора» и о естественном, «органически» присущем каждому индивиду стремлении к собственной «суверенности», которая никогда не достигается в рамках социальных ограничений. Экстремальность форм реализации субъективности в «пограничных ситуациях» (насилие, экстаз, безумие, смерть) обосновывается и оправдывается Б. в контексте следования принципам расчета и выгоды, экономического обмена действия на удовольствие. При этом, согласно Б., индивидуальное «постановочное движение» суверенной мысли отвергает конформизм, гарантирующий «длительность» жизни, и стремится к конфликтам и рискам, придающим ей необходимую «интенсивность», тем самым восстанавливая существенную ипостась самого субъекта. В случае же консервации этого «отверженного фрагмента» последний может стать основанием построения общества и первоначальным капиталом для развития экономики и религии. Эти сферы ориентированы на сохранение субординации жизненных функций индивидуального организма и поэтому контролируют исполнение индивидом целей рода, первичных по отношению к потребностям его самого. Б. отождествляет «суверенность» и «трансгрессию» вплоть до реабилитации самого статуса субъективности. Наилучшей же сферой воплощения этой радикальной позиции выступает для Б. не социальный активизм, а литературное творчество. Согласно Б., настоящая литература первой подвергает сомнению принципы регулярности и осторожности; она подобна Прометею и осмеливается сделать то, что противоречит основным законам общества. Эта тенденция характерна и для самого Б., который насыщает свое письмо предельной степенью «революционности», тем самым нарушая «правила игры» как по отношению к интеллектуальной оппозиции, так и к официальной идеологии.





52 БАТ-КОЛ

БАТ-КОЛ (евр.) – процедура гадания у древних евреев, предполагающая в определенных условиях фиксацию любого случайного звука как судьбоносного указания.

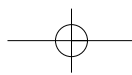
БАФОМЕТ (греч.) – герметико-каббалистический символ – мистическое божество, символизирувавшее астральный свет, всеобъемлющую жизненную силу. Изображался в образе старца с длинной белой бородой (иногда с двумя или тремя головами). Выступал объектом поклонения у тамплиеров.

БАХАИ – одна из наиболее молодых мировых религий. Зарождение Б. – 1844, Иран. В основе Б. лежат подвергнувшиеся беспрецедентно кардинальной ревизии доктрины ислама. Численность верующих в Б. – более 6 млн человек (1994). Согласно учению Б., основатель религии Бахаулла продолжает ряд посланников Бога (Кришна, Авраам, Зороастр, Моисей, Будда, Иисус, Магомет). Авторству Бахаулла приписывают свыше 100 произведений (основное – «Китаб-и-Агдас» или «Самая Священная Книга», 1872). Канонизированы также тексты сына и внука основателя Б. и послания Всемирного Дома Справедливости в административном центре Б., г. Хайфа, Израиль. Согласно Б., Бог един, эволюция мира – последовательный ряд осуществлений Его воли через посланников – основателей различных религиозных систем. Человечество едино. Достижение этого состояния возможно как результат воплощения «принципа единства различий» (именуется в Б. как доктрина «прогрессивного Откровения»). Являющийся миру каждые 500–1000 лет Божий посланник привносит в жизнь человечества качественно новый духовный потенциал. Высшим состоянием единства для еще не воссоединенного человечества выступает нация, основанная на идее и ценностях патриотизма. Генезис этого духовного феномена Б. связывает с деятельностью пророка Магомета. Следующая потенциальная ступень этого процесса – человечество как целостный субъект перед лицом Космоса. Любовь индивида к человечеству, согласно учению Б., в будущем выступит высшим типом любви на Земле. Б. формулирует цели конституирования Всемирной Администрации, необходимость разработки универсального вспомогательного языка, стремление к преодолению реальной разобщенности людей. Возможность предотвращения угрозы мирового господства со стороны какой-либо обособившейся и эгоистичной военно-политической силы Б. видит в установлении предельно жестких демократических процедур при решении глобальных вопросов. В качестве этического фундамен-

та данного процесса должен выступить императив: «Возлюби ближнего больше самого себя!» К ведущим социальным постулатам Б. правомерно отнести идеи отказа от любых предрассудков; единства и относительности отдельно взятых религиозных учений; равенства мужчин и женщин; предельно допустимого смягчения имущественного неравенства людей; всеобщего образования; поиска истины как смыслообразующего начала жизни каждого человека; всемирной федерации; утверждения гармонии между религией, рассудком и пафосом науки. Душа каждого человека в Б. бессмертна и уникальна. Приверженцы Б. не должны участвовать в политических партиях. Они должны стремиться к достижению целей движения исключительно легальными, мирными средствами. Организация Б. не знала расколов с 1863. Отличительной особенностью Б. также являются широко трактуемое право любого верующего на собственную интерпретацию религиозных догматов, отсутствие профессиональных священников, высочайший моральный дух преодоления всех мыслимых форм разобщенности людей.

БАХТИН Михаил Михайлович (1895–1975) – известный русский ученый: философ, филолог, литературовед, теоретик культуры. Основные публикации работ Б.: «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965, 1990); «Эстетика словесного творчества» (1979, 1986); «Работы 1920-х годов» (1994); «Проблемы творчества и поэтики Достоевского» (1994) и др. К собственно философским трактатам у Б. можно отнести только раннюю неоконченную работу «К философии поступка» (предположительно начало 1920-х), где Б. выступает с программой построения «первой философии» нового типа, которая через обращение к «единой и единственной нравственной ответственности» призвана преодолеть «дурную неслиянность культуры и жизни». Онтология человеческого бытия рассматривается в данной работе как онтология поступка, как учение о «единственном событии свершаемого бытия». Одно из центральных бахтинских понятий, задающих онтологическое определение человека, – понятие «не-алиби в бытии», также подчеркивающее ответственный характер человеческого бытия. Б. исходит из осознания активной причастности бытию со «своего единственного места в бытии». Соответственно онтология человека определяется у Б. взаимоотношением между «единственностью наличного бытия» и «целым бытия». Сложную диалектику этого взаимоотношения Б. пытается прояснить с помощью понятий «нераздельно и неслиянно», а также с помощью разли-

чения «данного и заданного» в онтологии человека. Указанное взаимоотношение реализуется, согласно Б., в изначальном акте «утверждения своего не-алиби в бытии». Этим актом, по мнению Б., полагается «ответственный центр исхождения поступка», в результате чего место быть получает необходимую конкретность и «инкарнированность», онтологическую укорененность. В свете заданной таким образом онтологии на смену homo sapiens приходит человек поступающий, является онтологическая неслучайность всякого поступка, – нравственная философия обретает онтологические корни. Философия поступка Б. включает развернутую критику «эстетического и теоретического миров» за характерное для них отвлечение от «нудительной действительности» «единого и единственного ответственного бытия» и противопоставляет им «ответственное единство» мышления и поступка. При этом указанное отвлечение приводит не только к теоретической, но и к онтологической несостоятельности. Как показывает Б., эстетический мир способен породить «двойника-самозванца», чье бытие определяется Б. как «бытие лжи или ложь бытия», «ложь самим собою себе самому» («Автор и герой в эстетической деятельности»), коренящаяся в том, что человек отвлекается (отстывает) от «центра исхождения поступка», которым отмечено конкретное место человека в бытии. Это отступление, в религиозном (христиантическом) контексте осмысливается Б. как «имманентное бытию грехопадение». Заявляя, что эстетический и теоретический разум должны быть моментом практического разума, Б. вводит понятия «поступающего мышления» и «участного мышления» и классифицирует философию на ту, в которой частное мышление преобладает «осознанно и отчетливо», и на ту, где это имеет место «бессознательно и маскированно». В работе «Автор и герой в эстетической деятельности» Б. предлагает позитивное обоснование эстетического события. Б. показывает, что эстетическое созерцание, которое отвлекается от этического смысла и заданности конкретного человеческого бытия, остается внутренне оправданным по отношению к другому человеку. Обозначение проблемы «я – другой», лежащей в основании диалогической концепции Б., можно найти уже в трактате «К философии поступка». В работе об авторе и герое эта проблема получает детальное рассмотрение и опирается на такие понятия, как «внеаходимость», «кругозор» и «окружение», «я-для-себя» и «я-для-другого», «другой-для-меня» и др. Согласно Б., моя внеаходимость другому делает эстетическое отношение творчески продуктивным, поскольку я обладаю «избытком ви-





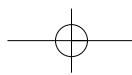
дения» по отношению к другому: мне есть чем его одарить, и это дар, в котором другой, по словам Б., испытывает абсолютную нужду. Как подчеркивает Б., результатом эстетической деятельности, эстетического события становится рождение другого в новом плане бытия, определенном новыми, «трансгредиентными» другому ценностями. Но, как уже отмечалось, это онтологическое приращение, будучи недоступным другому, требует в качестве залога мое собственное бытие. Чтобы сохранить позитивность эстетического, необходимо вести одновременно смысловую и ценностную интерпретацию отношения «я – другой», определять эстетическое видение «помимо смысла», но тем не менее удерживать его «вместе» с ним. Б. удерживает это место единого и единственного бытия, когда специально подчеркивает, что речь идет о «конкретной вненаходимости меня единственно». Таким образом именно по отношению к другому обнаруживается единственность и «незаместимость» моего места в мире: мой дар другому исходит из моей точки зрения, укоренен в моем месте в бытии. «Эстетическое созерцание и этический поступок, – пишет Б., – не могут отвлечься от конкретной единственности места в бытии». «Новая художественная модель мира», созданная, по мнению Б., в романах Достоевского, преодолевает завершающую авторскую активность, монологическое сознание автора. Полифонический роман Достоевского предстает как «сочетание неслиянных голосов» в незавершенном диалоге. Анализируя воплощенное в романах Достоевского художественное видение жизни человеческого сознания, Б. делает вывод, что «само бытие человека есть глубочайшее общение. Быть значит общаться», быть на границе. Диалогический характер человеческого бытия, из которого исходит Б., определяет и его подход к разработке философских основ гуманитарных наук и в частности к анализу проблемы текста в гуманитарных науках. Гуманитарные науки, поскольку они имеют дело с личностью, предполагают диалогическую активность познающего, диалогическое движение понимания, которое, в свою очередь, основывается на диалогическом контакте между текстами и на сложном взаимоотношении текста и контекста. Признание нескончаемого обновления смыслов в новых контекстах приводит Б. к различению малого времени и большого времени, трактуемого как бесконечный и незавершенный диалог. В культурологическом аспекте наибольшую известность получила книга Б. «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1940), в которой Б. развивает концепцию народной смеховой культуры (в противополож-

ность культуре официальной) и идею карнавала, разнообразные проявления которого Б. анализирует, основываясь на принципе амбивалентности. Если в литературоведении влияние Б. очень велико, то философское осмысление его идей и концепций только начинается, причиной чему стала как биография самого Б., так и судьба его наследия.

БАШЛЯР (Bachelard) Гастон (1884–1962) – французский философ и методолог, психолог, культуролог. Основные работы: «Индуктивная ценность относительности» (1929); «Связный плюрализм современной химии» (1932); «Новый дух науки» (1934); «Диалектика деятельности» (1936); «Психоанализ огня» (1937); «Философское отрицание. Очерк философии нового духа науки» (1940); «Новый рационализм» (1953), «Прикладной рационализм» (1962) и др. Выступил с программой обоснования эпистемологии как теории знания, критически направленной против неогегельянского историцизма (прежде всего Кроче и Джентиле), признававшего статус научности только за философией, сводя научное знание к пустым абстракциям, порождающим псевдопознание. В то же время резко не принимал позитивистскую методологию, сводящую науку, в конечном итоге, к калькуляции и регистрации данных непосредственного опыта, лишая ее функции воображения. Исчерпанными Б. признавал и научные программы, порожденные классическим (просвещенческим) рационализмом. Осознание кризисных явлений в науке, а главное, в ее методологии и побудило Б. выступить с масштабным проектом, нацеленным на «порождение» «нового духа науки» и требующим перестройки знания в соответствии со спецификой современного мышления. Исходная точка движения – тотальное противостояние традициям классической науки. Неприятие последней – не аномалия в научном сообществе, а средство снятия противостояния замкнутых традиционных философских систем и постоянно изменяющейся научной мысли, нуждающейся в своем рефлексивном обосновании. Современное мышление обнаруживает в процессе исторического развития знания складывающуюся иерархию его различных теоретических уровней. Однако каждый из них развивался, как правило, автономно, слабо взаимодействуя с другими. Задача же методологии состоит в организации движения не только и не столько в «горизонте» разных пластов знания, сколько в обеспечении «вертикального» восхождения от более низких уровней вверх, вплоть до уровня философии, без которого как своих предпосылок и обоснования не может обходиться наука. (Такое вертикальное движение Б. на-

зывал процессом «диалектизации».) Неклассической науке должна соответствовать и своя философия, которую Б. определял негативным образом. Это – «философия не» (философия, построенная на принципах отрицания). Отрицание, согласно Б., является одним из центральных «пунктов» любого процесса познания, без него невозможно выходить на новые уровни осмысления реальности. Следы предшествующих отрицаний всегда могут быть отслежены в любом конечном продукте знания. Современная философия – это не реалистическая философия (эмпиризм с его сенсуалистическим редукционизмом и позитивизм с его опорой на здравый смысл). Но современная философия и не-картезианская, и не-кантианская (экспериментальные данные неотделимы от их рациональной организации). Современная философия по необходимости должна быть «прикладным рационализмом», снимающим оппозицию рационализма и эмпиризма. Б., по сути, формулирует программу эпистемологической революции как диалектического самоотрицания на основе рефлексивности научного духа.

БЕББИДЖ (Babbage) Чарльз (1792–1871) – британский математик, философ, в начале 1830-х разработавший базовую концепцию вычислительной машины, осуществленную лишь в конце 1940-х (бесспорный научный приоритет Б. в этом направлении был признан создателями первых современных компьютерных систем). Основные труды: «Экономика машин и производства» (1832, единственное полностью завершенное произведение), а также более 80 других статей. Изучив технологию производства ручных вычислительных работ по изготовлению математических таблиц того времени, Б. предложил автоматизировать, как он писал, «...самые примитивные действия человеческого интеллекта». В этом он следовал одному из направлений в трудах Паскаля и Лейбница. Создание математических таблиц и методов вычислений стало одним из главных направлений его научной деятельности. В процессе создания вычислительной машины Б. создал также «...своеобразный язык для пояснения работы сложных механизмов во времени...», описанный в работе Б. «О методе выражения знаками движений машин» (1826), где он считал систему «механических обозначений» своим наиболее выдающимся теоретическим достижением. К 1833 Б. сконструировал механическое устройство для вычисления таблиц величин, разности N-го порядка которых постоянны, и в 1834 начинает работы над универсальным вычислителем. Архитектура универсального вычислителя Б., в состав которого факти-





54 БЕГСТВО В БОЛЕЗНЬ

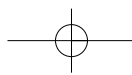
чески входили средства обработки, хранения и ввода-вывода информации, практически совпадает с архитектурой современных компьютерных систем. Подробное описание вычислителя Б. и первая сложная программа вычисления чисел Бернулли принадлежат ближайшему другу и научному сотруднику Б. — графине А. Лавлейс (дочери великого английского поэта Д.Г. Байрона), в честь которой был назван язык программирования ADA. А. Лавлейс в 1843 писала, что машина Б. «...может быть определена как материальное воплощение любой неопределенной функции, имеющей любую степень общности и сложности. ...Под словом «операция» мы понимаем любой процесс, который изменяет взаимное соотношение ... вещей. Аналитическая машина (т. е. вычислитель Б. — С.С.) воплощает в себе науку операций». При этом А. Лавлейс предостерегала от «...вероятных превеличений возможностей аналитической машины. При рассмотрении любого нового изобретения мы довольно часто сталкиваемся с попытками переоценить то, что мы уже считали интересным или даже выдающимся, а с другой стороны — недооценить истинное положение дел, когда мы обнаруживаем, что наши новые идеи вытесняют те, которые мы считаем незбылемыми. Аналитическая машина не претендует на то, чтобы создать что-либо. Она может делать все то, что мы знаем как, приказано ей сделать. Она может только следовать анализу, она не в состоянии предугадать какие-либо аналитические соотношения или истины. Сфера ее деятельности — помочь нам сделать то, с чем мы уже знакомы...» Этот тезис был исследован А. Тьюрингом в 1950 в его работе «Может ли машина мыслить?» (раздел «Возражение леди Лавлейс»). В книге «Девятый Бриджотеровский трактат» Б. на основе опыта создания своего вычислителя обосновывал тезис о, по меньшей мере, нейтральности науки по отношению к религии. Позднее по этому поводу было замечено, что «...если Джинс рассматривал Создателя как математика, то Б. несомненно считал Бога программистом». «...Мы полагаем, что существование подобных устройств, помимо экономии труда при выполнении обычных (т. е. арифметических) операций, *сделает осуществимым то многое, что, будучи практически осуществимым, находится слишком близко к пределам человеческих возможностей*» (из отчета Комитета Британской ассоциации содействия развитию науки, специально созданного в 1872 для изучения концепции вычислителя Б.). Словно предвидя судьбу своего самого значительного проекта, Б. писал: «...Природа научных знаний такова, что малопонятные и совершенно бесполез-

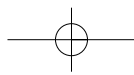
ные приобретения сегодняшнего дня становятся популярной пищей для будущих поколений...» Б. считал, что «...величайшее проявление человеческих способностей состоит в попытках открыть те законы мышления, руководствуясь которыми человек проходит путь от уже известных фактов к открытию новых явлений». Философия открытия по Б. описана в книге Р.С. Гутера и Ю.Л. Полунова «Чарльз Беббидж»: «...1) Любому открытию должно предшествовать накопление знаний в данной области. 2) Открытию нового явления должна предшествовать тщательная систематизация и классификация известных фактов. 3) Один из основных принципов «совершения» открытий во многих областях знаний заключается в обобщении отдельных случаев до целого вида, а затем возвращению к частным случаям. 4) Если в процессе работы над некоторым изобретением исследователь сталкивается с каким-либо дефектом, недостатком, он должен помнить, что этот недостаток может послужить основой другого изобретения...» В области математики Б. опубликовал «Очерк функционального исчисления», где было фактически создано новое исчисление, аналогичное интегральному и дифференциальному, где место переменных занимали функции. Функциональный анализ начала 20 в. существенно отличается от предложенного Б. исчисления, ибо в течение 19 в. содержание категорий «функция» и «математический анализ» было трансформировано. В работе «Замечания об аналогиях, содержащихся между функциональным исчислением и другими ветвями анализа» Б. писал об использовании: «...аналогичных рассуждений в математических темах...Использование такого инструмента, быть может, покажется неожиданным для тех, кто привык рассматривать эту науку как основанную больше всего на строгих доказательствах и может вообразить, что неясности и ошибки, которые *аналогия*, если ее неумело использовать, могут быть перенесены сюда. Тем не менее, как указатель пути к открытию, аналогия может быть использована и замечательно приспособлена для этой цели». Б. занимался уравнениями в конечных разностях, степенными рядами, теорией чисел, геометрией. Занимаясь методами вычислительной математики, Б. считал, что «...наука вычислений...единовластно должна управлять всеми практическими применениями науки...» Например, в 1838 он писал, что «...Вся химия и кристаллография станут ветвью математического анализа, который...даст нам возможность предсказать характер любого соединения и указать источники, из которых его образование может ожидаться...» Б. много работал в области статис-

тики, считая, что «...истинная цель статистики — открывать те принципы, которые дадут возможность огромному числу людей — благодаря их совместным усилиям — жить в физическом комфорте, моральном и интеллектуальном удовлетворении...» Идеи книги Б. «Экономика машин и производства» (1832) легли в основание таких фундаментальных наук 20 в., как управление производством, научная организация труда, исследование операций (системный анализ), эргономика, статистический анализ рынков и контроль качества продукции, а также многих других. Здесь Б. впервые провел научный анализ наиболее общих принципов управления предприятием и производством, рассматривая его не как «совокупность и последовательность технологических процедур», а как целостную систему. Таким образом, Б. фактически были заложены основы технической кибернетики (см. **Кибернетика**). Научная организация труда, как считали и Б., а через 50 лет и известный ученый Ф.У. Тейлор (США), «...не должна представлять какое-нибудь великое открытие или вскрывать новые, поразительные факты, — она должна содержать комбинацию известных элементов, какой не было прежде. Прежние знания должны быть собраны, анализированы, классифицированы и формулированы в систему законов и правил, в то, что составляет науку...» (Ф.У. Тейлор). Книга Б. очень высоко ценилась экономистами Дж.М. Кейнсом и Марксом. Б. — основоположник фундаментальных научных исследований проблем транспорта, машиностроения, судостроения, страхования жизни, криптографии; автор большого количества важных изобретений, многие из которых значительно опередили свое время.

С.В. Силков

БЕГСТВО В БОЛЕЗНЬ — понятие и психоаналитическая концепция Фрейда, фиксирующие и раскрывающие причины и механизмы ряда психических заболеваний и расстройств (в особенности неврозов), характеризующихся наличием неосознаваемого стремления отчужденного человека к заболеванию и погружению в болезнь. Последняя тенденция выступает как средство и способ защиты от конфликта с реальностью. По Фрейду, Б. в б. — это способ замещения недостающего удовлетворения, реализующийся путем обратного развития (регрессии), возвращения к прежним формам психосексуальной жизни, которые в свое время доставляли удовлетворение. Эта регрессия двоякая: 1) временная регрессия (возвращение либидо к прежним ступеням развития) и 2) формальная регрессия (когда проявление эротической потребности





выражается примитивными первоначальными средствами). Оба вида регрессии направлены к периоду детства и оба ведут к восстановлению инфантильного состояния. Согласно Фрейд, невроз «заменяет в наше время монастырь, в который обычно удалялись все те, кто разочаровался в жизни или кто чувствовал себя слишком слабыми для жизни». В современной психологии и психиатрии «Б. в б.» трактуется преимущественно как одна из форм реакций личности на неблагоприятную, психогенно травмирующую ситуацию, выражающаяся в попытке избежать конфликта путем развития болезненных симптомов, и как проявление механизма патологической психической защиты. В общем характеризуется невротической, функциональной, соматической, вегетодистонической симптоматикой и выступает как частая причина возникновения различных ипохондрических состояний.

БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ — понятие и концепция гуманистического психоанализа Фромма, фиксирующие и объясняющие причины и механизмы действия динамических факторов психики человека, побуждающих его к добровольному отказу от свободы и самого себя. Разработаны в одноименной работе Фромма («Escape from Freedom» — 1941). Данный анализ был фундаментальным Фроммом разработкой нетрадиционной версии понимания сущности и природы человека. В противовес Фрейд, Фромм утверждает, что помимо физиологически обусловленных потребностей (например, «потребности самосохранения») человеку присущ ряд потребностей морального порядка: установление связи с окружающим миром и избавление от одиночества. Эти потребности вызваны необходимостью сотрудничества с другими людьми в целях выживания и наличием самосознания — осознания себя как индивидуального, отделенного от природы и других людей существа. Осуществление данных потребностей несводимо, по мысли Фромма, к установлению простого физического контакта, оно предполагает отношение человеком себя к некоей системе идей, ценностей, социальных стандартов, направляющей его жизнь и придающей ей смысл. В то же время удовлетворение потребности самосохранения — первичного мотива человеческого поведения — происходит, согласно Фромму, в социальной среде. Тем самым индивид оказывается вынужденным принять образ жизни, коренящийся в присущей данному обществу системе производства и распределения. Т. о., человеческая натура, по Фромму, не есть ни сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений, ни безжизненный слепок с матрицы

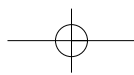
социальных условий; это «продукт исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами». Фромм отмечал изначальную неразделимость человеческого существования и свободы в смысле негативной «свободы от» — свободы от инстинктивной детерминации действий. Биологическое несовершенство человеческого вида, с точки зрения Фромма, стало основой появления цивилизации. История человека — как в онтогенезе, так и в филогенезе — рассматривается автором как процесс возрастания индивидуализации и освобождения. При этом, с одной стороны, происходит развитие человека, овладение природой, возрастание роли разума, укрепление человеческой солидарности. С другой стороны, обособление индивида и осознание своей отдельности приводят к чувству одиночества, беспомощности, ничтожности. Единственным конструктивным путем связи индивидуализированного человека с миром является, по мысли Фромма, активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (у Фромма — любовь и труд), соединяющие его с миром как свободного и независимого индивида. Однако, если экономические, политические и социальные условия не способствуют такой позитивной реализации личности, то свобода, согласно Фромму, становится невыносимым бременем, источником сомнений, лишает жизнь цели и смысла. В результате возникает стремление преодолеть чувство изолированности и неуверенности ценой отказа от свободы и собственной индивидуальности. Положение человека в современном обществе Фромм характеризует еще большим обострением противоречия между свободой позитивной и свободой негативной. Капитализм стимулирует развитие активной, критической, ответственной личности, но в то же время мощь промышленной системы и обезличенный характер человеческих взаимоотношений усугубляют чувства изоляции и беспомощности. Бремя «свободы от» порождает стремление «б. от с.», избавления от свободы вообще. В качестве социально значимых механизмов «б. от с.» Фромм называет: авторитаризм, сторонами которого являются садизм (стремление господствовать, подчинять людей своей воле) и мазохизм (стремление подчиняться, избавиться от своего «я»); разрушительность (попытка избежать угрозы со стороны внешнего мира через разрушение его); конформизм (утрата собственной личности, самоунификация, усвоение общепринятых шаблонов).

БЕЗОПАСНОСТЬ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ — состояние экономической системы, при котором обеспечивается высокая степень

ее жизнеспособности за счет устойчивого экономического роста, эффективного удовлетворения потребностей населения и успешной реализации социально-экономических интересов социума на межгосударственном уровне.

БЕЗРАБОТИЦА — явление в экономике, когда часть экономически активного населения не может найти себе работу, хотя хочет и способна работать.

БЕЙЛЬ (Bayle) Пьер (1647—1706) — французский философ и публицист, предшественник философии Просвещения. Наиболее известен его «Исторический и критический словарь» (1697, второе расширенное издание — 1702), выдержавший с 1697 по 1741 одиннадцать переизданий на французском и два издания на английском языках. Из других работ Б. следует назвать: «Разные мысли, изложенные в письме доктору Сорбонны по случаю кометы, появившейся в декабре 1680 года» (1682); «Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их выйти» (1686); «Продолжение разных мыслей о комете» (1704); «Ответы на вопросы одного провинциала» (1703—1706); «Беседы Максима с Фелистом» (1707) и др. Сторонник скептицизма в философии. Высоко ценил Секста Эмпирика и Монтеня. Сильно влияние на Б. Декарта. Во всем своем творчестве отстаивал идеи свободы мысли и свободы совести. Считал, что условие добросовестного исследования — рациональный анализ имеющихся данных со скептически-критических позиций. Излюбленная схема изложения Б.: введение и тщательный анализ традиционного (очевидного) представления, парадоксальные выводы из продланного анализа, осуждение только что выведенных следствий (якобы с позиций традиционного представления). Известен так называемый «парадокс Б.»: утверждение о том, что общество, в котором отсутствовала бы религия, могло бы в нравственном отношении оказаться выше общества верующих. В теории познания исходит из тезиса об «идее естественного света», как непосредственно интуитивно данной людям совокупности неопровержимо истинных идей. Идея «естественного света» приращена всем людям: и язычникам, и христианам, и атеистам. Она предопределяет правила суждения и различения истинного и ложного, хорошего и дурного. В последнем случае она проявляется как безусловность интеллектуальной интуиции нравственного сознания («совести»). Идея «естественного света» не может быть ничем иным, кроме всеобщего разума, озаряющего умы, и порождает «аксиомы метафизики» (критерии истинности) любых суждений (научных, религиозных, жизненных). Соответственно предписы-





56 БЕККЕР

ваемое религией может быть признано, если оно выдержит проверку «светом» (или: любое утверждение Писания, противоречащее этому мерилу, безусловно ложно). В последующем Б. усилил свою критическо-скептическую позицию по отношению к религии, перейдя от попыток ее рационалистического обоснования к утверждению, что христианство в свете критерия «всеобщего разума» вообще лишено оснований. Обилие зла и греха в жизни несовместимо с тезисом о всемогуществе Бога, предопределяющем все события, и с его милосердием. Если же признать, что Бог является творцом зла, то это будет отвращать людей от Бога и толкать к атеизму. Рационализированное знание порождает одновременно очевидность объекта и полную достоверность убеждения, вера же не только лишена обоснования, но тем сильнее, чем более ее истины противостоят разуму. В конечном итоге философия (рациональное знание) оказывается несовместимой с христианством (религией в целом). Столь же критически-скептически Б. подошел и к анализу метафизических систем Декарта, Лейбница и Спинозы. В любом тождестве всегда обнаруживаются различия, в непротиворечивом противоречии, поэтому создать цельную философскую систему невозможно. Отсюда оценки Б. как «схоласта здравого разума» (Фейербах) и как теоретического разрушителя основ метафизики (Маркс).

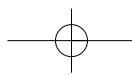
БЕККЕР (Becker) Говард Пол (1879–1960) – американский социолог, специалист в области общей социологии, истории, социологической теории, исторической социологии, представитель макро-социологической теории социального действия; историк культуры. Работал в отделе стратегического обеспечения армии США, занимавшемся пропагандой, нацеленной на нацистскую Германию. С 1957 – проф. социологии в ун-те штата Висконсин. Основные сочинения – «Систематизированная социология» (1950), «Через ценности к социальной интерпретации», (1950), «Социальное: от знания к науке», (1952), «Посторонние лица», (1963). Сильное влияние оказали на него М. Вебер, Л. фон Визе, Р.Э. Парк и Д. Мид. Ядро социологии Б. – изучение ценностей, которые рассматриваются как инструменты для социологической интерпретации. Главной задачей социологии Б. считал систематическое наблюдение за «социальным процессом» как повседневным практическим воплощением социальных структур. В связи с этим он выделял понятие социации – активного социального взаимодействия (например ассоциации и диссоциации), сводящего воедино личность, социальные отношения и культуру, каждая из которых требу-

ет самостоятельного анализа. Формы взаимодействия, по Б., – конфликт, соревнование, сотрудничество. Особое значение он уделял символической стороне социального взаимодействия. В этой связи в центр внимания социологии Б. ставил изучение нормативных ценностей как собственно человеческого элемента социального действия, определяющего его типологически. Поэтому оценка – это прежде всего не отражение социальных явлений, а созидательная сторона формирования личности. Она возникает в процессе деятельности индивида. Т. о. человеческая склонность к формированию ценностей определяется внутренней структурой личности. Социальное действие осуществляется через социальные ситуации, для понимания которых требуется четыре «аналитических элемента»: социальный объект, социальный метод, социальный инструмент и социальная ответная реакция. Предназначение социологии – предсказание событий и, насколько возможно, управление ими. По мнению Б., существует четыре типа ситуаций социального действия: целесообразная рациональность (не ограничивающая выбора средств для достижения цели); санкционированная рациональность (характер целей определяет средства); традиционная нерациональность (когда средства являются целями); аффективная нерациональность (когда стираются различия между средствами и целями). Эта типология должна носить конструктивный характер: построение типов начинается с формулирования гипотезы о каузальных, сопутствующих и предварительных условиях существования изучаемого явления. Затем идет его непосредственное исследование как культурной данности и, наконец, понимание его как «типového набора типовых личностей, процессов и структур». Типы Б. отличаются от идеальных типов М. Вебера: их компоненты можно найти в действительности, а их взаимосвязи не должны противоречить данным эмпирического исследования и соответствующей ему научной теории. Тем самым взаимосвязи этих типов выступают в качестве стимула развития последней. Б. различал также священное (соединяющее традиционную нерациональность и санкционированную рациональность) и светское (характеризующееся связью целесообразной рациональности и аффективной нерациональности).

БЕЛАЯ МАГИЯ – естественная магия, созидательное воздействие на любой живой объект без нанесения ему какого-либо ущерба.

БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811–1848) – русский литературный критик и публицист, философ. Собст-

венно философских работ Б. не оставил, но философский характер носит большинство его программных статей. Приобрел известность работой «Литературные мечтания. Элегия в прозе» (1834). Не меньший резонанс в обществе вызвала одна из последних его работ «Письмо к Гоголю» (1847), которая рассматривается как духовное завещание Б. Полное собрание его сочинений включает 13 томов. Мир, согласно Б., – дыхание идеи Духа, проявляющегося во множестве форм. Слияние Духа и материи в явлениях, образующих действительность, – таинство, недоступное прямому разумению. Действительность – необходимый преходящий момент в развитии Абсолюта, утверждающий действительность разума, воплощенного в человеке. Следовательно, роль в действительности заключено возможное на данный момент проявление Духа, с ней нельзя не считаться, ее нельзя не принимать. Отсюда Б. и выво-дился тезис о «примирении с действительностью», который парализовывает усилие индивидуальной воли, неспособной что-либо изменить в мире. Все последующее творчество Б. может быть рассмотрено как оппонирование этому тезису и утверждение самодостаточности и необходимости личностного усилия, блокируемого гегелевской системой. Гегель «из явлений сделал тени», – утверждает Б. – «Субъект у него не сам по себе цель». Общество же (как социальный организм и «идеальная личность») определяется по бесправью или защищенности в нем личности. Личность важнее всеобщности, она является субъектом исторического творчества, является предпосылкой и продуктом истории. Закономерности исторического процесса не подчиняются панлогической гегелевской схеме, а подчинены телеологии человеческой деятельности. В целом в философской доктрине Б. прослеживается движение от классического к левому гегельянству, а через него к философии действительности, понимаемой как реализм, окрашенный в тона антропологизма Фейербаха, редуцируемой в отдельных положениях к сугубо материалистическим подходам. Отсюда задачи новой философии (по Б.): ее возвращение в жизнь; ее освобождение от «призраков трансцендентального идеализма»; осознание ею собственных границ и возможностей, выход за которые превращает философию в мистику; ее превращение в философию действия. Придание философии прикладного значения ведет Б. к признанию того, что любая система идей несет на себе печать исторического времени и социокультурного контекста, в котором она сформулирована. Отсюда двойственность философского знания, которое, с одной стороны,





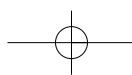
должно верно реагировать на запросы практической жизни, а с другой, именно в силу первой задачи, — неизбежно выражает интересы определенных социальных сил. Эта двойственность любой системы идей переносится Б. в его эстетику как эстетику реалистическую, ориентированную на «натуралистическую школу» (Н.В. Гоголь и его последователи). С другой стороны, его эстетика — это постоянное оппонирование тезису «чистого искусства» (или «искусства ради искусства»), это связывание эстетических критериев с «внешними» социально-политическими задачами культурно-исторического развития. Отсюда его резкие оценки позднего творчества того же Гоголя. Человеческая жизнь, творческое усилие художника и мыслителя должны быть подчинены, согласно Б., достижению общечеловеческого социалистического идеала. При этом социализм понимался Б. более чем абстрактно: как универсальная идея равенства людей. Несомненно, что Б. явился одним из властелинов дум значительной части интеллектуального русского общества середины 19 в.

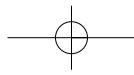
БЕЛЛ (Bell) Даниел (р. 1919) — американский философ и социолог, профессор Гарвардского университета. Основные сочинения: «Новое американское право» (1955), «Конец идеологии. Истощение политических идей в 50-х годах» (1960), «Марксистский социализм в Соединенных Штатах» (второе издание, 1967), «Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования» (1973), «Культурные противоречия капитализма» (1976), «Социальные науки после Второй мировой войны» (1982) и др. В конце 1930-х и в 1940-е принимал участие в леворадикальном движении, а затем, в начале 1950-х, эволюционировал к либеральному реформизму и, наконец, в 1960-е перешел на позиции неоконсерватизма. В 1955 Б. вместе с И. Кристолом и Д. Мойнихеном основал журнал «The Public Interest». Б. — один из наиболее выдающихся представителей социентистско-технократического направления социальной философии. В 1960 Б. выступил одним из основных авторов (одновременно с Ароном) концепции деидеологизации, ставшей истоком теории индустриального общества. Согласно Б., центральными переменными, обуславливающими тенденции, динамику и направленность развития индустриального общества, являются труд и капитал, а противоречия между ними составляют основной источник его развития. Основным инструментом оптимизации такого общества, а также управления существующими в нем организациями и предприятиями выступает машинная технология. Технологии как инструментальные способы рациональ-

ного действия являются главным детерминантом общественного развития. Само же развитие технологии происходит рывками. Более того, можно выделить целые эпохи в ее автономном саморазвитии, в рамках которых происходят разнообразные социальные трансформации. Хотя технологические революции идеальны в своих теоретических основаниях, их символами и одновременно носителями выступают вполне реальные материально-вещные формы, например, для постиндустриального общества эта «вещь» — компьютер. Б. вводит в свою философско-социологическую концепцию в качестве теоретико-методологического основания т. н. «осевой принцип». Суть его заключается в том, что различные типы общества развиваются в контексте определенной стержневой линии, обуславливающей социальный, экономический, культурный и политический облик их осмысления. В зависимости от выбора основной оси, согласно Б., исторический процесс можно, например, рассматривать как смену форм собственности и соответствующих им общественных формаций. И тогда правомерна его интерпретация в терминах «феодализм», «капитализм», «социализм». Если же вместо данного измерения использовать иной «осевой принцип», где «главная стержневая линия» — статус и историческая роль человеческих знаний, то социальная эволюция выглядит совершенно иначе: доиндустриальное — индустриальное — постиндустриальное общество. В отличие от индустриального общества, в постиндустриальную эпоху именно знание выступает по Б., основным источником богатства и власти, поэтому решающим средством управления выступают уже не машинные, а интеллектуальные технологии. В наступающем столетии определяющее значение будет иметь становление системы телекоммуникаций. Для понимания сущности и характера «телекоммуникационной революции», играющей решающую роль в организации и обработке информации и знаний, особенно важны три аспекта: 1) переход от индустриального к «сервисному обществу»; 2) первостепенное значение кодифицированного теоретического знания для осуществления технологических нововведений; 3) превращение новой интеллектуальной технологии в ключевой инструмент системного анализа и теории принятия решений. Взаимодействие этих трех аспектов предопределяет громадное значение теоретического знания в качестве «осевого принципа» постиндустриального общества. Одновременно в контексте проблемы «направляющей и определяющей» силы социальных изменений этого общества возрастает значимость того, что оно ста-

новится все более открытым и индетерминированным, а также увеличивается его «социальная плотность». Признавая, что знания и информация становятся стратегическими ресурсами и агентами трансформации постиндустриального общества, Б. вместе с тем стремится избежать упреков в приверженности технологическому детерминизму. Поэтому он формулирует концепцию многоаспектности социального организма. В этой концепции каждая из сфер — экономика, социальная жизнь, культура, политика — развивается по особым, только ей присущим законам. Поэтому эти сферы способны не только взаимодействовать, но и противостоять друг другу. В частности, «информационное общество» в силу нарастающих культурных противоречий может оказаться перед опасностью еще более глубокого разрыва между культурной и социальной жизнью. Возрастает противоречие между весьма нежелательной и опасной для развития общества «революцией растущих притязаний» и вытесняемой ею, но действовавшей прежде десятилетия «революцией растущих ожиданий». Самые существенные причины этих нежелательных революций, считает Б., заключаются как в непомерном уровне требований, предъявляемых их борниками, так и в том, что они носят всеобщий характер. Это нарушает установленный в обществе порядок, расшатывает социальную устойчивость, порождает многочисленные межгрупповые конфликты. Следствием такой ситуации становится политическая нестабильность, дополняемая нестабильностью экономической. Лучшими средствами для искоренения этих нестабильностей выступают рыночная система организации экономики и основанные на философии неоконсерватизма принципы порядка и устойчивости, активно внедряемые в жизнь современного общества.

БЕМЕ или Бем (Bohme, Bohm) Якоб (Иаков) (1575–1624) — немецкий теософ, гностик, мистик. Главные его сочинения: «О трех принципах божественной сущности» (1619), «О троякой жизни человека», «Пансофское таинство» (1620), «Теоскопия, или Драгоценные врата к божественному созерцанию» (1622), «О воплощении Слова», «Christosophia, или Путь ко Христу», «Mysterium magnum, или Комментарий на первую книгу Бытия» и др. Б. создал единую диалектическую мировоззренческую систему, основанную на сочетании натурфилософии и мистики. Источником своего учения Б. называет Божественное откровение. Его теософия содержит толкование библейских мифов, насыщена поэтическими образами, символична. Основа его учения — мистика Абсолюта, метафизика духа. Ментально-





духовная система Б. имеет аналогии с идущими с Востока древнейшими знаниями о космической эволюции Божественных сил и человека. Первоначально, по Б., Бог есть вечный покой, все и ничто, единое, содержащее все существа, но Себя не сознающее. Через самосозерцание Бог делается Своим зеркалом и оставаясь единым, пробуждает желание, которое есть огонь, и через него Бог открывает и познает Себя в диалектике развития образов и идей. (По мысли Б., Бог сотворил все вещи из ничего, и это нечто Он сам.) Человек, первоначально одаренный дивинной мудростью, с появлением желаний нисходит в земную жизнь. Бог посылает свое собственное сердце, Сына, чтобы поправить смерть. Завершение истории Б. видит в восхождении человеческого духа и в единении его с Богом. Согласно Б., «книга, в которой заключены все тайны, есть сам человек; он сам есть книга всех существей, так как он есть подобие божества, великая тайна заключена в нем». Б. является фокусом немецкой мистической и философско-религиозной традиции, идущей от М. Экхарта.

БЕН-БЕН — в древнеегипетской мифологии — священный камень, на который поднялось Солнце, возникнув из водяного хаоса.

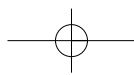
БЕНЕДИКТ (Benedict) Рут (1887–1948) — американский антрополог, этно-психолог и поэт. Преподавала в Калифорнии в школах для девочек. В 1919 поступила на курсы Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке. Продолжила обучение у антрополога Боаса в Колумбийском университете. После защиты диссертации «Концепция духа покровительства в Северной Америке» (1923) работала в Колумбийском университете помощником и преемником Боаса. С 1922 сотрудничала с М. Мид. Осуществила антропосоциологическое исследование племен индейцев Северной Америки. В 1926–1928 была президентом Американского этнологического общества. В 1928 опубликовала первые статьи по проблемам культурантропологии. Исследовала взаимосвязи психики и культуры, психологии и антропологии. Осуществила психологическую ориентацию антропологии. В результате социально-антропологических исследований пришла к выводу, что этнические особенности определяются преимущественно социальной средой, в которой существенную роль играет «этнос культуры» — специфическая совокупность структур, основных общественных ценностей и установок, определяющая содержание и направленность воспитания детей, и жизнедеятельность взрослых. В 1934 в статье «Антропология и аномалия» показала, что пред-

ставления о «нормальном» и «аномальном» являются относительными и варьируются от культуры к культуре. Подчеркивая культурогенный и релятивистский характер данных представлений, отметила, что их относительность распространяется и на социальное, и на сексуальное поведение людей. Изучала «транскультурные» факторы, позволяющие сглаживать и уменьшать этноцентризм и межнациональную враждебность. С позиций психоаналитических ориентаций исследовала воздействие культуры на личность. В значительной части описывала изучаемые явления посредством категориально-понятийного аппарата психоанализа и психиатрии. Содействовала распространению психоаналитических идей и стимулировала интерес психоаналитиков, психологов и психиатров к проблемам культуры. В 1934 опубликовала книгу «Паттерны культуры», которая и поныне пользуется популярностью. В качестве одной из возможных трактовок культуры предложила ее понимание как относительно определенной совокупности представлений для личности, сопряженных с ее душевной организацией и возможностями самореализации. Показала решающую роль культуры в создании различных образцов жизни. Опровергала примитивные представления о линейной направленности исторического процесса и подчеркивала неограниченность «конфигураций культуры». Обосновывала недопустимость войн и любых форм дискриминации. Боролась за права человека. Выступала против существования цензуры. Организовала сбор подписей под письмом протеста против нацизма и расизма. Осуществила исследование этноса зуни в Нью-Мексико и изложила результаты этой работы в книге «Мифология зуни» (1935, в двух томах). Во время Второй мировой войны разрабатывала культурантропологическую методологию дистанционного исследования культур посредством анализа их «продуктов» (произведенной литературы, искусства и т. д.). В 1946 опубликовала книгу «Хризантема и меч», в которой изложила результаты такого исследования японской культуры. Выявила и проанализировала существование и взаимодействие типов культур эстетизма и милитаризма в японском обществе, государстве и национальном характере. Показала возможности и перспективы развития Японии в условиях мира. В послевоенный период осуществила дистанционное исследование культур России, Польши, Китая и др. С 1947 была президентом Американской антропологической ассоциации. Оказала влияние на развитие и социально-культурные ориентации современной антропологии. Автор книги «Раса, наука и политика»

(1940) и других работ по проблемам антропологии и этнопсихологии.

БЕНТАМ (Bentham) Иеремия (1748–1832) — британский философ, социолог, юрист, виднейший представитель утилитаризма. Изучал право в Оксфорде (1760–1763), где получил степень магистра, в дальнейшем занимался преимущественно научной и публицистической деятельностью. Основные сочинения: «Труды Иеремии Бентама» (Т. 1–11, 1838–1843). В 1785–1788 предпринял путешествие в Россию (через Италию и Турцию), где служил его брат. Некоторое время проживал в Беларуси, в Кричеве, где им было написано несколько писем, впоследствии опубликованных под названием «В защиту ростовщичества». В 1789 был опубликован его главный труд «Введение в принципы морали и законодательства». Б. характеризовал примененный им метод как попытку привести в изучение социальных наук методы, применявшиеся в экспериментальной физике. По его мнению, каждый человек стремится увеличить получаемое им от жизни удовольствие и, соответственно, уменьшить страдания. При этом каждый отдельный человек лучше чем кто-либо другой может оценить источники удовольствия и страданий, выпавшие на его долю. Целью законодательства должно быть «возможно большее счастье для возможно большего количества людей». Этого можно достичь политическими и правовыми реформами либерального характера. Свою последующую деятельность Б. посвятил разработке проектов реформ и их пропаганде. Он состоял в переписке со многими видными общественными и политическими деятелями. Учение Б. имело многочисленных приверженцев в различных странах. В 1792 он стал почетным гражданином Франции. Его труды были популярны и в России, особенно в период царствования Александра I. К числу его приверженцев причисляли себя Д. Рикардо, Миль, Спенсер.

БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (1892–1940) — немецкий философ и историк культуры. Основные сочинения: «Избранное сродство» (1922), «Происхождение немецкой трагедической игры» (1925, опубликована в 1928), «Московский дневник» (1926–1927), «Шарль Бодлер: лирический поэт в век позднего капитализма» (1937–1939), «Что такое эпический театр?» (1939), «О понятии истории» (включает в себя 18 «афоризмов» или «тезисов», 1940) и др. Философствование Б. объединяет в себе элементы марксизма в духе Франкфуртской школы и иудаизма, которые дополняются интересом к исследованию конкретных форм культуры. Особый интерес вызывают в конце





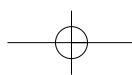
20 ст. мысли Б. по философии истории. Оценивая историю (например, девятый тезис сочинения «О понятии истории») как «единственную катастрофу», как чреда «руин», на которые зрит «ангел истории», уносимый в никуда «бурей прогресса», Б. утверждает исторический материализм как единственный путь для угнетенных покинуть историческую колею. По его убеждению (тезис 16), «исторический материалист» не может отречься от такого понятия настоящего, которое не есть переход, а становление во времени, прихода к состоянию покоя. Поэтому такое понятие определяет равно и настоящее, в котором он пишет историю для самого себя. Историзм устанавливает «вечный» образ прошлого, исторический материалист видит в нем опыт, который присутствует только здесь. Как отмечал Б., «существует невозвратный образ прошлого, который угрожает исчезнуть с таким настоящим, которое не узнало себя в качестве мыслимого в нем» (тезис 5). Б. полагал, что не должно быть заимствованных понятийных комплексов исторической нормативности: он отвергает как гомогенное и пустое «время», наполняемое благодаря «упрямой вере в прогресс» эволюционизма и традиционной философии истории, так и выступает против историзма — «нейтрализации» таких масштабов, когда история выступает музеем и «может перебирать пальцами, как четки, очередность данностей». Трактовка исторического времени осуществляется Б. в контексте сюрреалистического опыта и еврейской мистики: оно совмещает признаки аутентичного момента инновационного настоящего, прерывающего продолжительность (дление) истории, и феномена эмфатического обновления сознания («каждая секунда есть малые ворота, через которые мессия мог бы войти» — тезис 18). Как впоследствии отмечал Хабермас, Б. было осуществлено определенное «оборачивание» горизонтов «ожидания» и области опыта. Б. не доверял наследию передаваемых благ культуры, переходящему во владение настоящего, а также фиксировал асимметричность связи между усваиваемой действительностью настоящего, ориентированного будущим, и усвоенными объектами прошлого. Ретроспективно движение мысли Б. от «философии апофатического» к «апокалиптическому» и — далее — к «культур»-мессианизму вряд ли можно считать завершенным, но (по мысли Деррида, наряду с «тремя религиями, Марксом и Хайдеггером») оно выступило значимым прологом поворотной философской деконструкции 20 ст.

БЕРГЕР (Berger) Артур Аза (р. 1933) — американский ученый, специалист в области качественных методик в социоло-

гическом исследовании, теории и практики речевого воздействия, специфики функционирования текстов в поп-культуре и в интерактивном пространстве новых технологий, специалист в области технологий рекламы (в том числе политической), других жанров массовой коммуникации. Автор более ста статей и около сотни книг, среди которых научные, научно-популярные и учебные издания. Многие из книг Б. уже многократно переиздавались. Среди них — «Видеть значит верить: введение в видеокommunikацию» (1989, 1998); «Технологии исследования средств коммуникации» (1982, 1991, 1998), пользующаяся наибольшей известностью; «Наука в современной культуре» (1984, 1986, 1998). Среди относительно недавних книг Б. можно назвать такие, как «Основы теории массовой коммуникации» (1995), «Гений еврейского юмора» (1997), «Нарративы в поп-культуре, СМИ и повседневном общении» (1997), «Искусство комедии» (1997), «Вскрытие постмодерниста» (1997). Книги Б., увидевшие свет в 2000, — «Методы исследования СМИ и коммуникации», «Реклама и культура потребителя», «Еврейское жестикулирование». Основная тема научных интересов Б. — безусловная недостаточность изучения текста как социального документа, явления культуры, искусства или же п повседневной жизни, каким-либо одним методом. Б. активно пропагандирует и воплощает в собственной исследовательской практике идею сочетания различных дисциплинарных методик\практик\технологий, среди которых семиотика, марксистская теория, теория психоанализа, социологические подходы. Развивая свой метод работы с текстом (наиболее полно представленный в книге «Агитпопулизм», 1989), Б. вводит и широко использует метафору «секретный агент» с целью демонстрации множества «тайников»\«секретов» в практически любом тексте, которые исследователю необходимо обнаружить и вскрыть. Проблема, по мнению Б., заключается в том, что трудно быть уверенным, какая именно методика раскрывает правду или, хотя бы в большей степени говорит правду, чем другие.

БЕРГЕР (Berger) Питер Людвиг (р. 1929) — американский социальный теоретик и социолог религии, ведущий представитель феноменологической социологии знания, видный идеолог неоконсерватизма, директор института экономической культуры Бостонского ун-та. Известен также как новеллист. Главные работы Б. посвящены разработке феноменологической социологии знания, социологии религии, теории модернизации и развития стран «третьего мира», проблемам литературы, семьи и т. д. Они носят отпечаток класси-

ческой социологии, значительного влияния феноменологической социологии Шюца, символического интеракционизма Д.Г. Мида, социологических воззрений Дюркгейма, М. Вебера, Маркса. В ранних работах «Шум торжественных ассамблей» (1961) и «Двусмысленное видение» (1961) Б. в духе неоортодоксии критиковал институциональную религию, противопоставляя ее подлинной вере. Широкую известность в США и за их пределами получила книга «Приглашение в социологию» (1963), гимн социологии, показывающая взаимосвязь между «человеком в обществе» и «обществом в человеке». Впоследствии идеи книги использовались Б. при разработке совместно с Т. Лукманом феноменологической социологии знания в работе «Социальное конструирование реальности» (1966), где он дает оценку роли обыденного знания в социальном конструировании повседневной жизни и учреждений в русле феноменологического подхода Шюца. Социология религии как составная часть феноменологической социологии знания, наиболее полно представлена в книге «Священный покров» (1967), где, применяя разработанный им совместно с Лукманом понятийный аппарат, Б. стремится показать взаимосвязь между религией и конструированием человеком социальной реальности, проследить процесс секуляризации в исторической перспективе, понять роль и значение религии в современном мире. В исследованиях религии, включая «Социальную действительность религии» (1969), он выдвигает спорный тезис о том, что социологи должны занять «методологически атеистические» позиции и не пытаться обсуждать, является ли религия чем-то большим, чем социальное порождение. Работа «Слухи об ангелах» (1969) была, по признанию Б., «попыткой преодолеть кризиса секуляризма изнутри» и возрождения веры в нашем безрелигиозном мире, где о сверхъестественном повествуют лишь слухи. Единственной возможностью выхода из кризиса Б. считает индуктивный подход к интерпретации религиозных истин, восходящий к «теологии сознания» Шлейермахера. Этот подход представляет собой метод исследования религиозных феноменов, позволяющий проследить традицию вплоть до первоначального опыта, уловить сущность этого опыта и сделать свой собственный выбор. Отправным пунктом этого метода является человеческий опыт, а не божественное откровение, а его цель — поиски сущности христианства, в конечном счете приводящие к богу, т. е. к вере. Вся деятельность Б. определяется стремлением к созданию социологии интерпретации с целью согласования человеческой авто-





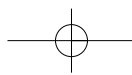
60 БЕРГСОН

номии и принудительной силы социальной структуры. Проблемы модернизации, социального изменения и развития рассматриваются Б. в работах: «Бездомный разум» (1973), «Пирамиды жертв» (1975), «Лицом к современности» (1977), «Битва за семью» (1983), «Капиталистическая революция» (1986), «В поисках Восточно-Азиатской модели развития» (1988). В результате контакта с «третьим миром» Б. пришел к выводу о необходимости диалога с различными религиями, что означало сдвиг «влево» от его изначальной неортодоксальной позиции. В то же время политически Б. эволюционировал «вправо», что выразилось в его переходе на позиции неоконсерватизма. В «Пирамиды жертв» Б. осуждал как те способы модернизации, которые были реализованы в Китае времен «культурной революции», так и те, что практиковались в Бразилии в 60-70-е гг. 20 ст., считая их наиболее характерными примерами экспериментов в рамках социалистической и капиталистической моделей развития. Обе эти модели Б. считал в то время неприемлемыми с этической точки зрения, поскольку они потребовали колоссальных жертв в настоящем ради предполагаемых целей в будущем. В «Капиталистической революции», ставшей итогом разрабатывавшейся многие годы теории модернизации, всякие сомнения по поводу того, являются ли капитализм и модернизация благом для развития стран «третьего мира», у него отпадают.

БЕРГСОН (Bergson) Анри (1859–1941) – французский философ, возродивший традиции классической метафизики, один из основоположников гуманитарно-антропологического направления западной философии. Представитель интуитивизма, эволюционистского спиритуализма и «философии жизни». Испытал влияние идей неоплатонизма, христианского мистицизма, Спинозы и Гегеля (см. **Творческая эволюция**), психоанализа и психоаналитически ориентированных учений. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). Основные работы: «Материя и память» (1896), «Смех. Очерки о значении комического» (1900), «Введение в метафизику» (1903), «Творческая эволюция» (1907), «Восприятие изменчивости» (1911), «Сновидения» (1914), «Духовная энергия» (сборник выступлений, 1919), «Длительность и одновременность. По поводу теории относительности Эйнштейна» (1922), «Два источника морали и религии» (1932), «Мысль и движущееся» (сборник выступлений, 1934) и др. Все труды Б. вносились католической церковью в Индекс запрещенных книг. Решая одну из базовых для 20 в. интеллектуальных проблем об истинном соотношении философии и науки, Б. опирался на ряд спекулятивных несущих конструкций:

концепцию «творческой эволюции», идею «жизненного порыва», а также на трактовку интуиции как инструмента прямого контакта с вещами и сущностью жизни как длительности. Идея «первичной интуиции» у Б. отражает его идею «длительности» (франц. *durée* – дление) – психологического, субъективного времени, которое нетождественно статичному времени научного познания и которое предполагает взаимопроникновение прошлого и настоящего, различных состояний сознания, перманентное становление новых форм внутренней жизни. В последней, по мнению Б., «нет ни окоченелого, неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые бы проходили по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия., которая тянется, как неделимая, от начала до конца нашего сознательного существования». «Длительность», образуемая «ткань психологической жизни», и задает, согласно Б., духовное своеобразие индивидов. В отличие от традиционных подходов рационалистического типа, стремящихся реконструировать репертуары познающего сознания и логического мышления, Б. ориентировался на прояснение многомерной модели сознания: от внешних, интеллектуальных, обслуживающих практические социальные потребности слоев – до внутренних, дорефлективных, недеформированных воздействием интеллекта и языка. Согласно Б., и философия рационализма, и ассоциативная психология, и психофизика, интерпретирующие сознание как последовательность рядоположенных состояний, параметры которой могут быть охарактеризованы посредством количественных методов, не в состоянии описать человеческую субъективность. Резкое разведение Б. «длительности» и пространства; отвержение Б. принципа психологического детерминизма, постулирующего существование в сознании взаимообуславливающих друг друга состояний и противоречащего возможности свободы; критика Б. доктрины психофизиологического параллелизма; четкое различие, отмеченное Б. между временем как параметром физического описания реальности, как одной из координат движущейся точки и временем как мерой и величиной жизни человека, в значимой мере обусловили пафос феноменологии Гуссерля, утверждавшего, что именно представители его философской школы выступают «подлинными и последовательными бергсонянами». Отвергая классический догмат о субстанциальности сознания, Б. стремился создать теорию субстанции принципиально нового характера, принципиально индетерминистскую концепцию сознания, единство которого достигается самой его времен-

ностью, постоянным «интегрирующим» влиянием настоящего и прошлого, стягивающим в единое целое его разнообразных состояний. Применительно к сознанию как процессу, по Б., ни в какой момент времени невозможно вычленишь что-либо устойчивое. Отвергая существование в сфере духовной жизни законов (в отличие от непосредственных фактов), Б. подчеркивал, что поскольку исключено предвидение будущего, означающее, в свою очередь, принципиальную невозможность знаний либо предположений о возможном, постольку возможное не существует в принципе – оно выступает как ретроспективная оценка, сформулированная «после того, как» («возможное – мираж настоящего в прошлом...»). Первичным, неопределимым фактом сознания Б. полагал свободу («свобода есть факт, и среди всех констатируемых фактов она наиболее ясный...всякое определение свободы оправдывает детерминизм...»). Индивид свободен, по Б., изначально: по сути, «длительность» и свободы для Б. синонимичны – они не доступны ни интеллекту, ни работе мышления. Теория сознания Б. была дополнена им сопряженной концепцией социальных ценностей. Трактую мораль как продукт либо «общественного прессинга», либо «любовного порыва», Б. подчеркивал, что в первом случае («статическая мораль») человек являет собой элемент некоего механизма и, действуя соответственно, порождает для себя «закрытую» (авторитарную и националистическую) модель общества – продукт эволюционного круговорота, к которому неприменимы категории прогресса и возможности продвижения «жизненного порыва». «Открытое» же общество, пророками которого были, по Б., пророки Израиля, Сократ и Иисус Христос, основано на абсолютной морали творческой личности, на признании главной ценностью идеалов целостного человечества, на предельном динамизме общества и его институтов. По мнению Шелера, величие Б. заключалось «в той силе, с которой он сумел дать иное направление отношению человека к миру и душе. Новое отношение можно охарактеризовать как стремление полностью полагаться на чувственные представления, в которых выступает содержание вещей; это новое отношение характеризуется как проникновение с глубоким доверием в непоколебимость всего «данного», выступающего как нечто простое и очевидное; его позволительно квалифицировать также как мужественное саморастворение в созерцании и любовном стремлении к миру во всей его наглядности». Бергсонизм выступило, безусловно, как одна из наиболее модных и рафинированных философских систем 20 в.





БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874–1948) — русский философ и публицист. В работах «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901), «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности» (1918), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1923), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «Основная антиномия личности и общества» (1931), «Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм» (1932), «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1934), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), «Человеческая личность и сверхлические ценности» (1937), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19–20 века» (1946), «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1952) и др. Б. исследовал проблемы свободы и кризиса культуры, размышлял над путями русской и всемирной истории двадцатого столетия, осуществлял изыскания историсофского характера. Эволюцию философских идей Б. можно разделить (Зеньковский) на четыре периода, каждый из которых определяется по тому акценту, который его характеризует. В первый период Б. выдвигает на первый план этическую проблематику. Второй период отмечен религиозно-мистическим переломом в мировоззрении Б. Третий период определяется акцентом на историсофских вопросах (включая и характерный для последних лет Б. интерес к эсхатологии). Четвертый период связан с его персоналистическими идеями. Философские воззрения Б. базировались на ряде автономных идейно-ценностных комплексов, отражавших его индивидуальные предпочтения и приоритеты: своеобразная трактовка личности, оригинальная концепция свободы, идея метаисторического эсхатологического «смысла» исторического процесса. Противопоставляя объекты, феномены, мир, необходимость и дух (Бога), свободу, номенальную реальность, Б. именно последнюю трактовал как подлинную «вещь в себе» — именно в структурах субъекта, личности и коренится потенциал человеческой духовной свободы. Посюсторонний мир у Б. — продукт «нисхождения», «ниспадения» безусловной, безначальной свободы — самоосуществление духа в

субъекте результируется, по Б., в отчужденных объектах, подчиненных необходимости. Объективация духовного начала, согласно Б., искажает его, лишь творческие усилия людей преодолевают отчужденную внеположность объектов человеку. Достижение состояния всеобъемлющего избавления от объективированности феноменов мира через прорыв свободы в эту сферу, конституирование радикально иного «внеисторического» бытия — смысл истории у Б. Задача человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, «выйти из рабства в свободу», из вражды «мира» в «космическую любовь». Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Богатворца. По мнению Б., нет общественно прогресса — смысл истории в обретении людьми в собственной эволюции ипостаси обитателей «мира свободного духа», находящегося вне реального исторического времени, в ином («эсхатологического характера») измерении. Соприкосновение мира посюсторонней истории и «царства божия» вкупе с его подлинной духовностью потенциально осуществимо в любой момент времени: Бог, дух являют себя миру, не корректируя его. Созданная Б. система новых мировоззренческих ориентаций в миро- и человековедении была связана с выбором им жестко определенной системы гуманистических координат, осознанием и пониманием того, что по сравнению с человеческой личностью весь мир — ничто, «все внешнее, предметное, материальное есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в Человеке». По Б., есть два пути самореализации личности: «объективация», или принятие «обязательных» форм жизни, и путь «трансцендирования», или «жизнь в свободе». Объективация всегда «антиперсоналистична», ибо обезличивает человека, создает «рабью» психологию. Личность в своем подлинном и творческом движении стеснена, как считает Б., неотвратимой и роковой объективацией, поэтому — «быть в мире есть уже падение». Признание примата личностного над социальным позволило Б. выступить против практики тотального подчинения индивида общественно-утилитарным целям и провозгласить свободу человека в качестве самодовлеющей ценности. Последовательно выступая против «разжигания инстинктов» масс и разгула стихии насилия, Б. стремился понять причины и механизмы несвободы человека и отчужденный характер создаваемой им культуры. По мысли Б., несмотря на героическую борьбу людей за свою свободу на протяжении почти всей своей истории, они все же остаются несвободными и в лучшем слу-

чае в результате всех своих усилий меняют одну несвободу на другую. В своей исторической судьбе, с точки зрения Б., человек проходит разные стадии, и всегда трагична эта судьба. В начале человек был рабом природы, и он начал героическую борьбу за свое сохранение, независимость и освобождение. Он создал культуру, государство, национальные единства, классы. Но он стал рабом государства, национальности, классов. Ныне, — утверждал Б., — вступает он в новый период. Он хочет овладеть иррациональными общественными силами. Он создает организованное общество и развитую технику, делает человека орудием организации жизни и окончательного овладения природой. Но он становится рабом организованного общества и техники, рабом машины, в которую превращено общество и незаметно превращается сам человек. Тревога и печаль Б. по поводу неизбежности человеческого рабства побуждали его обратить внимание на комплекс освободительных и псевдоосвободительных идей, циркулировавших в то время в общественном сознании. Б., отдав дань увлечению марксовской философско-социологической парадигмой, отвергнул ее затем из-за неприятия идеи пролетарского мессианизма, а также вследствие собственной ориентации на рассмотрение человека, его культуры и деятельности в контексте не столько «частичных», идеологизированных, сколько универсальных критериев. Марксизм, по Б., выступая как объяснительная модель социологического уровня при анализе общественно-экономических процессов, не способен наполнить историю имманентным смыслом, сформулировав для человечества действительный идеал исторического развития. Б. зафиксировал и дал своеобразную интерпретацию определенного рода трансформационным процессам в учении и политической практике социализма. По мысли Б., социалистическая идея как результат теоретической и практической деятельности людей обретает некую самостоятельную и самодовлеющую сущность, приобретающую при всей своей антирелигиозной направленности отчетливо выраженную телеологическую, мессианскую и религиозную окраску. В социализме, как религии, — утверждал Б., — проявляется что-то сверхчеловеческое, религиозно-тревожное, и в социалистически-религиозном пафосе чувствуется уже сверхисторическое начало. Социализму как особой лже-религии, согласно Б., присущи свои святыни («народ», «пролетариат»), свое учение о грехопадении (появление частной собственности), культ жертвенности (счастье будущих поколений как смысл существования людей), экстремально-эсхатологическое переживание истории, которая должна за-





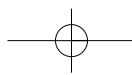
вершиться установлением «рая на земле». Но это, по Б., демоническая религия. Основатели теории научного социализма, с его точки зрения, не интересовались тем, как их идеи трансформируются в психиках миллионов индивидов. Еще в 1907 Б. предупреждал, что в границах социалистического сознания рождается культ земной материальной силы, нарастает процесс гипостазирования общественных универсалий, порождающий устремление к сверхчеловеческому — к «новому земному богу», возвышающемуся на груде человеческих трупов и развалинах вечных ценностей. Анализируя «исток и смысл русского коммунизма», Б. квалифицировал его как «неслыханную тиранию» и вскрыл людоедскую сущность большевизма, основанного на принципах антигуманизма, антидемократизма, отрицания свободы и прав человека, постоянно приносящего людей и их интересы в жертву ненасытному государству. Подвергая критическому анализу разнообразные концепции социального прогресса и социального утопизма, Б. констатировал, что утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем до сих пор предполагалось. Предельно негативно оценивая разнообразные социологические версии учения об общественном прогрессе, Б. настаивал на признании абсолютной и непреходящей ценности всякого поколения людей и всякой культуры. По Б., данное учение «заведомо и сознательно утверждает, что для огромной массы человеческих поколений и для бесконечного ряда времен и эпох существует только смерть и могила... Все поколения являются лишь средством для осуществления этой блаженной жизни, этого счастливого поколения избранных, которое должно явиться в каком-то неведомом и чудом для нас грядущем». Нравственный смысл и пафос этого тезиса Б. противопоставил революционистским риторикам, постулирующим пренебрежение человека к собственной судьбе, его самоуничтожение ввиду принадлежности к «менее совершенному» поколению либо «менее прогрессивной» культуре. Одновременно Б. отвергал и цели тех реформаторов истории, которые видят смысл жизни поколений настоящего главным образом как процесс обеспечения достойной жизни грядущим поколениям. Идеи Б. оказали значительное влияние на развитие французского экзистенциализма и персонализма, а также на социальную-философские концепции «новых левых» течений во Франции 1960—1970-х.

БЕРЕГИНИ (от слав. оберегать) — духи-хранители дома и разнообразных фрагментов и видов природы.

БЕРИЯ Лаврентий Павлович (1899—1953) — советский партийный и государственный деятель сталинского призыва, негативная «культовая фигура» (наряду с Н.И. Ежовым) марксистско-ленинских концепций роли личности в истории. В 1938—1953 занимал руководящие посты в системе НКВД-МГБ и правительства СССР. Один из активистов «Общества дружбы НКВД — СС». По официальной версии, в июне 1953 арестован на заседании высшего партийного ареопага СССР, подвергнут суду и расстрелян в декабре 1953. В либеральных европейско-американских и ортодоксально-коммунистических интеллектуальных традициях абсолютно всех типов (вплоть до уровня судебных решений) характеризуется (вплоть до конца 20 ст.) как главный конструктор, технолог и исполнитель силовых процедур воздействия на советское общество с целью удержания коммунистической партией власти и влияния в СССР в 1930—1950-х. Жизнь Б., а также финал его личной судьбы являет собой наглядную иллюстрацию механизмов функционирования идеологической системы социализма. Выстроенная по шаблонам и сценариям религиозного миропредставления, модель мирообъяснения «социалистического реализма» в ее пропагандистской ипостаси (ср., например: «мировая революция» — армагеддон как последняя битва с мировым злом; мера удовлетворения индивидуальных потребностей при коммунизме — образ жизни праведников в условиях обретенного рая и т. п.) предполагала в качестве атрибутивно значимого компонента официозных историко-общественных реконструкций образ (облик) индивидуального либо коллективного Антихриста (его функции в 1930-е и вплоть до собственной гибели в 1940 исполнял Троцкий; в конце 1940-х на эту роль было определено еврейское население СССР и т. д.). Указанный фигурант ретроспективных социальных описаний предполагался активно включенным в совокупность значимых для государства общественных связей, а также субъектом выработки ряда общезначимых решений. Таким образом невозможность прогнозирования разрушительных последствий значительной совокупности осуществляемых социально-экономических программ (нормативная для тотального планирования) сводилась к результатам деструктивной активности данного социального субъекта. Характер обвинений, выдвинутых против Б. (одним из наиболее наглядных явилось инкриминирование Б. «морально-бытового разложения»), процедуры их доказательств, репертуар исполнения судебного решения являются косвенным, но при этом важным свидетельством не-

избежности центрации всего содержания официозных идеологических систем в любых государствах социалистического типа вокруг нескольких личностно-олицетворяемых полюсов. Участники одного из них (определяемые post-factum на основе статистически неопределенных процессов осуществления аппаратных интриг) неизбежно оказываются обречены быть раньше или позже принесенными в жертву процедуре идеологического зомбирования населения с целью лишения его исторической памяти (Бухарин, Л. Каменев, Г. Зиновьев в СССР, группа Линь Бяо в КНР и т. д.). Стремительная трансформация (акцентированно наглядная) политического лидера высшего эшелона в представителя социальной категории «врагов народа» являет собой коммуникационно-мифологическую ипостась одного из важнейших механизмов социального контроля при социализме и в ряде государств посткоммунистического типа. Широта диапазона расправ над такими «врагами» (от рядового вора до высшего чиновника) внешне эффективно противодействует любым потенциально осуществимым объективациям «кризисного сознания» индивидов в условиях многомерной эрозии устоев наличной организации социума.

БЕРКЛИ (Berkeley) Джордж (1685—1753) — британский теолог и философ. Главные произведения — «Опыт новой теории зрения» (1709), «Трактат о принципах человеческого познания, в котором исследуются основные причины заблуждений и трудностей естественных наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия» (1710), «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713), «О движении, или о принципе и природе движения и о причине сообщения движений» (1721, направленная против Ньютона), «Алсифирон, или Ничтожный философ» (1732), «Вопрошатель...» (1735), «Сейрис, или Цепь философских рефлексий и исследований...» (1744) и др. Б., полемизируя с Декартом, настаивал на том, что расстояние между предметами не наблюдается зрением, а внушается человеку благодаря опыту и суждению, а не ощущению. (В прямом восприятии, согласно Б., мы наблюдаем лишь фигуры и цвета.) В результате Б. пришел к выводу, что линии и углы сами по себе не воспринимаются зрением, не существуют в природе реально и являют собой лишь «гипотезу, созданную математиками или введенную ими в оптику с целью получить возможность трактовать эту науку геометрическим способом». Тем самым допущение Б. о том, что между воспринимаемыми вещами и идеями зрения не существует какого-либо сходства, развернулось в высшей степени сложную теоретическую проблему. В гра-





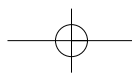
ницах тех подходов своей философии, которые в перспективе выступили опровержением субъективного идеализма, Б. акцентировал независимость существования тел вне самого сознания: «Тела существуют вне сознания, т. е. они не сознание, но от него отличаются... Сознание в свою очередь отличается от них... Тела и пр. существуют даже тогда, когда не воспринимаются, будучи возможностями в действующем существе...» Б. постулирует принципиальную возможность мира, в основании которой — Бог, автономный от сознаний людей. Становится очевидным, что Б. тонко отметил абсурдность предположения возможности существования вещи, которая воспринимается вне собственно восприятия. Объекты последнего не существуют, по Б., вне человеческого духа. Бытие вещей состоит лишь в том, что они воспринимаются (*esse est percipi*). Объекты и ощущения не могут быть абстрагируемы друг от друга. По Б., нет вообще ничего реально существующего, кроме принципиально непознаваемой субстанции духа, души и моего Я. Согласно Б., существует не больше того, что мы ощущаем. Представления (являющиеся отпечатками божественного духа в людях) суть действительность для нас, в той мере, в какой не идет речь о сновидениях, фантазиях и т. п. Любое представление об отсутствующем предмете неотделимо от комплекса сопряженных чувственных восприятий — эту проблему Б. считал неразрешимой для сенсуализма материалистического толка. В основе гипотезы о реальности материи, по Б., находится допущение, будто бы возможно, отвлекаясь от частных свойств вещей, конституировать абстрактную идею общего для них вещественного субстрата. По мнению Б., это невозможно, ибо наше восприятие всякой вещи без какого-либо остатка разлагается на восприятие определенной совокупности отдельных ощущений или «идей» («идея», по Б., — любая ощущаемая или воображаемая вещь). По мнению Б., для ориентации в колоссальной совокупности ощущений («идей») люди должны соединять (на основании собственных ассоциативных связей) разнообразные их комбинации в единую последовательность с общим для нее словесным знаком. По Б., «если бы всякое отклонение считалось достаточным для образования нового вида или индивидуума, то бесконечное количество названий или их спутанность сделали бы самый язык непригодным для использования. Поэтому, чтобы избежать этого, как и других неудобств, — понятных при некотором размышлении, — люди комбинируют несколько представлений, которые получают либо с помощью разных чувств, либо с помощью

одного чувства в разное время или в разной обстановке, и относительно которых замечено, что они имеют некоторую природную связь — в смысле существования или в смысле последовательности; все это люди подводят под одно название и рассматривают как одну вещь». «Идеи» пассивны, усваиваются бестелесной субстанцией — душой, которая способна воспринимать их (разум) либо воздействовать на них (воля). Критериями истинности суждений людей по поводу соответствия или несоответствия ощущений реальному положению дел у Б. выступали следующие: «яркость» восприятий; «одновременность подобных восприятий» у нескольких «конечных» (человеческих) духов; преимущественная согласованность «идей» между собой; предпочтение той системы знаний, которая более легка для постижения, более обозрима (сродни принципу «экономии мышления» конца 19 в.); соответствие наших восприятий восприятию Божественного существа. «Идеи» не могут быть подобиями внешних вещей, «идеи» могут быть схожи лишь с «идеями». Б. признавал множественность духовных субстанций и «бесконечного духа» — Бога. При гибели всех воспринимающих субъектов вещи сохранились бы как сумма «идей» у Бога.

БЕРН (Bern) Эрик (1910–1970) — американский психиатр и психоаналитик. Создатель транзакционного анализа. В 1947 (с предисловием Брилла) опубликовал книгу «Психика в действии» (которая в дальнейшем многократно переиздавалась в разных странах под названием «Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных»). В 1949 опубликовал статью «Природа интуиции». В 1949–1950 читал курсы лекций по психиатрии. Основные сочинения: «Структура и динамика организаций и групп» (1963), «Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений» (1966), «Секс в человеческой любви» (1970), «Что мы говорим после того как произнесли приветствие (люди, которые играют в игры)». Психология человеческой судьбы» (1972) и др. Занимался проблемами групповой психотерапии и терапевтической работы. Развивал идеи о психике как энергетической системе. Исследовал структуру человеческих взаимоотношений и модусы поведения (типичные для Взрослого, Родителя и Ребенка — три основных состояния Эго). В конце 1950-х руководил группой специалистов, исследовавших различные состояния Эго. В 1957 опубликовал статью о детском состоянии Эго. В 1961 издал книгу «Транзакционный анализ в психотерапии», в которой дал полное изложение новых теоретических воззрений и результатов их практического использования. К 1962 открыл, вы-

делил, исследовал и описал ряд игр как формы существования и взаимодействия людей. В 1966 прочитал цикл лекций по психологии секса. На протяжении ряда лет руководил работой организованного им Сан-Францисского семинара транзакционного анализа. Принимал активное участие в создании и деятельности «Международной ассоциации транзакционного анализа». Оказал влияние на развитие новых психоаналитически ориентированных воззрений, теорию и практику групповой психотерапии, сексологию и пр.

БЕРНАР КЛЕРВОСКИЙ (Bernard de Clairvaux) (1091–1153) — классик европейского мистицизма, теолог. Б.К. является основоположником (вместе с монахами монастыря Сент-Виктор) французской мистической школы — специфического направления в развитии мистицизма, оформившегося затем в мощное идейное течение, охватившее всю Европу и наложившее свой отпечаток на всю западно-христианскую теологию. Специфические особенности христианской мистики, достаточно резко отличающие ее от других вариантов мистицизма и заключающиеся в напряженно выраженной интимной ориентации и тяготением к эротической терминологии, будучи объективно детерминированы своего рода эротическим подпольем культуры средневековой Европы (т. е. эротической проблематикой, вытесненной за пределы культурной легальности, ищущей легитимного жанра и находящейся таковой, среди прочего, в ортодоксальной мистике, как это ни парадоксально на первый взгляд), получили путевку в жизнь именно в произведениях Б. К. Мистическое учение Б. К. о любви к Богу основывается на философии неоплатонизма в его августиновском истолковании и центрируется вокруг слов апостола Иоанна «Бог есть любовь» (1 Ин, 4, 8 и 16). Основной жанр мистических произведений Б. К. — проповедь («О почитании Бога», «О ступенях смирения и гордости», «О размышлении» и др.), основное содержание — любовь и восхождение к Богу, единение с ним в акте «слияния души с Богом» (86 проповедей на «Песнь Песней»). Вся аскеза и покаяние — лишь средства усовершенствования христианина в его любви к Богу: «Одному Господу и честь и слава, но ни та ни другая не будет угодна Господу, не приправленная медом любви. Любовь сама себе довлеет, сама по себе угодна и ради самой себя. В ней самой ее заслуга, она сама себе служит наградой. Любовь не ищет вне себя самой своей причины, не ищет для себя и плода, ее польза в самом ее проявлении. Я люблю, потому что люблю; я люблю для того, чтобы любить. Великое дело любовь.» Последняя фраза (знаменитая формула «*magna res est*





64 БЕРНХЭМ

амор») по праву может рассматриваться как credo Б. К., выстраивая в его доктрине аксиологическую шкалу христианских добродетелей (из коих первые 4 заимствованы от античности) и сопрягая их с днями седмицы: умеренность, мудрость, мужество, справедливость, веру и надежду Б. К. относит к будним дням, любовь же — ко дню субботнему, ибо все христианские добродетели обретают в ней свое завершение. В любви, согласно Б. К., могут быть выделены различные ступени: 1) любовь к себе ради самого себя; 2) любовь к Богу ради себя; 3) любовь к Богу ради Бога; 4) любовь к самому себе единственно ради Бога. Последнее случается «тогда, когда человек в полном упоении божественном забудет о самом себе и, как бы отпавши от самого себя, весь погрузится в Бога и, слившись с ним, будет единым с ним духом». Бог влагает в человеческую душу любовь к себе, и тогда, как к высшему благу, стремится она к единению с ним, начиная свое «божественное восхождение». В различных своих работах Б. К. выделяет различное число ступеней этого восхождения (от 3 до 12), однако сама идея стадильности является обязательной: «не вдруг хочу я стать высшим, постепенно возвыситься хочу». Классическим является выделение таких ступеней, как «лобзание стопы, длани и уст Господних», т. е. — соответственно — покаяние в грехах, утверждение во благе и единение с Богом. «Краса воздержания и постоянные плоды покаяния...восстановят тебя от нечистот...А посему да будет любовь твоя пламеннее, и да постучишься ты увереннее за тем, чего тебе, по чувству твоему, недостает, стучащему же отверзется». Соединясь с Богом в едином духе, душа достигает в этом акте пределов Божественной любви, уподобясь Богу в праведности, блаженстве, красоте и знании и проникаясь божественной волей, сохраняя при этом, однако, и волю человеческую: «дерзаем поднять голову к самым устам славы, дабы в трепете и робости не только воссозерцать, но и облобызать; ибо Господь Христос есть дух перед лицом нашим, к нему припадаем в священном лобзании, дух един по снисхождению его становимся». Таким образом, мистицизм Б. К., как и христианская мистика в целом, демонстрирует остро личную окрашенность и напряженную интимность переживания. По самооценке Б. К., в проповедях его «всюду говорит любовь; поэтому, если кто желает усвоить себе смысл того, что здесь сказано, то пусть полюбит».

БЕРНХЭМ (Burnham) Джеймс (1905—1987) — американский социолог и историк гуманитарного знания, сформулировавший теорию «революции управляющих» (одноименная книга «The

Managerial Revolution: What is Happening in the World», 1941). Другие сочинения: «Сдерживание или освобождение?» (1953), «Самоубийство Запада» (1964), «Война, в которую мы вовлечены» (1967), «Грядущее поражение коммунизма» (1968) и др. Б. полагал, что именно «новый господствующий класс» Запада (высшие инженеры, администраторы-менеджеры и интеллектуалы-гуманитарии), осуществляющий управленческие функции и при этом лишенный владения собственностью, способен в будущем обеспечить успешную реализацию как экономического, так и политического руководства в интересах всего общества. Теоретическая реконструкция Б. совокупных характеристик «нового правящего класса» оказала значимое воздействие на оценку перспектив возможной институализации тоталитарных структур в границах постиндустриального общества. Была прояснена потенциальная значимость вертикальной системы организации власти (даже в большей степени нежели неравномерного распределения частной собственности) для приобретения социумом формы общественной пирамиды с минимизированными обратными связями и реальным бесправием подавляющего большинства людей.

БЕРНШТЕЙН (Bernstein) Эдуард (1850—1932) — теоретик и деятель европейского социал-демократического движения. Основные сочинения: «Проблемы социализма» (серия статей, 1896—1898), «Проблемы социализма и задачи социал-демократии» (1899), «Очерки по истории и теории социализма. Сборник статей» (1890—1899), «В защиту свободы науки. Сборник статей» (1898—1899), «Возможен ли научный социализм?» (1901), «Социализм» (1922) и др. В конце 19 в. Б. поставил вопрос о статусе и действительности марксистского социализма в новой исторической ситуации. Б. призвал отказаться от революционного толкования материалистической диалектики, утверждая, что основной принцип социального развития, особенно сложных систем, — эволюционный. Считал, что в усложнившемся по своей структуре современном обществе возможно лишь постепенное преобразование экономических, политических и других социальных институтов, а любая попытка насильственно прервать эту постепенность чревата кризисом или катастрофой. По мнению Б., процесс концентрации производства в промышленности замедляется, а в сельском хозяйстве практически не происходит, монополии устраняют анархию производства и ведут к исчезновению глобальных экономических кризисов, развитие акционерных компаний ведет к «демократизации капитала», т. к. распространение акций является

средством для совладения собственностью для широких слоев населения. Б. пытался доказать, что собственность в своей корпоративной форме есть признак наступающего процесса, при котором класс капиталистов постепенно вытесняется административной стратой, интересы которой совпадают с интересами большинства общества. В вопросе собственности Б. придерживался мнения, что «коллективная собственность» разовьется не вследствие насильственного уничтожения капиталистической собственности, а через постепенное обобществление, под которым Б. понимал создание «общественных и товарищеских предприятий», основанных на кооперативных началах. Допускал возможность при социализме частной собственности на мелкие и средние предприятия, но исходной формой социалистических общественных отношений считал кооперацию, кооперативную собственность, а не огосударствление средств производства и т. н. общественное присвоение, которое «имело бы последствием безграничную трату производительных сил, бессмысленную экспериментацию и бесцельное насилие...» Б. одним из первых среди социалистов поставил вопрос о саморазвитии и приспособляемости капитализма, результатом которых является изменение содержания классовой борьбы (затухание и поиск социальных компромиссов), демократизация форм капиталистической собственности и государства, сохранение мелких и средних предприятий, повышение и выравнивание жизненного уровня различных социальных слоев и групп, большая доступность образования, возможность создания на производстве самоуправленческих структур и т. д. В развитии демократии Б. видел не только средство, но и цель, сущность социализма. Отсюда вытекали, по мнению Б., следующие задачи социал-демократии: постепенная социализация частной собственности, демократизация общественных институтов, т. к. партия не может уповать на грядущий всеобщий кризис капитализма, ибо экономическое развитие свидетельствует о стабилизации капиталистического хозяйства. Новые социально-экономические реалии, утверждал Б., опровергли тезис Маркса и Энгельса о политической революции как единственно действенном средстве преобразования капиталистического общества и диктатуре пролетариата как необходимым и достаточном средстве переустройства экономики на социалистических принципах. Эти реалии, по Б., свидетельствуют о том, что движение к социализму возможно только реформаторским путем. Отсюда и знаменитый, столь часто критикуемый в прошлом революционными марксистами, лозунг





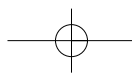
«конечная цель — ничто, движение — все», в содержание которого сам Б. вкладывал следующее: чтобы прийти к «конечной цели» — к социализму — необходимо иметь ряд соответствующих предпосылок (рабочий класс должен созреть до своей эмансипации), которые создаются лишь в процессе «движения». Поэтому марксистское понимание социализма, в котором политическое и экономическое освобождение пролетариата осуществляется исключительно в ходе революционного захвата власти, является лишь абстрактной, лишенной конкретно-исторического содержания схемой. Эти мысли были продолжены Б. в работе «Возможен ли научный социализм?», где было показано, что рассмотрение социализма как цели и неизбежного результата общественного развития за рамками социалистической доктрины и социалистического движения бессмысленно, т. к. социальные науки (в частности, социология) не в состоянии с достоверностью естественнонаучного знания обосновать, что общественный строй, за установление которого борются социал-демократы, наступит при любых условиях и обстоятельствах. Социализм, являясь учением о будущем обществе, в силу этого не поддается строго научному исследованию и доказательству, ибо основа всякой действительной науки — опыт, которого социалистическая доктрина не имеет: «...Поэтому термину «научный социализм» я предпочел бы другое понятие, которое могло бы достаточно ясно выразить ту мысль, что социализм зиждется на основах научного познания, признает науку своим конститутивным элементом, но при этом не претендует на статус научного знания, близкого к созданию завершённой системы представлений о социализме».

БЕСКОНЕЧНОЕ — философская категория для характеристики бытия в его целостности и структурной расчлененности, его пространственных и временных, качественных и количественных свойств, видов и форм движения и развития. Проблема Б. была поставлена в самых первых учениях различных направлений мировой философии, и впоследствии постоянно обогащалась достижениями математики, астрономии, физики и других естественных наук. В европейской философии одним из первых к проблеме Б. обратился Анаксимандр в своем учении о существовании «апейрона» (беспредельного). Согласно же Платону, «сросшиеся во единое» предел (конечное) и беспредельность Б. являются началами, заключенными в «вечно существе». Понятие Б. подверглось серьезной критике в учении Зенона из Элеи, который против представления о множестве вещей выдвинул ряд апорий, имея целью

защитить и лучше обосновать точку зрения своего учителя Парменида, утверждавшего, что бытие едино, неподвижно и неизменно. Основным аргументом против множественности вещей у Зенона является необходимость (в случае признания этой множественности) одновременного признания вещей бесконечно малыми (т. к. их можно было бы делить до бесконечности) и бесконечно большими (т. к. не было бы конца для накопления все новых и новых частей). В апориях против Б. (против множественности вещей), как и в апориях против движения, Зенон обнаружил действительную противоречивость этих понятий и на этом основании отверг их. Анаксагор выдвинул учение о «гомеомериях», неразрушимых элементах («подобночастных»), которых он признавал Б. количество (вопреки Эмпедоклу) и, вопреки Демокриту, считал бесконечно делимыми. Анаксагор предвосхитил современное математическое учение о бесконечных множествах, в которых часть может быть не только конечной, но и бесконечной: примером такого бесконечного множества является натуральный ряд чисел, частью которого является ряд четных (или нечетных) чисел, который тоже бесконечен. В математике учение Анаксагора нашло благоприятную почву благодаря открытию пифагорейцами несоизмеримых величин — величин, которые не могут быть представлены рациональными числами: открытие иррациональных чисел, например. Аристотель отчетливо различал два вида бесконечности: потенциальную и актуальную. Создатель формальной логики, законы которой отказывают противоречию на право быть характеристикой адекватного миру мышления, Аристотель не признавал актуальную бесконечность, поскольку ее понятие противоречиво. В средневековой философии обращает на себя внимание диалектика Б. и конечного, развиваемая Николаем Кузанским. В бесконечности сливаются противоположности: диаметр окружности, являющийся отрезком прямой (как и вписанный в круг треугольник), сливается с самой окружностью, если сделать ее бесконечно большой. Эти идеи были восприняты и развиты Бруно в его учении о бесконечности миров во Вселенной, подобных земной жизни. Поддерживая и аргументируя мысль о бесконечной протяженности материальной субстанции Декарта, Спиноза бесконечность субстанции основывал на абсолютном характере ее существования. Преодолевая «дурную» бесконечность причинно-следственных связей, Спиноза приходит к пониманию природы как «причины самой себя». Английский материализм 17–18 вв. в лице Гоббса и Локка отверг тезис о бесконечной протяжен-

ности субстанции. Кант, рассматривая связь Б. с конечным, понимал отношение этих категорий как антиномию чистого разума, как свидетельство его ограниченности и бессилия. Гегель, упрекая Канта в субъективизме и агностицизме, выступил с попыткой создать подлинно диалектическую концепцию Б. Диалектическое единство конечного и Б., по Гегелю, служит тем мостом, по которому человечество от познания конечного идет к познанию Б. Но Гегель отказывает конечному в подлинной объективности, конечное — лишь отблеск бесконечной идеи. Высмеивая и критикуя «дурную» бесконечность, образом которой является прямая линия, неограниченно продолжающаяся в обе стороны, Гегель выступил за «истинное» Б., образом которого для него является круг, линия всецело наличная и замкнутая на себя. В рамках марксизма проблема Б. считалась составной частью всех важнейших вопросов философии — о сущности внешнего мира и его развития, сущности человека и его познания и т. п. Б. (вместе с конечным) трактовалась как атрибут материи. Логический аспект проблемы Б. был представлен в понятии диалектической логики «Б. логическое» (С. Церетели). Категория Б. входит в понятийный аппарат современного неотомизма, в контексте идеи о бесконечности интерпретаций входит в философскую парадигму постмодерна.

БЕСКОНЕЧНОЕ ЛОГИЧЕСКОЕ — понятие диалектической логики, введенное грузинским философом С.Б. Церетели (1907–1966). Б.л., по определению Церетели, «есть то, отрицание чего утверждает его же. Точнее: это есть утверждение чего-либо отрицанием его же». Так, говоря, что нет убеждений, мы высказываем убеждение, т. е. подтверждаем существование убеждений. Б. л. противоположно конечному логическому. Согласно Церетели, на категорию конечного логического опираются и ее выражают аристотелевы положения о законе тождества, противоречия и исключенном третьем. К широко известным аристотелевым законам формальной логики помимо закона достаточного основания Церетели добавляет закон различия, также открытый (лучше сказать: переоткрытый) Лейбницем в форме утверждения: «Все различно». Например, по словам Лейбница, нет даже двух одинаковых листьев. Субстанциальный плюрализм Лейбница — положение о бесконечном многообразии субстанций (монад) и их сугубой индивидуальности, — является онтологической проекцией закона тождества неразличимых (последний как раз и трактуется как закон различия), согласно которому не может быть двух вещей, даже двух капель воды, в точности похожих друг на друга. Конеч-





66 БЕССМЕРТИЕ

ное логическое есть всякая мысль, которая полагает (или отрицает) другие мысли (в соответствии с законом тождества или только с законом различия). Природу конечного (вообще конечного, а не только логического конечного) хорошо выражает понятие модуса у Спинозы. Конечное, говоря словами Спинозы, есть то, что существует в другом, что имеет причиной другое и для осмысления чего необходимо осмысление другого. По Церетели, конечное есть также то, отрицание чего утверждает «просто иное», но не «свое иное». Например, истлевшее (сгнившее, измельченное и т. п.) зерно превращается во что-то другое (в «просто другое»), а не в растение («свое иное»), т. е. выпадает из естественной цепи саморазвития. Точно так же и отношение мыслей в их подчиненности (соответствии) законам формальной логики образует систему конечных образований (конечное логическое), когда каждая мысль выпадает из цепи саморазвития, а сама эта цепь не имеет внутренней логики развития: исключает противоречия, диалектические скачки и отрицание. Как и конечное логическое, Б. л. существует в форме суждений и умозаключений. Диалектическое понимание проблемы суждения (как и других форм мышления) означает умение различать суждение как идеальное образование от его языкового (материального) воплощения в виде грамматического предложения. Суждение логически рефлексивно, т. е. отрицание суждения само есть суждение. Рефлексивность суждения (и вообще логическая рефлексивность) непонятна для формальной логики, тем более для такой логики, которая сводит логическое к грамматическому. Согласно Церетели, диалектический подход к проблеме субъекта суждения, в качестве которого формальная логика называет заранее сформированное понятие, заключается в том, что ни понятие не предшествует суждению, ни, наоборот, суждение не предшествует понятию. Они подразумевают и требуют друг друга, но так, что оба имеют одно начало. Субъект есть понятие в начале его полагания. С диалектической точки зрения предикат суждения в отношении субъекта является и тождественным и различным. Вследствие этого не может быть только аналитического или только синтетического суждения (как это было у Локка и Канта). Одно и то же суждение является и аналитическим и синтетическим. Связка «есть» (копула) имеет двойственную природу, она диалектична, т. е. показывает, что единичное, субъект, есть также не единичное, а общее. Диалектический подход трактует суждение как мысленное высказывание, заключающееся в утверждении — отрицании. Отсюда — понятие «бесконечного» суждения,

согласно которому наряду с формально-логическими видами только положительных или только отрицательных суждений («третьего не дано») существует третий вид как определенное единство первых двух видов. Примером такого суждения может служить гегелевское высказывание, характеризующее противоречие механического движения: «Движущееся тело одновременно находится и не находится в одном и том же месте, т. е. одновременно находится в другом». Бесконечное суждение может быть понято как вывод умозаключения, в котором снимается (разрешается) антиномия, представленная посылками этого умозаключения. Например, афоризм Сократа: «Я знаю, что я ничего не знаю». Таким образом, формами существования Б. л. являются особого вида суждения (умозаключения), из которых могут быть построены законы, теории, концепции, гипотезы и т. п., и которые выступают в качестве логических способов прорыва горизонта формальной логики.

БЕССМЕРТИЕ — понятие, обозначающее преодоление смертности и забвения человека и человеческого рода. В обыденной жизни, в религиозной, философской и научной литературе употребляется в различных смыслах. Можно выделить следующие наиболее часто употребляемые смыслы и соответствующие им виды Б.: действительное душевно-телесное продолжение жизни индивида после смерти (личное Б.); существование после смерти некой безличной психической сущности, которая поглощается абсолютной духовной субстанцией, Богом (метафизическое Б.); достижение на земле или в человеческом разуме некоторого вечного, непреходящего качества жизни (идеальное Б.); перевоплощение живущих на этой земле индивидов в будущие человеческие или другие живые формы (Б. как реинкарнация или переселение душ); осуществление природно-биологической бесконечности человека, продолжение человеческой жизни через потомство (биогенетическое Б.); включение в вечный кругооборот природы субстрата человеческой телесности (материальное, физико-химическое Б.); бесконечное воздействие, влияние жизни и творчества когда-то жившего человека на умы, поступки и деятельность последующих поколений (социокультурное Б.); проявление значимости последствий прошлых событий человеческой истории в настоящем и сколь угодно далеком будущем (историческое Б.). Психологически каждый из видов Б. связан с надеждой на иммортализацию, преодоление смертности либо через продолжение жизни в потомстве (биогенетическое Б.), либо через продолжение своей жизни в результате своей де-

ятельности (социокультурное и историческое Б.), либо через различные формы трансцендентной связи с вечными духовными сущностями и ценностями (метафизическое и идеальное Б.) и т. д. Вера человека в Б. и стремление к нему играют роль своеобразного психологического и ценностно-мировоззренческого гаранта цельности родового человеческого бытия и существования незыблемых высших ценностей и смыслов. Они обеспечивают психологическую защиту человека от страха смерти и дают ему возможность жить полноценной жизнью, невзирая на знание неизбежности своей смерти. Истоки представлений о Б. уходят в мифологическое сознание, приписывающее свойство Б. сверхъестественным силам и персонифицированным божествам. Древнегреческая мифология начинает истолковывать Б. не только как атрибут богов, но и как награду, дарованную богами героям за подвиги и человеческое совершенство (мифы о Геракле, Менелее и т. п.). Обычные же люди в древнегреческих мифах уходят в могилу, их тело превращается в тлен, а безликие и бессильные души вечно скитаются призраками в подземном царстве. У индусов и египтян была распространена вера в то, что в момент смерти якобы происходит переселение души из одного тела в какое-либо другое. Буддизм включил эту веру в учение о сансаре и карме, согласно которым общественное положение человека есть результат деятельности его души в предыдущих перевоплощениях. Иудаизм в понятие Б. ввел представление о воскрешении мертвых в судный день, перешедшее затем в христианскую и исламскую религии. В некоторых христианских текстах (например, в Послании апостола Павла) содержится представление о том, что воскрешение мертвых для будущей жизни произойдет в телесном виде. Эта идея в дальнейшем получила более сложную интерпретацию. В догмате о воскресении Христа его Б. трактуется как чудесное Божественное озарение также и тела Христова естественными и сверхъестественными способностями, которые позволяли ему чувствовать себя свободно и в постороннем, и в потустороннем мире. Нечто подобное, согласно христианской религии, должно произойти и с человеком, после второго пришествия Христа и дня Страшного суда. Протестантская церковь выдвигает положение о том, что воскрешение ведет к восстановлению не физического тела, а некоего его энергетического эквивалента. Утверждается, что в христианстве нет никакого возражения против гипотезы, что деятельность души создает тело, которое в дальнейшем будет орудием ее жизни, тело, которое в то же время будет отличаться от наличного физичес-





кого тела, хотя в определенной степени и будет находиться в отношении преемственности к последнему. Таким образом, идея личного Б. в христианстве связывается не только с духовным, но и определенным телесным Б. Религия разрабатывает скорее верование не о Б. (иммортализме), а о послесмертии (постмортализме), освящая реальную смерть и сохраняя одновременно толкование Б. как атрибута Бога. Философские учения античности и на Западе, и на Востоке рассматривали Б. как естественное состояние единой субстанции, обладающей космическим разумом. Метафизический принцип Б. человеческой души впервые в философии был обоснован Платоном. В диалоге «Федон» Платон утверждал, что душа безначальна и бессмертна. Ортодоксальные теистические концепции средневековой философии признавали Б. души как проявление божественного начала в человеке. Идея личного Б. прорабатывалась в европейской философии 17–18 вв. Лейбниц связывал Б. души не только с Богом, но и с бесконечным многообразием индивидуальных монад, образующих субстанцию. Он считал абсурдным признание некоего безликого духа, в котором бесчисленные души тонут, как капли в океане. Безликость такого духа, по Лейбницу, обезличивает и связанные с ним души, лишает их индивидуальности и неповторимости личностного начала. Б. жизни, с его точки зрения, находит объяснение в идее преформизма, согласно которой семенной зародыш организма не что иное как его микроскопическая копия, передающаяся бесконечно из поколения в поколение. Конкретная телесная оболочка организма стареет и разлагается, но монада (душа), согласно Лейбницу, не теряя ни одного мига времени, организует другую. Кант разрабатывал понятие идеального Б. как принципа осуществления высшего морального закона (категорического императива) в бытии человеческого рода, гарантом чего, по его мнению, выступала вера в существование Бога. В философии Гегеля понятие о Б. отождествлялось с законом вечного ритма бытия абсолютной идеи: осуществлением необходимости через непрерывное превращение возможно в действительное. Традиционная вера в личное Б. в гегелевском учении уступала место выявлению вечного непреходящего в жизни человека. Представление о воображаемых небесах заменялось понятием о Б. абсолютной идеи. Философия марксизма разрабатывала представление о Б. как вечном кругообороте материи со всеми присущими ей атрибутами и возможностью при соответствующих условиях порождать вземные формы разума. Акцентировалось внимание на понятии со-

циального Б. личности как деятельности, направленной на прогрессивное развитие общества и благо всего человечества. Оригинальное толкование проблема Б. получила в русской философии второй половины 19 – начала 20 в. Так, в проекте «общего дела» Федорова предлагалось объединить все средства, включая науку, на объединение людей в общем деле физического воскрешения всех поколений человеческого рода и превращения слепой силы природы в орудие человеческого разума для Б. жизни, жизни добра без зла. В духовных исканиях русских писателей проблема Б. была проблемой поиска идеала, который мог бы служить руководством отношения человека к миру, возвеличивая в качестве высшей ценности не личное благо, а благо других людей (Л.Н. Толстой, Достоевский). Решение проблемы Б. тесно связано с пониманием смысла жизни и ответственности перед неизбежностью смерти.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ (бессознательное психическое) – в наиболее распространенных значениях: 1) Совокупность активных психических образований, состояний, процессов, механизмов, операций и действий человека, не осознаваемых им без применения специальных методов. 2) Самая обширная и наиболее содержательная часть (система, сфера, область, инстанция и т. д.) психики человека, 3) Форма психического отражения, образование, содержание и функционирование которой не являются предметом специальной внеученой рефлексии, 4) Состояние человека, характеризующееся отсутствием сознания. В европейской рациональной традиции идея о Б. психическом восходит к эпохе создания философии (к учению Сократа и Платона об анамнесисе – знании-припоминании и др.). В различных значениях и смыслах проблема Б. ставилась и разрабатывалась в философии и психологии на протяжении всей их истории. В 20 в. наиболее подробно и систематически представление о Б. разрабатывается в границах психоаналитической традиции. Принципиально важные результаты были получены Фрейдом, создавшим психологическое определение Б. и учение о Б., а также Юнгом, развившим идеи о психоидном, личном и коллективном Б., Морено, разработавшим концепцию «общего Б.» и Фроммом, развивавшем идеи о «социальном Б.». В общем совокупность этих психоаналитически ориентированных дополнительных идей и концепций дает определенное представление о природе и сущности Б. и его проявлениях на индивидуальном, групповом и социальном уровнях. По Фрейду, 1) Б. – это психические процессы, «которые проявляются активно и в то же время не доходят до

сознания переживающего их лица», 2) Б. – основная и наиболее содержательная система психики человека (Б. – предсознательное – сознательное), регулирующаяся принципом удовольствия и включающая в себя различные врожденные и вытесненные элементы, влечения, импульсы, желания, мотивы, установки, стремления, комплексы и пр., характеризующиеся неосознаваемостью, сексуальностью, асоциальностью и т. д. По мысли Фрейда, в Б. идет постоянная борьба Эроса (влечений и сил жизни, сексуальности и самосохранения) и Танатоса (влечений и сил смерти, деструкции и агрессии), использующих энергию сексуального влечения (либидо). Согласно психоаналитическому учению, содержание Б. включает в себя: 1) содержание, которое никогда не присутствовало в сознании индивида и 2) содержание, которое присутствовало в сознании, но было вытеснено из него в Б. (желания, воспоминания, образы и т. д.). Принимая Б. и его содержание в качестве источника неврозов и личностных конфликтов, Фрейд создал психоаналитическую терапию, ориентированную на познание Б. и излечение пациентов через осознание Б. (вытесненного). Трактую Б. как «истинно реальное психическое» и подчеркивая, что «все душевные процессы по существу бессознательны», Фрейд, вместе с тем, обращал особое внимание на борьбу Б. и сознательного (сознания) как одну из атрибутивных и базисных основ психической деятельности и поведения человека. Корректное определение Б. психического, исследование его, создание учения о Б. и внедрение представлений о нем в психологию и другие человековедческие науки были выдающимися достижениями Фрейда, влияние и значение которых трудно переоценить. По Юнгу, Б. состоит из трех слоев: 1) «Личностного Б.» – поверхностного слоя Б., включающего в себя преимущественно эмоционально окрашенные представления и комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности; 2) «Коллективного Б.» – врожденного глубокого слоя Б., общего центра и ядра психики, имеющего не индивидуальную, а всеобщую природу, репрезентирующую опыт предшествовавших поколений людей и включающего в себя сверхличное универсальное содержание и образцы, выступающие в качестве всеобщего основания душевной жизни; «содержаниями коллективного Б.» в основном являются архетипы – наследуемые всеобщие образцы, символы и стереотипы психической деятельности и поведения; 3) «Психоидного Б.» – наиболее фундаментального уровня Б., обладающего свойствами общими с органическим миром и относительно нейтральным характером, в силу





68 БЕСТЕЛЕСНОСТЬ

чего оно, не будучи полностью ни психическим, ни физиологическим, практически полностью недоступно сознанию. По Морено, существенно важным основанием и механизмом общения и взаимодействия людей является «общее Б.», возникающее при продолжительном контакте между партнерами и содействующее снятию интерперсональных ролевых конфликтов. По Фромму, значительную роль в организации человеческой жизнедеятельности играет «социальное Б.», являющее собой «вытесненные сферы, свойственные большинству членов общества» и содержащие то, что данное «общество не может позволить своим членам довести до осознания». Непосредственные и опосредованные действия индивидуального, коллективного и социального Б. проявляются в диапазоне от элементарных психических актов до творчества и оказывают влияние на все стороны жизни людей в норме и патологии. В современной психологии обычно выделяют несколько классов проявлений Б.: 1) неосознаваемые побудители деятельности (неосознаваемые мотивы и установки); 2) неосознаваемые механизмы и регуляторы деятельности, обеспечивающие ее автоматический характер (операциональные установки и стереотипы автоматизированного поведения); 3) неосознаваемые субсенсорные (подпороговые) процессы и механизмы (восприятия и пр.); 4) неосознаваемые социальные программы (ценности, установки, нормы и т. д.). В психоанализе и постфрейдизме в качестве основных методов познания Б. (а также диагностики и терапии) используются: анализ свободных ассоциаций, анализ сновидений, анализ ошибочных действий повседневной жизни, исследование мифов, сказок, фантазий, символов и т. д. (См. также: **Предсознательное**, **Сознательное**.)

БЕСТЕЛЕСНОСТЬ — в эзотерике — состояние без тела, характерное для астральных путешествий. Человек покидает телесную оболочку с целью уяснения собственного подлинного положения дел.

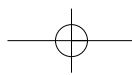
БЕХТЕРЕВ Владимир Михайлович (1857–1927) — российский невропатолог, психиатр, рефлексолог, физиолог и психолог. Доктор медицины (1881), профессор (1894). Окончил гимназию (1873) и Медико-хирургическую академию (1878) в Петербурге. С 1878 работал на кафедре нервных и душевных болезней Петербургской медико-хирургической академии. В 1884 стажировался по невропатологии и психиатрии в Германии (у Вундта и др.), Франции (у Шарко) и Австрии (у Т. Мейнерта и др.). С 1885 работал ординарным профессором и заведующим кафедрой психиатрии Казанского универси-

тета, заведовал психиатрической клиникой окружной лечебницы Казани. В 1885 создал первую в России экспериментальную психофизиологическую лабораторию. В 1890 разработал новый вариант метода самовнушения. В 1892 организовал в Казани первое в России Общество невропатологов и психиатров, ориентированное на комплексное изучение психических процессов. В 1893 основал журнал «Неврологический вестник» — первый русский журнал по неврологии. В 1893–1913 работал профессором невропатологии и психиатрии и заведующим кафедрой Петербургской медико-хирургической (военно-медицинской) академии. С 1897 работал профессором Женского медицинского института. Организовал в Петербурге Общество психоневрологов и Общество нормальной и экспериментальной психологии и научной организации труда. Редактировал журналы «Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии», «Изучение и воспитание личности», «Вопросы изучения труда» и др. В 1908 организовал и возглавил Психоневрологический институт — оригинальное неправительственное заведение, многочисленные и разнообразные структуры которого были ориентированы на комплексное изучение человека и интеграцию науки, образования и практической деятельности. В 1918 организовал и возглавил Государственный институт по изучению мозга и психической деятельности (позже — Государственный рефлексологический институт по изучению мозга им. Бехтерева). Основал в Петрограде несколько институтов, клиник, бюро и т. д. Организовал и руководил Государственной психоневрологической академией. Основные сочинения: «Роль внушения в общественной жизни» (1898), «Психика и жизнь» (1902), «Объективная психология» (1904), «Психорефлексология» (1910), «Гипноз, внушение и психотерапия» (1911), «Общая диагностика болезней нервной системы» (т. 1–2, 1911–1915), «Общие основы рефлексологии человека» (1917), «Рефлексология» (1918), «Коллективная рефлексология» (1921), «Внушение и воспитание» (1923), «Объективное изучение личности» (1923), «Психология, рефлексология и марксизм» (1925), «Проводящие пути спинного и головного мозга» (1926), «Мозг и его деятельность» (1928), «Автобиография» (1928) и около 600 других работ. Осуществляя реформацию современной психологии, Б. разработал собственное учение, которое последовательно обозначал как объективную психологию (с 1904), затем как психорефлексологию (с 1910) и как рефлексологию (с 1917). Уделял особое внимание разработке рефлексологии как комплексной науки о человеке и об-

ществе (отличной от физиологии и психологии), призванной заменить психологию. Широко использовал понятие «нервный рефлекс». Открыл и изучил проводящие пути спинного и головного мозга человека, описал некоторые мозговые образования. Установил и выделил ряд рефлексов, синдромов и симптомов. Многие годы исследовал проблемы гипноза и внушения. Более 20 лет изучал вопросы полового поведения и воспитания ребенка. Многократно критиковал учения Фрейда, Адлера и другие психоаналитически ориентированные доктрины, вместе с тем способствовал проведению теоретических, экспериментальных и психотерапевтических работ по психоанализу (А.С. Грибоедов, А.К. Ленц, В.Н. Мясищев, И.А. Перепель, т. к. Розенталь и др.). Подготовил когорту российских психиатров и невропатологов.

БИБЛИОМАНТИЯ (греч. *biblio* — книга) — процедура гадания посредством получения ответа на поставленный вопрос на основе случайно открытого текста в книге.

БИНАРИЗМ — понятие, актуализированное в контексте постмодернистской критики классического типа рациональности и фиксирующее фундированность западной ментальности дуальными семантико-структурными (и соответственно — семантико-аксиологическими) оппозициями: субъект — объект, Запад — Восток, внешнее — внутреннее, мужское — женское и т. п. Согласно постмодернистской ретроспективе, «в классических философских оппозициях мы не имеем дело с мирным сосуществованием *vis-a-vis*, а, скорее, с насильственной иерархией. Один из двух терминов ведет другой (аксиологически, логически и т. д.) или имеет превосходство» (Деррида). В противоположность этому, культура постмодерна, по рефлексивной оценке постмодернистской философии, ориентирована на принципиальное снятие самой идеи жестко линейной оппозиционности, включающей возможность Б. как такового. Таким образом, традиционные для европейской культуры бинарные оппозиции перестают выполнять роль несущих осей, организующих мыслительное пространство. На смену классическим оппозициям западной традиции приходит парадигмальная установка на имманентизм взаимопроникновения того, что в культуре классики трактовалось в качестве противоположностей (по формулировке Деррида, «деконструировать оппозицию значит, прежде всего, немедленно опрокинуть иерархию»): снятие субъект-объектной оппозиции в парадигмальной установке на «смерть субъекта» и концепции симуляции, устранение противопос-



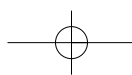


тавления внешнего и внутреннего в номатологии и в концепции складки, отказ от противостояния мужского и женского в контексте концепции соблазна и т. п. Центральным аспектом постмодернистской критики Б. является отказ философии постмодернизма от артикуляции своей проблематики в контексте субъект-объектного противостояния. Важнейшей парадигмальной презумпцией постмодернистского типа философствования является презумпция отказа от интерпретации субъект-объектных отношений в качестве жесткой оппозиции, в то время как в рамках классической культуры последняя конституировалась в качестве несущей семантической оси: фигура противостояния субъекта и объекта была основополагающей как для классической науки с ее известным принципом Мидаса (все, к чему ни прикаснется научное познание, становится объектом), так и для классического типа философствования с его интенцией на рефлексивное усмотрение в ряду своих функций функции мировоззренческой и, соответственно, на субъект-объектную артикуляцию своего предмета. Данная установка типична именно для культуры классического западного типа с характерным для нее способом осмысления структуры деятельности, предполагающим семантический и аксиологический акцент на субъектной составляющей деятельности: агент деятельности, знания им программ деятельности операций и блок целеполагания. Подобная ориентация генетически восходит к традиции античной Греции как основанной на ремесленном производстве (мастер как «*demiourgos*» — «творец вещи») с его культурным пафосом преобразования (характерно, например, что при строительстве дороги не обходили гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). Акт деятельности артикулируется в этом контексте как действие субъекта, направленное на объект. (Показательна в этом отношении логическая система Аристотеля, с одной стороны, дифференцированно выделяющего целевую, действующую и формальную причины, фактически репрезентирующие субъектный блок деятельностного акта, с другой — лишь обозначающего объектно-предметный блок как таковой, фиксируя общую материальную причину.) В отличие от этого, для традиционной восточной культуры характерен акцент на объектно-предметной составляющей деятельности (предмет деятельности, превращающейся в соответствующий продукт в ходе трансформации его свойств при взаимодействии с орудиями деятельности). Это обусловлено тем обстоятельством, что традиционная культура основана на аграрном типе хозяйствования, предполагающем

исходно не только и не столько активное вмешательство человека в процесс, сколько ориентацию на использование спонтанно возникающего продукта (показательна в этом отношении древнекитайская притча о человеке, тянувшем злаки из земли, торопя их рост). Деятельностный акт артикулируется в данном случае как спонтанный процесс изменения предмета, по отношению к которому субъект мыслится в качестве имманентно включенного. Подобный тип культуры актуализирует радикально иные системы ценностей, нежели культура западного активизма. Если классический этап развития европейской культурной традиции прошел под знаком субъект-объектного Б., то становление в ее контексте неклассической науки и неклассической философии было ознаменовано в контексте европейской культуры интенцией на разрушение жесткого противостояния субъекта и объекта — как в контексте естественнонаучной когнитивной традиции (конституирование методологии Копенгагенской школы, основанной на радикальном отказе от идеи внеположенной позиции субъекта по отношению к приборной ситуации), так и в контексте традиции философской (известный «кризис онтологии» 20 в., во многом инспирированный позитивизмом с его идеями «онтологического релятивизма» (Куйн) и в итоге приведший к экзистенциализации онтологической проблематики: артикуляции *Dasein* Хайдеггером, «опыт феноменологической онтологии» Сартра, трактовка «открытого для понимания бытия» в качестве «Я» у Гадамера и др. В фокус критики сложившегося (субъект-объектного) типа рациональности попадает, прежде всего, то, что в его рамках человек либо теряет свои субъектные качества, выступая функционально в качестве объекта изучения, либо сводит их к узко прагматично артикулированным, т. е. опять же теряет, выступая в качестве субъекта деятельности по преобразованию объекта, который интересует его исключительно с точки зрения возможного покорения. В целом, согласно оценке Р. Руйтер, отказ постмодернизма от презумпции Б. влечет за собой радикальные интерпретационные трансформации культурного пространства в целом, включая и новое видение теологической проблематики, и переосмысление антропоприродных отношений, конституированных в данной культуре в качестве господства человека над природой, ибо «вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего ... начинается с нематериального духа (Бога) — источника этой последовательности и нисходит к недуховной материи» (см. *Идеализм*).

БИНДУ (санс. частица) — в метафизике индуизма — самонарождающееся зерно Бытия и сознания, непостижимое для человека; изначальная энергия. Расщепляясь на мужскую и женскую части, Б. порождает мироздание.

БИНСВАНГЕР (Binswanger) Людвиг (1881–1966) — швейцарский психиатр, психолог и философ. Создатель экзистенциального анализа. Ученик и друг Э. Блейлера, Фрейда и Юнга. Действительный и почетный член около 10 медицинских академий. Автор книг «Введение в проблемы общей психологии» (1922), «Основные формы и познание человеческого существования» (1942), «Феноменологическая антропология» (1947), «Воспоминания о З. Фрейде» (1956) и др. Родился в семье врача. Племянник О. Бинсвангера, в йенской клинике которого лечился Ницше. Медицинское образование получил в Лозанне, Гейдельберге и Цюрихе. Работал в клинике Бургхельцли и был одним из первых психоаналитиков-клиницистов. В 1907 познакомился и подружился с Фрейдом. В 1910 стал президентом швейцарского психоаналитического общества. В 1911, вслед за дедом и отцом, возглавил известный санаторий Бельвю в Кройцлингене (в 1956 передал заведование сыну). В 1923 познакомился с Гуссерлем, чьи идеи оказали воздействие на развитие его мировоззрения. Несколько позже познакомился и многократно встречался с Хайдеггером и испытал влияние его философских идей. В 1930-х приступил к активному использованию идей, теорий и методологии экзистенциальной философии, антропологии и феноменологии при анализе различных теоретических и клинических проблем и осуществил переосмысление психоаналитических идей Фрейда. Особое значение придавал терапевтической антропологии и феноменологии. Произвел антропологический и феноменологический поворот психиатрии. Начал создавать собственную версию психоанализа — экзистенциальный анализ, название и философские основания которого заимствовал из экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Человеческое существование трактовалось Б. как единство трех временных модусов — прошлого, настоящего и будущего. Сосредоточил внимание на «бытии-в-мире» как принципиальном феномене человеческого существования и исследовал его разнообразные формы на теоретическом и психотерапевтическом уровнях. Развивая хайдеггеровскую аналитику бытия человека, Б. отмечал, что наряду с миром «заботы» с присущим ему взаимным опредмечиванием («принятием-за-ничто») существует модус «Бытия-друг-с-другом», в котором Ты и Я нераздельны и неслиянны; в этом модусе





70 БИОГЕНЕТИЧЕСКИЙ ЗАКОН

даже пространство-время структурированы иначе. По мысли Б., психозы и неврозы суть осмысленные индивидами способы трансцендирования, конституирования мира и самих себя. Создал ряд феноменологических описаний субъективных переживаний в процессе лечения: симптоматика нервно-психических расстройств возникает, по его мысли, как результат ограниченности горизонта человеческого видения. Один из временных модусов подавляет остальные, травмируя подлинное состояние пациента. Поддерживал активную переписку с Фрейдом, Франком и многими другими специалистами в области психологии и философии. В 1936 на торжествах по случаю 80-летия Фрейда в Венском академическом обществе медицинской психологии прочел доклад «Восприятие Фрейдом человека в свете антропологии», который содействовал усилению антропологических компонентов развивающегося психоаналитического учения. В 1942 опубликовал книгу «Основные формы и познание человеческого существования», в которой изложил фундаментальные идеи экзистенциального анализа. В 1949 выпустил книгу «Генрик Ибсен и проблема самореализации в искусстве», развивавшую некоторые положения «патографических исследований» Фрейда. В 1956 награжден высшей наградой психиатров — медалью Э. Крепелина. В последнем периоде творчества уделял особое внимание проблемам любви. Считал, что быть человеком — значит любить. Усматривал в любви тайну человека и полагал, что подлинное человеческое бытие есть «бытие-в-любви» и «бытие-друг-с-другом».

БИОГЕНЕТИЧЕСКИЙ ЗАКОН (греч. *bios* — жизнь и *genesis* — происхождение) — сформулированное Ф. Мюллером и Геккелем теоретическое предположение о том, что совокупность рядоположенных форм, которые живое существо минует в процессе своей индивидуальной эволюции от яйцеклетки до развитого состояния (онтогенез), представляет собой краткое и отличающееся самыми разнообразными изменениями воспроизведение того ряда форм, которые проходят предки данного организма, либо воспроизведение основных форм данного вида с древнейших времен до настоящего времени (филогенез). В 20 в. Б.з. является собой значимый в прошлом элемент истории науки.

БИОСФЕРА (греч. *bios* — жизнь, *sphaira* — шар) — область жизни на Земле. Существование на нашей планете особой естественной реальности — сферы жизни — отмечалось в науке уже в конце 18 — начале 19 в. (например, Ламарком), но впервые термин Б. был использован в

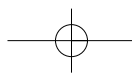
1875 австрийским геологом Э. Зюссом для обозначения всех живых организмов, населяющих Землю. В настоящее время существуют по крайней мере четыре понимания Б.: 1) совокупность всех организмов; 2) область современной жизни; 3) особая оболочка Земли, включающая наряду с организмами и среду их обитания; 4) выражение и результат исторического взаимодействия живого и неживого. В философском смысле особый интерес представляет разработка понятия Б. Вернадским, который придал ему несколько иной смысл по сравнению с его естественнонаучным толкованием. Для обозначения совокупности населяющих Землю организмов он ввел термин «живое вещество», а Б. стал называть всю ту среду, в которой оно находится, т. е. всю водную оболочку Земли, где на самых больших глубинах Мирового океана существуют живые организмы; нижнюю часть атмосферы, в которой обитают насекомые, птицы и человек, и верхнюю часть твердой оболочки Земли, в которой живые бактерии встречаются в подземных водах на глубине до 2 км. В Б. существует «пленка жизни» с максимальной концентрацией живого вещества; это поверхность суши, почвы, верхние слои вод Мирового океана. Между неживыми (косными) природными телами и живыми веществами идет непрерывный вещественный и энергетический обмен, выражающийся в движении атомов, вызванном живым веществом. В этом процессе и связанном с ним движении энергии проявляется планетарное, космическое значение живого вещества, которое связано с тем, что Б. является той единственной земной оболочкой, в которую непрерывно проникает космическая энергия. Живое вещество охватывает всю Б., создает и изменяет ее, однако по весу и объему оно занимает ее небольшую часть. Неживое вещество доминирует в структуре Б. По весу преобладают горные породы и в меньшей степени морская вода Всемирного Океана, а по объему — господствуют газы в большом разрежении. Появление человеческой жизни в Б. привносит изменения в ее динамику. Если живые организмы взаимодействуют трофическими (пищевыми) цепями и в результате изменяют живое вещество и энергию Б., то человек включается в связи Б. на основе трудовой деятельности. Полагается, что вначале человек осуществлял биосферную «технологию» (нахождение в природе готовых жизненных средств). Организация производства привела к новой форме отношения человека с Б. Человек тем самым выделил себя из природы и, как отмечал Вернадский, начал создавать культурную биогеохимическую энергию (земледелие, скотоводство). Таким образом, Вернад-

ский пришел к выводу об эволюции Б. Земли, главным образом, ее основной составляющей — живого вещества. Поэтому появление человека и его деятельность по изменению природной среды рассматривается как закономерный этап эволюции Б. Этот этап должен привести к тому, что под влиянием научной мысли и коллективного труда Б. Земли должна перейти в новое состояние, которое Вернадский предложил назвать ноосферой. (См. **Ноосфера**.)

БИОФИЛ — термин, введенный Фроммом, — человек-приверженец динамики жизни во всех ее аспектах, в ее цельности.

БИОЭНЕРГЕТИКА — (1) дисциплина, изучающая процессы энергетических трансформаций в процессе существования биологических организмов и функционирования биосферы в целом; (2) отрасль знания о едином информационном поле и его взаимодействии с биологическими объектами всех уровней сложности.

БИОЭТИКА — система представлений о нравственных пределах и границах проникновения человека в глубины окружающей среды; в настоящее время конституируется как специальная область междисциплинарных исследований, фокус которых определяется в зависимости от типа рассматриваемых вопросов и природы этического анализа. Культурные основания Б. заключаются в нравственном осмыслении человеком своих неразрывных связей с природой и вытекающей отсюда моральной ответственностью за сохранение последней. Б. также охватывает проблемы ценностного характера, включая широкий спектр социальных вопросов. Так, одна из целей Б. — выработка критериев и нормативов, допускающих или ограничивающих проведение тех или иных исследований на человеке (в том числе и экспериментальных), способных изменить его поведение, психику и, в конечном счете, создающих возможность манипулирования личностью. В Б. можно выделить проблемы медицинской, профессиональной и социальной этики. В разработке ее проблем участвуют философы (специализирующиеся как в сфере этики, так и в сфере философии науки), юристы, социологи, биологи, теоретики медицины и теологи. Актуализация проблем Б. обусловлена научно-техническим прогрессом, развитием генной инженерии, биотехнологии. Генная технология дает человеку могущество, которым он раньше не обладал: целенаправленно и быстро изменять природную среду. То, на что естественной эволюции иногда требовались миллионы лет, человек может совершить теперь за небольшой отрезок времени. Метод генной технологии может быть применен в биотехнологии, клеточ-





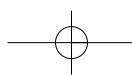
ной биологии, генетике человека. С помощью геной технологии человечество может глубже понять жизненные процессы на молекулярном уровне, что в будущем позволит улучшить основы наследственности человека, победить болезни. Генная технология и биотехнология могут вмешаться в судьбу человека: 1) это направленное изменение наследственного материала (техника рекомбинации ДНК); 2) идентичное воспроизведение генетически запрограммированной особи (клонирование); 3) создание химер (человек-животное) из наследственного материала разных видов; 4) внедрение биологических роботов, содержащих свою рабочую программу в виде биохимической информации и находящихся в положении, когда они самостоятельно организуются и размножаются. Методики оживления, трансплантации, вживление искусственных органов — все это заметно обогащает арсенал средств борьбы за человеческую жизнь. Речь идет о возможной перестройке физиологических процессов развития человека, его естественного рождения, что влечет изменение взгляда на вещи, казавшиеся неприкосновенными и неизменяемыми не только с позиции церкви, но и с точки зрения общечеловеческой морали (искусственное деторождение, «пробирочные дети», замораживание эмбриона и его реактивация спустя десятилетия). Подобные манипуляции могут привести к драматическому столкновению поколений. По каким критериям осуществлять генетическое вмешательство, на какие идеалы ориентироваться, какую цену платить? Из всего багажа общеэтических ученых в Б., как правило, находят широкое применение лишь восходящее к классической традиции различение нормативного характера — речь идет о деонтологическом подходе и консеквентуалистском, или утилитаристском. Очевидно, что в рамках этих двух точек зрения совершенно по-разному может оцениваться экспериментирование на человеке: приверженец деонтологии будет на первое место ставить интересы того, на ком проводится эксперимент; сторонник утилитаризма будет больший вес придавать возможным результатам эксперимента для других людей. Идеалы и ценности гуманизма диктуют необходимость этического контроля над наукой, который должен быть открытым, междисциплинарным и направленным на защиту экологических и социальных интересов людей.

БИРЖА — современная наиболее развитая форма регулярно функционирующего организационно оформленного оптового рынка массовых заменимых однородных товаров, продающихся по образцам или стандартам, а также рынка ценных бумаг и валюты.

БИРУНИ (Абу Райхан Мухаммед Ибн Ахмед Аль-Бируни) (973—1048) — тюркский ученый-энциклопедист (философ, астроном, математик, географ, геолог, историк, этнограф, врач, поэт). Широкая образованность сочеталась у Б. с передовыми для того времени взглядами. Учился в различных городах Средней Азии и Иране. В 995—1010 жил в Иране, где в 1000 написал свой известный труд «Аль-Асар аль-Бакийя ан аль-курун аль-халия» («Памятники минувших поколений») или «Хронология древних». В 1010 правитель Хорезма Мамун ибн Мамун создал в Ургенче научный центр и пригласил Б. руководить им. В 1017 султан Газны Махмуд Газневи завоевал Хорезм и всех ученых перевел в Газну, где Б. и находился до конца своей жизни. В своих трудах Б. осудил завоевательную политику султана. В Газне Б. написал труды: «Ключ к познанию астрономии», «Назидание Масуда», «Книга об измерении размеров окружностей», «Правила определения удельного веса минералов». По различным данным, Б. написал около 150 произведений. В этих работах Б. приводит много важных данных, положений, высказывает передовые для своего времени мысли, близкие к современным выводам и обобщениям. В области природоведения Б. придерживался материалистических взглядов: он считал, что основу Вселенной составляет материя, которая находится в постоянном движении и качественном изменении. Б. выступал против объяснения законов природы через догмы шариата, противопоставляя им научные доводы. Б. первым в Средней Азии высказал гелиоцентрическую точку зрения и вычислил расстояние между Солнцем и Землей. В теорию познания Б. внес ценное положение: «обилие наблюдений порождает способность запоминания виденного». По Б., избирательность памяти, ее способность к запоминанию зависят от аргументации того или иного положения. Б. считал память «даром Всевышнего Аллаха», но в то же время он доказывал, что «усердие и напряженные занятия служат основанием для достижения высокой памяти». В познании природы Б. большое место отводил логическим выводам и аналогиям. В историко-географических трудах Б. приводит данные о этнографии, миграции тюрков на запад, о переселении их в Восточную Европу. Труды Б. переведены на английский, немецкий, русский и др. языки.

БИСЕСУАЛЬНОСТЬ (лат. bi — два и лат. sexus — пол; буквально — «двойная сексуальность»). Наиболее распространенные значения: 1) фундаментальная характеристика конституциональной природы человека, отражающая факт изначальной и постоянной двойственности его сексу-

альной организации, обусловленной присутствием в каждом человеке различных мужских и женских элементов, в зависимости от развития и соотношения которых формируются соответствующие типы сексуальных предпочтений и поведения. Первоначальные представления о двуполой (имеющей половые признаки обоих полов) природе человека были сформулированы в фольклоре и мифологии многих народов мира (например, древнегреческий миф о Гермафродите). Определенное развитие эта идея получила в античной философии (например, повествование Платона об андрогинах — двуполох существах, от которых произошли современные люди). В дальнейшем представления о бисексуальной природе человека развивались в философии, биологии и медицине. В 19 в. понятие «Б.» употреблялось в философской и психиатрической литературе. В современную постановку и исследование проблемы Б. наиболее существенный вклад внесли В. Флисс, О. Вейнинггер и Фрейд. Основываясь на данных биологии, физиологии, анатомии, эмбриологии и других наук, Флисс показал, что Б. является универсальным человеческим феноменом, обуславливающим ряд существенных параметров психической деятельности и поведения людей. Эти выводы были подтверждены Вейнинггером. В психоанализе Фрейда идея и концепция Б. получили развитие в контексте исследований психосексуальности и ее значения в человеческой жизнедеятельности. Основным выводом Фрейда было признание того факта, что все люди в силу своей биологической и психической природы имеют одновременно и женскую и мужскую психосексуальные предрасположенности. Фрейд считал, что Б. является одним из факторов, предопределяющих конфликтную природу человека вообще и, в частности, определяющих внутрисексуальные конфликты, связанные с противоречивыми (преимущественно неосознаваемыми) психосексуальными ориентациями самого индивида и противоречиями между его побуждениями и внешним миром. Некоторое сглаживание психосексуальных конфликтов происходит при осознанном выборе определенной половой роли и организации поведения в соответствии со своим биологическим полом; 2) в сексологии и сексопатологии — половое влечение индивида к сексуальным контактам с людьми обоих полов, выступающее в истинной и различных транзиторных (проходящих, в т. ч. ситуативных) формах; 3) синоним понятий андрогиния (греч. androgyness — двуполой) — наличие у особи одного пола свойств и преимущественно вторичных половых признаков другого пола и гермафродитизм (греч.





72 БИХЕВИОРИЗМ

Hermaphroditess – Гермафродит), наличие у животного или человека признаков мужского и женского пола и др.

БИХЕВИОРИЗМ (англ. behaviour – поведение) – одно из ведущих направлений в психологии конца 19 – начала 20 в. Явился также одним из оснований формирования так называемой «поведенческой» парадигмы в социологии (наряду с работами Тарда, Лебона и др. по формам коллективного поведения и психологическим эволюционизмом Уорда, Ф.Г. Гиддингса и др.), т. е. психологического направления в социологии. Родоначальником Б. считается Э. Торндайк. Программа Б. и сам термин были впервые предложены Дж. Б. Уотсоном (1913). На формирование научных основ Б. большое влияние оказали работы Павлова и Бехтерева. Классиком социальной версии Б. является Б. Скиннер. В основе Б. лежит понимание поведения человека как совокупности двигательных, вербальных и эмоциональных реакций на воздействия (стимулы) внешней среды. Общепсихологической предпосылкой Б. явились принципы философии позитивизма, согласно которым наука должна описывать и анализировать только непосредственно наблюдаемое. Отсюда основной тезис Б.: психология (и социология) изучает внешнефиксируемое поведение, а не сознание, которое в принципе непосредственно не наблюдаемо. Нововведение же в Б. понимается как совокупность связей, сводимых к схеме «стимул-реакция». В качестве объясняющей подход Б. может быть использована выработанная позднее в кибернетике обобщенная схема «черного ящика», предполагающая фиксацию сигнала «на входе» и «на выходе», и отвлечение от процессов, происходящих «внутри». Изначально Б. экстраполировал на социальную жизнь механизмы условных рефлексов, выявленные на основе экспериментальных исследований психики животных. Согласно Б., у человека имеется набор врожденных схем поведения, которые «достраиваются» в процессе научения вырабатываемыми сложными навыками, постоянно психологически подкрепляемыми в сложившихся стратегиях поведения и институционально контролируемы. Адекватность реакции на стимул определяется в ходе многократных проб и ошибок. Найденная адекватная реакция закрепляется подкрепляемым повторением, автоматизирующим и включающим ее в постоянный поведенческий «репертуар» («закон упражнения»). Закрепление реакции в «репертуаре» порождает тенденцию к ее воспроизведению в соответствующих типах ситуаций («закон эффекта»). Период наивысшего развития Б. в его классической форме приходится на начало 1920-х, ког-

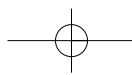
да его подходы получили развитие в антропологии, педагогике, а главное – в социологии. Однако бихевиористы, по сути редуцируя социальное к психическому, а то, в свою очередь, к условно-рефлекторному уровню психики и к ее физиологическим основам, в итоге «встретились с непреодолимыми препятствиями на пути объяснения и интерпретации социальных явлений в терминах этой биологической дисциплины» (Сорокин). Поворот к объективному изучению психики, разработка новых методик эксперимента, широкое привлечение в психологию математических средств составили сильную сторону Б. Однако устранение из психологии (а следовательно и социологии) таких фундаментальных понятий, как сознание, мышление, воля и т. д., игнорирование социальной природы психики, примитивизация поведения человека дали повод для серьезной критики Б. (фрейдизм, гештальтпсихология, Выготский, Рубинштейн, Пиаже и др.). Результатом потери популярности Б. и попыткой самообновления стал необихевиоризм, возникший к 1930-м (работы К.Халла и Э.Толмена). В схему «стимул-реакция» было введено промежуточное звено – совокупность познавательных и побудительных факторов, – позволяющее анализировать регулятивные механизмы поведения. В социологии схема необихевиоризма созвучна принципам коррелятивного анализа в функционализме (независимая, латентная и зависимая переменные) как позволяющего описать реальную сеть социальных взаимодействий и взаимоотношений. То же можно сказать о различных вариантах теорий «социальных ролей». Наибольшее же влияние бихевиористские идеи оказали на теорию социального обмена Блау и, особенно, Хоманса. Как «социальный Б.» определял свою позицию Дж. Г.Мид, хотя он существенно дистанцировался от идей Б.

БЛАВАТСКАЯ Елена Петровна (1831–1891) – писательница, философ, религиовед, основатель Теософского движения. Русская дворянка, родилась в семье артиллерийского офицера в Екатеринбурге. С 17 лет путешествует по историческим, религиозным местам Египта, Греции, Средней и Малой Азии, Тибету, Америке, Китаю и Японии, Индии. С 1848 по 1875 совершает практически трехкратное кругосветное путешествие. Делает три попытки проникнуть в духовные центры Тибета, где впоследствии несколько лет изучает «Восточную Мудрость». В 1875 вместе с американским полковником Г. Олькоттом основывает Теософское общество, главными целями которого были провозглашены: 1) построение всемирного братства человечества без различия национальности, религии и пола, ибо

«принцип Братства Человечества есть одна из вечных истин»; 2) изучение всех философий и религий, проникновение в их сущность, рассмотрение учений разных народов как взаимодополняющих друг друга и учащих одной истине; 3) исследование сокровенных тайн природы, физических и духовных сил, скрытых в человеке. Б. активно участвует в создании филиалов Теософского общества в Америке, Индии, Европе. Выступала против спиритизма и вульгарного оккультизма. Уходит из жизни, находясь за рабочим столом в Лондоне. Учение Б. – попытка синтеза достижений философско-религиозной мысли человечества: анализируя египетские, халдейские, индуистские, христианские, зороастрийские, гностические, буддистские и другие священные первоисточники, Б. указывает на единую сущность всех религий и философий, стремится объединить их стройной мировоззренческой системой, названной Тайной Доктриной. Рассматривая в каждой религии эзотерическую (тайную) и экзотерическую (внешнюю) части, Б. рассматривала их скрытую сторону, стремясь очистить ее от социально-исторической оболочки, наслоений догматики и искажений времени. Личность Б. и ее книги вызвали споры и при ее жизни, и, особенно, после смерти. Высоко оценили ее жизненный подвиг и вклад в мировую культуру Махатма Ганди и Дж. Неру, индийский философ К. Мурти, Н.К. Рерих. Е.И. Рерих именовала Б. «огненной посланницей Белого Братства». ЮНЕСКО объявило 1991 – годом Б. Основные труды Б.: «Разоблаченная Изида» (1876–1877), «Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии» (1884–1891), «Ключ к Теософии», «Изыскания в оккультных науках», ряд литературных работ. Ею обнародованы «Драгоценные камни Востока», «Голос Безмолвия», «Станцы Книги Дзиан».

БЛАГА ЭКОНОМИЧЕСКИЕ – экономические средства удовлетворения человеческих потребностей. Б.э. подразделяются: по натуральным характеристикам – на вещественные и информационные объекты; по характеру потребления – на частные и коллективные действия; по длительности потребления – на используемые многократно и кратковременно; по степени удаленности от конечного потребления – на потребительские Б. и ресурсы. Б. э. могут быть как взаимозаменяемыми (например, многие продукты питания), так и взаимодополняемыми.

БЛАГОСОСТОЯНИЕ – экономическая характеристика качества жизни и степени удовлетворения любых человеческих потребностей.





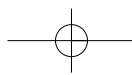
БЛАЖЕННЫЙ — непосвященный ясно-видящий, бескорыстно вовлеченный в функционирование социума. Занимается целостностью из высокогуманистических соображений.

БЛАНШО (Blanchot) Морис (р. 1907) — французский философ, писатель, литературовед. Основные сочинения: «Пространство литературы» (1955), «Лотреамон и Сад» (1963), «Бесконечный диалог» (1969), «Дружба» (1971), «Кафка против Кафки» (1981) и др. В своих работах стремился синтезировать учение о «воле к власти» Ницше, экзистенциализм Хайдеггера, субъективно-экзистенциальную диалектику Батая, неогегельянство Кожера. Основной сферой интересов Б. всегда оставалась литература, точнее — творчество писателей-модернистов (С. Малларме, Кафка, Гельдерлин и др.), в философском обобщении которого он усматривал поиски «метафизической истины» человеческой судьбы. Б. полагал, что уделом человека после «конца истории», в постистории (см. **Постистория**) выступает своеобразная «жизнь после смерти» (ср. идеи Ницше о «смерти Бога» и «блужданиях последнего человека»). По мысли Б., «для всех нас в той или иной форме история приближается к своему концу («к близкой развязке»). [...] Да, если крепко призадуматься, все мы в большей или меньшей степени живем в ожидании закончившейся истории, мы уже сидим на берегу реки, умирающей и возрождающейся, довольные довольством, которое должно было бы быть довольством универсума, а значит и Бога, довольные блаженством и знанием». Человек, тем не менее, согласно Б., довольным не оказывается; вместо предельной мудрости им постигается многомерное заблуждение. Люди не удовлетворены всем, в том числе и самой необходимостью быть и слыть удовлетворенными. (Описание этого явления так называемой литературой абсурда очертило нетрадиционное проблемное поле перед философией.) Задаваясь вопросом о своем отношении к миру, человек обнаруживает неустойчивость своей позиции, когда онтологический статус и «укорененность» субъекта в бытии подвергаются сомнению вследствие смертной природы самого субъекта. Конечность, «дискретность» индивидуального сознания приводят к радикальному пересмотру возможностей разума при обнаружении его оснований в дорефлексивном и допонятийном поле бессознательного желания. Бытие «поверхности» для установления собственной «глубины» с необходимостью нуждается в диалоге с другим, в роли которого выступает Ничто — смерть как абсолютно «иное». Субъект оказывается противопоставлен не просто негативности своего «зеркального отражения», но

всему досубъектному, безличному, нечеловеческому, воплощенному у Б. в образе Сфинкса. Индивидуальное самосознание начинается, таким образом, с «опыта невозможного» (выявления и расширения собственных пределов, которые не совпадают с границами языковых норм, культурных традиций, социальных полей) и реализуется в трансгрессивной стратегии выхода за пределы социальности. Власть, понимаемая Б. как тотальное господство нормативной рациональности, есть социально прописанный закон, стремящийся к забвению своей анонимной основы — «воли к власти». Там, согласно Б., где для разума в ипостаси властного начала находятся «чистая негативность» и хаос, требующие собственного преодоления, «воля к власти» лишь вступает в пределы «чистой позитивности». В этой своеобразной оппозиции («власть» — «воля к власти») проводником первой выступает язык: любое его нормативное задание (литературное, семиотическое, риторическое, лингвистическое) являет собой проводник власти. Расширение сферы собственно языковых феноменов за счет того, что само по себе языка не имеет либо проявляется как спонтанная речь, по мысли Б., также выступает «упражнением» во власти. Власть от безвластия, согласно Б., разделяется специфическим культурным образованием — книгой. «Чистое» мышление в качестве опыта безвластного начинается там и тогда, где и когда устранена всякая субъективность. Таким образом писать «ничто», не являющее собой книгу, означает, по Б., находиться вне знаков, маркирующих предел письма (см. **Нулевая степень** в статусе книги. Проблема нейтрализации власти решается через апелляцию к самой «воле к власти» посредством смещения позиции субъекта с «внешнего» на «внутреннее». В результате индивид не поддается однозначной идентификации в качестве «полного», до конца выявленного «онтологического знака» реальности, т. к. его глубинное значение ускользает от любых средств социального кодирования в традиционном дискурсе (язык, имя, ценность) и дальнейшей эксплуатации в качестве субъекта истории, культуры, космоса. Человек, с точки зрения Б., не может трактоваться в качестве микрокосма, презентующего собой макрокосм. Человек являет собой всего лишь аббревиатуру значимой совокупности фрагментарных знаков, выступающих при этом в качестве «онтологически полных». Результатом данной ситуации, согласно Б., является следующее: наука фундирована тезисом тотальной предоступности мира. Семiotика же, реконструирующая логику бессознательных импульсов «воли к власти», может отстраиваться

лишь как открытая (вне силового поля социальности) серия знаков-импульсов, различных и асинхронных в представлении о себе самих, но при этом тождественных в своем непосредственном действии. Игровое оперирование подобными знаками-импульсами («революция», «закон», «власть») вне самой социальности выступает, по Б., опытом Безвластного. Тем самым Б. отдает приоритет не «литературе» как жанру, а «опыту письма», противопоставляя «трансгрессивную текстуальность» желания — книге как продукту социального производства и материальному воплощению «предела власти».

БЛАУ (Blau) Питер Микаэл (1918) — американский социолог, внесший весомый вклад в создание и развитие теории обмена и осуществивший важные эмпирические исследования структуры занятости и структуры деловых организаций в США. Родился в Вене, с 1939 в США. Образование — Эльmhорстский колледж (Иллинойс), Колумбийский ун-т. Работал в Колумбийском, Корнельском, Чикагском, Кембриджском ун-тах, ун-те Северной Каролины в Чэпел Хилле (где и живет в настоящее время). Доктор философии, почетный доктор литературы. Премия им. П. Сорокина Америк. социол. ассоциации (1968), заслуж. стипендиат Америк. социол. ассоциации (1980). Член Академии искусств и наук, Нац. Академии наук, член Америк. социол. ассоц. (президент в 1973—1974), Межд. социол. ассоциации, Америк. ассоциации унив. профессоров. Во время 2-й мировой войны служил в армии США, награжден Бронзовой Звездой. В свободное время любит театр, чтение, путешествия. Дважды женат, имеет двух дочерей. Б. является одним из крупнейших в США специалистов по изучению социальной структуры. Приобрел известность теоретика организации своими работами «Динамика бюрократии» (1955) и «Формальные организации: сравнительный подход» (1962). В первых своих исследованиях («Динамика бюрократии»), синтезируя идеи М. Вебера со структурно-функциональным подходом, Б. предпринимает попытку определить источники структурных изменений в бюрократических организациях и тенденции их развития в современном обществе. Впоследствии (в 60-х гг. 20 ст., вместе с О. Дунканом) провел важное эмпирическое исследование структуры занятости, крупнейшее в США. В ходе его широко использовались математические методы, и в итоге была сформулирована «базовая модель межпоколенной мобильности», в которой описывались факторы, влияющие на изменение социального статуса детей («Америк. структура занятости», 1967). В 1970-х Б. работает над созданием концепции эмпирического структурализ-





74 БЛОК

ма, в которой он анализирует основные параметры социальной структуры, исходя из наблюдаемых и фиксируемых в эмпирическом исследовании признаков. Эта концепция противопоставляется структурно-функциональной теории стратификации, подчеркивающей определяющую роль в социальной дифференциации ценностно-нормативных образцов («Неравенство и разнородность», 1977). Б. вместе с Дж.К. Хомансом считаются создателями концепции социального обмена, согласно которой обмен различными типами деятельности является основой всех социальных отношений и процессов, а в качестве движущего мотива человеческой деятельности выступает стремление к выгоде. Однако, в отличие от Хоманса, Б. концентрирует внимание не на изучении психологических мотивов межличностных отношений, а стремится придать теории обмена более социологический оттенок, привлекая категории структурного функционализма и теории конфликта. Считая экономические аспекты (награда, выгода, польза) решающими в межличностных отношениях, он ставит задачу («Обмен и власть в социальной жизни», 1964) вывести из простейших форм социального обмена «эмерджентные свойства» социальной структуры (ролевые отношения, власть и законность, коллективные ценности, взаимоотношения социальных организаций), «получить сложный из более простых процессов без уменьшения роли ошибки игнорирования возникающих свойств»: «Социальная структура тождественна эмерджентным свойствам комплекса составляющих ее элементов, т. е. свойствам, не характеризующим отдельные элементы комплекса... Эмерджентные свойства характерны для всего целого, а не для составляющих его элементов». Согласно Б. «социальный обмен» является «центральным принципом социальной жизни, и даже такие отношения, как любовь и др., можно рассматривать в качестве отношений обмена». Институт обмена подарками в простых обществах показывает основные принципы социального обмена в целом: «взаимные благодеяния создают социальные связи между равными, в то время как невзаимные приводят к дифференцированию статусов». Стремясь избежать таутологии при использовании данного понятия, Б. ограничивается сферой действий, вознаграждаемых реакцией на обмен. Эти действия прекратились бы, если бы реакции не поощряли их. Концепция Б. отразила тенденцию к усилению рационализации человеческих отношений. Среди других его работ — «Структура организаций» (1971), «О природе организаций» (1974), «Подход к изучению социальной структуры» (1975), «Преемст-

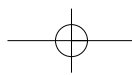
венность в структурных исследованиях» (1984, с Р. Мертоном), «Кратчайший путь социальной сферы» (1985), «Структурные контексты благоприятной возможности» (1994) и др.

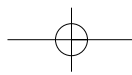
БЛОК (Block) Марк (1886 — расстрелян фашистами в 1944) — французский историк-медиевист, ученый, заложивший основы методологической модернизации исторической науки 20 в. Основные сочинения: «Иль-де-Франс: Страна вокруг Парижа» (1913), «Феодалное общество» (т. 1–2, 1939–1940), «Характерные черты французской аграрной истории» (1931), «Апология истории, или Ремесло историка» (1941–1942) и др. В 1929 совместно с Февром основал журнал «Анналы экономической и социальной истории», положивший начало так называемой «школе» Анналов», которая в значительной степени определяла поиски новых горизонтов исследования в западной историографии. История как «серьезное аналитическое занятие», по Б., представляет собой не пассивное воспроизведение прошлого в соответствии с данными исторических источников, а активное конструирование его образа на основе авторской концепции, задающей видение значимого содержания источников. Исторический источник всегда «отвечает» на конкретные вопросы историка, и умело составленный вопросник способен выявить подспудное содержание источника, позволяет проникнуть глубже лежащих на поверхности событий. Осмысление активности субъекта познания (типичное для неклассической науки вообще) трансформировало предмет исторического исследования. Б. провозгласил и осуществлял переориентацию науки истории с описания «деяний» на анализ массового социального поведения, повседневной жизни людей, проходящей в медленно текущем времени («длительной временной протяженности» — см. **Бергсон**). На смену изучению событий «гражданской истории» (политических, дипломатических, военных) приходит, по мысли Б., социальная история — анализ общества как целостной системы, включающий рассмотрение «человеческой географии», средств коммуникации, обмена, истории техники и т. п. Историческое исследование ориентируется на тесный союз с социальными науками и приобретает междисциплинарный характер. Полную картину исторического прошлого, по Б., строит исследование, сочетающее анализ объективных (экологических, технических, демографических и др.) факторов с изучением субъектного, социально-психологического начала истории. Ориентацией на реконструкцию ментальных структур, определяющих социальное поведение человека, Б. предвосхитил основные иссле-

довательские установки «исторической антропологии» 1970–1980-х (Ж. Дюби, Ле Гофф, А.Я. Гуревич). Понимая историю как науку «о людях во времени», Б. именно человека рассматривал как начало, интегрирующее различные аспекты жизнедеятельности общества. Акцент на гуманитарном измерении истории делает идеи Б. особенно актуальными в контексте современных поисков в исторической науке.

БЛОНСКИЙ Павел Петрович (1884–1941) — российский педагог, психолог и философ. Доктор педагогических наук (1935), профессор. Окончил историко-филологический факультет Киевского университета (1907). Преподавал психологию, философию и педагогику в Московском университете, на Высших женских педагогических курсах и в Московском университете А.Л. Шанявского. В 1907–1914 написал ряд работ по философии и истории философии. В 1915–1916 опубликовал серию педагогических статей, направленных против казарменных порядков в школе и ее обособления от реальной жизни. Основные сочинения: «Философия Плотина» (1918), «Современная философия» (т. 1–2, 1918–1922), «Трудовая школа» (1919), «Педагогика» (1924, 8-е изд.), «Педология» (1925), «Очерк научной психологии» (1921), «Память и мышление» (1935), «Очерки детской сексуальности» (1935) и ряд трудов по различным проблемам психологии, педагогики и педологии. Разрабатывал идеологию и теорию трудовой народной школы. В 1919 организовал и возглавил Академию социального воспитания (г. Москва) и до 1931 был ее профессором. С 1921 работал в научно-педагогической секции Государственного ученого совета Народного комиссариата просвещения РСФСР. В 1922 был одним из инициаторов организации и сооснователей Русского психоаналитического общества. В 1920-х являлся одним из лидеров отечественной педологии. В 1930–1940 заведовал лабораторией памяти и несколько позже лабораторией мышления и речи в Институте экспериментальной психологии. Разработал генетическую (стадиальную) теорию памяти, согласно которой различные виды памяти (моторная, аффективная, образная, вербальная) соответствуют этапам развития человека, его речи, мышления и деятельности.

БЛОХ (Bloch) Эрнст (1885–1977) — немецкий философ, социолог и публицист неомарксистской ориентации. Создатель «философии надежды» и «онтологии Еще-Не-Бытия». Основные работы: «Вадемекум для нынешних демократов» (1918), «Дух утопии» (1918), «Томас Мюнцер как теолог революции» (1921), «Наследие этого времени» (сборник очерков,



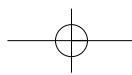


1924–1933), «Следы» (1930), «Наследство нашего времени» (1935), «История и содержание понятия «материя» (1936–1938, опубликована в 1952 под названием «Проблема материализма — его история и сущность»), «Свобода и порядок. Очерк социальных утопий» (1946), «Субъект-Объект. Комментарий к Гегелю» (на испанском языке в 1949, первое немецкое издание — 1951), «Авиценна и аристотелевские левые» (1952), «Христиан Томазиус, немецкий ученый без убожества» (1953), «Принцип надежды» (в трех томах — 1954, 1955, 1960), «Основные философские вопросы онтологии еще-не-бытия» (1961), «Тюбингенское введение в философию» (1963), «Атеизм в христианстве» (1968), «Experimentum Mundi» (1975) и др. Философия Б. трактовала не существующее еще будущее человечества как подлинно человеческое пространство. («Мир — это никогда не закон», это всегда «тенденция» и «эксперимент»). «Материя» же — это всего лишь «По-Возможности-Сущее». Согласно Б., и жизнетьворящий Эрос Платона, и «отчаянная надежда» у Гераклита, и «потенция бытия» — материя у Аристотеля, и ориентированная в будущее диалектика Гегеля — являют собой разноплановые фрагменты такого подхода. По мнению Б., практически вся домарксистская философская традиция обращена в прошлое, ибо она трактует настоящее в контексте тезиса об идеале совершенства, уже достигнутого в Абсолюте. Как утверждал Б., категория почит («новое» даже в самой отдаленной степени не определена и не нашла своего места ни в одной домарксистской картине мира. Традиционно, по мысли Б., последняя, наивысшая новизна воплощалась и фиксировалась в категории «предельное»; при этом «неизбежное присутствие цели-тенденции во всем прогрессивно новым» осмысливалось через термин «повторение», последней и самой основательной формой которого являлась «идентичность». Как отмечает Б., «во всей иудейско-христианской философии — от Филона и Августина до Гегеля — «предельное» связано исключительно с «первичным», и не с «новым»; вследствие этого «новое» выступает как достигнутое возвращение уже завершеного, потерянного или отчужденного «предельного». Концептуальным продолжением идеи о необходимости кардинального переосмысления содержания термина «новое», а также несущей категориальной конструкцией философской системы Б. выступило понятие «надежда». В исконном космическом (присущем и до- и сверхчеловеческим мирам) импульсе «голода», осуществляющемся в мире человека как «надежда», реализуется, согласно Б., возможное будущее, «Еще-Не-Бытие». Он-

тологический статус «Еще-Не-Бытия» задан, по Б., тем, что стремление конструировать потенциально возможное, «еще не завершено» — необходимое основание для освободительного преодоления людьми недостаточной адекватности земного бытия. Согласно Б., Настоящее постижимо посредством «гештальта неконструируемого вопроса» — «Для чего?» Или: «Кто мы? Откуда мы пришли? Куда мы идем? Что ожидаем мы? Что ожидает нас?» Человек обречен на состояние неизбыточной надежды: прошлое постижимо лишь по истечении определенного времени, а подлинное настоящее в данный момент всегда отсутствует. Преодолевая разделение субъекта и объекта («отчуждение»), которое, согласно Б., изначально, люди своей активностью призваны воссоединить этот разрыв, тем самым создавая реальность («Все», «совершенство», «предельное блаженство», Царство Свободы, коммунизм), адекватную подлинной себе самой. Марксизм, согласно Б., — воплощенный «акт надежды», соединяющий конкретную «теорию-практику» с «объективно-реальной возможностью» эволюции мира. Подлинная философия, по мнению Б., т. о., являет собой «систему теоретического мессианизма» и «руководство» для «пророков» и «провозвестников будущего»: «...философия будет обладать совестью завтрашнего дня, партийностью будущего, знанием надежды — или она не будет обладать никаким знанием». Религия у Б. — не только продукт отчуждения и самоотчуждения человека, но и ожидание «нового неба» и «новой земли». «Теократическое» пространство, по Б., элиминирует человека из процесса порыва к новому, «еретическое» же — оспаривает существующий порядок вещей, взывая к Новому. «Коммунистическая космология» Б. постулирует достижимость, реальность воплощения Бога в грядущем мире — мире, где мышление тождественно бытию, где тем самым преодолевается ограниченность природы человека и он становится бессмертным. Известная «дуга Б.» («мир — утопия») постулировала главную идею его философского учения: непрерывную устремленность человека к обретению возможной Родины в контексте процессуальной трансформации окружающего мира.

БЛУМЕР (Blumer) Герберт (1900–1987) — американский социолог и психолог. Пытался переинтерпретировать методологические установки прагматизма (в варианте инструментализма Дьюи) в терминах теории своего учителя. В 1937 предложил термин «символический интеракционизм» для обозначения концепции, классиком которой он по праву считается (кроме Мида, ее основы были заложены некоторыми работами Кули и

Морено). Основная работа Б., излагающая его концепцию символического интеракционизма, — «Символический интеракционизм. Перспективы и метод» (1969). Б. исходил из установки Дьюи на определение значения объекта исходя не из его свойств, а из его роли в жизни людей. Объект — то, что он значит в ожидаемом и реальном взаимодействии. Причем устойчивость значений делает взаимодействие привычным, позволяет его институционализировать. В самом же взаимодействии можно выделить два уровня: 1) несимволический (объединяющий все живое) и 2) символический (свойственный только человеку). Люди производят жесты и интерпретируют жесты других, их поведение словесно отображается и «задается» во многом языком. Действия с символами предваряют, как правило, практически-преобразовательное действие. Посредством знаковой деятельности мы задаем дистанции, т. е. структурируем внешний мир. Развивая и изменяя значения, мы тем самым изменяем и сам мир. Поскольку социальная жизнь является в конечном счете продуктом интерпретаций, оценок и определений, продуцируемых индивидами, координирующими свое поведение, ее исследование должно быть ориентировано на осмысление символических процессов действующих субъектов и поддерживающих действие структур. Конституирующие реальность интерпретации действуют на двух уровнях — внутреннего и внешнего общения. Внутреннее общение продуцирует интерпретации как результат взаимодействия между двумя «Я». Первое — «Мое», т. е. видение себя глазами других, близкое «отраженному (зеркальному) Я» Кули (символы способны вызывать во мне ту же реакцию, что и у других). Второе — собственно «Я», как «субъективное Я» (мое видение самого себя). Второе «Я» — источник креативности, первое «Я» задает дистанцию по отношению к самому себе, позволяя занимать рефлексивную позицию. Внешнее общение задается стремлением к результату и кооперированию действий для его достижения с другим. Во внешнем общении от меня (как и от любого другого участвующего актора) требуется умение «принимать роль другого». (Это требование распространяется и на исследователя, отрабатывающего свои теории в ходе «разведок» и «проверок», позволяющих согласовать понятийный уровень социологии с фактическими событиями эмпирического мира.) На уровне же повседневных практик эта процедура необходима для согласования взаимных усилий на основе выявления образа «обобщенного другого» (Дж.Г. Мид). Следовательно, любое действие всегда есть «диалог», который человек ведет с самим





76 БОАС

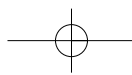
собой и другими. В этой связи Б. рассматривает проблемы формирования коллективного («обобщенного») действия и одним из первых вводит в социологию тему массового общества. Общество у него в целом задается процессуально через ситуации, в которых встречаются конструктивно действующие во взаимодействии индивиды, постоянно рефлексирующие и «дефинирующие», т. е. порождающие дефиниции как идентификации мира, задающие предполагаемые способы обращения с предметами (объектами). Теоретическая программа Б. вылилась в требования методологического и методического переосмысления социологии, критику классических социологических доктрин, переоценку роли и сути социогуманитарного знания в целом.

БОАС (Boas) Франц (1858–1942) — американский антрополог. Основные сочинения: «Пределы сравнительного метода в антропологии» (1896); «Ум первобытного человека» (русск. изд., 1926); «Антропология в современной жизни» (1929); «Раса, язык и культура» (1940); «Общая антропология» (1944) и др. Б. стал основателем направления в антропологии, получившего наименование исторический партикуляризм. Б. выступил с критикой идей Тайлора, Моргана и всей концепции эволюционизма за ее стремление к генерализации и поиску универсальных законов развития культуры. По Б., социокультурные вариации чрезвычайно значительны, а информация о них слишком фрагментарна для того, чтобы заниматься построением универсальной теории. Основываясь на идиографической методологии неокантианства, Б. считал, что каждая отдельная культура имеет свою длительную и уникальную историю. Для понимания отдельной культуры требуется реконструкция ее индивидуального пути развития. Подчеркивая уникальность каждой культуры, Б. фактически отвергал возможность построения универсальных теорий. Другой значительной чертой исторического партикуляризма Б. был принцип культурного релятивизма, согласно с которым в культуре не существует высших и низших форм и, следовательно, понятия прогресса. Такие термины, как дикость, варварство, цивилизация, по Б., отражают лишь этноцентризм тех народов, которые считают собственный образ жизни более нормальным, чем у других. Вместо бесплодного теоретизирования, свойственного эволюционизму, Б. призывал антропологов к скрупулезному собиранию эмпирических материалов, основанному на том же принципе культурного релятивизма. В данном случае он означал отказ исследователя от установок собственной культуры и ориентацию на познание другой культуры, исходя из ее

собственных ценностных ориентаций. Одним из важнейших достижений Б. стала аргументированная критика положения социального дарвинизма о единстве процессов биологической и культурной эволюции. Основываясь на примерах языковых и культурных различий в пределах одной и той же расы, Б. удалось доказать, что раса, язык и культура являются самостоятельными аспектами человеческого существования.

БОВУАР (Beauvoir) Симона де (1908–1986) — французская писательница, теоретик экзистенциализма, основоположник радикального феминизма, спутница жизни Сартра. Основные сочинения: «Второй пол» (1949), «Приглашенная» (1943), «Мандарины» (1954), «Воспоминания примерной дочери» (1958) и др. Согласно убеждениям Б., люди, существуя в «трагически двусмысленных» условиях и будучи при этом изначально свободными, призваны нести ответственность за «направление собственных жизней». Процедуры осуществления человеком морального выбора в той или иной ситуации в принципе не могут и не должны коррелироваться некими универсальными и поэтому недостаточными правилами. Наши поведенческие реакции целиком и полностью индивидуальны: характер и нравственность личности конструируются в процессе самого акта выбора. Ясные и однозначные правила игры элиминируют, по мнению Б., потребность в личных решениях. Этические императивы и максимы материализуются через человеческие поступки, ибо люди, вынужденные существовать в условиях вакуума моральных директив и отсутствия ответов на вопросы экзистенциального порядка, обретают свободу исключительно под давлением обстоятельств. Достижение же последней предполагает не устранение неизменной амбивалентности жизненной ситуации, а экзистенциально-личное осмысление ее. (Такие взгляды Б. вкупе с аналогичными воззрениями основных представителей экзистенциализма вызвали жесткую критику многих современников. Тезис Б. о том, что преступления против личности и собственности несоизмеримо прощательнее неискупимых политических преступлений, поскольку последние посягают на смысл истории, был охарактеризован Марселем как проповедь позитивности и допустимости подчинения человека людьми, возмнившими себя избранными хранителями смысла истории, доступного далеко не всем.) Свобода, по Б., не является потенциальным делом каждого: «обречен на свободу» любой, осуществивший мужественный акт определения именно своей — уникальной — системы нравственных коор-

динат и тем самым оказавший сопротивление мировому злу. Формулируя главные основания феминизма («Второй пол»), Б. полагала, что быть женщиной означает не столько принадлежность к особой биологической категории людей, сколько причастность к особой социопсихической реальности — «женственности». В контексте модели мировосприятия мужчины, по Б., женщина понимается в первую очередь как существо, соотнесенное с ним, как определенная «инакость», как «другое». Такая ситуация одновременно порождает как «овещнение» женщины вкупе с утратой ею свободы, так и определенный набор сексуально-поведенческих и культурных преимуществ. По мнению Б., положение женщин в обществе качественно отлично от состояния человечества в целом, ибо мужчины сформировали мир, в котором женщина («иная») обречена выступать «вторым полом». Не столько биология, с точки зрения Б., сколько традиционалистская женственная эмоциональность и сопряженная самооценка задают и предопределяют тип распределения социальных ролей в обществе. Несмотря на то, что исторический опыт, по Б., демонстрирует предельно широкий спектр жизненных позиций, которые могли занимать женщины, ни одна революция и ни одна освободительная доктрина не оказались в состоянии обеспечить реального равенства полов. Миф о женской природе, реконструируемый Б. на материалах творчества ряда авторов (в том числе — А. Бретона и Стендаля), по ее мнению, постулировал и укоренил в массовом сознании традиционный архетип о всеобъемлющей эмоциональности женской природы, о ее изначально не-идентичности мужчине. Б. в ходе исследования этапа детства и юности людей (особенно девочек), а также устройства и этапов возрастных (как правило, скачкообразных и внезапных) изменений в устройстве женского тела сформулировала весьма парадоксальный вывод о том, что женщинами не рождаются, женщинами становятся. Репертуары достижения женщиной подлинного равноправия с мужчиной, по мнению Б., не могут быть парциальными: весьма значимое всеобщее экономическое освобождение должно быть дополнено культурно-нравственным переворотом. Б. полагала, что приоритетный сексуальный инстинкт, присущий мужчинам, в конечном счете уступает по биологической энергетике и психической значимости женской любви. Смыслом ее, по мнению Б., выступает обретение гармонии между женскими эротизмом и нарциссизмом, с одной стороны, и воплощение мистической ориентации любящих женщин на поиск Бога в предмете своей страсти. Не отвергая того





обстоятельства, что сексуальные различия будут всегда оказывать значимое воздействие на отношения полов, Б. утверждала, что женственность как особое социопсихическое свойство не должна оставаться решающим инструментом самоопределения женщины в мире, равно как и компенсирующим механизмом в системе властных отношений между полами. Признание универсальной человеческой природы женщины и мужчины — основа того культурного переворота, который, с точки зрения Б., в состоянии предвосхитить истинную женскую эмансипацию. Как утверждала Б., «эмансипировать женщину — значит отказаться от того, чтобы ограничивать ее соотносительностью с мужчиной, не отрицая эту последнюю; пусть она будет независима, и тогда она будет существовать и для него тоже; признавая друг друга за личность, каждый из них все же останется друг для друга иным». Судьба женщины, в контексте идей Б., не может оставаться делом мужской половины человечества. Женщина обязана восстановить свое человеческое достоинство в процессе творческого самоутверждения, она в исторической перспективе, с точки зрения Б., не может не обрести подлинную свободу и равноправие.

БОГ — сакральная персонификация Абсолюта в религиях теистского типа: верховная личность, атрибутированная тождеством сущности и существования, высшим разумом, сверхъестественным могуществом и абсолютным совершенством. Персонифицирующая интерпретация единого Б. свойственна для зрелых форм теизма (см. **Теизм**), и формирование ее является результатом длительной исторической эволюции религиозного сознания. Эволюционная тенденция развития архаического сознания к антропоморфизму обусловила трактовку сверхъестественной сферы как пантеона (греч. *pan* — все и *theos* — бог, букв. — все боги), объединяющего различных конкретных Б., каждый из которых имеет свой облик и культ, однако, все они интегрально характеризуются либо переходным от зооморфного к антропоморфному (Древний Египет), либо окончательно антропоморфным (Древние Греция и Рим) характером. Дальнейшее развитие религиозного сознания приводит к трансформации политеистических представлений и оформлению монолатрии как результата структурно-функциональной дифференциации пантеона и выделения из него одного Б. как покровителя этнической группы (Ашшур у ассирийцев, Яхве у еврейского племени союза Израиль, Зевс у греков, Перун у славян и т. д.) или местности (Мардук как покровитель Вавилона, Пта — Мемфиса, Амон — Фив, Афи-

на — Афин, Гера — Микен, Асклепий — Эпидавра и т. д.). Монолатрия, предполагающая антропоморфные представления о божестве и фундированная идеей выделенности одного — верховного — Б., является важным этапом оформления монотеизма как собственно теизма и формирования комплекса представлений о Б. Интегративные социальные тенденции (объединение племен, связанное с ним покорение городов и т. п.) обусловили и усиление интегративных тенденций внутри монолатрического политеизма, приведших к формированию зрелых, т. е. последовательно монотеистических форм теизма. Если для эволюционных стадий теизма был характерен гилозоизм как оживотворение и одухотворение мира, оформившийся позднее в пантеизм, предполагающий растворенность Б. в природе (от фалесовского «мир полон богов» до концептуального пантеизма Ренессанса), то важнейшим моментом классического теизма является идея трансцендентности Б. по отношению к миру (от лат. *transcendere* — переступить): Б. вне и сверх мира, он Творец его и Вседержитель. Последнее означает, что Б. не только творит мир, но и перманентно присутствует в нем, направляя его развитие к сакральной высшей цели (см. **Провиденциализм**) и вмешиваясь в случае необходимости в естественный ход событий (см. **Теургия**). Понимание мира как творения Божьего, с одной стороны, в определенной степени десакрализует его, ибо тварный мир оказывается нетождественным трансцендентному Творцу (ср. с пантеизмом), что открывает определенный простор для когнитивных и практических манипуляций с этим миром; с другой же стороны — тезис о «свечении благодати Творца в благодати творения» инспирирует, напротив, эмоционально окрашенное отношение к теургически понятому миру. В этом отношении классический теизм противостоит оформляющемуся в 17 в. деизму, допускающему творение мира разумной силой, но не подразумевающему персонификации последней и не допускающему ее последующего вмешательства в развитие эволюционирующего по естественным законам творения (см. **Деизм**). Понимание Б. как трансцендентного миру уже само по себе задает вектор его принципиальной непознаваемости в исчерпывающе завершеном плане: «сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна» (Василий Великий, ок. 330–379), а потому «человек не может постигнуть сущность Божества» (Григорий Палама, 1296–1359). Подлинное богопознание возможно лишь как результат откровения (см. **Откровение**). Первое откровение о себе Б. дает Отцам Церкви, и тексты Свя-

щенного Писания как воплощение этого откровения интерпретируются в этой связи как «Богодухновенные», а потому сакральные. Последнее исходно понималось в тотальном плане (тертуллиановский тезис о святости каждой буквы в Писании); в контексте современных тенденций модернизации — относится только к содержанию Писания (апостольской керигме), порождая символические (в частности, нравственно-аллегорические) версии его толкования, а также многочисленные программы экзистенциализации (в рамках католического аджорнаменто) и демифологизации (протестантская диалектическая теология, начиная от Бульмана) Библии (см. **Аджорнаменто**, **Диалектическая теология**). Логическим завершением идеи постижения Б. лишь посредством откровения является оформление такого варианта богопознания, как мистика, предполагающая непосредственное созерцание Божьего лика, узрение вечной истины, данной в акте откровения, принципиально невербализуемого и потому неинтерсубъективного. Система трансценденталий, предложенная иезуитским теологом Суаресом и доминировавшая в схоластике вплоть до 18 в. (см. **Суарес**), включает в себя такие Божественные определения, как *ens* (сущее), *res* (вещь), *aliquid* (нечто иное), *unum* (единство), *verum* (истина), *bonum* (благо). Именно и только в них может быть передана полнота Божественного бытия, и именно посредством них Б. «возвещает о себе» в миру, а потому в схоластике действует принцип «каждое бытие есть единство, истина, благо», и постижение его есть путь к постижению истины и благодати Творца. Этот же принцип, сформулированный как «гармонический параллелизм Творца и творения» (Б. Лакебринк) культивируется и в неотомизме. И хотя в понимании основной веры как восточно-, так и западно-христианские традиции ориентируются на внелогические парадигмы (принцип «сердечной веры» в православии и томистский тезис о вере как основе принятия догматов вероучения), тем не менее теология в качестве основного своего раздела включает в себя фундаментальную теологию или апологетику — рационально-теоретическое обоснование своей конфессиональной доктрины. Семантическим ядром апологетики являются доказательство бытия Божьего как основанные на откровении, но рациональные по форме аргументы в пользу существования Б., нужные в чисто методических и дидактических целях: «для приведения к сознательной вере». К классическим доказательствам относятся: онтологическое, предложенное Августином (поскольку Б. мыслится как всесовершенное существо,





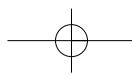
78 БОГДАНОВ

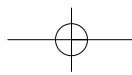
постольку из его онтологически заданных свойств не может быть исключено такое свойство, как существование), космологическое (поскольку наличный мир существует как данность, постольку он, как и все сущее, должен иметь свою до- и вне-мировую, т. е. трансцендентную, причину, каковой может выступить только Б.-Творец), телеологическое (совершенство и целесообразность мира невозможны иначе, нежели как результат разумной целеполагающей Божественной воли). В различных версиях апологетики эти классические доказательства дополняются и другими, среди которых особенно распространенным является нравственное (бытие Б. как необходимый гарант воздаяния).

БОГДАНОВ (псевдоним), Малиновский Александр Александрович (1873–1928) – русский философ, до конца своих дней остававшийся убежденным марксистом, политик и идеолог российской социал-демократии, один из создателей партии большевиков, ученый-естествоиспытатель, писатель-фантаст. Основные сочинения: «Краткий курс экономической науки» (1897); «Основные элементы исторического взгляда на природу» (1899); «Революция и философия» (1905); «Эмпириомонизм. Статьи по философии (1904–1906)»; «Очерки по философии марксизма» (1908); «Падение великого фетишизма. Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»)» (1910); «Философия живого опыта» (1913); «От монизма религиозного к научному» (1913); «Наука об общественном сознании» (1914); «Вопросы социализма» (1918); «Курс политической экономии» (в соавторстве с И.И. Скворцовым-Степановым, 1918–1920); «Всеобщая организационная наука (тектология)» (Ч. I–III; 1913–1922) и др. Б. явился также автором двух фантастических романов, написанных в традиции социальной утопии – «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1912). Советская научная историография в силу ряда причин идеологического характера тенденциозно подходила к оценке философского и идейно-политического наследия Б. Хотя сам Б. до конца своей жизни считал себя социал-марксистом, он в то же время категорически отвергал ортодоксальность в марксизме, получившую, как он полагал, широкое распространение в среде российской социал-демократии, имея в виду Плеханова и Ленина. В этом – основа всех разногласий Б. с большевиками, приведшая к 1917 к полному разрыву с ними. (Б. подверг сокрушительной критике сочинение Ленина «Материализм и эмпириокритицизм».) Наука и гражданская свобода, наука и социализм – таково философское и идейно-политическое

кредо Б. На протяжении всего своего творчества Б. проводил идею: «Наука делает философию ненужной, как уже теперь не нужна религия». Убежденность в неограниченных возможностях научного знания, вполне характерная для того времени, сочеталась у Б. с убежденностью, что общество способно поставить под свой контроль «условия жизни». Отсюда вытекали постоянные поиски таких познавательных форм («бесконечно широких» и «бесконечно пластичных»), которые способны были бы охватить все разнообразие «беспредельно прогрессирующей жизни». В этом плане Б. обратил особое внимание на труды Оствальда и Маха, придя к выводу, что учение Маркса (в частности, его диалектика как «последнее слово научно-эволюционного метода», хотя и не достигшее «полной ясности и законченности») вполне совместимо с новейшим естественнонаучным позитивизмом, монистическим пониманием общественной жизни и развития. Марксизм, по Б., «единственное в наше время по существу философское политическое течение». Эти идеи были отражены Б. в работе «Эмпириомонизм. Статьи по философии (1904–1906)», в которой была сделана попытка разработать единую познавательную картину мира с «организационной точки зрения, т. е. как процесса формирования, борьбы и взаимодействия комплексов и систем различных типов и ступеней организованности». В «Философии живого опыта» Б. продолжил развитие идей эмпириомонизма, а в работе «От монизма религиозного к научному» дал обоснование борьбы за научный монизм, устраняющий философию вообще. По Б., философские понятия – дух, материя, субстанция и т. п. – суть «идолы и фетиши познания, порожденные трудовыми отношениями в определенные эпохи и не имеющие смысла за их пределами. Их можно заменить универсальным понятием «энергии», служащим познанию для того, чтобы «представить все явления как соизмеримые». Вслед за Махом, Б. осуществил существенную интерпретацию сдвигов в гносеологической ситуации в контексте революции в физике. В отличие от Ленина, реально отстаивавшего в границах данной проблематики уровень решений философии Дидро, Б. стремился двигаться вперед. Именно в философии эмпириомонизма Б. нащупал отдельные нити к «организационному подходу», приведшему к созданной им «организационной науке» – «тектологии», обобщившей интегративные тенденции в естественнонаучном и социальном познании. Сам Б. определил тектологию как «общее учение о нормах и законах организации всяких элементов природы, практики и мышления». Будущее показало, что некоторые положения тектологии Б. предвосхитили идеи кибер-

нетики (принцип обратной связи, идея моделирования и др.), а сама теоретическая концепция оценивается как первая серьезная попытка системно-кибернетического анализа функционирования социальных структур и управления ими. В основе социальной концепции Б. лежала трудовая теория общества, краеугольный камень которой, согласно Б., – «теория трудовой стоимости в той коллективистической форме, которая дана Марксом». Социализм представляется Б. как нетоварная хозяйственная система с происходящими в ней на всех социальных уровнях процессами обобществления, органически ей присущими и претворяемыми в жизнь классом социалистических пролетариев, т. к. именно он «совмещает в себе функции организатора и исполнителя и воплощает опыт коллективной человеческой практики». Второй составляющей богдановской концепции социализма являются представления об организации человеческого общества через организацию человеческого знания, через «научно-организованный труд»: «Все – трудящиеся, и в сфере труда они удовлетворяют жажду творчества... Они совершенствуют технику и познание – а стало быть и собственную природу». И тектология как всеобщая организационная наука была задумана Б. именно как наука о строительстве социализма на основе всего социально-экономического и культурного опыта, накопленного человечеством. Концепция социализма Б. (по обозначенным им методам борьбы промышленного пролетариата и средствам достижения поставленных целей) значительно отличалась от ленинско-большевистской. Б. скептически относился к идее диктатуры пролетариата, а мировая война привела его к выводу о неготовности реального европейского пролетариата к роли класса – строителя социализма. При этом Б. до конца считал рабочий класс единственной движущей силой социалистических преобразований, но в рамках особой формы рабочего движения – через преодоление его «культурной несамостоятельности», через его «культурное вызревание» при буржуазно-демократическом строе (лозунги Рабочего Университета, Рабочей Энциклопедии и пролетарского искусства). Б. не признавал социалистический характер Октября 1917, считая этот переворот отказом от теории марксизма, сдачей позиций социализма, обосновывая данную идею тем, что движущей силой Октября был не рабочий класс, а солдатские массы, армия. Б. резко осудил политику военного («государственного») коммунизма, назвав его «ублюдком капитализма», не верил в способность Советов стать основой государственно-правового устройства общества.

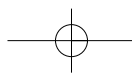




БОГОСЛОВИЕ православное — 1) Веро- и нравочение Православной Церкви; 2) комплекс дисциплин, изучающих основы веро- и нравочения Православной Церкви, которые в своем дидактическом варианте излагаются в определенной системе, терминологии, методе; 3) дисциплины о богослужении Православной Церкви, его смысле, истории, времени и месте совершения; 4) критический разбор возражений против веро- и нравочения Православной Церкви, а также мнений, претендующих на православность, но не являющихся таковыми; 5) иногда к Б. п. относят церковное право, историю Церкви и др. Источниками Б. п. являются Священное Писание (Библия) и Священное Предание (традиция понимания Священного Текста), а также ее определенное мировоззрение и мистический опыт. Библия и Предание не противопоставляются друг другу, напротив, Предание является тем контекстом, той духовной средой, в которой создается Библия; Священное Писание в известной степени само является Преданием — тем, что восполнено и проповедано Иисусом Христом, передано через апостолов и записано в середине — конце 1 ст. Более того, именно Предание сформировало Библейский канон таким, каким мы имеем его сегодня. Первоначально Церковь была далека от намерения создавать богословские системы. Проповедь Евангелия и созерцание Бога — вот что было целью христианина: «Мы знаем только, что Бог един, один и пришедший Мессия. Един Дух, едина вера и крещение. Говорить больше нам не дано. Если скажем — ошибемся, если будем исследовать — останемся беспомощными» (Иаков Афрат). Но по мере распространения Церкви появлялось множество искажающих и редуцирующих исходный смысл учения толкований, в связи с чем возникла необходимость сформулировать определенные формулы — догматы, фундирующие основные положения веры: «Злоба еретиков... вынуждает нас... говорить о предметах неизреченных, предпринимать исследование запрещенные... Заблуждения других вынуждают нас самих становиться на опасный путь изъяснения человеческим языком тех тайн, которые следовало бы с благоговейной верой сохранять в глубине наших душ» (Св. Иларий). По этой причине появляются первые Символы Веры. В 325 и 381 создается Никео-Цареградский Символ Веры, который по сей день читается во всех Православных храмах. Такое же значение имеют вероопределения всех 7 Вселенских Соборов. Первая богословская система возникает в 8 в.: «Точное изложение Православной веры» Св. Иоанна Дамаскина. Позже появляются авторитетные труды, изъясняющие эти

вероопределения: «Православное исповедание» Геннадия II Константинопольского (1455–1456); «Ответы» Иеремии II Константинопольского протестантским теологам Виттенберга и Тюбингена (1576, 1579 и 1581); «Исповедание веры» Митрофана Александрийского (1625); «Православное исповедание» Петра Могилы, Митрополита Киевского (1640); «Исповедание веры» Досифея Иерусалимского (1672); «Послание Восточных Патриархов» (1848), «Православно-христианский катехизис» Филарета Московского (1839), выдержавший более ста изданий. Все эти книги именуется в Б. п. символическими. Из русских богословов наиболее полные труды в этой области написали митрополит Макарий, митрополит Филарет Черниговский, епископ Сильвестр, протоиерей И. Малиновский. К базовым для Б. п. относятся следующие положения: а) с одной стороны, утверждается принципиальная непознаваемость сущности Единого в Трех Лицах Бога ввиду Его совершенной трансцендентности, с другой — утверждается вездесущие Бога, присутствующего в бытии мира Своими свойствами и энергиями, которые в определенной мере познаваемы для человека — поскольку Бог Сам открывает Себя человеку, сообразному и собожественному Себе. Эта антиномичность обуславливает возникновение двух противоположных методов богословия — апофатический (отрицательный) и катафатический (положительный); б) центральным православным догматом является учение о Троице: Троица — Единый (т. е. единственный) Бог, существующий в Трех Лицах (Ипостасях). Каждому Лицу в одинаково бесконечной мере принадлежат общие свойства Бога (всеведение, всемогущество и др.), но наряду с этим каждая Ипостась имеет Свое личное свойство: Бог-Отец ни от кого не рождается и ни от кого не исходит, Бог-Сын предвечно рождается от Отца, Бог-Дух предвечно исходит от Отца через Сына (см. **Филиокве**); в) человек познает Бога, себя и окружающий мир посредством разума и веры (естественное и сверхъестественное Откровение). Православие не только не унижает достоинство разума, но призывает к его усовершенствованию, освещению — но не через скептицизм, который логически завершается сомнением не только в существовании Бога, но и самого субъекта мысли, а через очищение сердца (средоточия духовных чувств, творческих и интуитивных способностей человека). В Б. п. не только не противопоставляется вера и разум, но даже никогда не различаются окончательно вера в Бога и знание (Кирилл Иерусалимский). Вера должна быть разумной (этим она отличается от суеверия), а знание должно быть верным, т. е. соответство-

вать вере (например, в его ценность или, по крайней мере, возможность). Областью вероопределения Церкви может быть только недоступная чувственному и рациональному познанию сфера (объявляя догмат, Церковь тем самым указывает на отнесенность его содержания к сфере не знания, а веры, выводом его тем самым за пределы рациональной критики. Некоторые догматы выведены посредством силлогизма из Св. Писания, поэтому необходимость догмата, а также его конкретное содержание и обоснование в традиции предполагают в Православии предельное осмысление каждым верующим по мере его возможностей; г) мир сотворен Богом из ничего. Возможность предвечного существования Богу праматерии, пространства или времени отвергается. Мир был создан за шесть «дней» (евр. йом — неопределенный промежуток времени, этап). Венцом творения является человек. Православные верят, что люди — не единственные разумные существа. Перед сотворением материального мира было создано множество ангелов, бесплотных духов (ввиду их инобытия, непричастности к формам и условиям нашего существования, ибо, с точки зрения Б. п., абсолютно духовен только Бог). Между духовным и материальным миром Б. п. усматривает тесную связь и единство; д) по своей физической природе человек, согласно Б. п., только лишь одно из живых существ на земле — млекопитающее. Но по своим духовным свойствам он мыслится как бесконечно превосходящий мир. Исключительность человека — в его сообразности Богу и уподоблении Ему (Образ и Подобие). Образ — это душа, а Подобие — степень индивидуальной проясненности образа Бога в человеке. Изначально люди одинаковы и равны в сообразности Богу. Но подобием, т. е. результатом усилий самосовершенствования, все неповторимы: с одной стороны это вертикальная шкала, но с другой — в подобии заключена несравнимость и самоценность человека, каждой личности. Своей душой человек принадлежит к миру невидимому, а телом — к материальному. Он — граница между мирами. Православная антропология исходит из идеи изначального единства Бога, человека и природы. Тайна человека — в Боге, тайна мира — в человеке, тайна Бога — в мире и человеке. Этим обусловлена необходимость самопознания и познания природы. Человек сотворен с тем, чтобы он, уподобляясь Богу, как бы становился Богом и был соучастником Его замысла о творении. «Если ты будешь низко думать о себе, то напомним тебе, что ты — созданный Бог» (Григорий Богослов). Второй основной идеей антропологии является учение о грехе. Человек не вынес испытания свободой — соблаз-





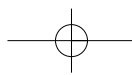
80 БОДРИЙАР

нился перспективой легкого становления Богом. Человек не пожелал дурного, но избрал недостойное средство, — между тем, с позиций Б. п., нельзя быть богом вне Бога, и в поиске «автономного пути» к божественной власти человек потерял то, что имел: соотношение Бог-человек-мир было нарушено. Между Богом и человеком появляется непреодолимая пропасть, вследствие чего человек меняется так, что природа не видит в нем более своего господина и становится ему врагом. Вражда поражает самого человека: душа и тело становятся двумя противоборствующими стихиями. Познание становится ущербным, а вера — слабой. Человек воспринимает свою плоть как нечто вневещное себе и враждебное. Вместе со своим идеальным (райским) состоянием человек потерял бессмертие. Бог, спасая человека, помещает его в другие условия существования, более соответствующие его искаженным потребностям. При этом он обещает, что в будущем произойдет искупление (спасение от последствий греха), пришествие в мир Того, Кто победит змия. До той поры, согласно Б. п., все люди умирали в ожидании Мессии, а их души (даже праведников) шли в ад, понимаемый как место, лишенное Божественного света, где души пребывали отлученными от Бога; е) спасение Б.п. связывает с приходом Мессии, который рождается среди народа Израиля, — «Бог является во плоти» (1 Тим. 3, 16); «Слово (Логос) становится плотью» (Ин 1, 14). Рождество Иисуса Христа именуется в Б. п. Боговоплощением. Второе Лицо Св. Троицы принимает человеческую природу посредством рождения от Девы Марии и Св. Духа. Две природы (Божественная и человеческая) соединены воедино в Лице Иисуса Христа, поэтому Его называют Богочеловеком: по формулировке Симеона Нового Богослова, «Он родственник нам по плоти, а мы сродни Ему по Божеству»; ж) согласно Б. п., Христос спасает человечество Своим учением, исключительность которого заключалась в том, что Он пришел не рассказать об Истине, — Он Сам есть Истина: как одним человеком в мир вошел грех, так через одного Человека является оправдание и искупление Кровью Сына Божьего. Крестная жертва Христа искупает грехи мира, так же как Его Воскресение побеждает смерть. Согласно Б. п., Христос перед вознесением нисходит душою в ад, где проповедует Евангелие всем, кто умер от века, и тех, кто уверовал, Христос выводит из плена тьмы к вечной жизни. В Б. п. ценностно акцентирована перспектива Второго пришествия Иисуса Христа. Если в первый раз Он приходит нищим странником, то во второй раз Сын Божий явится во всей своей славе и могуществе.

К этому времени все мертвые восстанут, чтоб предстать пред Богом в душе и теле. За каждую мысль и слово человек дает отчет — прежде всего перед судом своей совести, которая будет очищена от «культурных влияний» и заговорит во весь голос от имени Бога; з) с позиций Б. п., человек может спастись только в Церкви и посредством Церкви — тех средств, которые она предлагает верующим: вера, покаяние, таинства. Особое значение в деле спасения каждого имеет Крещение, Исповедь, Евхаристия (причащение Истинного Тела и Крови Иисуса Христа, преподаваемых под видом хлеба и вина). Видимым средоточием Церкви, согласно Б. п., является иерархия, мыслимая как сохраняющая апостольскую преемственность рукоположения: на ныне здравствующих епископов возлагали руки при их возведении в священный сан другие епископы, которые, в свою очередь, получили посвящение от других епископов и т. д., — если развить эту цепь назад в историю, то мы непременно достигнем самих апостолов. Вне этой преемственности нет Церкви; и) для Б. п. характерна специфическая парадигма сотерологии: чтобы спастись, человек должен свободно пожелать, чтобы ему были вменены заслуги искупительной Жертвы Иисуса Христа. Ни аскезой, ни другими делами человек не может заслужить спасение — спасение есть дар благодати, усваиваемый верой в покаянии, освидетельствованном добродетелью (ср. с концепцией «добрых дел» в католицизме и программой перфекционизма в протестантской этике). Наибольший вклад в развитие Б. п. внесли такие отцы Церкви, как Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Афанасий Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Григорий Нисский (4 в.), Максим Исповедник (7 в.), Григорий Палама (14 в.). См. также **Теология**.

БОДРИЙАР (Baudrillard) Жан (р. 1929) — французский философ, социолог, культуролог. Основные сочинения: «Система вещей» (1968), «К критике политической экономии знака» (1972), «Зеркало производства» (1975), «Символический обмен и смерть» (1976), «В тени молчаливого большинства» (1978), «О соращении» (1979), «Симулякры и симуляции» (1981), «Фатальные стратегии» (1983), «Америка» (1986), «Экстаз коммуникации» (1987), «Прозрачность Зла» (1990), «Год 2000 может не наступить» и др. Оригинальный философский дискурс Б. представляет из себя гиперкритицизм, тотальную сверхкритическую критику. Его стиль и письмо скорее можно отнести к интеллектуальной прозе и модной литературе, нежели к академической философии, что нередко рассматривалось как повод стигматизировать его идеи как маргинальные и псев-

до-, не-философские. Б. преподает в Парижском университете, читает лекции в университетах Европы, США и Австралии. Всегда рациональный «дискурс вещей» (товаров) и их производства, дискурс объекта потребления как знаковой функции структурирует, по Б., поведение человека («дискурс субъекта»). Не потребности являются основанием для производства товара, а наоборот — машина производства и потребления производит «потребности». В акте потребления потребляются не товары, а вся система объектов как знаковая структура. Вне системы обмена и (у)потребления нет ни субъекта, ни объектов. Объект потребления как таковой конституируется тем, что потребность подвергается рациональному обобщению; а также тем, что товар артикулирует выражения из дискурса объектов, предшествующего их «отовариванию» и приобретению ими меновой стоимости. «Язык» вещей классифицирует мир еще до его представления в обычном языке; парадигматизация объектов задает парадигму коммуникации; взаимодействие на рынке служит базовой матрицей для языкового взаимодействия. Субъект, чтобы остаться таковым, вынужден конструировать себя как объект, и эта «система управляемой персонализации» осознается потребителем как свобода — свобода владеть вещами. Б. считает, что быть свободным в обществе потребления, на самом деле, означает лишь свободно проецировать желания на произведенные товары и впадать в «успокоительную регрессию в вещи». Нет индивидуальных желаний и потребностей, есть машины производства желаний, заставляющие наслаждаться, эксплуатирующие наши центры наслаждения. Объекты есть категории объектов, тирания которых задает категории личности. Места в социальной иерархии помечены/означены обладанием вещами определенного класса. Знаковый код — всегда обобщенная рациональная модель — и снятый в нем принцип эквивалентности монополюльно организуют поля власти и порядка. Потребление — это тоже своего рода бизнес, труд, когда мы инвестируем собственные смыслы и значения в систему дискурса объектов. В самом акте потребления, в «волшебстве покупки» совершается, по Б., бессознательное и управляемое принятие всей социальной системы норм. Дискурс объектов как парадигма языка, коммуникации и идентичности вытеснил символический обмен — тот социальный институт, который в архаических обществах определял поведение и коммуникацию до и без всякого осознания и рационализации. Символический обмен выстраивается относительно субъекта и символов его присутствия; принципом

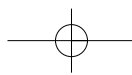




интерактивности здесь является не симметрия эквивалентного обмена, а асимметрия дара, дарения, жертвоприношения — т. е. принцип неравенства или амбивалентности. Потребительская стоимость и ее функциональная, жизненно-практическая основа в фатальном жесте отрицания подменяются меновой — т. е. рыночной, фундированной принципом эквивалентности: все равно абстрактному эквиваленту денег, все рационально обобщается до эквивалентности. Однако далее и этот «фетишизм потребительской стоимости», также известный в марксистской политэкономической теории как проблема отчуждения, становится жертвой диктатуры знаковой стоимости, подпадая под «монополию кода» (торговая марка, стэндинг). Объект становится единством знака и товара; отныне товар — это всегда знак, а знак — всегда товар. Знак провоцирует отчужденные стоимости, смысла/означаемого, референта, а значит реальности. В дискурсе рекламы, организующем приобретение вещи через приобретение ее смысла и управление желаниями, воображаемое и бессознательное переходят в реальность. Эту работу проделывает знак, однако при этом он сам производит свои референты и значения; мир и реальность, согласно Б., — отражения означающего, его эффекты, его своеобразные фантазматические модусы. И теперь отчуждение уже исчерпало себя — наступил «экстаз коммуникации», как позже отметит Б. В этом пункте Б. радикально критически расходится со структурализмом и марксизмом: в знаковой форме стоимости доминирует означающее, что разрушает основную структуралистскую пару означаемое/означающее; политэкономические формулы стоимости перестают работать в мире диктатуры знака. Б. подчеркивает, что знаки в принципе стремятся порвать со значениями и референциями, что они стремятся взаимодействовать только между собой. Вся эта знаковообъектная машина обособливается в самодостаточную систему, которая в пределе стремится поглотить вселенную. Система порождает свое иное, своего Другого. Цензура знака отбрасывает и вытесняет смерть, безумие, детство, пол, извращения, невежество. Именно эту монополию кода стремится захватить идеология, полагает Б. Поэтому идеология не есть форма ложного сознания, как ее рассматривает марксизм. Идеологический дискурс до-сознателен, он достигает высшей точки рационализации и обобщения, колонизируя все уровни знакового кода. Он, как и сами коды, порождает коннотации, а не денотации; он паразитирует на мультипликации знаков, он — уродливый мутант, экскремент, всегда исчезающий остаток. Поэтому, строго

говоря, здесь уже нельзя даже вести речь об идеологии. Б. приходит к выводу, что идеологии больше нет — есть лишь симуляция. В результате непрерывной эксплуатации языка кода в качестве инструмента социального контроля к концу 20 в. знаки окончательно отрываются от своих референтов и получают полную автономность сигналов — «симулякров», воспроизводящих и транслирующих смыслы, неадекватные происходящим событиям, и факты, не поддающиеся однозначной оценке. По мысли Б., произошла «истинная революция» — революция симуляции знака-кода (симулякра), закрывшая повестку дня двух предшествующих (тоже «истинных») — в отличие от пролетарской) революций — революции про-симулякров «подделки» Ренессанса и «производства» индустриального века. Утрачивают свою состоятельность как симулякры-подделки эпохи Возрождения — т. е. принципы традиции, касты, естественного закона, сакрального и религии; так и симулякры-продукция индустриальной революции — принципы эквивалентности, авангарда, класса, идеологии, труда и производства. Закрыта, согласно Б., и повестка дня теорий, рожденных индустриализмом: антропологии, политэкономии, структурализма, семиотики, психоанализа, которые лишь маскировали террор системы, создавали ей «алиби». Восшествие симулякра стирает и сам механизм революции, а взамен симуляция порождает мир катастроф. Концептуальная реверсия гиперкритики адресуется Б. и самому себе, идеям его ранних работ: системы объектов больше нет, есть «операциональная безлизна» имманентной функциональной поверхности операций и коммуникаций — медиум-симулякр насилует реальность, утрата объекта становится аллегорией смерти. Симулякр у Б. «превзошел» историю: он создал «массы» (вместо классов) и они остановили исторический процесс. «Массы» — молчаливое большинство, черная дыра, поглощающая социальное; они тяготеют к физической и статистической форме, одновременно не социальной и сверхсоциальной, совершенно социальной. Они не могут быть управляемы никакой политической властью, но массы порождают иллюзии власти, иллюзии быть властью; функционирование всех современных систем привито на теле этого смутного существа масс. Массы нигде, никем и ничем не могут быть представлены. Они существуют помимо и вне демократической репрезентации; они парадоксальным образом сочетают в себе сверхуправляемость и катастрофическую угрозу тотальной дерегуляции. Их невозможно сбить с пути или мистифицировать, ведь они никуда не движутся и ничем не заняты. Они погло-

щают всю энергию и информацию, растворяя при этом все социальное и все антисоциальное. Массы дают тавтологичные ответы на все вопросы, ибо на самом деле они молчат — они безмолвны как звери. Наивно полагать, считает Б., что массы созданы манипуляциями средств массовой информации. Массы сами по себе являются сообщением («mass(age) is the message»). Вероятно, массы превосходят в этом СМИ, но в любом случае и те и другие находятся в одном общем процессе. СМИ — это своего рода генетический код, управляющий мутацией реального в гиперреальность; он, следовательно, не реализует функцию социализации, а, напротив излучает социальное в черную дыру масс, за счет чего последние набирают критический «вес» и парадоксальным образом обращают систему в гиперлогику амбивалентности, заставляя ее давать всегда больше и принуждая себя всегда больше потреблять — все что угодно ради какой угодно бесполезной и абсурдной цели. Симулякр формирует среду прозрачности, где ничего не может быть утаено или сокрыто. Все, наоборот, становится сверхвидимым, приобретает избыток реальности. Б. называет это гиперреальностью. Она порождена «техническим безумием совершенного и сверхточного воспроизведения» (образов, звуков и пр.). Бесконечная репродукция, микродетализация объектов, превращение их в модельные серии — вот определение «реального» как гиперреальности. Здесь реальные объекты дереализуются и поглощаются симулякрами. Вещи теперь слишком правдивы, слишком близки, слишком детально различимы (детали пола порнографии, атомы звука в квадрофонии и пр.); они выведены в сверхочевидность галлюцинации деталей. Прозрачность упраздняет дистанцию, в жадной «прозорливости взгляда» мы сливаемся с объектом в непристойной близости. Поэтому в гиперреальности безраздельно царствует новая непристойность: «Это какой-то раж... стремление все вывести на чистую воду и подвести под юрисдикцию знаков... Мы погрязли в этой либерализации, которая есть не что иное, как постоянное разрастание непристойности. Все, что сокрыто, что еще наслаждается запретом, будет откопано, извлечено на свет, предано огласке и очевидности». Непристойность означает гиперпредставленность вещей. Именно в непристойности Б. видит суть социальной машины производства и потребления, поэтому именно вокруг непристойного в псевдосакральном культе ценностей прозрачности выстраиваются ритуалы коллективного поведения. Мы, — отмечает Б., — поглощены гиперреальностью, а значит ввергнуты в непристойность.





82 БОДХА

Гиперреальность и непристойность характеризуют фатальный и радикальный антагонизм мира. Ни диалектический или любой иной синтез, ни эквивалентность или тождество, но радикальная амбивалентность оппозиций создает мир симулякров и катастроф. Все стремится вырваться за пределы, стать экстремальным; все захвачено симулякром и превращено в бесконечную собственную гипертрофию: мода — более прекрасна, чем само прекрасное; порнография более сексуальна, чем сам секс; терроризм — это больше насилие, чем само насилие; катастрофа более событийна, чем само событие. Это более не трагедия отчуждения, а экстаз коммуникации. Войдя в это экстатическое состояние, пережив экстремальное свершение, все в мире гиперреальности, согласно Б., перестает быть собой. Вселенная становится холодной и объектной; на ее сцене больше невозможны спектакль — в лучшем случае состоит банальная церемония; порнография сменила сексуальность, насилие замещено террором; информация упразднила знание. Амбивалентность катастрофы обозначает границы кода — это смерть. Нет более никакой диалектики, есть движение к пределу и за предел — к смерти. Главный актер этой культуры катастроф — средства массовой информации и современных телекоммуникаций, экран как поверхность знака, компьютер и передовые технологии, молчаливое большинство масс. Параноидальный субъект индустриальной эпохи «стирает» новый субъект-шизофреник, «большой» шизофренией имманентной распушенности, что вовсе не означает для него потерю реальности в клиническом понимании шизофренических расстройств, — наоборот, речь идет о полном гиперконтакте с объектами, перманентной гиперблизости миру. Шизофреник «становится чистым экраном, чистой абсорбирующей и ресорбирующей поверхностью...» Его тело постепенно превращается в искусственный протез, бесконечную серию протезов, позволяющих продлевать тело до бесконечности. Субъект и его тело подвергаются трансмутации в гиперрепродуктивной модели клона-двойника. Двойник — таков совершенный протез, симулякр тела. В абсурдной логике амбивалентности шизосубъект — атом молчаливого большинства масс — гипертрофирует свое частное пространство и живет в своей приватной телематике: в повседневности каждый видит себя на орбите своей суверенной, изолированной и закрытой жизни в скафандре-машине, сохраняющей достаточную скорость, чтобы не сойти с орбиты. Поэтому здесь мы существуем как адресаты, терминалы сетей, тогда как креативная игра субъекта-демиурга, акто-

ра-игрока уже сыграна. Согласно Б., «банальная стратегия» контроля рационального или ироничного субъекта над объектом более невозможна. Шизофрения не оставляет выбора: в нашем распоряжении только «фатальная стратегия» перехода на сторону объекта, признания его гениальности и его экстатического цинизма, вхождение в игру по его правилам. Объект должен нас совратить, а мы должны отдать объекту. Очарование «совращения» и бессмысленности аннулирует метафизический «принцип Добра». Фатальная стратегия следует «принципу Зла», который находится вне логики стоимости и исключает позицию и категории субъекта — причинность, время, пространство, целеполагание и т. д. Следовать фатальной стратегии в «прозрачности Зла» и требует постмодерный мир, который Б. характеризует как состояние «после оргии». Оргия закончена, все уже сбылось, все силы — политические, сексуальные, критические, производственные и пр. — освобождены, утопии «реализованы». Теперь остается лишь лицедействовать и симулировать оргиастические судороги, бесконечно воспроизводить идеалы, ценности, фантазмы, делая вид, что этого еще не было. Все, что освобождено, неизбежно начинает бесконечно размножаться и мутировать в процессе частичного распада и рассеивания. Идеи и ценности (прогресса, богатства, демократии и пр.) утрачивают свой смысл, но их воспроизводство продолжается и становится все более совершенным. Они расползаются по миру как метастазы опухоли и проникают везде, просачиваясь и друг в друга. Секс, политика, экономика, спорт и т. д. теперь присутствуют везде и, значит, нигде. Политика сексуальна, бизнес — это спорт, экономика неотличима от политики и т. д. Ценности более невозможно идентифицировать, культура стала транскulturой, политика — трансполитикой, сексуальность — транссексуальностью, экономика — трансэкономикой. Все подверглось «радикальному извращению» и погрузилось в ад воспроизводства, в «ад того же самого». Другой как принцип различия стал знаком-товаром на рынке, стал ресурсом рыночной игры отличий, стал сырьевым ресурсом, который уже исчерпан. На место Другого, по мысли Б., возведен Тот же самый (объект) — главный участник Оргии, которого мы старательно маскируем под Другого. На симулякре Другого, на теле Того же самого паразитируют и вынашивают свое могущество машины: сверхскоростной и сверхпродуктивный аутичный разум-мутант компьютеров так эффективен потому, что он «отключен от Другого». Как полагает Б., нет больше сцены, нет спектакля, нет иллюзии, нет Другого, который

единственный «позволяет мне не повторяться до бесконечности». По Б., «между тем, все наше общество с присущими ему антисептическими излияниями средств коммуникации, интерактивными излияниями, иллюзиями обмена и контакта нацелено на то, чтобы нейтрализовать отличия, разрушить Другого как естественное явление. При существовании в обществе средств массовой коммуникации оно начинает страдать аллергией на самое себя... Весь спектр отрицаемых отличий воскресает в виде саморазрушительного процесса. И в этом тоже кроется прозрачность Зла. Отчужденности больше не существует. Нет Другого, который ощущался бы нами как взгляд, как зеркало, как помутнение. С этим покончено». Мир культуры Запада препарирован дискурсивным симулякром гиперкритики Б. как тело гигантского полуживого и одновременно сверхактивного мутанта — бессмертного и вечно самотождественного в своей оргиастической симуляции воспроизводства. Имя и совершенное воплощение этого мутанта — Америка. По мысли Б., ничто и никто больше не приходит извне; все исходит только от нас самих. Мы не ждем гостей и чужды гостеприимства. Другие культуры очень гостеприимны, — замечает Б., — именно это делает их культурами, ибо гость — это всегда Другойгой.

Д.В. Галкин

БОДХА (санс.) — мудрость, передаваемая непосредственно от наставника к ученику.

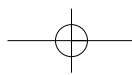
БОДХИ ДРУМА (санс.) — древо познания, под которым Шакьямуни медитировал на протяжении 7 лет, обретая состояние Будды.

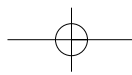
БОДХИДХАРМА (санс. «мудрость через этическое») — этика, соединяющая моральный порядок и законы добродетели на основе буддизма как идейного целого.

БОДХИСАТТВА (санс. «тот, кто просветлен») — в буддизме — (1) Будда до постижения истинного знания; (2) идеальное существо — наставник людей, способствующий их нравственному совершенствованию с целью обретения Нирваны; (3) существо, осознанно остающееся в циклах сансары и подчиняющееся всем закономерностям кармы вплоть до достижения спасения каждым человеком.

БОДХЬАНГА (санс.) — в буддизме — семь состояний сознания: память, правильное понимание, энергия, духовная радость, спокойствие, экстатическое созерцание, абсолютная бесстрастность.

БОКЛЬ (Buckle) Генри Томас (1821–1862) — британский мыслитель и историк. Испытал большое влияние идей Канта.





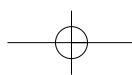
Главное сочинение — незаконченная двухтомная «История цивилизации в Англии» (1857—1861). Предпринял попытку применить к истории закон причинности в духе материализма, отвергая соответствующие гипотезы о предопределении, сверхъестественных вмешательствах либо господстве случайностей, и тем самым «поднять историю на один уровень с другими отраслями знания». Особое внимание обращал на статистически значимые составляющие в поведении больших масс людей. Установил, что «все должно быть результатом двоякого действия: действия внешних явлений на дух человека и духа человеческого на внешние явления». Разделял представления географического детерминизма, объясняя эволюцию народов влиянием ландшафта, климата, почвы, рациона питания и даже «общего вида природы». Различал ландшафты, способствующие развитию рассудка и логической деятельности (Европа), которые предзадавали подчинение природы человеку, и ландшафты, возбуждающие воображение (районы возникновения древнейших цивилизаций и пояс тропиков), которые способствовали процессу подчинения человека природе. Пищу Б. трактовал как вторичный фактор, зависящий от климата и почвы, при этом «почвой обуславливается вознаграждение, получаемое за данный итог труда, а климатом — энергия и постоянство самого труда». Главным фактором исторического развития считал умственный прогресс и накопление практических знаний и умений людей. «Умственный фактор» трактовал как «истинный двигатель» общественной эволюции, что «может быть доказано двумя различными путями: во-первых, тем, что если не нравственное начало движет цивилизацией, то остается приписать это действие одному умственному; а во-вторых, тем, что умственное начало проявляет такую способность все охватывать, которая совершенно достаточно объясняет необыкновенные успехи, сделанные Европой в продолжение нескольких столетий». Б. признавал важную роль безграничной «энергии человека» в сравнении с ограниченностью ресурсов природы. Прогрессизм и научная новаторственность Б. сделали его труды весьма популярными (но только кратковременно — лишь в третьей четверти 19 в.).

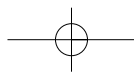
БОЛИНГБРОК (Bolingbroke) Генри Сент-Джон (1678—1751), виконт (1712) — английский государственный деятель, философ, публицист. Основные работы: «Письма об изучении и пользе истории» (1735; впервые опубликованы в 1752; в 18 в. в Англии вышло пять изданий этой работы, во Франции — также пять, четырежды «Письма...» издавались в 18 ст. на немецком языке), «Рассуждение о парти-

ях» (1733—1734), «Идея о Короле-Патриоте» (1749), «Философские труды» (собрание эссе и разноплановых интеллектуально-литературных опусов, написанных в 1727—1733, изданы в 1754) и др. (пятитомное собрание сочинений Б. было издано посмертно, в 1754). Трактуй в качестве основания этики «универсальную благожелательность», Б. понимал под последней «себялюбие» («истинное себялюбие и социальность — одно и то же... создатель учредил, что они совпадают»). По мнению Б., «все личные и общественные несчастья» происходят из того, что «близкое, хотя и меньшее, благо будет определять поведение большинства людей в противовес гораздо большему, но более отдаленному — даже по нашим собственным меркам — благу». «Моментальные» и «могущественные» страсти несоизмеримо более эффективно обуславливают поведение человека нежели «медленный» и «холодный» разум — полагал Б. Философские взгляды и предположения Б. были призваны стимулировать реальную просветительскую значимость его моральных оценок, формулируемых в контексте достаточно оригинальных описаний исторического процесса. (Ряд фундаментальных идей Б. по вопросам методологии и философии истории — о задачах постижения и «пользе» истории, о способах изучения ее, о критериях различения в ней главного и второстепенного, о степени достоверности древнеримской и ветхозаветной историографии — оказали существенное влияние на творчество Вольтера и традиционно приписываются последнему.) Главное для Б. в этом смысле — раскрытие потенциала исторического материала для нужд не только настоящего, но и будущего. Согласно Б., историческое познание — предпосылка и основа человеческого познания как такового: история у Б. суть философия, наставляющая людей верным правилам поведения в общественной и частной жизни. («Поскольку период чудес и откровений остался позади, у человека нет иного способа знать о грядущем, чем попытаться предвидеть его, исходя из истории прошлого и настоящего».) Б. отлучал от подлинной истории тех, для кого история — или забава, или способ сбора салонных анекдотов, или нудная профессия, или средство обретения ученой славы. Традиционалистской «эрудитски-эмоциональной» трактовке истории Б. противопоставил рационально-экспериментальную методику ее постижения в духе высших образцов Просвещения. По Б., философское осмысление истории предполагает не столько конструирование абстрактной теории исторического процесса, сколько исследование реальной истории как процедур духовной деятельности людей в области по-

литики, этики, права, сопряженное с рациональной критикой исторической традиции библейского типа. Б. отмечал, что «история с умыслом и систематически фальсифицировалась во все времена и что пристрастие и предубеждение — причины как произвольных, так и непроизвольных ошибок даже в лучших из историй». По Б., в этой области «церковные власти во все времена показывали пример». Тем не менее, — утверждал Б., — это «не может и не должно служить основой для беспредельного скепсиса в отношении достоверности всей истории». Достаточно надежным эмпирическим основанием для истории нового времени Б. рассматривал «множество историй, исторических хроник и мемуаров, заполнивших библиотеки со времени возрождения наук и начала книгопечатания». Значительно опередила свое время мысль Б. о принципиальной изменчивости историко-научных интересов людей, вызываемых текучестью сопряженного «событийного ряда»: «...даже в зрелом возрасте наше желание знать, что произошло в прошлом, подчинено исключительно нашему желанию соотнести это с тем, что случилось в наши дни...» При этом, согласно мнению Б., «объективно обусловленное сцепление» этого ряда приводит к тому, что, в частности, «новая история показывает причины в тех случаях, когда современный опыт видит одни только следствия». Особый акцент Б. делает на ответственности в выборе аксиологических установок как самим историком, так и самим читателем. (Раздумывая о замысле очередного труда, Б. писал: «...не обращая внимания на суждения и практику даже ученого мира, я очень хочу изложить всем мои собственные».) Надевая интеллектуальную элиту Англии привилегией свободомыслия (размышления современника о «божественной природе королевской власти» как источнике монархических прерогатив Б. обозначил как «тупое и рабское представление», как «один из величайших абсурдов, когда-либо изложенных на бумаге»), Б. считал возможным и оправданным доминирование религиозных максим в сознании народа, отстаивая, впрочем, мысль о желательности определенной их модернизации. Б. был убежден в здравости идеи «суда исторической справедливости» — пусть и в том облике, когда под идеей оценки ушедших правителей воздают должное вождям современным, выступающим «под реальными именами».

БОЛЬНОВ (Bollnow) Отто Фридрих (1903—1991) — немецкий философ. Основные сочинения (всего порядка 30 книг): «Философия жизни Ф.Х. Якоби» (1933), «Дильтей. Введение в его философию» (1936), «Сущность настроений» (1941), «Экзистенциальная философия»





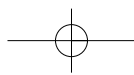
84 БОЛЬЦАНО

(1943, семь переизданий к 1992), «Человек и пространство» (1953), «Новая защищенность. Проблема преодоления экзистенциализма» (1955), «Рильке как поэт нашего времени» (1956), «Философия жизни» (1958), «Мера и чрезмерность человека» (1962), «Французский экзистенциализм» (1965), «Философия познания» (в двух томах: 1970, 1975), «Исследования по герменевтике» (в двух томах: 1982, 1983) и т. д. Базовыми философскими программами, конституировавшими философское творчество Б., выступали: а) разработка «новой теории познания», фундируемой герменевтическим истолкованием «целей, сущности и функций познания во взаимосвязи с жизнью человека»; б) дополнение герменевтической «историчности» личностной составляющей; в) «этическая» трансформация иррационализма и нигилизма философии первой половины 20 в. акцентированно оптимистическим мировоззрением плюралистической «философии добродетелей». Главную задачу собственной рефлексии экзистенциальной философии Б. видит в представлении ее как целостного течения несмотря на ее различные формы проявления у отдельных мыслителей. Б. намечает путь ее «преодоления», выветляя основные категории философии экзистенциализма и предлагает позитивное их рассмотрение. Для этого Б. рассматривает ключевые позиции «философии жизни», инициировавшей, по его мнению, бытие экзистенциальной философии, и, в частности, тезис о текучести, изменчивости всего существующего. Именно последнее положение заставило экзистенциальных мыслителей сформировать «нечто», что давало бы опору человеку в его бытии: «Это предельное, глубинное ядро человека обозначают заимствованным у Кьеркегора понятием существования». Б. анализирует эволюцию понятия «существование» до его конкретизации в качестве «человеческого существования». Б. противопоставляет гегелевского «абстрактного мыслителя», уклоняющегося от решения задач в своей жизни «существующему мыслителю», чье мышление обусловлено определенными задачами и трудностями жизни. Б. определяет экзистенциальную философию как постоянно выходящую за свои пределы и поэтому выступающую у каждого мыслителя «лишь частью того обширного целого, которое само больше не должно постигаться исходя из экзистенциальной философии». Человеческое существование характеризуется, по Б., двумя модусами: подлинностью и неподлинностью. Прорыв к подлинности предполагает отход от «массы» или законов «Мана», нивелирующих человека, уничтожающих его «единственность». Мир, — указывает Б. —

становится лишенным смысла фоном, а человек в своем личном бытии не способен еще обрести свою сущность. Б. различает личное бытие и экзистенциальное существование, которое предстает как собственная возможность человека, цель, предоставленная личному бытию: «Сущность личного бытия заключена в его существовании». Противопоставляя бездушную коллективную коммуникацию, как прорыв к подлинности в своем самоопределении, Б. не дает человеку полных гарантий: коммуникация, с его точки зрения, характеризуется открытостью и вовлеченностью, что само по себе не исключает риска непонимания, использования человека в чужих-то целях. Следствием этого выступает «пограничная ситуация», где граница — то, что определяет человека, некая его глубинная сущность, но не ограничение извне: «Мы становимся сами собой тогда, когда с открытым взором вступаем в пограничную ситуацию». Здесь со всей полнотой разворачивают себя такие экзистенциалы, как отчаяние, страх, смерть, заставляющие человека отказываться принимать разумность мира, понимать самого себя. Но лишь «победивший страх», осознавший абсурдность человеческого существования обретает свободу и защищенность — полагает экзистенциальная философия. Последним прибежищем человеческого существования выступает смерть: «Вопрос о смерти — это вопрос, что означает смерть в качестве предстоящего конца человеческой жизни». Экзистенциальную философию, по Б., волнует поведение человека по отношению к той или иной исторической реальности: тревожное отношение к миру повторяется и в отношении к исторической действительности и наполняет жизнь человека «героическо-трагическим» существованием. Б. отталкивается от исходных посылок философии существования, но, как уже указывалось, считает основной своей задачей осмысление ее и соответственно, переосмысление сущности человеческого существования. Человек способен преодолеть самого себя, занять собственную позицию, найти свой «дом» вне дома: «Антропологическая функция дома становится проблемой там, где мир обнаруживается в его неуютности, тревоге и опасности... Поэтому дорога к пониманию (значению) дома ведет через экзистенциальный опыт (познания) бездомности человека». Б. апеллирует к разуму человека и мере, способным дать новые ценности, что обретается в результате постоянной работы духа человека. Повторение человеком самого себя, возвращение дает возможность достичь своей цели: «Человек живет в противоречии со своей внутренней сущностью и своим фактическим состоянием, но ему дана

внутренняя перспектива поворота, чтобы возвратиться к своей собственной сущности». Новые экзистенциалы, которые предлагаются Б., способны, по его мнению, обуздать поток иррациональных сил в человеке, проявляющихся в разрушительной силе техники, функционализации жизни. В работе «Мера и чрезмерность человека» Б. подчеркивает значимость пропорции между рациональным и иррациональным, которое обретается верой в самого себя, «решимостью» и вовлеченностью. Попытка придать экзистенциальной философии позитивную направленность обозначила гуманистический пафос перспектив человека, пробауждающих его нравственные силы, заложённые в экзистенции.

БОЛЬЦАНО (Bolzano) Бернард (1781–1848) — чешский философ, теолог, математик, логик. Занимал кафедру истории религии Карлова Университета с 1805 по 1820, затем лишен права чтения лекций за «вольномудство», после чего смог работать только над проблемами математики и логики. Основные труды (в математике и логике): «Наукоучение» (1837, обзор традиционных логических учений с изложением основ логики), «Парадоксы бесконечного» (первое издание — 1851). В трудах по логическим основаниям математического анализа Б. первым подошел к арифметической теории действительного числа (в опубликованных рукописях 1816–1819). Им также были выдвинуты базисные теоремы и понятия математики, к которым мировая наука подошла существенно позднее: примеры непрерывных, но нигде не дифференцируемых функций, полученные при помощи геометрических соображений (1830), и др. В труде «Парадоксы бесконечного» Б. подошел к теории бесконечных множеств. Им была доказана теорема (известная как теорема Б.-Вейерштрасса) о том, что каждое ограниченное бесконечное множество имеет по крайней мере одну предельную точку. Следуя Лейбницу, Б. был убежден в объективности актуально бесконечного, однако различал при этом два рода существования объективного: как существование «в себе» (не реальное, однако, все-таки возможное) и как существование, «данное непосредственно» (т. е. действительное). Существование возможного объективного не зависит от субъективного знания, ибо создается не мышлением (Б. считал, что «...возможность мыслить вещь ... не является основанием для возможности ее существования...»), а «чистыми понятиями», играющими роль определяющего начала и для всего реального, и для всего объективно возможного. Так как существование истин, вытекающих из «чистых понятий», объективно возможно, то объективно возможно су-





ществование бесконечных множеств (как пишет Б., «...по крайней мере, среди вещей нереальных»: например, существует некое «множество всех истин в себе», по сути своей являющееся бесконечным). Труд Б. «Парадоксы бесконечного» был опубликован ранее основополагающих работ Кантора в этом направлении. В своем учении Б. интегрировал «модифицированный» платонизм (в учениях о «чистых понятиях» и об «истинах в себе») и атомизм (по отношению к трансформациям простых субстанций в процессах взаимодействия).

БОЛЬШЕВИЗМ — идеология, теория и социальная практика экстремистского направления в российском революционном движении начала 20 в. Возникновение Б. как самоосознающего интеллектуально-политического течения традиционно связывается с расколом социал-демократии на втором съезде РСДРП в 1903. Явившись катализатором и основной движущей силой гражданской войны в России (1917–1920), партия большевиков осуществила захват власти в стране. Общественно-политические процессы 20 в. во многих государствах, ряд из которых (Китай, Корея, Куба, страны так называемого социалистического лагеря) были насильственным путем трансформированы в социалистическом и коммунистическом духе согласно канонам и догмам Б., способствовали его интернационализации. Характерными чертами Б. как социального феномена правомерно считать следующие: 1) принципиальное рассмотрение городских по происхождению маргинальных и деклассированных общественных прослоек и групп, объединенных в организации орденско-религиозного толка, в качестве ведущего субъекта процессов разрушения аграрно-сословного общества; 2) сведение всей палитры задач глобальных общественных трансформаций к проблемам захвата и удержания государственной власти; 3) акцентированное и осознанное стремление к достижению общественного равенства через нивелирующий социальный геноцид; 4) приоритет нелегитимных, насильственных методов социального управления и контроля; 5) ликвидация свободы слова, информации и мнений, агрессивная социальная демагогия; 6) ориентация на гражданскую войну в форме перманентных массовых репрессий как на атрибут существования общественных организмов; 7) вера в возможность волевых, «силовых» решений экономических проблем за счет массового применения принудительного труда; 8) деформация и минимизация индивидуальных и общественных потребностей людей как главное средство компенсации социальных ожиданий общества; 9) госу-

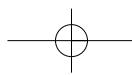
дарственная автаркия и проповеди национально-государственной исключительности; 10) предпочтение, отдаваемое процессам перераспределения, а не производства материальных благ в интересах класса новой номенклатуры. Б. (в любых версиях) неизменно являет собой феномен политизированной уголовщины, ориентированной на захват всей полноты государственной власти. В 20 в. Б. зарекомендовал себя как универсальный инструмент для осуществления экспроприации материального богатства общества в интересах космополитичных, амбициозных и асоциальных групп людей. В контексте новейших философских проблематизаций феномен Б. обращает на себя внимание по следующим причинам: а) потерпев фиаско в укоренении в Средней Азии и Закавказье дискурса, фундированного «классовой основой», идеологи Б. совершили идеологический парадигмальный поворот, увязав (впервые в истории) национальную идентичность с территориальными топосами — нации в СССР начали конституироваться в качестве территориальных образований; б) в контексте идеи о неизбежном конфликте «культур» и «цивилизаций» (см.: **Данилевский, Шпенглер**) смысл архикровавой большевистской революции в России может быть интерпретирован как силовая замена русско-российской «культуры» — космополитичной коммунистической «цивилизации». (См. **Ленин, Сталин, Марксизм, Социализм, Коммунизм, Тоталитаризм, Берия.**)

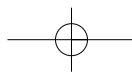
БОН (тиб.) — действующая по сей день древняя тибетская религия, организованная в режиме монашеского ордена. Испытала сильнейшее доктринальное воздействие буддизма.

БОНАВЕНТУРА (Bonaventura), настоящее имя — Джованни Фиданца (1217–1274) — средневековый схоласт. Б. — автор трактата «Путеводитель души к Богу», где раскрывается его талант как богослова и глубокого мистика. Основная идея этого труда — переход («транзитус») из мира рабства в мир свободы с помощью жезла креста Господнего. Это путь духовного просветления по шести ступеням духовной иерархии. Подъем начинается с низшей — тварного мира. Тут Бог познается через следы, оставленные в природе, т. к. мир есть образ и подобие Бога, вся Его сущность выражена в нем. Затем на следующей ступени человек должен понять мать гармонию в мире вещей, виновник которых Бог. Третья ступень — узрение Бога внутри себя, в душе с помощью благодати. На четвертой ступени душа преображается, благодаря чему на пятой ступени духовной эволюции души практикующих созерцают Бога в Его

непреходящей славе. На шестой ступени душа сливается с Ним, но при этом остается личностью. В 1267–1268 Б., будучи уже генералом францисканского ордена (с 1257), вступает с аверроистами в диспут и пишет трактат «Сопоставления». В эту трилогию входят такие шедевры средневековой мысли, как «Декалог», «Дары Св. Духа», «Шестоднев». Б. не разделяет теологию и философию. Он призывает видеть в теологии философию, обретшую вертикаль от конечного к бесконечному в свет Откровения. Философия эта пролог к богословию. Мир — это книга, которую нужно прочесть и понять, что это микрокосмос, участвующий в бытии, а бытие — Бог. Б. сравнивает Бога с сеятелем, разбрасывающим семена. В Боге есть причинный разум, от которого исходят законы мироздания. Именно здесь находятся идеи вещей, зеркала которые Бог творит мир и посредством которых управляет миром. Материя также не лишена некоторой активности, ибо содержит зародыши форм, которые Бог актуализирует окончательно. Б. не смог ясно ответить на вопрос о том, что если материя сотворена Богом «из ничего», то откуда она приобретает присущую ей определенную активность. В вопросах гносеологии Б. был верен теории иллюминации. Нужно озарение, неземной свет, который сцепляет единичные вещи и соотносит их с Творцом.

БОНАПАРТ (Bonaparte) Мари (1882–1962) — французский психоаналитик. Принцесса греческая. Получила хорошее домашнее образование. В 1907 вышла замуж за греческого принца Георга. С 1925 пациентка, последовательница, корреспондент и друг Фрейда. Публиковала статьи по различным проблемам психоанализа. Систематически оказывала Фрейду всяческое содействие в разрешении различных проблем. В 1926 была членом-соучредителем Парижского психоаналитического общества и незадолго до смерти стала его почетным президентом. В 1927 финансировала создание журнала «Французское ревю психоанализа». В 1928 опубликовала работу «Идентификация дочери с мертвой матерью», навеянную событиями собственной жизни (мать Б. умерла через месяц после ее рождения). В 1930 в статье «Печаль, некрофилия и садизм» осуществила анализ мотивов некрофилии у Э. По и садизма у Ш. Бодлера. В 1934 принимала активное участие в создании Парижского института психоанализа и читала в нем лекции по теории инстинктов. Переводила и публиковала книги Фрейда. После прихода к власти в Германии национал-социалистов помогала эмигрировать психоаналитикам и другим лицам, подвергавшимся нацистским преследованиям. Спасла около 200 человек.





86 БОНХЕФФЕР

Активно защищала Фрейда и его семью во время оккупации Австрии нацистами (1938). Финансировала выкуп Фрейда и помогла организовать его эмиграцию. Спасла, выкупила и опубликовала (1950, более полное издание 1985) письма Фрейда к В. Флиссу с 1887 по 1904, являющиеся одним из существенных источников по истории создания и развития психоанализа. В 1953 опубликовала работу «Женская сексуальность», в которой исследовала комплексы женственности и мужественности и подвергла критическому анализу некоторые идеи Э. Джонса, М. Клейн, Хорни и др. Изучала проблемы фригидности, символики, фаллических компонентов и многие другие. Состояла членом Международной психоаналитической ассоциации и была ее вице-президентом. Содействовала организации и финансировала экспедицию Г. Рохейм по психоаналитическому и антропологическому изучению племен аборигенов Центральной Австралии, Новой Гвинеи и др. Автор книги «Эдгар По. Психоаналитический очерк» (1933, с предисловием Фрейда) и ряда работ по различным проблемам психоанализа.

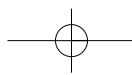
БОНХЕФФЕР (Bonhoefer) Дитрих (1906–1945) – немецкий лютеранский пастор и теолог. Отвергая национал-социалистическую идеологию, Б. определенное время чувствовал себя связанным лютеранским учением о двух царствах, разделяющим сферы влияния церкви и государства. В апреле 1933 нацистское правительство запретило лицам еврейского происхождения занимать официальные должности не только на государственной службе, но и в церкви. Б. выступил с резким протестом. В конце 1933 Б. уехал в Англию, приняв перед этим участие в организации т. н. Исповедующей церкви, которая сопротивлялась влиянию нацистов в евангелической церкви. В 1935 Б. возвращается в Германию, где он организовал и возглавил одну из семинарий Исповедующей церкви. В 1936 нацисты лишили его права на преподавательскую деятельность, за этим последовали запреты на выступления и публикации. После второго краткого визита в Нью-Йорк (1939) Б. стал активным членом подпольной антигитлеровской группы. Арестован в 1943 за участие в заговоре против Гитлера, казнен 9.04.1945. Основные труды: «Sanctum communion» (1927); «Акт и бытие» (1930); «Жизнь сообща» (1938); «Этика» (1949) и др. Письма из тюрьмы Б. были опубликованы посмертно под названием «Сопротивление и покорность» (1951). Основная идея теологических построений Б. заключалась в том, что подлинным может и должно считаться посюстороннее, «безрелигиозное» христианство. По мысли Б., в религии

Бог, измысливаемый человеком в потустороннем мире, выступает как «заместитель» человека, компенсирующий его незнание и слабость («религиозные люди говорят о Боге, когда человеческое познание... дошло до предела или когда человеческие силы пасуют; причем это всегда *deus ex machina* – они призывают его либо для мнимого разрешения неразрешимых проблем, либо как силу перед лицом человеческого бессилия, т. е. всегда эксплуатируя человеческие слабости или пребывая на пределе человеческих сил»). Мир, по Б., достиг «совершеннолетия»: человек не нуждается в Божественной опеке; Иисус Христос, некогда вошедший в мир и ставший человеком, не является более «предметом религии». («Как можем мы говорить о Боге – без религии, т. е. без обусловленных временем предпосылок метафизики, душевной жизни человека и т. д.? Как можем мы говорить – или, может быть, об этом даже нельзя «говорить» как прежде – «мирским» языком о «Боге», как можем мы быть «мирскими и безрелигиозными» христианами, как можем мы быть еkkлeсиeй, вызванными, не считая себя избранными в религиозном плане, а относя себя всецело к миру? Тогда Христос уже больше не предмет религии, а нечто иное, действительно Господь мира»). Настоящее христианство пришло на смену последней; Бог уже не представляет собой наивысшее трансцендентное существо, выступая собственно действительностью. («Запредельность» Бога – это не запредельность нашей способности познания! Гносеологическая трансцендентность не имеет никакого отношения к трансцендентности Бога. Бог трансцендентен посреди нашей жизни. Церковь стоит не там, где кончаются человеческие возможности, не на окраине, но посреди села [...] Наша задача – найти Бога в том, что мы познаем, а не в том, что мы не познаем; Бог хочет быть постигнутым нами не в неразрешенных вопросах, а в разгаданных проблемах. Это справедливо для взаимоотношения Бога и научного познания»). Тем самым, согласно Б., изменяется основание традиционной веры – ее замещает принятие людьми на себя особых обязательств, «жизнь в существовании для других», участие таким образом в бытии Христа («...Бог как моральная, политическая, естественнонаучная рабочая гипотеза отменен, преодолен; точно так же, как и в смысле философской и религиозной гипотезы (Фейербах). Интеллектуальная честность требует отказа от этой рабочей гипотезы или исключения ее в максимально широких пределах. Набожного ученого-естественника, медика и т. п. нужно отнести к двупольным существам... Человек призывается к соучастию в страданиях Бога в обезбоженном мире...

Быть христианином не значит быть религиозным на тот или иной манер, строить из себя по какой-либо методике грешника, кающегося или святого; быть христианином значит быть человеком; Христос творит в нас не какой-то тип человека, но Человека. Христианин не совершает религиозного акта, а участвует в страданиях Бога в мирской жизни»). В основании «безрелигиозного» христианства Б. помещал этические нормы, предполагающие активное служение человеку и сопротивление всему бесчеловечному. Б. подтвердил точку зрения евангелической церкви и диалектической теологии в интерпретации К. Барта, согласно которой суть христианства состоит не в том, что люди могут сделать для Бога, а в том, что Бог сделал для людей. Б. резко выступал против любых попыток сочетать христианство с любыми другими идеологиями, будь то нацизм или религиозные и этические теории либеральных теологов 19 в.

БОРЕ (евр.) – субъект всякой позитивной энергетики.

БОРХЕС (Borges) Хорхе Луис (1899–1986) – аргентинский мыслитель и писатель. Классик жанра эссе-новелл. Главными темами творчества Б., локализуемого им самим в интервале между смысловыми полюсами-циклами «мифологии окраин» и «игр со временем и пространством», выступили: универсальное, неизбывное, вневременное состояние творческого томления человеческого духа; интеллектуальный героизм разума, готового в погоне за ответами на загадки бытия преступить черту жизни и смерти; пафос и значимость религиозно-философских исканий и борений в истории людей; литературно-просветительский потенциал философских и теологических систем; эстетическая общность и ценность самых разнообразных, порой даже взаимоисключающих, этических учений. История культуры, разворачивающаяся в гиперпространстве всемирной Библиотеки («бесконечной книги»), где издревле обитают философские гипотезы, художественные образы и метафоры, символы веры и мудрости многих веков – должна, по мнению Б., восприниматься, оцениваться и переживаться столь же осязаемо и реально, сколь и мир, населенный вещами и людьми. Вселенная (она же Дворец и Сад) для Б. – метафора Книги (она же Библиотека или Слово). Согласно Б., критик, переводчик, читатель – соучастники процедур литературного процесса наряду с писателями. Ипостаси, в которых мы постигаем дискурсы любых текстов, с точки зрения Б., задаются нашим со-творчеством, ибо смыслы и интерпретации, рождающиеся в нас и для нас при чтении, отнюдь не идентичны неизбежно потаен-





ным мыслям их авторов. «...Каждый писатель, — утверждал Б., — создает своих предшественников. Написанное им преобразует наше понимание прошлого, как преобразует и будущее». Судьба любого художественного или философского произведения имманентна ему самому: всякий текст (декодируясь вновь и вновь в ходе странствий в «возможных мирах» индивидуальных и коллективных восприятий, представлений и реконструкций) способен обретать самые неожиданные и ранее неочевидные содержания и ассоциации. Повторение их — невозможно, поскольку читатель всегда замкнут в «саду расходящихся тропок», в лабиринте перманентно умножающихся призрачных пространств и времен. Автор у Б. не знает, что пишет — «то, что человек пишет, должно выходить за рамки его намерений... именно в этом таинственность литературы...» Б. был убежден в том, что «если чувствуешь, что задачи литературы таинственны, что они зависят от тебя, что ты по временам записываешь за Святым Духом, ты можешь надеяться на многое такое, что не зависит от тебя. Ты просто пытаешься выполнять приказы — приказы, произнесенные кем-то и чем-то». Чтение, по Б., всякий раз являет собой уникальный сдвиг смысла по оси удерживаемого в сознании когда-то пройденного пути, погружение же в текст изоморфно наблюдаемому перемещению фокуса семантического просвета — гераклитовское «все течет» ощущито в полном объеме лишь в момент личностно артикулированной подмены самого Гераклита Тобой, а также любим Другим, занявшим его место. Этот духовный феномен, обозначенный Б. как центральная тема «философии эха в культуре», занимает, по его мнению, особое место в совокупности механизмов социокультурной трансляции. «Эхо» реализуется, по Б., переложениями, адаптациями, переводами, новыми трактовками — всем спектром возможных процедур оперирования с текстами, которые и обеспечивают динамику, выживаемость и преемственность самых разноудаленных и непохожих эпох, культур и цивилизаций. (С точки зрения Б., «все мы — граждане Рима, а еще раньше — Греции») Тем более, что, согласно Б., четыре «вечных» темы всегда будут оплодотворять благородные стремления людей к постижению истины и самих себя: Поиск, Падение Города как Мира, Возвращение Героя и Самопожертвование Бога. Философия у Б. — не более и не менее чем «смысловое небо» — версия универсального метаязыка как метафоры мироустройства, аналогичная единому и бесконечному макрокосмосу математики 20 в., ориентированной на поиск универсального в единичном. Человечесоразмер-

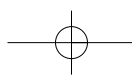
ность, трактовка человека как своеобразной эмблемы, «меты» нашей Вселенной позволительно трактовать принципиально значимыми для Б. индикаторами эвристичности философских учений. Идеи и мысли Платона и Спинозы, Шопенгауэра и Зенона Элейского, Беркли и Лейбница — мыслителей, эксплицировавших параметры мироздания человеческими качествами и горизонтами, — выступали излюбленными темами эссе и новелл Б. Идея Времени в контексте опровержения его абсолютности, идея Бога как самого смелого фантастического предположения в истории людей, идея брэнности человеческого существования сплелись в творчестве Б. как проблема ипостасей иллюзии Вечности, всегда присущей человеку и выступающей в обликах рока, судьбы, личного предназначения, тождества с собой либо с собственным прошлым и, наконец, смерти. Б., по утверждению французского философа Ж. Валя, стремился предложить людям «нечто большее, чем науку, — непрестанное вопрошание самых глубин неведения», облакая его в форму «снов о других мыслях или снах» и четко осознавая, что «всякая мелочь дает начало бесконечной цепи размышлений». С точки зрения Б., «число сюжетов и метафор, порожденных человеческим воображением, ограничено, но эти вымышленные истории могут стать всем для всех, как Апостол». Только осуществившись в качестве «всего для всех», по Б., пророк обретает надежду и шанс стать самим собой. Б. персонифицирует особый жанр в словесности 20 в.: предощущая неизбежный выход художественно ангажированного «серьезного» интеллектуализма из рамок классического реализма, он модернизировал формальный строй последнего, придав ему измерение уникальной беллетризированной эрудиции. Некоторые критики (например, постмодернистка К. Брук-Роуз) усмотрели в этом литературном феномене стремление «элитарного изгоя» — Б. — использовать «технику реалистического романа, чтобы доказать, что она уже не может больше применяться для прежних целей». Данная характеристика контекстно сопряжена с естественным признанием того, что Б. не может быть отнесен к какому-либо, пусть даже самому изысканному и уважаемому творческому направлению. Итогом его литературной деятельности явилась уникальная для всемирной истории совокупность авторских текстов, репрезентирующих собой в конечном счете всю мировую культуру в миниатюре.

БОРЬБА — в истории философии одно из основных понятий философских школ диалектического и волюнтаристского толка. Созидательная функция Б. подчер-

кивалась Гераклитом, полагавшим ее «отцом всех вещей, отцом всего». У Гераклита Б. полярных сил не результируется переменным их преобладанием, обе борющиеся силы всегда сосуществуют, всегда налицо, обуславливая целостность процесса. (По-видимому, достаточно точную цитату Гераклита воспроизвел Платон: «расходящееся всегда сходится».) У Гегеля Б. выступала сущностью и основой процесса диалектического движения: синтез может быть достигнут только через внутреннюю Б. противоположностей и их снятие. Для Ницше Б. была атрибутивна дионисическому началу бытия человека. Дарвин сделал популярным понятие «Б. за существование». В революционистской и эсхатологической ипостасях исторического материализма Б. реально представляла в качестве центральной категории и основной теоретической несущей конструкции: Б. классов за политическую власть, а в идеале — перманентное состояние гражданской войны в обществе трактовались как основной двигатель позитивных социальных изменений.

БОСАЛЬ — в культе вуду — «бог-дикарь», могущий вселяться в человека, чтобы терзать его. Может быть обуздан лишь усилиями жреца-унгану.

БОСС (Boss) Медард (1904—1990) — швейцарский психиатр, психоаналитик и философ, один из лидеров экзистенциального анализа. Основные сочинения: «Психоанализ и дизайнализ» (1957); «Основы медицины и психологии» (1975) и др. Профессиональную карьеру начал как психиатр в швейцарской клинике Бургхельци, возглавлявшейся Э. Блейером. В 1938 начал сотрудничать с Юнгом. Критиковал противоречия фрейдизма и психоанализа, в том числе теорию бессознательного. Постепенно склонился к позиции экзистенциального анализа Бинсвангера. В 1950-е активно включился в разработку экзистенциального анализа. Познакомившись с Хайдеггером, стремился всемерно использовать его идеи в разработке новой версии психоаналитической теории и терапии. (По его просьбе Хайдеггер несколько лет подряд — в 1959—1970 — приезжал в Швейцарию, где познакомил психоаналитиков и психиатров со своей философией; так называемая школа в Цоликоне.) С течением времени несколько отошел от позиции Бинсвангера (обозначив постулаты «гуманистической психологии» как метафизические и субъективистские) и начал разработку собственной версии экзистенциального анализа. В 1970-е особенно активно разрабатывал проблему экзистенциальных оснований медицины, психологии и психоанализа. Разработал своеобразную программу экзистенциаль-





88 БОТАНОМАНТИЯ

ной перестройки психологии и медицины. Ориентировал свою психотерапию на помощь пациенту в преодолении запретов и выборе соответствующего ему способа существования. Целью «экзистенциального анализа» как новой версии психоанализа считал изменение неврозов и психоза посредством преодоления предвзятых понятий и субъективных интерпретаций, заслоняющих бытие от человека. По мысли Б., психотерапия должна фундаментально опираться на «открытость» пациента бытию: «бытие-в-мире» суть целостный феномен; разграничение же внутреннего и внешнего, психического и соматического — рудимент картезианства. Согласно версии Б., метапсихология Фрейда отнюдь не является атрибутивной для процедур постижения человеческой экзистенции, ибо для этого не обязательны репертуары интерпретации и экспликации бессознательного.

БОТАНОМАНТИЯ — процедура гадания по растениям. В частности, вопрос надписывается на ветке вербены или шиповника. Ответ определяется ходом ритуального горения растения.

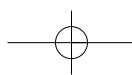
БОХЕНСКИЙ (Bochenski) Юзеф Мария (1902–1995) — польско-швейцарский философ-неотомист, член ордена доминиканцев (с 1927). Основные сочинения: «Логика Теофраста» (1939), «Диамат» (1950), «Формальная логика» (1956), «Современная западная философия» (1957), «Методы современного мышления» (1965), «Марксизм-ленинизм» (1976) и др. Б. исследовал проблемы современной логики, истории философии, философии религии. В его работах содержится классическое изложение неотомистской онтологии, которая рассматривается им как функция метафизики. «Метафизика, образующая ядро томистской философии, тесно связана с онтологией и рассматривает бытие как таковое в качестве своего объекта», — подчеркивал Б. Основная проблема онтологии — соотношение материи и формы. Материя относится к форме как потенция к акту. Можно вывести понятие первой материи как чистой потенции для любых форм. Б. выделяют четыре типа форм, связанных между собой отношениями выводимости и снятия (неорганическое тело, жизнь, бытие животного, бытие человека). Человек обладает бессмертной душой, схватывающей (в своем высшем совершенстве) достоинства предшествующих форм бытия. Человек знает цели и способен выбирать, обладает максимально возможной на земле полнотой бытия. Гносеология Б. исходит из двух томистских принципов: «интеллигибельности» (порядок творения через посредство божественной идеи и воплощение ее в вещи таковы, что возмо-

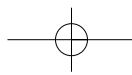
жен обратный путь восхождения к идее) и «соучастия» (всякое конечное творение принимает участие в сущности Бога). Акт сознания — это ассимиляция разумом заключенной в вещи идеи. Полагал, что неотомизм может привлекать для собственного развития отдельные тезисы феноменологии и аналитической философии, развивая и реализуя тем самым в современном католицизме установки аджорнаменто. Б. являлся одним из теоретических лидеров антикоммунизма: марксизм, по Б., — вера, лишенная научного обоснования, с явно выраженной детерминантой тотального атеизма. Согласно Б., Марксу часто приписываются взгляды Энгельса, Плеханова, Ленина и пр., кроме этого нередко волею переинтерпретируются взгляды его самого. Маркс у Б. ставил перед собой задачу чисто теоретическую — создание «научного социализма» и социологии (одним из основателей которой, с точки зрения Б., он по праву и считается). Марксизм поместил в собственное теоретическое основание не выдержавшие испытания временем концепты: «класс», «прогресс», «диалектический материализм», а также организовывался как доктрина по принципу идейной секты во главе с гуру. Творчество Б. сыграло весомую роль в процессах успешной полемики демократических мыслителей против их ортодоксальных марксистских оппонентов — особенно в условиях значимого фона религиозного мировоззрения.

БОЭЦИЙ (Boethius) Аниций Манлий Торкват Северин (480–524, казнен) — римский философ, ученый-энциклопедист, один из основоположников средневековой схоластики. Государственный деятель. По обвинению в государственной измене был заключен в тюрьму, где в ожидании казни написал художественно-философское сочинение «Утешение философии». Б. созданы учебные руководства по арифметике, геометрии и музыке, в частности, были переведены «Начала» Евклида и «Арифметика» Никомаха. Б. перевел и прокомментировал логические сочинения Аристотеля, а также «Введение» Порфирия к аристотелевским «Категориям», что сыграло основополагающую роль в процессе введения аристотелизма в концептуальный оборот в рамках схоластики, радикально повлияв тем самым на содержательные приоритеты и оформление векторов развития последней. Так, именно после перевода Б. Порфирия схоластической проблематикой ассимилируется проблема универсалий (см. **Универсалии**). Посвятил ряд работ теологической тематике. Основные сочинения: «Наставление в арифметике», «Наставление к музыке», «Комментарий к Порфирию», «О категорическом силло-

гизме», «О гипотетических силлогизмах», «О логическом делении», «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества», «Могут ли «Отец», «Сын» и «Святой Дух» сказываться о божестве субстанционально», «Каким образом субстанции могут быть благами, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциональными», «Против Евтихия и Нестория». Философские воззрения Б. в целом характеризуются эклектичностью, сочетанием учений Платона, Аристотеля, неоплатонизма и стоицизма. Проблема универсалий решалась Б. следующим образом: роды и виды существуют только в единичном, а мыслятся только как общее. Из десяти аристотелевских категорий Б. обозначил категорию сущности как субстанцию, все же остальные — как акциденции, что привело к образованию в схоластической традиции устойчивой метафизической пары «субстанция — акциденция». Известная в схоластике метафизическая пара «форма — материя» также выделена Б. из четырех причин Аристотеля. В соответствии с последней парой он упростил аристотелевское понятие божественной субстанции, которое им было определено как чистая форма. По утверждению Б., Бог не имеет привходящих свойств, все его свойства атрибутивны, в них бытие совпадает с тем, что обладает этим бытием. Например, «величие» — это не отдельное божественное свойство, а весь Бог, то есть атрибут. Б. пытался оправдать христианские догматы разумом. Так, понятие Троицы он представил конъюнкцией трех терминов, тождественных по субстанциональному признаку «божественности». При этом «Отец», «Сын» и «Святой Дух» не являются субстанциальными признаками, так как ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух не выражают сами по себе всей божественной природы.

БРАК — исторически обусловленная, санкционируемая и регулируемая обществом форма взаимоотношений женщины и мужчины, определяющая их права и обязанности друг к другу и их детям. Типы и формы Б. существенно изменялись в ходе исторического развития. Беспорядочные брачные отношения в пределах первобытного рода (промискуитет) сменились дуально-родовым или групповым Б., предполагавшим половую связь не между конкретными лицами, а между родами (экзогамия). Постепенно сексуальные отношения между мужчиной и женщиной, принадлежавшими к разным родам, сузились до однопоколенных, приведших к парному Б. Первоначально каждый из супругов жил в своем роду, затем муж стал переходить в род жены (матрилокальный Б.), а позже — жена в род мужа (патрилокальный Б.). С развитием





земледелия и скотоводства повышается роль мужчины в ведении хозяйства, в заботе о детях и имуществе. Б. становится монолокальным: супруги входят в состав одной семьи и одного хозяйства. Распад родоплеменных отношений сопровождался отмиранием полигамии и зарождением моногамии. Жена и дети подпадают под власть мужчины — главы семьи. В социально неоднородном обществе, вопреки законам половой любви, Б. заключались преимущественно по экономическим возможностям семей; стратость соблюдалась и в сфере семейно-брачных отношений. Массовое вовлечение женщин в общественно-производственную деятельность, вызванное промышленной революцией, рост образованности и культуры женщины способствовали их социальной защищенности и установлению бытового равенства с мужчиной. В современном цивилизованном мире полигамия — скорее исключение, чем правило. Сегодня Б. — чаще всего добровольный союз мужчины и женщины, основанный на взаимной склонности, оформленный в установленном законом порядке, направленный на создание или сохранение семьи. Несмотря на то, что правовая защита супружества и кровнородственных отношений — одна из гарантий социальной защищенности личности, не все мужчины и женщины прибегают к юридическому оформлению Б. Одних устраивают свободные сексуальные отношения, других — церковный Б., третьих — фактический Б. Фактический Б. — это добровольный союз, совместное проживание мужчины и женщины, не оформленные в установленном законом порядке; отношения глубоко на неформальной основе. Встречаются и фиктивные Б., заключаемые чаще всего по меркантильным соображениям без намерения создать семью. В идеале Б. — союз мужчины и женщины, основанный на любви, верности, взаимоподдержке, чувстве долга и ответственности за судьбу друг друга и детей. В ряде стран наряду со свободой Б. существует и свобода его расторжения, что выражается в разводе. Развод — свидетельство утраты нравственной сущности Б. Функционирование Б. осуществляется не в отрыве от социально-экономических, религиозных, нравственных, правовых, имущественных и иных отношений людей. Все эти процессы несут на себе отпечаток времени и развиваются в рамках исторических противоречий. Назначение Б. — обеспечение супружеского счастья посредством эмоционально-сексуальной и нравственной взаимной удовлетворенности, чадолубия, материального благополучия, постоянного роста духовности. Однако на пути реализации этой задачи стоят многочисленные преграды эконо-

мического, имущественного и психологического характера, преодолеть которые не всегда возможно. Во многих странах мира сегодня наблюдается рост частоты и количества разводов, снижение рождаемости ниже уровня, необходимого для простого воспроизводства населения. В современном обществе происходит варьирование моделей брачных отношений, что связано с трансформацией социальных связей и форм организации социокультурной жизни, динамизмом осуществляющихся подвижек, воздействием идеологии разнообразных социальных движений (феминизм, движения сексуальных меньшинств и т. д.). Существенное влияние на отношения Б. оказывает и юридическое расширение прав детей.

БРАМИНЫ (санск.) — высшая из четырех существующих каст в Индии.

БРАХА (евр.) — благодарственная молитва, позволяющая постигать глубинную суть вещей.

БРАХМА (санскр. — священная сила) — (1) высшее индийское божество Тримурти, Владыка Сущего; (2) состояние духа, в котором может быть постигнут неизбывно перевоплощающийся и всерасширяющийся разум — источник всех перемен.

БРАХМАН (санскр. — священная сила) — в умозрении и сопряженных философских учениях Древней Индии на ранних их этапах обозначение ритуальной процедуры, заклинания (древнейшие тексты Вед); позже — это сила, придающая совершаемым жертвенным обрядам должную действенность; в развитой форме — абсолютное духовное начало, имманентное и трансцендентное, внеположенное миру феноменов и познаваемое лишь наивысшей духовной интуицией религиозного плана. (Со времен Упанишад спекуляции об отношении Брахмана к самости отдельного человеческого существа составляют главную тему веданты.) Б. — вечно существующий творческий и жизнеутверждающий принцип, который все созидает, поддерживает, хранит, растворяет и затем вновь возвращается к самому себе. Б., будучи недоступен вербальному описанию, не выразим в позитивной терминологии и непостижим любыми логическими системами, как правило, определяется негативно (неслышимый, невидимый, нерожденный, немислимый, непроявленный, «не это, не это» и т. п.). Подлинная универсальность Б. достижима посредством осознания им самого себя. Обретая в процессе самознания субъективный аспект, Б. выступает тождественным атману (как объект субъекту и мир — индивиду). Согласно учению Шанкары — явившего собой кульминацию исторической эволюции меры «нагруженности» понятия Б. как мирообъясняющей кате-

гории — Б. являет собой образ абсолютного мирового единства.

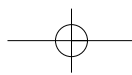
БРАХМАНДА (санск. яйцо Брахмы) — в космогонии древних индийцев — «космическое яйцо», в котором Брахма, прежде чем выплутиться, провел год в облике золотого зародыша. Покидая Б., Брахма разделил его скорлупу на Землю и Небо, прослойка между коими образовала воздух.

БРАХМАЧАРЬЯ — духовная степень ученичества в религиозной практике индуизма. Б. живет в доме собственного гуру, прислуживая ему, изучает Веды и соблюдает обет безбрачия и др.

БРАХМОДЬЯ — диалоги, состоящие из вопросов и ответов по мистическим и религиозным проблемам. Б. — экзамен, устраиваемый старшими жрецами молодым за право участия в ритуалах. Неотъемлемый компонент ведического культа. Б. предвзял значимые жертвоприношения.

БРАХМЫ — в метафизике индуизма — отверстие на макушке головы, через которую организм человека приобретает энергию космоса. Душа покидает человеческое тело после смерти через Б.

БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838—1917) — австрийский философ и психолог. В творчестве Б. выделяются два этапа (переломным считается 1902). Во время второго периода Б. осуществил поворот к концепции реизма (традиции, развитой во Львовско-Варшавской школе, в частности Котарбинским), характеризующейся смещением внимания с актов человеческого сознания к изучению предпосылок и условий их возникновения. При жизни было опубликовано всего несколько небольших философских работ Б. («О различных значениях сущего Аристотеля» — 1862, «Психология с эмпирической точки зрения» — 1874, «Четыре фазы философии и ее нынешнее состояние» — 1895, «О классификации психологических феноменов» — 1911) и один сборник стихотворений (если не считать статей, докладов и небольших брошюр). Среди слушателей Б. — Гуссерль, Фрейд, Т. Масарик (будущий президент Чехословакии), Г. фон Хертлинг (будущий австрийский рейхсканцлер), будущие профессора К.Штумпф (ему Гуссерль посвятил свои «Логические исследования») и А. Марти (один из создателей философии языка), Мейнонг, основоположник гештальт-психологии Х. фон Эренфельс, Твардовский, а также ближайшие ученики — О. Краус и А. Кастиль, посвятившие себя изданию работ Б. (при содействии Т. Масарика), пожертвовав собственным философским творчеством. Учет реальных результатов, достигнутых в контексте мыс-



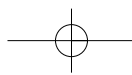


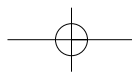
90 БРЕНТАНО

лей и предположений Б. его учениками, превращает его из полузабытого мыслителя в фигуру первой философской величины 20 ст. Главным образом это касается разработанного им методологического принципа — интенционализма, который он считал поворотным пунктом всей философии в Европе. Провозвестником последнего Б. и рассматривал себя. Таким образом начала складываться «теория четырех фаз развития философии», развиваемая им всю творческую жизнь, ставшая рамкой его творчества и фундировавшая его отношения с учениками. В Европе, согласно Б., к середине 19 в. произошла смена трех культурно-исторических периодов — Древности, Средневековья и Нового времени, каждый из которых последовательно миновал четыре фазы развития. Каждый период, по мысли Б., знал фазу восходящего развития философии и три фазы ее постепенного упадка и вырождения: фазу утилизации философского знания (своеобразная эпоха «просвещения» каждого периода), фазу философского скепсиса и фазу догматизации философии и ее отрыва от культурных практик соответствующих периодов. Вершинами развития первой фазы для него (соответственно) выступали Аристотель, Фома Аквинский и триумvirат Ф. Бэкона, Декарта и Локка. Фазу догматизации в третьем периоде являл собой, по мнению Б., немецкий трансцендентально-критический идеализм, представители которого и трактовались философам как главные оппоненты: без преодоления их наследия, по Б., невозможен выход в новый период культурно-исторического развития Европы. С точки зрения Б., немецкий критический трансцендентализм засвидетельствовал тупики, в которые зашла классическая философия. Начиная с Канта, философия ушла в мир гносеологии и чистого созерцания. Необходимо вернуться, не отрицая определенного идеального созерцания, к эмпирической точке зрения. Исходной для «выправления» философии, по мысли Б., является психология, которая одна может правильно поставить проблему сознания, предоставить точные и достоверные высказывания о нем. Основой исследования должен явиться предельно широкий критический анализ имеющихся мнений, дабы прийти к их подлинному основанию. Реализовать поставленную цель можно, по утверждению Б., только построив интенциональную теорию сознания, снижающую догматизированные оппозиции объективного и субъективного, души и тела, материализма и идеализма и т. д., и основанные на ней новую логику (логику экзистенциальных суждений) и новую этику (этику непосредственного созерцания ценности). Фактически речь

идет о ревизии всей предшествующей философской традиции. Структурность мира задается, согласно Б., структурностью сознания: последнее же может быть правильно понято только внутри дескриптивной психологии (или описательной феноменологии), противопоставляемой им опирающейся на физиологические исследования психологии генетической. Только первая (Б. называл ее еще и «психогнозией») суть психология в собственном смысле слова и одновременно — единственно возможная форма научной философии. Ее «эмпирическая точка зрения» предполагает, по мысли Б., анализ феноменов нашего сознания, т. е. того, что непосредственно дано в опыте (во внутреннем восприятии). Как полагал Б., традиционно проводимая граница между внешним и внутренним условна не только в силу того, что есть феномены, принадлежащие полю исследования и естествознания и психологии. Обнаруживается, что «...не только физическим вызываются изменения физического состояния, а психического — психическим, но и физическое состояние может иметь своим следствием психическое, а психическое состояние — физическое». Необходим подход, снимающий противоречие между исследовательскими установками, акцентирующими либо один, либо другой аспект. В основании сложившегося противопоставления лежит различие сущего и явленного, а — соответственно — наук о психическом и наук о физическом (т. е. о телах) на основе гипотезы о том, что «в действительности существует мир, который вызывает наши ощущения и обнаруживает аналогии с тем, что нам в них является». Однако существование предметов так называемого внешнего восприятия, т. е. тел вне нас недоказуемо. «В противоположность сущему они всего лишь феномены». Относительно же мира внутреннего мы располагаем «ясным и достоверным знанием о его существовании, которое может быть дано только при непосредственном созерцании». Кто сомневается в этом, — полагал Б., — приходит к крайнему скептицизму, что лишает смысла всякую познавательную установку (суть третья кризисная фаза развития философии). В основе заблуждений, говорящих о разрыве внешнего и внутреннего, по Б., лежит точка зрения субстанциализма, т. е. признания субстанции в качестве первопричины внешних явлений, и трактовка души как субстанциального носителя психических состояний. Но такого рода субстанции не даны ни в ощущениях, ни во внутреннем опыте. Следовательно, их признание уводит в «догматизм» и «мистицизм» (четвертая кризисная фаза развития философии), к чему и пришла, в конечном счете, класси-

ческая философия. «Поэтому ни естествознание не может быть определено как наука о телах, ни психология как наука о душе». Это, с точки зрения Б., науки о физических и психических феноменах — соответственно. Идущее от Аристотеля определение психологии, порождающее субстанциализм, должно быть заменено: надо создать своего рода «психологию без души» (выражение А. Ланге). Это исходная методологическая установка — психология суть наука о психических явлениях. Согласно Б., различие физических и психических феноменов в предшествующей традиции пытались осуществить лишь негативно. Физические — это те, которые имеют протяженность и пространственную определенность, психические же — это те, которые являются непротяженно и без расположения в пространстве (Декарт, Спиноза, Кант). Пространство, т. о., у последнего — суть форма внешнего чувственного созерцания. Но уже Беркли, например, показал, что физические явления цвета свободны от всякой протяженности или пространственной определенности. И хотя можно согласиться с тем, что психические феномены не есть пространственно протяженные, данный критерий различия верен, но недостаточен. Как полагал Б., есть и другие основания различия. «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любит, в ненависти — ненавидит и т. д.». У представителей схоластики, по мнению Б., это же выражалось и как: «быть в чем-то предметно (объективно)», что отнюдь не предполагало его понимания как обозначения действительного существования вне духа. Такой философский ход, подчеркивает Б., встречается уже у Аристотеля и Филона Александрийского, но первый из них впал в противоречие в учении о слове и идеях. Данная теоретическая линия была продолжена Августином и Фомой Аквинским, который постулировал, что мыслимое интенционально существует в мышлении, предмет любви — в любящем, желаемое — в желающем (Св. Дух интенционально переживается посредством любви). В позднем своем творчестве Б. изменил статус первичного объекта





психологического акта, отказав ему не только в реальном, но и в интенциональном бытии (имеет место не мыслимое, а мыслимое, т. е. акт мышления). На базе этих методологических установок европейская философия, по убеждению Б., способна начать новую эру своего существования — после того, как были завершены три предшествующих круга ее развития: Древность, Средние века и Новое время (закончившееся Шотландской школой и немецким трансцендентальным идеализмом). Ретроспективный взгляд из конца 20 в. позволяет со значительной долей вероятности констатировать, что задуманный Б. проект в целом удалось осуществить.

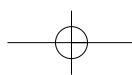
БРИЛЛ (Brill) Абрахам (1874–1948) — американский психиатр и психоаналитик. Доктор медицины (1903), профессор психиатрии Нью-Йоркского университета. В юности переехал из Австрии в США (1889). Окончил Нью-Йоркский городской колледж (1898) и медицинский колледж Колумбийского университета (1903). Испытал влияние философии Спинозы. В 1903 поступил на работу в Нью-Йоркскую государственную больницу. Изучал невропатологию и психиатрию в Нью-Йоркском институте психиатрии под руководством А. Майера. Занимался психотерапией и в качестве одного из ее основных средств использовал гипноз. Сотрудничал с К. Абрахамом и Юнгом, которые ознакомили его с теорией и практикой психоанализа. Совместно с Э. Джонсом посетил Фрейда в Вене. После знакомства с Фрейдом, его новейшими идеями и результатами психоаналитической терапии увлекся психоанализом. В 1908 вместе с Э. Джонсом принял участие в работе первого Международного психоаналитического конгресса в Зальцбурге. В 1908 вернулся в Нью-Йорк. Открыл частный кабинет и стал практикующим психоаналитиком. В 1908–1910 был единственным врачом-психоаналитиком в США. Обучал психоанализу Дж. Патнема, С. Джеллиффа и др. В 1910 начал чтение лекций по психоанализу в Колумбийском университете. Руководил работой ряда конгрессов Американской психоаналитической ассоциации (1920, 1929–1935). Опубликовал серию статей по проблемам исследования и терапии неврозов. Особенно интересовался вопросами психического самоубийства, шизофрении, культур-антропологическими моментами восприятия запахов, динамики остроумия и юмора, оговорок и др. Оценивал остроумие как сознательный механизм продуцирования удовольствия, присущий высокой степени развития цивилизованного человека. Исходя из психоаналитического понимания природы и сущности человека и гумани-

тарных ценностей, выступал против уголовного преследования гомосексуалистов. В 1912 опубликовал работу «Психоанализ: его теория и применение» — ставшую первой американской книгой по психоанализу. В 1927 был соорганизатором первого общеобразовательного комитета Нью-Йоркского психоаналитического общества. В 1933 стал первым председателем отделения психоанализа при Американской психиатрической ассоциации. В 1947 подарил свою личную библиотеку Нью-Йоркскому психоаналитическому институту. Автор книг: «Фундаментальные концепции психоанализа» (1921), «Вклад Фрейда в психиатрию» (1944), «Лекции по психоаналитической психиатрии» (1946) и др.

БРИЯ (кабб.) — возникновение некоего предмета или явления из небытия.

БРОДЕЛЬ (Braudel) Фернан (1902–1985) — французский историк-мидиевист. Основные сочинения: «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.» (в 3-х томах, 1979; т. 1 был издан в 1967); «Средиземноморье и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II» (1949); «История и социальные науки. Длительная временная протяженность» (1958); «Записки об истории» (сборник статей, 1969) и др. Главными характеристиками понимания истории, по Б., выступают определенная «конфронтация» географии и собственно истории (главный «персонаж» исторического исследования у Б., как правило, — географический ареал), а также весьма своеобразная диалектика пространства — времени, находящая свое выражение в идеях эшелонированности исторической действительности и циклического характера эволюции общества. Б. полагал правомерным рассмотрение исторической реальности в разных преломлениях, помещая быстротечные событийно-политические феномены на ее верхний уровень, долговременные социально-экономические тенденции — на средний, и, наконец, вневременные природно-географические константы — на нижний. Теория о множественности времен в истории (предшественником Б. в которой выступал Гурвич) постулировала таким образом наличие трех основополагающих типов длительности, присущих разным уровням исторической реальности: а) «время чрезвычайно большой протяженности», протекающее на природном (время природных ритмов) и макроэкономическом (время экономических структур) уровнях и «как бы неподвижное»; б) время больших «циклов» и хозяйственных «конъюнктур» (длжащееся в социальной сфере); в) краткое и «нервное» время «короткого дыхания» — время событий. Человеческая свобода оказывает-

ся, по мнению Б., не более чем «пенной» на поверхности «океана» неподвижных «структур». Анализируя в традициях «Анналов» течение «глобальной истории», Б. вычленяет в ее границах экономическую, социальную, политическую и культурную «системы», включающие в себя далее ряд «подсистем». По Б., «согласно этой схеме, глобальная история (или, лучше сказать, история, имеющая тенденцию к глобальности, стремящаяся к тотальности, но никогда не могущая стать таковой) — это исследование по меньшей мере этих четырех систем самих по себе, потом в их взаимоотношениях, в их взаимозависимости, их чешуйчатости». Реконструкция глобальной истории являет собой у Б. уяснение динамики взаимосвязанных уровней исторической действительности, которая осуществляется не в форме их единонаправленной, синхронизированной и равноускоренной эволюции, а представляет неравномерные и смещенные во времени движения, поскольку каждой исторической реальности свойствен собственный специфический временной ритм. (Применительно к исследованию «Средиземноморья и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II» Б. отмечал: «единственная проблема, которую мне нужно было решить, заключалась в том, чтобы показать, как разные времена движутся с разной скоростью».) Легитимизировав в научном обороте исторической науки понятие «длительная временная протяженность» (*longue duree*), Б. подчеркивал, что главной сферой его исследовательских интересов является «почти неподвижная история людей в их тесной взаимосвязи с землей, по которой они ходят и которая их кормит; история беспрерывно повторяющегося диалога человека с природой... столь упорного, как если бы он был вне досягаемости для удара и ударов, наносимых временем». Осуществляя в своем, ставшем классическим исследовании «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.» детальный анализ трех пластов экономической жизни человечества (материальной повседневности, рыночной экономики и капитализма) в их эволюции, Б. пытался ответить на вопрос, сформулированный в первом издании первого тома книги в 1967: «...каким образом тот строй, та сложная система существования, которая ассоциируется с понятием Старого порядка... могла прийти в негодность, разорваться; как стало возможным выйти за ее пределы... Как был пробит, как мог быть пробит потолок? И почему лишь в пользу некоторых, оказавшихся среди привилегированных на всей планете?» Архитектоника монументального труда Б. оказывается созвучной его трактовке природы и сущности общественных про-





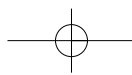
92 БРУНО

цессов, имевших место в данный исторический период. Первый том был посвящен рассмотрению структур повседневной жизни людей, которые, согласно Б., выступали в качестве «правил, которые слишком долго удерживали мир в довольно трудно объяснимой стабильности». Содержание второго тома демонстрировало процессы сосуществования и постепенного взаимопроникновения структур рыночной экономики, с одной стороны, противостоявшей, по Б., «массиву инфразкономики», т. е. материальной повседневной жизни людей (питание, одежда, жилище, техника, деньги), — с другой. Приметы же капитализма в этот период Б. усматривал в спекулятивных операциях, торговле на дальние расстояния и процедурах банковских кредитов. Третий том излагал возможные подходы к проблеме организации истории мира во времени и пространстве: эксплицитировались механизмы чередования (на протяжении пяти или шести веков) господства определенных экономически автономных регионов планеты (Венеция, Генуя, Англия и т. д.). Исторические изыскания Б. не только (в известной степени вопреки «историко-психологическому духу» «Анналов») продемонстрировали возможность создания экономически-центрированной, однако при этом полифакторной истории общества, но и явились образцом сочетания классических традиций системной философии истории и новаторских интеллектуальных методик и приемов второй половины 20 ст.

БРУНО (Bruno) Джордано Филиппо (1548–1600) — итальянский мистик, философ и поэт. Монах-доминиканец, бежал из монастыря (1576). Поклонник Каббалы. Создатель религии космоса. Основные работы: «О причине, начале и едином» (1584), «О бесконечности, Вселенной и мирах» (1584), «Изгнание торжествующего зверя» (1584), «О героическом энтузиазме» (1585), «Светильник тридцати статуй» (1587), «Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов нашего времени» (1588), «Свод метафизических терминов» (1591), «О безмерном и неисчислимом» (1591), «О монаде, числе и фигуре» (1591), «О составлении образов» (1591) и др. Проповедовал свои идеи в университетах Англии, Германии, Франции, Швейцарии. Приговорен к смертной казни инквизицией за еретический религиозный мессианизм. Сожжен на костре в Риме. Учение Б. — специфический поэтический пантеизм, основанный на новейших достижениях естественнонаучного знания (особенно гелиоцентрической системе Коперника) и фрагментах эпикуреизма, стоицизма и неоплатонизма. Бесконечная вселенная в целом — это Бог — он находится во всем и повсюду, не

«вне» и не «над», но в качестве «наиприсутствующего». Универсум движим внутренними силами, это вечная и неизменная субстанция, единственно сущее и живое. Единичные вещи изменчивы и вовлечены в движение вечного духа и жизни в соответствии со своей организацией. Б. неоднократно отождествлял Бога с природой, с ее разнообразными процессами и вещами, с материей (по Б., «божественным бытием в вещах»). В целом, пантеизм Б., материалистический в ряде своих положений, содержал определенную легитимизацию и реабилитацию материи (того начала, которое, по Б., «все производит из собственного лона») в контексте преодоления схоластической концепции существования множества «форм», не связанных с материей. Согласно Б., элементарные фрагменты сущего, «*minima*», одновременно относятся к материальному и психическому; свойства микрокосма (как интеллектуальные, так и психические) Б. распространяет на природу в целом. Все бытие таким образом трактуется Б. в рамках парадигм панпсихизма и гилозоизма. (Как отметила один из комментаторов творчества Б. — Ф.А. Йейтс, у него «Земля, поскольку она живое существо, движется вокруг солнца египетской магии; вместе с ней движутся по орбитам планеты, живые светила; бесчисленное число иных миров, движущихся и живых, подобно огромным животным, населяет бесконечную вселенную».) «Мир одушевлен вместе со всеми его членами», а душа может рассматриваться как «ближайшая формирующая причина, внутренняя сила, свойственная всякой вещи». Мировая же душа у Б. — носитель такого атрибутивного свойства, как «всеобщий ум», универсальный интеллект. Понятие Бога в результате замещается Б. понятием «мировая душа». Согласно Б., земной и небесной миры физически однородны, не возникают и не исчезают, образуя лишь неисчислимо количество разнообразных сочетаний. Бесчисленные солнца со своими населенными (по Б., «другие миры так же обитаемы, как и этот») планетами движутся по собственным орбитам. «Вселенная есть целиком центр. Центр Вселенной повсюду и во всем». (В отличие от Коперника, Б. преодолел постулаты о конечности мироздания, замкнутого сферой «неподвижных» звезд, и о статичном Солнце как центре Вселенной.) Космология Б., пересматривая тезис Аристотеля и схоластов о дуализме земного и небесного, постулировала воду, огонь, землю и воздух в качестве элементов всего мироздания. Допущение Б. о том, что мировая душа с необходимостью порождает не только феномен одушевленности, но также и населенность множества иных миров реально транс-

формировало категорию «Универсума» в понятие «Вселенная» — совместились самых различных форм жизни, отличных от земных в том числе. Лучшая процедура служения Богу («монаде монад») — познание законов универсума и законов движения, а также осуществление жизни в соответствии с этим знанием (цель философии у Б. — постижение не трансцендентно-суверенного Бога христианства, а «Бога в вещах»). Вера, по Б., «требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы», во время как философские изыскания по поводу «истины относительно природы и превосходства творца ее» предназначены лишь тем, кто «способен понять наши рассуждения». Стремление к пониманию естественного закона, согласно Б., — самый высоконравственный удел. Волю Бога, по мнению Б., необходимо искать в «неодолимом и нерушимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, происходящих из лона нашей матери-природы, в ее истинном образе, выраженном телесно в бесчисленных живых существах, которые сияют на безграничном своде единого неба, живут, чувствуют, постигают и восхваляют величайшее единство...» Важную роль в конституировании новейшей европейской культурной парадигмы сыграло и переосмысление Б. куртуазного лирического канона в свете философской традиции, наполнение его радикально новым — гносеологическим — содержанием: идущая от трубадуров идея семантического совпадения «небесной любви» к Донне с восхождением к божественному благу (см. «Веселая наука», **Любовь**) трансформируется у Б. в своего рода интеллектуальный героизм любви к мудрости, в рамках которого «философия предстает обнаженной перед... ясным разумением». Мудреца — искателя истины — Б. сравнивает в этом отношении с Актеоном, преследующим богиню «в лесах» (т. е. непознанных сферах, исследуемых самым незначительным числом людей) и «межвод» (т. е. в зеркалах подобий, отражений и проявлений истины), — но если созерцание божественной наготы обращает Актеона в зверя, неся ему смерть, то для мудреца, созерцающего истину, Б. видит радикально иную перспективу: пророчески предвещая себе «смерть, принесенную мыслями», он, тем не менее, видит в «героическом энтузиазме» познания путь к божественному подъему: «...едва лишь мысль взлетает, // Из твари становлюсь я божеством //...// Меня любовь преображает в Бога». Возвышенный полет любви обретает у Б. характер философского взлета духа, и любовь к мудрости наделяется ореолом интеллектуального эротиз-





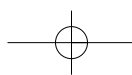
ма. «Героический энтузиазм» Б. (как он сам обозначил собственное мировосприятие) по значению для истории свободно-человеческого Духа не уступает интеллектуальным подвигам самых гениальных мыслителей всех времен. 9 июня 1889 в Риме на площади Цветов — месте его сожжения — в присутствии 600 000 делегатов от народов и стран мира был открыт памятник Б.

БРЭДЛИ (Bradly) Фрэнсис Герберт (1846–1924) — британский философ, представитель абсолютного идеализма, теоретик консерватизма. Основные работы: «Принципы логики» (1883); «Видимость и действительность» (1893); «Эссе об истине и реальности» (1914) и др. В целом находился в кругу идей Гегеля, хотя в его версии прочтения философии последнего заметно влияние Канта, Юма, Беркли. В отличие от «историцистского» направления в неогегельянстве (Кроче, Джентиле, Коллингвуд и др.), развивавшем тезис о том, что дух приходит к Абсолюту в процессе исторического развития, абсолютный идеализм (прежде всего в лице Б.) акцентировал другую сторону гегелевской философии — положение об Абсолюте как вневременной полноте бытия и совершенстве. В таком случае Абсолют исключает возможность любых изменений, гармонически примиряет любые противоположности. Он (как абсолютная реальность) выступает тогда всеохватывающей и упорядочивающей системой, преодолевающей пространственно-временную разделенность и развертывающей свое содержание одновременно и повсеместно. Отсюда требование Б. о воздержании «от спекуляции о генезисе» (т. е. от идеи развития), так как порядок изменений не имеет отношения к подлинному знанию, т. е. философии. Задача последней — критика сложившихся систем категорий, понятий и представлений, их проверка на степень полноты схватываемого содержания, а главное — на непротиворечивость. Непротиворечивость (основной показатель воплощения Абсолюта) является критерием «подлинности» и истинности понятия, обнаружение же противоречия свидетельствует о его неистинности, мнимости, недействительности. Таким образом, Б. развертывает концепцию негативной (отрицательной) диалектики. Философское мышление, делая предметом своей рефлексии сложившийся в науке и повседневной жизни корпус понятий, обнаруживает их внутреннюю противоречивость, абстрактность, отделение в них сущности от существования. Все попытки преодоления их абстрактности (неполноты) и противоречивости увлекают лишь в бесконечный процесс опосредования одних абстракций други-

ми. Тем самым философский анализ устанавливает неадекватность проявления Абсолюта, так как подлинная реальность предстает в познании только как видимость. Видимости формально-логически правильно оформляются в когнитивные системы, которые могут оказаться инструментально-практически весьма эффективными. Однако они не обладают характеристикой истинности, так как имеют весьма опосредованное отношение к Абсолюту. Негативная диалектика Б. устанавливает, что мыслить Абсолют во всей его конкретности мы не способны, так как наше мышление остается абстрактным в силу своей частности и конечности. Ему недоступна вся полнота и целостность действительности. К тому же субъект оказывается в оппозиции миру дискретных вещей, за которыми неспособен установить «внутренние» отношения. Только философия, в отличие от науки и обыденного здравого смысла, способна хотя бы указать на общие логические условия конкретности, т. е. абсолютной реальности. Диалектическое мышление осознает свою неполноценность и пытается пробиться к целостности Абсолюта. Основной принцип диалектики — принцип целостности сознания: разум несет в себе бессознательную (нерационализируемую) идею целого, приводит свои частные идеи в соответствие с ней путем их «дополнения» до целого, никогда не достигая «предела» в этом «дополнении». Однако через аналитико-синтетические процедуры постепенно происходит конструирование конкретности предметов из абстракций как движение от минимальной определенности мысли ко все большей ее полноте. Формальная логика (и силлогистика, и индуктивизм) не способна справиться с этой задачей, которая решается только диалектически. Первый акт — критика «данности» (видимости) и осознание ее как недостаточности. Второй — отрицание этой «данности», но и «дополнение» ее. Третий — критика вновь образованной «данности». Затем следует повторение цикла. Импульс к постоянному «дополнению» есть стремление к элиминации временности и противоречивости, попытка ухватить вневременные идеальные значения. Однако это доступно лишь «непосредственному восприятию», трансцендирующему себя (экспандирующая составляющая истины) и снимающему противоположность субъекта и объекта (гармонизирующая составляющая истины). В «непосредственном восприятии» слиты воедино чувство, воля и разум, что и позволяет схватывать целостность в тождественности субъекта и объекта. Таким образом, реальная действительность есть духовный Абсо-

лют — единая, всеобъемлющая, гармоничная духовная система. Личное начало, следовательно, не самодостаточно и не автономно, человек суть часть субстанционального целого как общественное существо (выход в обоснование консерватизма). Для Б. неприемлемы любые варианты психологизма, эмпиризма, утилитаризма и натурализма. При этом он подчеркивает и неразрывность должного и сущего. С этих позиций зло — моральный аспект противоречивой видимости, преодолеваемой через моральное усовершенствование, т. е. в самоосуществлении нравственного субъекта, «реального я», исходящего не из наличной «суммы обстоятельств», а из поиска своего места в гармонизируемом обществе. В этом отношении Бог, указывает Б., как моральный идеал воплощает Абсолют и задает предельное смысловое основание процессу самореализации личности.

БРЮНСВИК (Brunschvicg) Леон (1869–1944) — французский философ. Предзадал основные темы неорационализма, концептуально оформленного Башляром, написавшим свою диссертацию под руководством Б. Определял свою доктрину как «философию мысли» и специфицировал ее как «критический идеализм» или «открытый рационализм». В историко-философской литературе его философию называют также «математическим интеллектуализмом». С антисубстанциалистских и антиаприористских позиций пытался рассмотреть проблематику современного ему естествознания и математики. Много внимания уделял также философской истории науки и истории философии. Наиболее сильным было влияние на него картезианско-кантианской традиции. Программа критики классической науки перерастает у Б. в критику культуры. Считал своими учителями Ж. Ланьо, Ж. Лашелье, Э. Бутру. Самый известный из его учеников — Арон. Докторская диссертация Б. — «Модальность суждения» (опубликована в 1897) — оказалась программной для всего его творчества. С 1909 — профессор Сорбонны, с 1920 — член Академии моральных и политических наук. Основные работы Б.: «Введение в жизнь духа» (1900); «Современный идеализм» (1905); «Этапы математического философии» (1912); «Человеческий опыт и физическая причинность» (1922); «Прогресс сознания в западной философии» (1927); «Познание себя» (1931); «Эпоха разума» (1934); «Разум и религия» (1939); «Декарт и Паскаль — читатели Монтеня» (1941); «Спиноза и его современники» (1944); «Об истинном и ложном обращении» (издано в 1950) и др. История познания, как и история культуры, есть, согласно Б., история попыток разума «схватить бытие», в которых обнару-



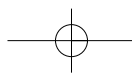


94 БРЮНСВИК

живается, что нет мира вне тех культурных и познавательных форм, в которых он осмысливается нами. Отсюда антисубстанциалистская (антиметафизическая) программа Б., призванная снять проблематику «вещи в себе». Основной тезис его методологии гласит: «Познание конституирует мир, который является миром для нас. Сверх этого нет ничего; вещь, которая была бы за пределами познания, являлась бы, согласно определению, недостижимой, неопределимой, т. е. для нас она была бы равнозначна ничто». Отказ же от признания доминантности познания в культуре порождает разрушающие ее саму течения, которые Б. обозначал как «романтизм» и считал, что они интуизируют бытие. Само познание понимается им прежде всего как исходящее из определенной философии научное познание («всякий прогресс в познании и определении разума связан с прогрессом науки»; «разум раскрывает себя в науке»), на которое критическая рефлексия накладывает (учитывая опыт истории мысли) существенные ограничения. Так, Б. выделяет две эпохи в становлении познавательных способностей человека. Первая — эпоха детства — характеризуется неоправданной верой в реальность внешнего мира и в возможность «схватывания» его качеств в чувственном познании. Вторая — эпоха зрелого возраста — начинается с установления того, что подлинной реальностью являются интеллигибельные сущности, открываемые рационализированным естественнонаучным и математическим познанием. При этом «зрелость» философского осмысления предзадается становлением новых научных теорий (а не наоборот — философия способствует становлению научных теорий). Отсюда антиэмпиризм Б.: «Нет ничего менее похожего на научный опыт, чем констатация непосредственно данного, исходящего из внешних объектов...» Однако и априористские схемы мало что дают для понимания научной познавательной деятельности. Разум определенным образом должен быть связан с опытом. Форма этой связи задается, с одной стороны, тем, что сам мир, само бытие полагается разумом как отличное от него самого, а с другой — тем, что, будучи внешним, это бытие постоянно самоограничивает возможности разума в его полагающих актах. Вследствие этого современный разум должен быть критичен по отношению к самому себе, видеть свою ограниченность в каждый данный момент конституирования, которое запрещает «выходить за горизонт действительно достигнутого познанием». Но в то же время рамки достигнутого не могут быть предзаданы априорно — современный разум не может быть замкнутым, он должен быть открыт опыту (хотя

при этом «идеализм науки замещает реализм восприятия»). «Идеал» не противоположен реальности, а воплощается в ней. Это дает основание Б. уравнивать в своей концепции понятия рационализма и идеализма (при условии преодоления их «узких», т. е. ограниченных форм, и их радикальном обновлении). «Идеализм утверждает бытие и определяет его через мысль. Вместо того чтобы понять мысль через отношение к уже данной детерминации бытия, он ищет в мысли конститутивную черту бытия». Но тем самым Б. формулирует и основополагающий для последующего неорационализма тезис о социокультурной изменчивости разума, его несамотождественности себе во всех познавательных актах. Дух, развиваясь, сам определяет свои законы, втягивая «внутри» себя как познания время и событийность. С точки зрения Б., кантовский постулат о трансцендентальном единстве апперцепции есть не более чем нормативный идеал, к которому стремится познание, не будучи в состоянии его когда-либо реализовать. Разум способен «ошибаться», но сила его критичности как раз в том и состоит, что в рефлексии он способен и готов к «исправлению» самого себя. Следовательно, научный метод — это такая активность разума, которая «устанавливает принципы собственного движения, и эти принципы тем научнее, чем более разум «свободен» от органов чувств и внешних материальных вещей». Этот круг идей Б. был переработан Башлярм в концепции приближенного знания. Постоянно пытаюсь гармонизировать себя, обретая некое равновесие между воплощением и идеалом, разум, указывает Б., постоянно саморазрушает уже достигнутые равновесие и гармонию: «Интеллектуальная способность человека в его постоянном контакте с феноменами природы, в усилии, направленном к тому, чтобы свести бесвязную множественность чувственных фактов к гармонии рациональных отношений...» Поэтому сознание всегда проблематично и не может исходить из какой-либо готовой онтологии. С одной стороны, «для разума прозрачен только разум», а с другой — конститутивные категории не предваряют, а завершают рефлексии. Изучение способностей (научно) познающего разума и есть основная задача современной философии. Конституирование мира разумом происходит, согласно Б., в фундаментальных актах суждения, которые различаются в зависимости от модальности глагола-связки. Исходно суждение выражает утверждение через связку «есть», а утверждая — полагает. Полагать же можно как действительное, так и возможное. На выявление возможного или действительного статуса полагания и организацию перехода от

первого ко второму во многом и направлена деятельность конституирующего разума. Б. говорит о полагании в трех модальностях. Первая — полагание в «форме внутреннего», интериориальности. Истина суждения имеет своим основанием в этом случае чистую идеальность. Она характеризуется взаимной имманентной целостностью и неразрывным единством идей («интеллектуальным единством»). С наибольшей полнотой эта форма воплощается в математике, в суждениях которой субъект и предикат не имеют значения отдельно друг от друга. Вторая — полагание в «форме внешнего», экстериориальности. Именно в этой модальности фиксируется неинтеллигибельное, непрозрачное, внешнее для разума. Последний сталкивается здесь с тем, что отлично от него (с «не-я»). «Именно невозможность для разума проникнуть внутрь объекта своего представления для целей анализа и понимания заставляет его остановиться и положить бытие, т. е. признать, что нечто есть». Однако в «чистом» виде обе эти формы полагания (первая в меньшей, вторая в большей степени) невозможны. Именно с этих позиций Б. критически относился как к логицизму в математике за игнорирование присутствия в последней «экстериориального», так и к эмпиризму, стремящемуся в интенции редуцировать «интериориальное»: «реальность вовсе не отделена от духа; она вовлечена в его внутреннее развитие; она трансформируется вместе с ним и проходит через все ступени его живой эволюции». Иное дело, что «оправданность» каждого суждения определяется степенью проявленности в нем интериориального. Поэтому основная нюансировка модальности, согласно Б., происходит в третьем типе полагания — в «смешанных формах». «Бытие есть здесь чистая форма в том смысле, что оно положено в соответствии с собственным законом разума, и это форма внешнего в том смысле, что разум признает в ней себя связанным с чем-то иным, чем он». Все три формы полагания в суждении утверждают (с необходимостью) формы бытия духа: «Бытие суждения интериориальности для духа выступает необходимым бытием, потому что это есть сам дух, а дух не может не быть самим собой; бытие суждения экстериориальности — это действительное бытие, потому что оно наличествует для духа, не будучи в самом духе обосновано; наконец, бытие суждения смешанного типа есть возможное бытие, потому что не связанное ни с внутренним законом духа, ни с внешним толчком, оно остается чем-то смутным и незавершенным». Полагая бытие, разум расширяет сферу экстериориальности. Однако экстериориальное не может быть его целью —





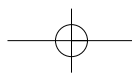
это означало бы устремленность разума к распадению бытия, превращению его в хаотическую данность. Эта тенденция блокируется тем, что, полагая бытие, разум расширяет и сферу интериориального в научных дискурсах. Между полюсами интериориального и экстериориального можно простроить своеобразную шкалу возможного, в центре которой Б. помещает эстетические суждения и суждения «экспериментального анализа» (своего рода «точки» гармонии и равновесия). По степени же «снижения интериориальности» можно выделить четыре типа суждений: 1) математические (задают рамку восприятия реальности), 2) геометрические («вписываются во вселенную, но не наполняют ее»), 3) физические (не достигают модальности необходимости и действительности), 4) вероятностные (возможное определяется по отношению к действительному). «Ось» социокультурного развития ориентирована на рост интериориальности в (по)знании и на его все большее воплощение в бытии, на минимизацию «зазора» между идеалом (нормой) и воплощением. Эта «ось» знания соответствует в целом векторности культуры и иных (кроме науки) ее областей. «Наша судьба есть стремление к единству», — утверждает Б. Культура есть ностальгическое желание разумности, стремление чистой мысли стать совершенным («утраченным») единством. Тем самым она есть постоянное преодоление, избавление от «детскости» и увеличение «взрослости», что только и дает человеку надежду на спасение, делая осмысленными его поступки. В области морали — это устремленность к все более осознанному обузданию данности эгоистических мотивов, нарастание веса форм человеческой солидарности. В области религии — это устремленность к Богу «человека разумного, который постигается незаинтересованным разумом, который не может бросить никакой тени на радость понимания и любви, который не угрожает сузить надежду и тем самым ограничить горизонт». В каждом из этих случаев культура есть нацеленность на идеал и «несогласие» с данностью. А в силу того, что доминантой в культуре является «познавание», в котором, в свою очередь, доминирует философски ориентированное научное познание, становление культуры можно соотнести со становлением научного (по)знания. «Ученый познает свой предмет тем точнее, чем менее он пренебрегает самим собой в деле познания...» «Опосредовавшись» культурой», философия науки превращается у Б. в философскую историю науки, рефлексирующую изменение понимания объекта исследования и норм его интеллектуального освоения. С точки зрения Б., законченный «цикл»

продуцирования знания был осуществлен уже в античности. Становление теоретической математики было осуществлено пифагорейцами с их основным тезисом о том, что «все есть число», через концепт музыкальной гармонии поставившими мир в приближенное соответствие числу. Следующий шаг был сделан, согласно Б., Платоном с его тезисом трансцендентности мира реальности миру идей, но и с признанием возможности приближения к идее. Аристотель же, по Б., своей качественной физикой возвратил человечество в эпоху детства и не менее чем на двадцать веков задержал его духовное развитие (в этом же аспекте Б. ставит в соответствие логике Аристотеля геометрию Евклида — «качественно изучающую количество»). Таким образом очевидно, что Б. соотносит становление науки прежде всего со становлением математики. Полностью игнорируя средние века, следующий «цикл» становления науки (а следовательно и познания как такового, и культуры в целом) Б. связывает с Декартом, изменившим понимание количества, И. Ньютоном и Лейбницем, причинившимся к становлению дифференциального и интегрального исчисления (он анализирует, в частности, интеллектуализацию геометрии Лейбницем, заставившим «бесконечное участвовать в рождении конечного»), Эйнштейном с его теорией относительности. В своей концепции истории науки Б. чуть ли не первым обосновал тезис о некумулятивном («цикловом») характере развития знания. История последнего — это история избавления разума от своей ограниченности. Последняя принципиально неустраима — наука всегда функционирует в ограниченном горизонте человеческих возможностей. Объективность и истинность всегда проблемны, а не данности для научного (по)знания. Говоря о преемственности через отталкивание, Б. непосредственно повлиял на версию истории науки А. Койре и предвосхитил идею «эпистемологического разрыва» Башляра — одну из центральных во всем неорационализме как самостоятельном подходе в философии науки.

В.Л. Абушенко

БУБЕР (Buber) Мартин (или Мардохай) (1878–1965) — еврейский философ-диалогист. Б. поставил целью создание немецко-еврейского симбиоза на основе еврейской культуры, хасидистского спиритуализма и романтического индивидуализма. Результатом религиозно-философских размышлений Б. стали работы «Истории Рабби Нахмана» (1906), «Легенда Баль-Шема» (1908), «Экстатические конфессии» (1909), «Три источника Иудаизма» (1911) и др. В 1921 Б. знако-

мится с Розенцвейгом и с 1923 вместе с ним занимается переводом Библии на немецкий язык. В 1923–1933 — профессор философии и этики университета во Франкфурте. Публикует «Я и Ты» (1923), «Хасидские книги» (1928), «Религия и философия» (1931), «Борьба вокруг Израиля» (1933). Основной идеей книги «Я и Ты» — программное исследование Б., — является стремление отыскать «третий путь» между неосуществимым идеалом объективизма, который приводит рефлексивное познание человека к заблуждению, и картезианской фетишизацией тайны собственной индивидуальности, грозящей солипсизмом. Вследствие этого отвергается как онтологическая рефлексия о «бытии как существуемом», так и непреодолимое тождество «его cogito». В качестве исходной точки Б. избирает ситуацию, по его мнению, наиболее фундаментальную — феномен сосуществования Я с другой личностью, ибо существование человека является всегда «со-бытием» с другими людьми. Разграничение двух сфер: «Я — Это», где осуществляется вещное отношение человека к миру, и «Я — Ты», где реализуется аутентичное бытие, — явилось той ступенью, которая позволила более детально определить предмет рефлексии философии диалога. «Различие между опытом, направленным на объект, и встречей, которая ставит бытие напротив другого, — писал Левинас, — различие, касающееся самого отношения, а не только его коррелятов... различие, непредугаданное даже Фейербахом, требование взять за основу опыт общения — в этом заключается фундаментальный вклад Бубера в теорию познания». Основная идея философии диалога Б. заключается в том, что Я является не субстанцией, а связью, отношением с Ты, благодаря чему осуществляется истинное предназначение человека. Отношение между Я и Ты рассматривается не как субъективное событие, так как Я не представляет (не субъективирует) Ты, а встречает его. Вводимое Б. понятие «Между» подчеркивает разрыв как особую дистанцию между Я и Ты, являющуюся тем местом, где реализуется аутентичное бытие человека диалогического, где раскрываются те характерные черты личности, которые не сводимы к ее ментальным, физическим, психическим свойствам. Буберовское понятие «Между» выражает радикальную «другость» иного человека, по отношению к которому Я, с одной стороны, является обращающимся (активная позиция), но с другой — остается отдаленным этой «другости», так как она есть не что иное как «вечный Ты», как Бог (пассивная позиция). Б. стремится понять и зафиксировать моменты, касающиеся установления един-





96 БУДДА

ства между участниками встречи, которые преодолевают разделяющую их дистанцию и выходят на уровень разговорного общения. «Истинным признаком межчеловеческого сосуществования» Б. считает речь, которая, по его мнению, является основой человеческого бытия. Обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, «опирается на установление и признание инаковости другого человека». Только благодаря данному признанию оказывается возможным обращение и разговор, «присутствие в общении». В собственном имени существительном Б. видит «наивысшую словесную форму», содержащую сообщения «отдаленному» субъекту о том, что «в данной ситуации необходимо его, именно его, присутствие». Эти формы являются еще сигналами, но, одновременно, уже словами. Человек трансцендирует собственное фонетическое звукообразование, делает его самостоятельным. При переходе с фонетического уровня на уровень смысловой звуки перестают быть акустическими объектами и становятся информативными для собеседника, более того, приобретают нормативно-этический аспект. Это означает, что «в языке слов» обращение в некоторой степени упреждается, нейтрализуется, чтобы «непрерывно вновь возобновлять собственную жизнеспособность — не в дискуссиях, происходящих ради самого процесса дискуссии и злоупотребляющих возможностями речи, а в истинном разговоре». Понятие истинного разговора Б. связывает не только с выбором и применением лингвистических средств. «Истинный разговор, т. е. каждая аутентичная реализация отношения между людьми, означает соглашение инаковостей». Оценивая теорию общения Б. в целом, можно констатировать наличие в ней гиперболизированного представления о духовном мире личности, сведения практической деятельности к уровню Я — Это. В основании буберовского подхода положено убеждение о коммуникации как явлении, порождающем истинную сущность человека, интегрирующем его в аутентичное бытие, которое философ не связывает ни с индивидуализмом, ни с коллективизмом. Попытка синтеза индивидуализации и социализации побудила Б. отказаться как от индивидуального сознания Я (а значит, от внутреннего диалога, от аутокоммуникации), так и от коллективного самосознания. Следовательно, проблема формирования индивидуального сознания была заменена философом проблемой уникальности субъекта общения.

БУДДА (санскр. просветленный) (ок. 567–488 до н. э.) — основатель мировой религии буддизма и создатель оригинальной философской концепции. Согласно

преданию, Сидхартха Гаутама, наследный принц царства шакьев (отсюда его прозвище Шакьямуни — отшельник из рода шакьев), в 29 лет, после того как знамения (старик, больной, покойник и нищий странник) показали ему неизбежность страдания, стал отшельником. Многолетний опыт аскетического подвижничества убедил его, что и этот путь не обеспечивает спасения; наконец, в возрасте 40 лет, после продолжительной медитации под деревом пипал (смоковницей), он достиг просветления и до конца жизни проповедовал новое учение о спасении. Его центральным элементом являются «четыре благородные истины»: 1) вся человеческая жизнь есть страдание, 2) причиной страдания является желание, 3) возможно прекращение страдания, 4) есть путь, ведущий к прекращению страдания («благородный восьмеричный путь», определяемый как «срединный» — разумно избегающий крайностей как низменного стремления к наслаждению, так и бесполезного аскетического самоистязания). В изложении своего учения Б. исходил из наличия двух различных уровней понимания — мирян и монахов. К первым обращено этико-религиозное содержание буддизма, состоящее из набора заповедей и жизненных норм; наградой за благую жизнь на земле является блаженство на небе. А для узкого круга посвященных предназначено концептуальное ядро буддизма — философская теория реальности и идеал Нирваны. Философское содержание учения Б. связано с двумя элементами «восьмеричного пути» — «правильным знанием» и «правильным сосредоточением». Основа «правильного знания» — концепция «взаимозависимого возникновения»: каждая вещь возникает под воздействием других и сама оказывает на них влияние; тем самым утверждается принцип всеобщей относительности — нет ничего постоянного и устойчивого, все непрерывно изменяется. Обратной стороной этого принципа оказывается концепция элементов-дхарм, возникающих и исчезающих в течение одного мгновения: реальность предстает как бесличный и безначальный поток, состоящий из взаимосвязанных моментальных «вспышек». При этом отрицаются не только материальные, но и духовные субстанции, в первую очередь — индивидуальная душа как устойчивая целостность, место которой также занимает последовательность дхарм. «Правильное знание» углубляет понимание истины страдания: философский смысл страдания заключается в непрерывном волнении (возникновении и исчезновении) дхарм, лежащим в основе тягостного непостоянства человеческого существования. «Правильное сосредоточение» представляет собой регулярную

концентрацию внимания, останавливающую мельтешение элементов эмпирического опыта; практика медитации постепенно успокаивает процесс жизненного волнения и позволяет достигнуть Нирваны (букв. «угасание»). Нирвана недоступна рациональному описанию (именно поэтому, что основой ее достижения является мистический опыт трансовой медитации) и представляет собой высшее из возможных состояний человека, полное и окончательное избавление от страданий.

БУДДИЗМ — религиозно-философское учение, первая по времени возникновения мировая религия (наряду с христианством и исламом). Основатель Б. — индийский принц Сидхартха Гаутама — Будда. Краугольный камень Б. — вера в перевоплощение, учение о пути освобождения и достижения Нирваны, высочайшего духовного состояния озаренности истинным знанием. Единое учение Будды уже в первые столетия существования разделилось на 18 школ. Буддийские Соборы в Раджатрихе (ок. 477 до н. э.) и при императоре Ашоке (253 до н. э.) не привели к объединению. В начале 1 в. образуются две основные ветви Б.: Хинаяна («малая колесница») и Махаяна («большая колесница»). Возникнув в северо-восточной Индии, Б. распространяется по всей Индии, Китаю, Тибету, Юго-Западной Азии, Японии, Монголии и др. Особого расцвета достигает в 3–1 вв. до н. э., 1–4, 8–9 вв. В Индии Б. постепенно вытесняется возрождающимся брахманизмом (индуизм) и к 12 в. практически теряет свое значение. В настоящее время существует около 400 млн буддистов-мирян и 1 млн монахов и монахинь. Философия Б. создана на основе ведийских текстов. Учение Будды явилось серьезной попыткой реформировать брахманизм, очистить его от наслоений культовой практики, разрушить кастовую систему, установить справедливость в обществе на основе признания равенства людей и построения общин (сангх). Толкования учения Будды его последователями привели к дифференциации Б. Хинаяна и Махаяна выходят из первоначальной школы Тхеравады («Учение старейшин»). Хинаяна проповедует индивидуальный путь спасения. Махаяна указывает на необходимость служения людям. Главное отличие Хинаяны от Махаяны в том, что последняя кроме Гаутамы Будды и Майтрейи признает Иерархию Света, возглавляемую многими Бодхисаттвами (Бодхи — озарение, пробуждение; «саттва» — сущность) и Тарами (женскими Божествами). Основателем Махаяны на Юго-западе Индии был Нагарджуна (2 в.), на Северо-западе — Асвагоша (Ашвагоша), поэт, драматург, философ (80–150). В 1–5 вв. образу-



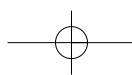


ются две основные школы Махаяны: мадхьямики (Нагарджуна, Арьядэва (3 в.), Васубандху (5 в.); йогачары (Асанга (4 в.), ученик основателя школы Майтрейянагхи (3–4 вв.), буддийские логики Дигнага (5–6 вв.) и Дхармакирти (6–7 вв.). Около 5 в. возникает особое течение Ваджраяна («алмазная колесница»), параллельное индийскому тантризму. Для философии Ваджраяны характерно стремление к синтезу всех школ Б. с учетом практики йоги, почитанием духовного учителя – ламы (отсюда название ламизм). Именно из этой школы идет и священно охраняется учение о стране духовного благоденствия, где мир духовный сочетается с материальным – Шамбале, о существовании духовного Братства, с которым были связаны все великие Учителя человечества (см. **труды Н.К. и Ю.Н. Рерихов**). Теософская доктрина Блаватской и Учение Агни Йоги представляют собой новые версии предания о Шамбале (т. н. русское Беловодье). В Тибете возникают две махаянские школы: Желтых Шапок (Гелугпа) и Красных Шапок (Дугпа). Основателем и реформатором Гелугпа является учитель Цон-Капа (Цзонхава (1357–1419), автор классического трактата «Лам-рин» («Степени пути просветления»). Дугпа основана учителем Падма-Самбхавой (755–791). Он участвует вместе с философом Шантаракшитой в пропаганде Б. в Тибете. Среди методов обучения Падма Самбхава применял йогическую практику, магию, теургию. Написал комментарий к классическому тексту «Бордо тодол» (см. **Тибетская «Книга мертвых»**). Наряду с этими школами в Тибете существует самое древнее верование Бонпо, заимствовавшее многое из Б. и тантризма. В Китае Б. приспособлялся к местным учениям Лао-Цзы и развивался в синтетической форме с даосизмом (Чань-Б.), в Японии – с синтоизмом (Дзэн-Б.). Видным теоретиком и философом современного Б. является Судзуки. В европейской философии Б. и его первоисточники начинают изучаться только с начала 19 в. Среди востоковедов России большой вклад в изучение Б. внесли В.П. Васильев, И.П. Минаев, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской, Ю.Н. Рерих. Священными текстами и первоисточниками Б. являются: «Лалитавистара» (Жизнеописание Будды), «Трипитака» (Типитака-пали) (букв. Три корзины) – свод священных книг, содержащих космогонии, правила жизни монахов в сангхе, логику, изречения Будды («Дхаммапада»), методологию и гносеологию Б.; «Абхидхарма» Васубандху («Энциклопедия Б.»), ряд Сутр, особенно «Праджняпарамита»; Гандхур (108 томов) и Данджур (255 томов) – палийский канон Б. литературы и др. Основная философско-этическая

идея Б. связана с Учением о «четырех благородных истинах», преподаваемых Буддой в первой Бенаресской проповеди: 1) существует страдание воплощенного бытия, протекающее из постоянно возобновляющихся рождений и смертей; 2) причина этих страданий в омраченности, в жажде самоудовлетворения, в болезнях, несовершенстве; 3) прекращение страданий заключается в достижении состояния просветленного вмещения, при котором создаются возможности выхода из кругооборота бытия на земле; 4) путь к прекращению страданий состоит в постепенном усилении элементов, направленных на совершенствование для уничтожения причин бытия на земле, и в приближении к великой истине. Существует «восьмеричный путь» к истине: правильные 1) мышление, 2) речь, 3) действие, 4) распознавание, 5) жизнь, 6) труд, 7) воспоминания и самодисциплина, 8) концентрация. Мироззренческая система Б. строится на следующих главных категориях и понятиях: дхарма (элемент, Закон), карма (действие), сансара (поток бытия), Нирвана (букв. угасание – состояние Просветленности), нидана (колесо причинно-следственных связей), сангха (община). Космология Б. описывает мир, состоящим из трех лок (сфер): камалока (чувственный, реальный мир); рупалока (мир форм, иллюзорный); арупалока (мир без форм, сфера чистого сознания). Одним из важнейших в Б. является учение Калачакры («Колесо Времени»). Ее суть во взаимосвязи человека и Вселенной. Калачакра существует как учение о циклах (малых 12-летних, годовых – 60-летних, а также космических). Календарное летоисчисление – эзотерическое «Колесо Времени». Эзотерическая доктрина Калачакры связана с сокровенными астрологическими знаниями о периодах эволюции Вселенной и жизни человека. Мир в Б. представляется бесконечным сочетанием дхарм, элементарных частиц, своего рода, всплеск жизненной энергии. Весь мир – «волнение» дхарм. Психологическое страдание есть постоянное переживание беспоконья. Страдание, равно как и удовлетворение, создают следствия для новых рождений и сочетаний дхарм. Если не изменять характера переживаний, то человек не сможет выйти из круга рождений и смертей (сансары). Своими поступками, чувствами, мыслями человек складывает карму (судьбу). Благородная и нравственная жизнь улучшает карму. Препятствуют достижению Нирваны 10 оков: иллюзия личности, сомнение, суеверие, телесные страсти, ненависть, привязанность к земле, желание наслаждения и успокоения, гордость, самодовольство, невежество. «Из трех видов действий наиболее губи-

тельно не слово, не телесный поступок, но мысль» (Изречения Будды. Маджхима Никая). Человек есть комплекс сочетаний скандх и в то же время – звено между двумя последующими состояниями жизни. Освобождение достигается прекращением «волнения» дхарм, т. е. уничтожением желаний, страстей, мыслей, всего не отвечающего праведному восьмеричному пути. Нирвана – есть состояние абсолютного спокойствия, проникновения в истинную сущность вещей, безгрешность и независимость от внешнего. Спокойствие – лишь внешний признак, не выражающий сущности состояния. «Нирвана есть качество вмещения всех действий, насыщенности всеобъемлемости». Именно в состоянии озарения притекают истинные знания. Для достижения освобождения в ряде школ Б. разработаны специальные методы, методики и процедуры, служащие преобразованию психофизических характеристик личности, ускоряющих ее эволюцию, трансмутирующих несовершенные сцепления дхарм (скадхи). Особое развитие они получили в школах йогачаров, ваджраяны, в которых соединена практика индийской йоги, китайского даосизма, древних магических религий. Человек должен исполнять свою Дхарму (Закон, Долг), которая в жизни связывается с нравственными представлениями. Б. учит отказу от собственности, равенству всех людей, жизни в общине (сангхе). Он выступил против ритуальных форм религиозной жизни, против абстрактно-догматических исканий. Начав с отрицания внешней религиозности, Б. в ходе исторического развития пришел к ее признанию. Будда стал олицетворяться с Универсумом, возникла теория Космического тела Будды. В ваджраяне – это понятие Ади-Будды – верховного единого Божества. Из буддийской сангхи, трудовой монашеской общины, выросли монастыри, церкви, иерархия священнослужителей. Культ Б. стал охватывать семейно-бытовую жизнь, праздники, создал систему социальных институтов, позволяющих рассматривать Б. как единое религиозное государство со своими регионами – школами и традициями. Догматическое восприятие учения Будды привело к социальному расслоению и дифференциации приверженцев религиозных направлений. Б. оказал сильное влияние на образ жизни в Индии, при своем зарождении и развитии выступив в оппозиции брахманизму.

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (1871–1944) – русский религиозный философ, богослов, экономист. Основные сочинения: «О рынках при капиталистическом производстве» (1897), «Капитализм и земледелие. Т. 1–2» (1900), «Основные проблемы теории прогресса» (1903), «От





98 БУЛЬТМАН

марксизма к идеализму» (1903), «Без плана» (1904), «Неотложные задачи (О союзе христианской политики)» (1906), «Героизм и подвижничество» (1909), «Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т. 1–2» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет Невечерний» (1917), «Тихие думы» (1918), «Купина непалимая» (1927), «Друг жениха» (1927), «Лестница Иаковля» (1929), «О Богочеловечестве. Трилогия («Агнец Божий», 1933; «Утешитель», 1936; «Невеста Агнца», 1945), «Апокалипсис Иоанна» (1948), «Философия имени» (1953) и др. Занял уникальное положение в духовной панораме своей эпохи, став типичным выразителем православного реформационного сознания. Начиная как марксист, однако стремление углубить марксову теорию привело Б., особенно под влиянием гносеологии Канта, к разочарованию в идеях Маркса и переходу «от марксизма к идеализму». Решающее влияние на духовную эволюцию Б. имели учения В.С. Соловьева, Флоренского, Шеллинга. Философия, согласно Б., есть саморефлексия или логическое начало жизни как не разгадываемой умом, а лишь переживаемой тайны бытия, единства логического и алогического, что приводит мысль к Абсолюту и сверхлогическому знанию, антиномии трансцендентного и имманентного, в попытках разрешить которую философия обращается к высшей форме опыта — опыту религиозному. Однако здесь заключена трагедия философии: стремясь создать систему, философ обнаруживает невозможность логической дедукции мира из самого себя. Закономерно, что в эмигрантский период Б. обращается к чисто богословскому творчеству, хотя и пронизанному философскими темами. Основной мотив философии Б. — оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности здешнего бытия. Четко различая Абсолют и космос, что выражено в его исходном тезисе «...миру не принадлежит бытие — оно ему дано», Б. считает, что именно этим утверждается творческая сила и неистощимость мира. Представляя множество бываний, тварное бытие имеет универсальную подоснову — материю, т. е. духовную телесность, живоносное, рождающее начало всего многообразия мира. Исток и направленность творческой активности материи в контексте проблемы «Бог и мир» Б. раскрывает в учении о Софии, ядре его философии. В процессе эволюции Б. приходит к идее двух Софий (или двух ее центров). Первая, или Божественная, София есть душа, идеальная основа мира, всеорганизмизм идей или божественных замыслов. Вторая же, тварная, становящаяся София есть просвечивающий в самом мире лад бытия, потенциальная красота, которую

призван осуществить человек. Б. с большим трудом, в основном логическими ухищрениями, удавалось преодолеть явный крен его софиологии к пантеизму, а также ее отдельные несоответствия догмату Трехипостасности. Необходимость решения задачи оправдания мира приводит Б. к пониманию его как объекта труда, хозяйства (домостроительства). Падшее бытие характеризуется борьбой жизни и смерти, организма и механизма, свободы и необходимости. Хозяйство и выступает как процесс (в перспективе охватывающий весь космос) расширения поля свободы, превращения материи в живое тело (организм), очеловечивания природы, иными словами, как культура, т. е. трудом реализуемый рост жизни. Возможность хозяйства вытекает из софийности природы, ее единичности человеку, что раскрывается Б. посредством анализа потребления, основанного на изначальном тождестве всего сущего («метафизическом коммунизме бытия»), и производства как взаимопроницаемости субъекта и объекта в силу их метафизической однородности. Высшее выражение софийности хозяйства — искусство как теургия (или софиургия). В процессе ософийнения мира раскрывается и тайна познания, являющегося элементом самой жизни, где я и не-я изначально тождественны, причем в силу единства логического и алогического в жизни мышление характеризуется антиномизмом. Софиологический анализ хозяйства явился матрицей, по которой Б. строил другие софиологии: пола, творчества, власти, смерти. Очевидно, что софиология Б. оборачивается антропологией, рассматривающей человека в качестве центра мироздания, микрокосма, соединяющего в себе относительное и абсолютное, что делает возможным как обожествление жизни, так и сатанинский соблазн самости. Человек трансцендентен Богу: получая от Него план своей жизни, он воссоздает не «образ», но «подобие» и свободен только в способе отношения к этому плану. В итоге человек растворяется в человечестве (хозяйство есть исключительно общественный процесс) как полноте человеческих сил. Эта всечеловечность индивидуальности есть, по Б., антропологическая аксиома. Путь преодоления антиномичности человека — в религиозном самоуглублении, что делает антропологию христологией и эсхатологией. Религия и есть живое чувство связи ограниченного Я с бесконечным и высшим, стремление к совершенству, это разрешение вопроса о ценности моей жизни, моей личности на основе мистического осознания того, что человек есть о-Боженная тварь, Бог по благодати. Уклонение от начертанного Христом пути есть своеволие, зло как

внесофийный паразит бытия. Очевидна противоречивость учения о свободе Б.: фактически свобода фаталистична, является собой неустраняемый момент акта творения, но при этом распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход. На первом плане у Б. всегда была историософская тема. Обратившись к анализу социологии (социальной науки), Б. обнаруживает недоступность ей конкретного творчества жизни (причинности через свободу) и необходимость ее онтологического обоснования. Для историософии Б. характерно трагическое и катастрофическое ощущение истории как неудачи, сочетаемое с уверенностью конечного восстановления ее софийности во вневременном плане. Основу общечеловечности, ее фермент составляет религия, и история должна быть понята как борьба двух градусов — человекобожия и богочеловечества. Человекобожие выражено в теориях прогресса, задающих ложный, внесофийный путь истории. Богочеловеческий процесс есть ософийнение твари как принятие благодати, движущей и творящей силой чего является церковь. При этом в обоих вариантах предполагается активная деятельность человека. В первом случае это — героизм, направленный на внешнее воздействие и ведущий к самообожению и сатанизму; во втором — подвижничество, т. е. ориентация на внутреннее устройство личности, осознание своего долга, собственных обязанностей. В этой концепции наиболее явна реформационная направленность творчества Б., закономерность его обращения к теоретическим и практическим вопросам христианской политики и пафос разработки им концепции «христианского социализма». Христианство, согласно Б., должно понять и принять правду социализма, отвергая, однако, его претензии на полное решение проблемы социального зла в рамках истории. Ряд работ Б. посвятил анализу судьбы России, усматривая исток ее трагедии в кризисе византийского православия, которое не было и не могло быть воспринято народом аутентично и выродилось в обрядоверие. Путь возрождения России, согласно мысли Б., — покаяние и внутреннее религиозное преобразование человека, его духовное самоопределение. (См. **Софиология**.)

БУЛЬТМАН (Bultmann) Рудольф (1884–1976) — немецкий протестантский теолог, историк религии и философии. Один из ведущих представителей «диалектической теологии». Учился в Тюбингенском и Берлинском университетах. В 1910 защитил докторскую диссертацию в Марбургском университете. Вел преподавательскую деятельность в Марбургском университете (приват-доцент, 1912–1916), экстраординарный профес-





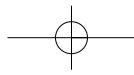
сор в университетах Бреслау (1916–1920) и Гисена (1920–1921). Ординарный профессор в Марбургском университете (1921–1951). Основные сочинения: «История синоптической традиции» (1921), «Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного благовестия» (1941), «Евангелие Иоанна» (1941), «Теология Нового Завета» (1953) и др. Б. (параллельно с М.Дибелиусом, 1883–1947) разработал специальный метод исследования форм и жанров, применив его к Новому Завету. В период между распятием Иисуса Христа (ок. 30) и написанием четырех евангелий (ок. 65–100) изречения Иисуса и рассказы о нем распространялись в раннехристианской общине либо путем устной передачи, либо в форме текстов, к нашему времени утерянных. С помощью своего метода Б. выявлял небольшие единицы текста (перикопы), из которых состоят евангелия, классифицировал их в соответствии с жанровой природой и пытался определить их «место в жизни». Речь шла о функции перикоп в жизни раннехристианской общины — проповеднической, вероучительной, богослужебной или полемической (в дискуссиях с адептами других конфессий). Очищая новозаветные тексты от наслоений, связанных с редакторской и богословской обработкой в ходе составления евангелий, Б. надеялся выйти на уровень устной традиции и реконструировать первоначальную керигму (возвещение) раннехристианской церкви. Согласно Б., керигма в евангелиях была заключена в мифологическую оболочку, характерную для ментальности людей того времени. С точки зрения Б., христианское вероучение в том виде, как оно представлено в Библии, не соответствует духовным запросам современного человека. Причина этому, по Б., то обстоятельство, что как Библия, так и церковь вешают о Боге на языке мифов, неадекватном менталитету людей 20 ст. Исходя из этого Б. предложил программу «демифологизации» евангелий: отделения сущностной составляющей провозвестия от мифов, которыми она обросла в ходе устной передачи. При этом, по мысли Б., наиболее верным явилось бы изложение содержания религиозного учения понятийными средствами человеческого существования, то есть экзистенциально. Большинство исследователей евангелий приняли тезис Б. о том, что традиция, нашедшая выражение в евангелиях, приобрела окончательную форму под влиянием раннехристианской общины. Более консервативные критики Б., однако, были встревожены вытекающим из его концепции предположением, что традиции, составившие основу Нового Завета, представляют собой продукт творчества об-

щины, так что из евангелий мы можем узнать об Иисусе очень мало. На мышление Б. сильное влияние оказала экзистенциальная философия Хайдеггера, его коллеги по Марбургскому университету в 1920-е. Б. стремился дать «экзистенциальную интерпретацию» керигмы, которая раскрывала бы «такой подход к человеческому существованию, или экзистенции, который может предложить возможность самопонимания и немифологически мыслящему человеку». Программа демифологизации как бы превратила эту задачу. «Вера, — писал Б. в 1928, — не означает простого принятия провозвестия о всепрощающей любви Бога, простой убежденности в истинности этого провозвестия, но подразумевает необходимость строить жизнь в соответствии с ней...то есть жить так, чтобы мое конкретное «сейчас» определялось этим провозвестием». Вера, по мнению Б., — явление сугубо интимное, неподвластное каким-либо интеллектуальным объясняющим процедурам. Ни чувственное, ни рационально-теоретическое познание не способны привести к ней. Бог присутствует исключительно в сфере непосредственного соприкосновения с индивидуальным сознанием. Ввиду этого постижение Бога выступает у Б. как самопознание, а — следовательно — теология обретает существенные черты антропологии. С точки зрения Б., существование человека может являться «неподлинным» и «подлинным». В первом случае человек обитает в «видимом» мире, пронизанном экзистенциальными чувствами страха и тревоги. Лишь посредством веры индивид обретает подлинное бытие, выходящее его за предел посюстороннего мира и помещающее его наедине с Богом.

БУРБАКИ НИКОЛЯ (Bourbaki Nicolas) (1936) — собирательное название группы французских математиков, выпускников Университета «Высшая Нормальная школа» (Париж), выступивших с концепцией (идушей от Д. Гильберта) построения математики с точки зрения принципов логики и аксиоматики теории множеств Цермело-Френкеля (в доработке Бернаиса и Геделя). Состав и численность группы Б. неизвестны. Многоотомный трактат Б. «Элементы математики» (издаваемый с 1939) развивает аксиоматическую формальную систему, долженствовавшую преобразовать главные направления математических наук в «частные аспекты общей концепции». В изложении давался только логический каркас (абстрактный и формализованный) теорий. В основаниях изложения лежат определяемые посредством аксиом иерархические структуры: топологические, порядка, группы и др. По Б., «единственными математическими

объектами становятся, собственно говоря, математические структуры» («Архитектоника математики», 1948). М. Клайн о Б. пишет, что «в целом свойственное этой группе стремление рассматривать математику как науку о математических структурах идет навстречу определенным устремлениям в современной прикладной математике, выражающимся в росте значения математического моделирования внематематических феноменов». Классификация математических наук на основе математических структур, данная там же, отличается от стандартной. Способ рассуждений в трудах Б. — только «от общего к частному». По Б., Д. Гильберту и А. Черчу, математические понятия и их свойства существуют в некотором смысле объективно и потому познаваемы: математическую истину открывают, а не изобретают; поэтому то, что эволюционирует, есть не математика, а лишь человеческое знание математики. При этом для Б. основная проблема мира «состоит во взаимодействии мира экспериментального и мира математического. То, что между материальными явлениями и математическими структурами существует тесная связь, — неожиданным способом подтверждено ... открытиями современной физики, но нам совершенно неизвестны глубокие причины этого (если только этим словам можно приписать какой-либо смысл), и быть может, мы их никогда не узнаем». Согласно М. Клайну, «математику можно представлять как своего рода хранилище математических структур. Некоторые аспекты физической или эмпирической реальности точно соответствуют этим структурам, словно последние «подогнаны» под них». Для Б. логика, подчиненная аксиомам собственно математики, «не определяет ни того, что такое математика, ни того, чем занимаются математики», а представляет собой «не больше и не меньше, как грамматику языка, которым мы пользуемся, языка, который должен был существовать еще до того, как могла быть построена грамматика» («Журнал символической логики», 1949). Ситуация с бесконечными множествами продемонстрировала потребность новых модификаций логики при развитии математики. Применяя аксиому выбора и закон исключенного третьего, Б. отвергал концепции Д. Гильберта, Рассела, Фреге и др. А по поводу непротиворечивости своих построений Б. только лишь помечали в них, что все противоречия возможно преодолеть способом, «позволяющим избежать всех возражений и не оставляющим сомнения в правильности рассуждений». По этому поводу Б. также полагали, что «как показывает анализ исторического





100 БУРДЬЕ

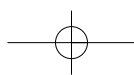
развития математики, было бы неверно утверждать, что математика свободна от противоречий; непротиворечивость предстает как цель, к которой следует стремиться, как некое данное Богом качество, ниспосланное нам раз и навсегда. С древнейших времен критические пересмотры оснований всей математики в целом или любого из ее разделов почти неизменно сменялись периодами неуверенности, когда возникали противоречия, которые приходилось решать... Но вот уже 25 веков математики имеют обыкновение исправлять свои ошибки и видеть в этом обогащение, а не обеднение своей науки; это дает им право смотреть в будущее спокойно» («Теория множеств»). Направление интуиционизма в математике, о котором, как считают Б., «математики вспоминают как о своего рода историческом курьезе», оказало существенное влияние на математические науки хотя бы одним уже только тем, «что заставило своих противников, т. е. подавляющее большинство математиков, яснее осознать причины (одни — логического порядка, другие — психологического) их веры в математику» («Очерки по истории математики»). По поводу все более и более нарастающей специализации в математических науках Б. писали, что многие из математиков «не в силах даже понять язык и терминологию своих собратьев, специальность которых далека от них. Нет такого математика, ...который бы не чувствовал себя чужеземцем в некоторых областях огромного математического мира; что же касается тех, кто подобно Пуанкаре или Пильберту, оставляет печать своего гения почти во всех его областях, то они составляют даже среди великих редчайшее исключение» («Очерки по истории математики»). Лидеры Б. всегда декларировали «антиприкладной» характер своей деятельности. Один из лидеров Б., Ж. Дьедонне (Жан Александр Эжен Dieudonne, р.1906, окончил Эколь Нормаль в 1927, преподавал в университетах Франции и США, член Парижской АН с 1968; основные направления научных интересов: алгебраическая геометрия, математический анализ, спектральная теория операторов, топология, функциональный анализ), считая, что математика развивается в силу внутренних побудительных мотивов, на предупреждения «о гибельных последствиях, которые математика неминуемо навлечет на себя, если откажется от применений к другим наукам», отвечал, что «даже если бы математика насильно была отрезана от всех прочих каналов человеческой деятельности, в ней достало бы на столетия пищи для размышлений над большими проблемами, которые мы

должны еще решить в нашей собственной науке» («Современное развитие математики», 1964); впрочем, он здесь говорил только о чисто абстрактных областях, близких его научным интересам. Выражая полную уверенность в том, что любые возникающие проблемы логики непременно когда-нибудь будут разрешены, Дьедонне утверждал, что «если когда-нибудь будет доказано, что математика противоречива, то скорее всего станет какому правилу следует приписать полученный результат. Отбросив это правило или надлежащим образом видоизменив его, мы избавимся от противоречия. Иначе говоря, математика изменит направление своего развития, но не перестанет быть наукой. Сказанное не просто умозаключение: нечто подобное произошло после открытия иррациональных чисел. Мы далеки от мысли оплакивать это открытие, потому что оно вскрыло противоречие в пифагорейской математике, а, напротив, сегодня мы считаем его одной из великих побед человеческого духа». В докладе «Абстракция и математическая интуиция», сделанном Дьедонне на коллоквиуме «Математика и реальность» (1974, Люксембург), в традициях Б. на первый план были выведены математические структуры, и большое внимание было уделено взаимопроникновению алгебры, арифметики и теории функций. Дьедонне также говорил там, что в математике нет одной интуиции (т. к. в больших математических конструкциях могут объединяться несколько интуиций), а в математике есть спектр разнообразных взаимодействующих между собой установок. Математические интуиции не постоянны, т. к. «почти каждый год появляется незаурядный молодой математик, показывающий новый способ перенесения интуиции из одной области в область, совершенно от нее отличную... Прогресс интуиции... идет рука об руку с прогрессом абстракции. Чем более абстрактно явление, тем больше оно обогащает интуицию... Потому что абстракция удаляет из теории все несущественное... Остался скелет, и в этом скелете вам иногда удастся увидеть структуры, которые иначе вам увидеть бы не удалось... Возможно, это мучительно для лиц, желающих ее (интуицию — С.С.) постичь, но я не думаю что кто-то может этого избежать». Один из лидеров Б., А. Вейль (Андре Weil, р. 1906, окончил Эколь Нормаль в 1928, профессор Принстонского Института перспективных исследований, член Парижской АН с 1982; основные направления научных интересов: теория непрерывных групп, абстрактная алгебраическая геометрия; ввел понятия «аб-

страктное алгебраическое многообразие» и «равномерное пространство») написал математический раздел «Математическая теория брачных союзов» диссертации антрополога и философа Леви-Стросса «Элементарные системы родства» (1949). А. Вейль, утверждая, что «математика уже не то прежнее величественное творение человеческой мысли», однако полагал, что «для нас, чьи плечи ноют под тяжестью наследия греческой мысли, кто идет по стопам героев Возрождения, цивилизация немислима без математики. Подобно постулату о параллельности, постулат о том, что математика выживет, утратил свою очевидность». Но если первый постулат перестал быть необходимым, то без второго мы жить бы не смогли».

С.В. Силков

БУРДЬЕ (Bourdieu) Пьер (р. 1930) — французский социолог, этнолог, автор оригинальной концепции, рассматривающей метаэпистемические основания социологии. Основные работы: «Воспроизводство» (1970), «К социологии символических форм» (1970), «Политическая онтология Мартина Хайдеггера» (1976), «Различения» (1979), «Вопросы социологии» (1980), «Практический смысл» (1980), «Урок об уроке» (1982), «Homo academicus» (1984), «Начала» (1987), «Ответы» (1992), «Правила искусства» (1993) и др. Критический характер взглядов Б. определяется стремлением предложить теорию социальной практики, далекую от поиска правил и норм рационального действия, одновременно преодолевая при этом традиционные для социологии оппозиции реализма и номинализма, объективизма и субъективизма. Метод Б. — порождающий (генетический) структурализм: социальная реальность идентифицируется как ансамбль отношений, пространств социальных позиций, определенных друг другом и историей их формирования. Социальное пространство многомерно, структурируется на основе распределения различных видов капиталов (экономического, культурного, символического), выступающих как инструменты и цели борьбы внутри пространства. Социальное деление функционирует одновременно и как принцип видения, как категория восприятия и оценивания, то есть как ментальная структура, являющаяся во многом продуктом инкорпорирования объективных структур социального пространства. Для агента это означает обладание «габитусом» — системой диспозиций, которые служат схемами восприятия и организующими действия. Диспозиции, приобре-





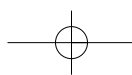
тенные в результате опыта, изменяющиеся в зависимости от времени и места, производят стратегии как ориентированные практики, которые оказываются объективно подогнанными к ситуации, не являясь ни продуктом сознательного стремления к цели, ни продуктом механической детерминации, но продуктом практического чувства. Чувство игры неравномерно распределено в обществе, усваивается с детства через участие в социальной деятельности и отношении с некоторым полем. Поле (экономики, политики, религии и т. д.) — исторически сложившееся, относительно автономное пространство игры со своими институтами и логикой функционирования. Действие, обозначающее момент встречи между соответствующими друг другу «габитусом» и полем, принимает в расчет совокупность адекватных качеств, присущих позиции в социальном пространстве, исходя из того, какую структуру нужно произвести. Большинство значимых стратегий являются результатами коллективных решений, включающих коллективную историю семьи или класса, поэтому они воспроизводят не только индивидуальную позицию, но и социальные группы. Чтобы понять морфологические изменения, следует учитывать символические структуры, обладающие властью конституирования и легитимации порядка. Социальные классификации транслируются через систему образования и по сути представляют собой формы господства. Различные агенты, в т.ч. социология как наука, участвуют в борьбе за монополию легитимной номинации. Социологическая критика социологии, или социология социологии, вскрывает отношения, сложившиеся внутри поля социологического производства, и служит инструментом освобождения от общих мнений — политических категорий, осуществляющих символическое насилие. Такая же критика необходима, по Б., и для других полей.

БУРЖУАЗИЯ (франц. bourgeoisie от позднелат. burgus — укрепленный город; англ. аналог — middle class — средний класс) — историко-социологическое понятие для обозначения социальной категории населения, выступающей генератором и носителем общественных отношений капиталистического типа (см. **Капитализм, Демократический капитализм**). Становление Б. как особого социального слоя и ее превращение в господствующий класс созданного ею индустриального общества традиционно ассоциируется с экономическим развитием государств Западной Европы (первоначальное накопление, рост городов, переход от цеховой органи-

зации ремесел к мануфактуре и, далее, к крупному машинному производству). Особое значение для формирования Б. имела легитимация идеи свободного владения собственностью и ее неприкосновенности, вначале осуществляемая по инициативе церковных структур: абсолютное право частного лица, группы лиц или корпорации индивидов свободно распоряжаться, в первую очередь, землей без каких-либо ограничений и условий (особенно со стороны государства) чрезвычайно усилила склонность людей к сбережениям, постепенно трансформируясь в практики перспективного инвестирования. Классическая социально-структурная триада (духовенство, воины, крестьянство), вошедшая в обиход к исходу «первого феодального периода» (датируемого интервалом 2–12 вв., по схеме Ле Гоффа), впоследствии модифицировалась в схему деления общества на духовенство, дворянство и третье сословие. (Последнее включало в себя лишь высший слой Б. — нотаблей: не только «все незнатные», но и большинство буржуа оказывались вне данной классификационной модели; такая неопределенность результировалась в конфликте между сторонниками завершения Великой Французской революции на этапе победы верхов третьего сословия и приверженцами идеи триумфа всего народа — всей Б.) Став экономически господствующим классом в ходе осуществления промышленных революций, Б. овладела (в различных объемах) также и институтами политического влияния и власти. Коллективно разделяя преданность определенным убеждениям, отстаивая веру в определенные права индивида, провозглашая определенный стиль мышления, репрезентируя определенный образ жизни, осознавшая самое себя как специфический общественный класс в 19 в. Б. оказалась в состоянии мобильно модернизировать собственную систему ценностей. Идеи конституционализма, индивидуализма и социализма, интернационализма и национализма, культовой роли разума, трактовка государства как продукта общественного договора, принцип свободы торговли, требования отмены рабства и цензуры — были сформулированы представителями класса Б. Инновации в категориально-понятийных комплексах социально-гуманитарных дисциплин эпохи господства Б. оказались также сопряжены с формированием принципиально новых, «человекосоразмерных» языковых средств описания природы людей: такие понятия, как характер, сознание, эго, склонность, апатия, чувствительность, подражание, благоразумие зародились в

западноевропейских языках в 17–18 вв. В перечне глобальных достижений духовности человечества, в первую очередь обеспечивающих перманентное развитие планетарного гуманизма, безусловное ведущее место занимают буржуазные ценности принципиального и пафосного отказа от социальных методик и технологий, превращающих человека в элемент «мегамашины» (размещение между государством и индивидом защитного пояса институтов частной собственности) вкупе с переходящим от поколения к поколению механизмом государственного управления, позволяющим обществу реально и эффективно контролировать государство (на основе комбинации рынка, права правительства контролировать бизнес и действующей децентрализованной системы разделенных властей).

БУХАРИН Николай Иванович (1888–1938) — большевистский политический деятель, философ и социолог. Расстрелян в 1938. Реабилитирован, восстановлен в звании действительного члена АН СССР (1988). Основные сочинения: «Политическая экономия рантье» (завершена в 1914, опубликована в 1919); «Классовая борьба и революция в России» (1917); «Азбука коммунизма» (в соавторстве с Е.А. Преображенским) (1919); «Экономика переходного периода» (1920); «Теория исторического материализма» (1921); «К постановке проблем теории исторического материализма» (1923); «О мировой революции, нашей стране, культуре и прочем (Ответ академику И. Павлову)» (1924); «Атака. Сборник теоретических статей» (1924); «Ленин как марксист» (1924); «Судьбы русской интеллигенции» (1925); «Ленинизм и проблема культурной революции» (1928); «Политическое завещание Ленина» (1929); «Дарвинизм и марксизм» (1932); «Учение Маркса и его историческое значение» (1933); неопубликованная рукопись «Философские арабески» (1937) и др. В ранней работе Б. «Политическая экономия рантье» марксистские по духу приемы критики австрийского экономического маргинализма (Бем-Баверк, Менгер, Визер) дополнялись социологическим анализом их творчества. Согласно Б., их воззрения являлись идеологией буржуа, уже выброшенного из производственного процесса, решающие экономические интересы которого лежали в сфере потребления, — идеологией рантье. Переведенная на многие языки, эта книга имела редкий успех для сочинений ортодоксально-марксистского характера. Анализируя «колоссальную экономическую мощь» современного империалистического государства, Б. постулировал появление законченного типа «современного





102 БУЦУИН

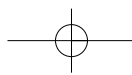
империалистического разбойничьего государства», «железной организации», которая «охватывает своими цепкими загрёбистыми лапами живое тело общества». По Б., это – «Новый Левиафан, перед которым фантазия Томаса Гоббса кажется детской игрушкой...» Отсюда следовали, согласно Б., глобальный размах и беспрецедентная жестокость первой мировой войны между империалистическими государствами. В работах начала 1920-х Б. обосновывал необходимость в обществе с общественным разделением труда «определённого равновесия» всей системы; поиск закона этого равновесия и есть, по Б., основная проблема теоретической экономики. Оправдывая в «Азбуке коммунизма» революционное насилие, Б. утверждал, что трудовая повинность, бывшая при государственном капитализме «закабалением рабочих масс», сейчас приобретает характер «трудовой самоорганизации масс». Сила и принуждение позволяют преодолеть последствия гражданской войны, выковыывая «настоящее равновесие из равновесия нарушенного». По мнению Б., «пролетарское принуждение во всех своих формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью ...является методом выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи...» При этом, опасаясь бюрократизации советского общества, Б. писал, что это – «большая опасность для пролетариата. Не для того он разрушал старое чиновничье государство, чтобы оно выросло снизу». В работе «Теория исторического материализма», имевшей в официальном английском переводе (Нью-Йорк, 1925) подзаголовок «Система социологии», Б., в частности, отстаивал идею о том, что «исторический материализм не является ни политической экономией, ни историей. Он являет собой общее учение об обществе и законах его развития, т. е. социологию». (В 1962 известный американский социолог С. Липсет, соглашаясь с высказанной Сорокиным в начале 1920-х позитивной оценкой этого труда, отметил, что эта «книга представляет собой искуснейшую попытку видного марксиста принять во внимание сложившиеся тогда основные понятия социологической теории и социологических исследований».) Развивая марксов тезис о сути взаимосвязи базиса и надстройки, Б. подчеркивал не только существование разнокачественных компонентов последней, но и ту колоссальную значимость, которую имеют в общественной жизни психология, идеология, нравственность и обычаи. По Б., диалектика и общественные изменения объяснимы теорией равновесия: все категории соци-

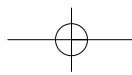
ального или материального порядка находятся в состоянии движения, которое проистекает из противоречий внутри данной системы. Любая же система стремится (аналогично адаптации в биологии) к достижению равновесия. Источник движения Б. усматривал не в «саморазвитии», а в борьбе сил. Триаду Гегеля «тезис – антитезис – синтез» Б. пытался заместить схемой «первоначальное равновесие – нарушенное равновесие – восстановленное равновесие на новой основе». В обществе, по мнению Б., равновесие осуществляется между такими его элементами как вещи, люди и идеи. Стремясь отстоять ортодоксальный экономический детерминизм монистического типа, Б. писал: «Производительные силы определяются общественное развитие потому, что они выражают собой соотношение между обществом и средой... А соотношение между средой и системой есть величина, определяющая, в конечном счете, движение любой системы». Описывая всемогущую, единственную, всеобъемлющую организацию милитаристского государственного капитализма, в границах которого «централизация становится централизацией казармы; неизбежно усиление среди верхов самой гнусной военщины, скотской муштровки пролетариата, кровавых репрессий», Б. своими словами предсказал появление того, что впоследствии стало именоваться тоталитарным государством. В размышлениях 1915 он ассоциировал перспективу несоциалистической нерыночной экономики со складыванием первой в истории особой экономической формы. Это – «не капитализм, так как исчезло бы производство товаров; но еще менее это был бы социализм, так как сохранилось бы (и даже бы углубилось) господство одного класса над другим. Подобная экономическая структура напоминала бы более всего замкнутое рабовладельческое хозяйство при отсутствии рынка рабов». В центре внимания теоретических исканий Б. (как истинно большевистского политического лидера) находились проблемы насильственного социалистического переустройства российского общества и, в первую очередь, целенаправленной трансформации самодельного населения (особенно остатков интеллигенции) в сословие покорных власти «новых людей», осознанно разделяющих провозглашаемые властью идеалы. Разочарование в ряде тенденций эволюции советского общества 1930-х результативалось у Б. попытками обоснования дополнения марксовской философии некоей социологией мышления в качестве введения к ней, а также постулированием социалистического гуманизма как

«идейной оси» времени и антитезы «фашистскому скотству». При этом в духе сопряженной традиции Б. рассматривал философскую мысль в СССР как нечто тождественное «правильной» партийной идеологии и исполняющую в этом контексте партийно-школярские цели и задачи. Анализ профессионального уровня текстов Б. вкрупне с его пониманием ряда философских проблем (культура и фашизм, марксова концепция взаимосвязи теории и практики, деятельностный характер субъект-объектных отношений, вопросы абстрактного и конкретного, нетрадиционное понимание свободы) свидетельствуют о том, что его социально-философское и социологическое творчество, безусловно, явилось в СССР (после уничтожения практически всей профессиональной философской традиции) одной из наиболее значимых версий послеоктябрьской общественной мысли. (См. также: **Большевизм, Сталин.**)

БУЦУИН (яп. «печать Будды») – принцип незыблемости содержания традиции Дзэн, восходящего к Будде Шакьямуни, при любых трансляциях от наставника к ученику.

«БХАГАВАД-ГИТА» (Бхагавадгита) – (санскр. букв. – песнь Бхагавата, песнь Господа, т. е. Кришны-Вишну) – древнеиндийская религиозно-философская поэма. Первоначально самостоятельное произведение, созданное в 8–7 вв. до н. э., записанное в 3–2 вв. до н. э. Впоследствии вошла в состав «Махабхараты» (кн. 6, гл. 23–40). Состоит из 18 глав. Б. повествует о центральных событиях древнеиндийского эпоса – битве пандавов и кауравов на поле Курукшетра. Арджуна, вождь пандавов, не желая убивать своих родственников, хочет уклониться от битвы и делится сомнениями с Кришной, играющим роль возничего. Кришна призывает его к выполнению воинского долга и излагает сокровенное учение, составляющее основное содержание поэмы. Учение Б. имеет сходство с Упанишадами и трактует высшую Реальность как Вечный, Безличный, Бескачественный Абсолют, Брахман. Б. разъясняет действие единого Мирового Космического Закона – Дхармы, учит освобождению души – Атмана человека, и слиянию с Атманом Вселенной, который есть Брахман. Кришна излагает учение Йог – знания (джняна), бескорыстного и бесстрастного действия (карма), сосредоточения (дхьяна), любви к Богу (бхакти), царственного знания и царственной тайны. Описывая материальный мир посредством взаимодействия гун (нитей, качеств) – саттвы (чистота, безмятежность), раджас (страстность) и тамас (тьма, невежество) – Б. придает вы-





сокий статус Ишваре — воплощенному Брахману (Господу). В духовном пути богопознания, анализируя различные практики йоги (сосредоточения, аскетизма, отрешенности, действия), Б. отдает предпочтение безраздельной и благоговеющей бхакти, любви к Богу в ее многообразных формах. В традиции индийской религии Б. играет и ритуальную роль: тексты «Песни» выучивают наизусть и постоянно повторяют ее в определенном ритме, достигая состояния непрерывного знания — припоминания, сравниваемого ими со струей бесшумно льющегося масла. Б., являясь как бы квинтэссенцией различных умозрительных систем, оказала влияние на многие школы индийской философии, особенно на веданту. С 9 в. составлено около 50 комментариев к поэме. Среди них труды Шанкары, Рамануджи, Тилака, Гхоша, Ганди. Идеи Б. имели важное значение для индийского возрождения 19–20 вв. (М. Рой, Рамакришна, Вивекананда, Радхакришнан). Европейская мысль познакомилась с текстом Б. лишь в 1785 благодаря английскому переводу Ч. Улкинсона. В России она стала известна благодаря переводу писателя и масона Н.И. Новикова (1788). К идеям Б. обращались Гете и Гегель, Гумбольдт и Р. Эмерсон, Р. Роллан и Вернадский.

БХАГАВАН (санс.) — универсальный Бог, которому лично поклоняется любой человек, вне зависимости от того, каким именно именем Он обозначается людьми. Главные характеристики Б.: власть, могущество, величие, великомудрие, мудрость, самоотречение.

БХАГАТЫ (санс.) — в индуизме — духовные лица, изгоняющие злых духов.

БХАКТИ (санс. благочестие) — система духовных упражнений, основанных на преданности и неукоснительном подчинении своему божеству, а также своему гуру как земному воплощению этого божества. Б. предполагает полный отказ от собственного Я и всенепременнейшее исполнение распоряжений гуру. В пределе Б. делает достижимым полное отождествление верующего с избранным божеством.

БХАСКАР (Bhaskar) Рой (р. 1930) — британский социолог, представитель реалистского направления. Основные работы: «Реалистская теория науки» (1975), «Возможность натурализма» (1979), «Новое призвание реальности» (1989) и др. Важнейший элемент концепции Б. — различение транзитивных объектов науки, т. е. моделей и понятий, которые созданы для того, чтобы представлять нетранзитивные объекты сущности и структуры действительности. Разделяя человеческое

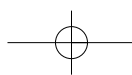
действие, берущее начало в соображениях людей, и управляющее деятельностью социальные структуры, трансцендентальный реализм утверждает наличие «онтологической пропасти» между обществом и индивидами. Больше нельзя говорить, что структуру создают люди как агенты: если общество исторически предшествует индивиду, то возможны только процессы воспроизводства и трансформации. Так, структура власти воспроизводится без применения власти, а власть применяется в отсутствие какого бы то ни было конфликта. Социология интересуется не массовым или групповым поведением, а устойчивыми отношениями между индивидами (и группами) и отношениями между этими отношениями, которые и презентуют ее предмет. Отношения не означают взаимодействия; система опосредующих понятий, включающих обе стороны двойственной практики, обозначена как система позиций. Реляционная концепция позволяет сосредоточиться на ряде вопросов, связанных с распределением структурных условий действия (ресурсов к лицам и лиц к функциям), оценить вероятность конфликтов внутри общества, т. е. преобразований в структуре. Социология отношений совместима и с индивидуалистскими, и с коллективистскими теориями и должна занять положение обобщающей и исторической науки.

БХОГА (санс. наслаждение) — в тантризме — путь духовного освобождения, фундированный всемерным постижением всех мыслимых удовольствий соматического порядка. Для этого Б. предполагает отказ от любых религиозных и мирских запретов.

БХОГИ (санс. наслаждающийся) — в индуизме — лицо, готовое добровольно принести себя в жертву божеству. Живя в храмах, пользовались всеобщим почитанием. Практика Б. отмерла в 19 в. после запрета на человеческие жертвоприношения.

БЫКОВ Василь Владимирович (р. 1924) — белорусский писатель, общественный деятель. Участник Великой Отечественной войны. На фронте с 1943. Дважды ранен. Народный писатель Беларуси (1980). Герой Социалистического Труда (1984). Лауреат Ленинской (1986) и Государственной (1974) премий СССР, Государственной премии БССР имени Якуба Коласа (1978). Основные художественные произведения: повести «Мертвым не больно», «Третья ракета», «Альпийская баллада», «Дожить до рассвета», «Волчья стая», «Обелиск», «Сотников», «Знак беды», «На рассвете» и др. Произведения Б. переведены более чем на 50 языков мира. Тема человека на войне — главная для творчества Б.: военный героизм (в трак-

товке Б. — не более чем часть, и не самая значительная) большой войны, ее мучники и ее неограниченный беспредельный трагизм. На раннем этапе творчества Б. относят к представителям так называемой «лейтенантской прозы», среди которых самыми заметными фигурами выступили Г. Бакланов, Ю. Бондарев, А. Воробьев, В. Некрасов и др. По признанию самого Б., воздействие российской прозы было довольно сильным и продуктивным, но кратковременным. Уже в собственных партизанских сюжетах Б. работал вполне самостоятельно и, по признанию российских критиков, сам стал влиять на определенную часть российской военной прозы. В творчестве Б. историческая правда выходила далеко за рамки традиционного оптимистического реализма советской литературы. (Для иллюстрации иногда Б. ссылался на позицию Камю, который считал, что с коммунизмом можно было или сражаться, или сотрудничать.) Мир, считает Б., едва ли может быть спасенным красотой, она сама всегда требует спасения, но оборона красоты на земле и на небе всегда была святым делом. Отказ от такой обороны, позиция «над схваткой» обрекает художника на поражение, а культуру — на вырождение. Высокохудожественная многомерная реконструкция человеческих ситуаций Выбора характерна для произведений Б.: экзистенциального выбора в условиях тотального воздействия внешних сил, стремящихся превратить человека в объект. По мысли Б., проявления подобной «стихии» не избирательны, но олицетворяющие ее силы предъявляют свои особые требования к каждой отдельно взятой личности. Персонажи Б. существуют в предельно экстремальных ситуациях, предполагающих актуализацию и самоактуализацию человека одновременно на границе и за пределами возможного — и именно в таких бытийных рамках оказываются востребованными действительные духовно-нравственные горизонты личности. Герои Б. обнаруживают свою подлинную экзистенцию как в пограничных, так и в бифуркационных ситуациях, предполагающих поведенческие альтернативы между истинным (подлинным) бытием и превращенными формами существования. Так, в «Сотникове» обречены на гибель были все, но предложение об измене особенно настойчиво предлагалось лишь одному из них — Рыбаку, желавшему выжить любой ценой. Даже ценой Греха. По версии Б., нравственный груз в итоге оказывается настолько тяжелым, что Рыбаку не удастся даже очищающее самоубийство. В «Знаке беды» Б. формулирует и разворачивает одну из центральных проблем экзистенциалистски-ориентированной литературы: о границах возможного компромисса для «повседневного» «малень-





104 БЫТИЕ

кого человека». В этом контексте, по мысли Б., сама жизнь хуторян Степаниды и Петрака была ничем иным, как бесконечным компромиссом. К этому их вынуждала изначальная бедность, данная впоследствии большевистской властью надежда на лучшую жизнь и, наконец, угроза пожизненного и бессловесного рабства, животного существования с малыми шансами выжить при гитлеровском «новом порядке». Возможность компромисса тем самым оказалась исчерпана. Выбор исчез, ибо любой жизненный сценарий нес с собой смерть. Размышляя о вопросах философии истории, Б. подчеркивает то, что ее уроки сами по себе на самом деле ничему не учат. Но это означает еще и то, что всякий раз после крушения люди обязательно и неизбежно начинают все сначала. Они займутся этим, по мнению Б., даже после любого «конца истории». Философский пафос произведений Б. позволяет судить о нем как о достойном представителе литературы европейского экзистенциализма в его белорусской версии, особенно созвучную творчеству Унамуно и Камю.

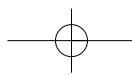
БЫТИЕ — категория, фиксирующая основу существования (для мира в целом или для любой разновидности существующего); в структуре философского знания выступает предметом онтологии (см. **Онтология**); в теории познания рассматривается как базисная для любой возможной картины мира и для всех прочих категорий. Первые попытки разрешения проблемы источника существования того, что есть — в мифологиях, религиях, в натурфилософии первых философов. Философия как таковая ставит целью прежде всего нахождение подлинного (в отличие от кажимого) Б. и его осмысление (или — участие в нем). Наукообразная философия идет по пути определения понятия Б. и его места в структуре знания, а также выделяет уровни и типы Б. как объективного существования. В наибольшей мере концентрировал различные аспекты понятия Б. Парменид. Он выделяет основные характеристики Б. — целостность, истинность, благость и красоту — и манифестирует единство мысли и Б. (и — не-мысли и небытия). Разделение (точнее — удвоение) мира у Платона на мир идей (мир истины) и на действительность (мир подобий) является началом европейской метафизики и на ее закате переходит в марксизме в разделение материального (мир) и идеального (связанного с сознанием) Б. Классифицирующий анализ Б. у Аристотеля (в частности, он выделяет уровни — возможное и действительное Б.) по сию пору служит примером для всякого наукообразного подхода к Б. В период средневековья Б. рассматривается с религиозных позиций: истинное Б. — Бог, мир же несамостоятелен, сотво-

рен из ничто и без заботы Бога исчезнет в ничто. Возрождение рассматривает Б. как природу, с одной стороны — самостоятельную (все существующее — творение природы), с другой — нуждающуюся в человеке как творце и хозяине. Новое время акцентирует внимание как раз на подвластности Б. человеку как оформляющему, собирающему из него мир (как в плане познавательном, так и в плане практическом). Это становится причиной «инфляции» понятия Б. — теперь оно воспринимается как внешнее, неуловимое человеком в его познании, а вскоре начинает восприниматься как философская иллюзия. В то же время Энгельс предлагает развернутую классификацию видов Б. с точки зрения науки: механическое, химическое, физическое, биологическое, социальное. Реабилитация понятия Б. в философии 20 в. связана с именем Хайдеггера. Он говорит о новом условии усмотрения Б. (отличного от существования) — о поэтическом мышлении. Б. — вечно проясняемое раскрытие присутствия (конкретного единства вещей и человека). Современная философия видит в абсолютизации понятия Б. одну из причин «смерти философии» в современной культуре и акцентирует внимание на альтернативах — понятиях Ничто, Различия, Критики.

БЫХОВСКИЙ Бернад Эммануилович (1901–1980) — российский философ. Доктор философских наук (1941), профессор (1929). Лауреат Сталинской премии за создание «Истории философии» (тт. 1–3, 1940–1943). Окончил факультет общественных наук Белорусского государственного университета (1923). Работал преимущественно на кафедрах философии высших учебных заведений Минска, Ташкента и Москвы (в 1953–1973 профессор Московского института народного хозяйства им. Плеханова). Изучал различные проблемы истории философии и вопросы диалектического материализма. Развивал представление о философии как особом внеучном способе постижения мира и проявления человеческого духа. В 1920-х неоднократно обращался к изучению психоанализа Фрейда. В 1923 в статье «О методологических основаниях психоаналитического учения З. Фрейда» исследовал эту проблему с точки зрения диалектического материализма. Квалифицировал психоанализ как материалистическое, монистическое и диалектическое учение. В 1926 в статье «Генеомические воззрения Фрейда» критиковал фрейдизм за биологизацию социальных явлений. В 1926 опубликовал книгу «Метапсихология Фрейда», в которой осуществил философский анализ психоаналитической психологии. Исследовал психофизические учения Спинозы и Гоббса. В 1930 издал «Очерк философии

диалектического материализма», ставший одним из первых советских учебников по этой отрасли философского знания. Автор книг «Враги и фальсификаторы марксизма» (1933), «Философия Декарта» (1940), «Метод и система Гегеля» (1941), «Маразм современной буржуазной философии» (1947), «Основные течения современной идеалистической философии» (1957), «Философия неопрагматизма» (1959), «Фейербах» (1967), «Дж. Беркли» (1970), «Кьеркегор» (1972), «Эрозия «вековечной» философии» (1973), «Гассенди» (1974), «Шопенгауэр» (1975), «Сигер Брабантский» (1979) и др.

БЭКОН (Bacon) Фрэнсис (1561–1626) — британский философ, основатель методологии опытной науки, учение которого стало отправным пунктом мышления всего Нового времени. Как государственный и политический деятель Б. занимал видные посты в тогдашней Англии: генеральный прокурор и лорд-хранитель Большой печати, лорд-канцлер и т. д. Как философ Б. начинал с резкой критики средневековой схоластики, считая, что последняя ничего не дала миру кроме «чертополоха споров и препирательств». Главную причину ее бесплодия Б. видел в пренебрежении естествознанием, в низведении философии до роли служанки религии. Стремясь освободиться от богословия, Б. прибегает к теории двух истин, разграничивая тем самым компетенцию религии, с одной стороны, и философии и науки, с другой, посвящая далее всю свою деятельность пропаганде научного знания. В качестве его цели Б. провозгласил не знание ради знания, а господство человека над природой. В главном философском сочинении — «Новый Органон или истинные указания для истолкования природы» (1620) — он ставит задачу сформулировать правильный метод исследования природы. Б. был убежден, что природу можно покорить, лишь подчиняясь ее собственным имманентным законам, не искажая ее образа. На этом пути человек сталкивается с многочисленными препятствиями («идолами» или «призраками»), мешающими его продвижению к истине. Причем, эти «призраки» являются атрибутами самой человеческой природы, т. е. сам наш разум ставит себе эти преграды и ловушки. Б. выделяет четыре группы таких «идолов»: 1) «призраки рода» — обусловленные несовершенством устройства наших органов чувств; 2) «призраки пещеры», связанные с узостью взглядов отдельных людей; 3) «призраки рынка», или подверженность людей общераспространенным заблуждениям, которые возникают в силу дезориентирующего воздействия семантики (слов) языка на их мышление, т. е. связанные со штампом обыденного





словоупотребления; 4) «призраки театра», обусловленные догматической приверженностью людей к односторонним концепциям. Своеобразным противоядием всему этому становится, по Б., мудрое сомнение и правильный метод. Б. обосновал эмпирический метод в качестве единственно правильного метода исследования законов природных явлений, описал различные виды опытного познания, способы и разновидности эксперимента, разработал и сформулировал основные закономерности индукции и индуктивного познания природы. К заслугам Б. принадлежит также подробная классификация наук, описывающая не только уже имеющиеся, но и те дисциплины, которые могут и должны быть разработаны в последующем. Осуществленная им классификация была признана и широко использовалась многими мыслителями, главным образом, французскими просветителями. Социально-политические взгляды Б. характеризуются привер-

женностью идеям абсолютизма и монархизма. В 1627 Б. публикует свою утопическую повесть «Новая Атлантида», в которой излагает принципы идеального устройства государства, а также проект государственной организации науки. Подробно описанный им научно-технический центр утопического государства Бенсалем в виде т. н. «Дома Соломона», стал своего рода прообразом современных научных сообществ (типа академии наук), осуществляющих планирование и организацию всех научных исследований и активно внедряющих их достижения в производство. В своих трудах Б. предугадал возрастание роли науки в жизни человеческого общества. Уже при жизни Б. и особенно сегодня его имя часто упоминается рядом с именем В. Шекспира, труды которого целиком или хотя бы частично приписываются Б. (так называемая «проблема Шекспира» в современном литературоведении).

В

ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ – в Библии – символ наказанного Богом амбициозного тщеславия людей. Согласно легенде о В. б., люди изначально говорили на едином языке. После попытки построить В. б. Бог «смешал языки».

ВАДЖРАЙАНА (санск. «алмазная колесница») – учение в буддизме (следующее за Хинаяной и Махаяной), целью которого выступает обрести природу Будды (достичь просветления) на протяжении всего лишь одной человеческой жизни.

ВАЙШЕШИКА – в индуизме – одна из признающих авторитет Вед философских систем. В рамках В. признавался неизбывный характер девяти субстанций: воздуха, огня, воды, земли, времени, пространства, эфира, души, мысли, а также реальное существование категорий.

ВАЛЕНТИНОВ (Вольский) Николай Владиславович (1879–1964) – российский публицист, историк и философ. Деятель социал-демократического движения (до 1917 примыкал к меньшевикам). Учился в Горном и Технологическом институтах в Петербурге (1897–1898) и Киевском политехническом институте (1900–1901). Принимал участие в работе экономического семинара С. Булгакова. В 1897 начал революционную деятельность. Многократно арестовывался, ссылался, сидел в Бутырской тюрьме, был в эмиграции (Женева) и несколько лет нелегально жил в Харькове и Москве. В 1899 начал публиковать статьи в левой прессе. В 1905 был соредактором «Псковской газеты» – первой легальной социал-демо-

кратической газеты. С 1905 стал использовать псевдоним Н. Вольский (другие псевдонимы Е. Юрьевский, Н. Нилон и пр.). В последующие годы работал в редакциях различных газет и журналов. В 1908 опубликовал книги «Философские построения марксизма» и «Э. Мах и марксизм». Интерпретировал философию Авенариуса и Маха как попытку создания основанной на опыте научной теории познания, направленной на сокрушение метафизических спекуляций. В 1911–1928 жил и работал в Москве (в 1917–1918 в газете «Власть народа», в 1922–1928 в «Торгово-промышленной газете»). В 1928–1930 редактировал издание «Экономическая жизнь Советов» – орган Советского торгпредства в Париже. В 1930 перешел на положение эмигранта. Жил в Париже и вплоть до смерти работал и публиковал статьи в многочисленных эмигрантских и западных журналах и газетах. Автор книг «Крестьянство и земельная политика социал-демократии» (1906), «Мы еще придем. О современной литературе» (1908), «Встречи с Лениным» (1953) и др.

ВАЛЕОЛОГИЯ – дисциплина, изучающая вопросы здорового образа жизни без вмешательства врачей и медикаментозных воздействий. В. предполагает также значимость эзотерических методик самоисцеления, продления и улучшения качества жизни.

ВАЛИДНОСТЬ (от англ. valid – имеющий силу, обоснованный) – основная характеристика качества измерения в социоло-

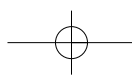
БЮРОКРАТИЯ – специфическая форма управленческих структур, характеризующаяся: 1) существованием привилегированного слоя служащих, призванного осуществлять власть и господство в организации; 2) отрывом исполнительной власти от законодательной, а той и другой от воли и решений большинства членов организации; 3) безличной (деперсонализированной) системой управления; 4) поручением функций контроля лицам, ответственным за исполнение; 5) созданием системы служебной зависимости, приводящей к главенству формы деятельности над результатами. Основной компонент сознания Б. – чувство своего социального статуса, принадлежности к «властвующей элите». К важнейшим чертам Б. относятся иерархичность, жесткая регламентация в отношениях между институтами и группами, многоступенчатость в передаче информации, конформизм и авторитарность сознания и поведения.

Она отражает степень соответствия измеренного показателя (средства измерения), тому, что подлежало измерению. Процедура оценки В. инструмента называется валидизацией. В. может оцениваться до измерения (когда речь идет о применении стандартизированных его средств) и после его проведения, в результате анализа его итогов и учета всех обстоятельств исследования. Как правило, оценка В. осуществляется с помощью коэффициентов связи, других математических или логических средств. Наиболее сильный метод В. – использование независимого внешнего критерия.

ВАЛОВОЙ ВНУТРЕННИЙ ПРОДУКТ – экономический показатель, отражающий стоимость конечного продукта, произведенного в течение года внутри страны в рыночных ценах. Существует три методики расчета В.в.п.: по доходам, по расходам и по добавленной стоимости условно чистой продукции. Данный показатель используется в системе национальных счетов.

Т.В. Кузьмицкая

ВАЛОВОЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОДУКТ – экономический показатель, представляющий собой совокупную стоимость товаров и услуг, произведенных в стране в течение года, исчисленную в рыночных ценах. Оценка в рыночных ценах означает, что в В. н. п. входят косвенные налоги, включаемые в цену, и исключаются государственные дотации и субсидии. В. н. п. отличается от валового внутреннего продукта на величину, получае-





106 ВАЛТАСАРОВ ПИР

мую как разница между прибылями, полученными страной из-за рубежа, и прибылями, переведенными за рубеж, но полученными на территории этой страны. От национального дохода В. н. п. количественно отличается за счет включения в него затрат на амортизацию основных фондов и доходов, получаемых в непроизводственной сфере и от внешнеэкономической деятельности. На расчетную величину В. н. п. непосредственно влияет изменение уровня цен, которое выражается в виде индекса цен. Индекс цен В. н. п. является дефлятором В. н. п. Показатель В. н. п., скорректированный с учетом инфляции или дефляции, называют реальным В. н. п.

Т.В. Кузьмицкая

ВАЛТАСАРОВ ПИР — символ беспечности людей перед лицом грозящей им неминуемой катастрофы (пир последнего царя Вавилона Валтасара накануне падения города в 539 до н. э.). Согласно воззрениям современного эзотеризма, техногенная цивилизация Запада находится в состоянии В.п.

ВАЛЬДЕНФЕЛЬС (Waldenfels) Бернхард (р. 1934) — немецкий философ-феноменолог. Результат знакомства с феноменологией — докторская диссертация В. на тему «Промежуточная область диалога», в которой он попытался «развить феноменологическую теорию диалога, исходя из Гуссерля, Мерло-Понти, а также Левинаса...» Позже, по словам В., он отошел от теории диалога, которая казалась ему слишком симметричной и центрированной на один-единственный Логос. Его дальнейшие исследования стали попыткой развить некую «открытую диалектику» или нового рода рациональность, которая бы выходила за пределы всеохватывающего диалога. Путиами к этой диалектике стали такие философские темы и понятия, как: поведение, освобожденное от ограниченности бихевиоризма («Игровое пространство поведения», 1980) и рассмотренное в контексте таких понятий, как смысл, интенция, правило, контекст, образ и структура, став точкой пересечения феноменологии, философии языка и структурализма; «жизненный мир» («В сетях жизненного мира», 1985), понятый как многообразие или сеть «жизненных миров», которые, несмотря на их разнообразие, имеют нечто их объединяющее; порядок («Порядок в сумерках», 1987), мыслимый как изменяемый, открывающий новые возможности и полагающий собственные границы (влияние, в частности, Фуко). Понятие порядка привело В. к такому мотиву его дальнейшей работы, как мотив Чуждого (das Fremde). Этот мотив В. обнаруживает в философии Гуссерля и по-

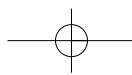
нимает его, исходя из дифференциации сферы Я, в которой всегда можно обнаружить отношение к самостному и к чуждому самости. Чуждое — это то, что не реализуется в рамках некоего ограниченного порядка, что исключено как возможность и является в этом смысле внепорядковым. Тогда возникает вопрос, как же относиться к Чуждому? Для ответа на этот вопрос В. разрабатывает теорию ответа, реализующую в какой-то мере идею «открытой диалектики» или нового вида рациональности. «Ответ выступает здесь способом, который позволяет заговорить Чуждому как Чуждому, без включения его в имеющийся порядок и лишения его чуждости» («Жало Чуждого», 1990). Нового вида рациональность обозначается В. как «респонзивная рациональность» (responsive Rationalität). Это не господство единого разума, а пространство встречи множества рациональностей, каждая из которых является рациональностью ограниченного порядка. В основе этой новой рациональности лежит возможный и действительный ответ («Регистр ответов», 1994). Ответ всегда раньше вопроса. Ответ — это не наполнение интенции спрашивающего неким содержанием, как это понимал Гуссерль, и не удовлетворение притязания, в понимании Хабермаса. Ответ — это всегда отношение к Другому, реакция на его вызов (термин response первоначально заимствован из бихевиоризма). Респонзивная рациональность охватывает ограниченный ряд способов и средств ответа, начиная с доязыковых модуляций и заканчивая языковыми модальностями. Телесное отношение играет определяющую роль в этой рациональности. «Ответом являются так же чувства и телесное желание, а не только слово». Такого рода рациональность открывает новый взгляд на Чуждое или Другое, который вечно ускользает от всех попыток привычной рационализации и нормирования. Из респонзивной рациональности вырастает новая респонзивная этика, исходным моментом в которой выступает отношение Я-Другой в пространстве ответа. Этика или этические отношения начинаются во мне самом, потому что Я никогда самим собой не исчерпываюсь и вынужден урегулировать отношение к тому Чуждому, с которым с неизбежностью встречаюсь. Такого рода отношение есть прообраз отношений в социальном мире, которые не вписываются в один-единственный порядок разума, а должны сосуществовать в пространстве порядков — культурных, политических, экономических и пр. — собственного и чужого. В настоящее время В. работает над четырехтомным проектом, посвященным исследованиям по «феноменологии Чуждого». «Топография Чуждого» является первым

(изданным в 1997) томом этого проекта. В. является признанным специалистом в области истории феноменологической философии. Об этом свидетельствуют такие его монографии, как «Феноменология во Франции» (1983), «Введение в феноменологию» (1992), «Немецко-французские мыслительные ходы» (1995).

ВАН ЧУН (27 — около 98) — древнекитайский мыслитель, автор ряда философских трактатов. Сохранилась только книга «Взвешивание рассуждений» («Луньхэн»), переведенная в Англии в 1907–1911. В. Ч. скептически относился к учению конфуцианцев. Материалистически переосмысливая многие мировоззренческие понятия, В. Ч. утверждал, что небо и земля телесны и поэтому могут находиться в движении. Основа неба — «ци», необъятное, голубое, не имеющее ни начала, ни конца («первозфир», «изначальная субстанция»). Небо не имеет ни воли, ни желаний, ни разума. Оно подчинено закону естественности и недеяния. Все вещи естественно и спонтанно возникают из «ци». Различная степень сгущения изначального «ци» в каждой вещи — причина различия вещей и их свойств. Человек, по В. Ч., также зарождается из изначальных частиц «ци». В отличие от всех других существ, он обладает разумом и способностью познания. В. Ч. считал, что источник истолкования неба как способного действовать, переживать радость или печаль, наказывать и поощрять человека за поступки — сам человек. Пытаясь познать небо, люди также исходят из человека. Главным источником знаний В. Ч. видел в чувственном опыте. Отвергал мысль о врожденных знаниях мудрецов, однако полагал, что и ощущения не могут дать полного знания. Суть вещей постигается лишь с помощью строгого мышления, т. е. разума. В. Ч. учил почитать авторитет мудрецов древности, хранить традиции прошлого. В социально-этической области его взглядом присущ традиционализм и определенный фаттализм, вера в судьбу. Особую популярность воззрения В. Ч. приобретают лишь в 20 в.

ВАНГА (Вангелия Пандева-Гущерова) (1911–1996) — болгарская ясновидящая и целительница. Слепая после бури в 1923, обрела способность к предвидению. Практиковала более 50 лет.

ВАРТОФСКИЙ (Wartofski) Марк (р. 1928) — американский философ. Основные сочинения: «Концептуальные основы научной мысли» (1968), «Фейербах» (1977), «Модели. Репрезентация и научное понимание» (1979) и др. Редактор ряда философских журналов и сборников, активный участник международных встреч философов различных стран. Философско-методологическая концепция





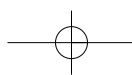
В. — историческая эпистемология — строится на принципах моделирования и исторического подхода к истине как на уровне индивида, так и на уровне социума. Объяснение того, как человек получает знания, по В., должно учитывать, что способы познания меняются с изменением форм социальной и технологической практики и форм социальной организации. Историческая эпистемология В. обосновывается обширным историко-философским материалом, рассмотрением теоретико-познавательной роли практики как общественного процесса, материалом генетической эпистемологии Пиаже и т. д. В. одним из первых в мировой философской литературе (1960-е) вводит фундаментальное понятие «модельного отношения», т. е. отношения, в которое вступают моделируемое и моделирующее. Это позволило В. создать фундаментальную концепцию моделирования. Модели, по В., — это преднамеренно создаваемые артефакты. В. трактует артефакты как все то, что создается людьми путем преобразования природы и самих себя (это и формы социальной организации, и взаимодействия, и язык, и программы технологий, и навыки труда). Артефакты имеют, согласно В., статус промежуточных сущностей. В. подчеркивает, что модель — это не просто копия некоторого состояния системы, но и предполагаемая форма деятельности, «репрезентация будущей практики». Для историко-философских работ В. характерно выявление современного звучания классических философских идей. Он выступает против попыток рассмотрения классической философии как донаучной философской метафизики, раскрывая значимость философии для интеграции всех форм духовной культуры.

ВАРЬЯШ Шандор (Александр Игнатьевич) (1885–1939) — венгерско-русский философ. Принимал активное участие в революционном движении. В 1905 вступил в Венгерскую социал-демократическую партию. Позднее был членом Венгерской коммунистической партии и заведовал отделом агитации и пропаганды ее Центрального Комитета. В 1917 организовал союз социал-демократических учителей. В 1918 был назначен Советской властью Венгрии в университет профессором философии. После ее падения был приговорен к 12 годам каторги. В 1922 обменян на интернированных венгров. Приехал в Советскую Россию, где занимался научной и педагогической работой в высших учебных заведениях Москвы (с 1932 — профессор механико-математического факультета МГУ). Участник философских дискуссий 1920-х между «механистами» и диалектиками. Отстаивал позиции «механистов» и выступал против

группы Деборина. Проявил интерес к психоаналитическому учению Фрейда и выступал как один из наиболее активных сторонников идеи использования отдельных элементов психоанализа, в том числе в связи с марксистской философией. Опубликовал статью «Фрейдизм и его критика с точки зрения марксизма» (1925) и др. работы. В конце 1920-х работал в I Московском государственном университете, Научно-исследовательском институте им. К.А. Тимирязева и Российской ассоциации научно-исследовательских институтов. Автор книг «Маркс как математик» (1924), «История новой философии» (т. 1, ч. 1–2, 1925–1926), «Диалектика у Ленина. Популярное изложение философии диалектического материализма на основании сочинений Ленина» (1928), «Логика и диалектика» (1928) и других работ по философии, логике, психологии и истории революционного движения.

ВАС ФЕРРЕЙРА (Vaz Ferreira) Карлос (1872–1958) — уругвайский философ-модернист и педагог. В молодости увлекался позитивизмом (прежде всего концепцией Г. Спенсера). Сам В. Ф., подводя черту под первым периодом своего творчества, отмечал: «От доктрины Спенсера как таковой мало что осталось. Но кто из нас сегодня уверен, что не использует ее?» Последующие его работы были подчинены реализации двуединой установки на преодоление позитивистско-объективистских (натуралистических) методологических установок и европоцентризма в философии (который и порождает эти методологические установки). Отсюда ход к формированию «новой философии», синтезирующей лучшие достижения философии как таковой, с одной стороны, и отражающей «поток жизни» во всем его многообразии и сложности — с другой. Реализация этого проекта, в свою очередь, предполагала вызов европейской философской традиции как в плане смены методологических установок, так и в плане введения социокультурного контекста, из которого и по поводу которого происходит рефлексия-«говорение» «по-латиноамерикански». Акцентируется не логика и строгая научная дискурсивность, а импровизация и эссеистичность. По сути, это явилось прописыванием еще одного варианта «философии латиноамериканской сущности», хотя и специально не артикулируемого. Исходные основания концепции В. Ф. задаются «философией жизни» Ницше, интуитивизмом Бергсона и прагматизмом У. Джеймса. Наиболее близким по своим философским установкам к В. Ф. оказался Родо. В историко-философской традиции их часто определяют как представителей «метафизического эмпиризма». После ранней смерти

Родо, не оставившего прямых учеников, В. Ф. становится лидером направления, вокруг него сложилась группа последователей — университетских профессоров Монтевидео (Х. П. Масера, А. Гроньоне, Г. Сальгеро и др.). В 1936–1939 группа издавала журнал «Энсайос». Уругвайский «философ освобождения» А. Ардао отметил, что Родо и В. Ф. («метафизический эмпиризм» как таковой) наиболее аутентично выразили «национальный дух». В. Ф. сделал успешную карьеру в Университете Монтевидео, с которым у него связана почти вся творческая биография. Был заведующим кафедрой философии (которую занял по конкурсу в 25 лет, в этом же возрасте выпустил свою первую книгу), деканом, ректором. В 1946 был принят его проект создания факультета гуманитарных наук. В. Ф. активно сотрудничал с многими латиноамериканскими философами, встречался с А. Эйнштейном. По политическим взглядам В. Ф. либерал, входил в партию «Колорадо», более того, был идеологом партии, принявшей его идеи обновления. При жизни было издано 19 томов его сочинений (после его смерти был принят проект издания его сочинений в 33 томах). Его сестра — М. Э. Вас Феррейра (1875–1924) — поэтесса-модернист (в 1926 В. Ф. издал сборник ее стихов «Остров поэзии»). Большинство его работ создано на основе прочитанных курсов. Наиболее известны из них: «Познание и действие» (1908, содержит в себе один из первых в мировой философии анализ прагматизма как доктрины); «Живая логика» (1910 — основная работа); «Ферментарий» (1938). «Новая философия», согласно В. Ф., должна быть пть построена из такой теоретико-методологической позиции, которая позволила бы одновременно: 1) дать поливариантное синтетическое видение современности, преодолевающее любую возможную односторонность взгляда, но остающееся при этом философией «конкретного»; 2) сохранить философскую дисциплинарную дискурсивность, но описывать многообразие, динамизм и спонтанность «потока реальной жизни»; 3) вписаться в мировой философский процесс через усвоение наиболее современных образцов философствования, но сохранить при этом специфику национального культурно-исторического контекста в предлагаемых собственных образцах; 4) сохранить ценность «рацио» (разума, интеллекта), но избежать их догматизации (учесть вклад в познание интуиции и веры, т. е. иных его «ферментов»); 5) утвердить незаменимость и приоритетность философии («метафизики»), но не утратить связи с достижениями научного знания («эмпирии»). Следовательно, «новая философия» возможна только как



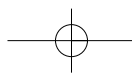


108 ВАС ФЕРРЕЙРА

«снимающая» названные антиномии, но не через простое объединение различных тематизмов (что в принципе невозможно, так как не допускает никакой четко обозначенной теоретико-методологической позиции), а через задание нового способа мышления (т. е. определение рамок и принципов, исходя из и основываясь на которых возможно само современное мышление). Тем самым «новая философия» парадоксальным образом определяется как «метафизический эмпиризм», а сама занятая В. Ф. теоретико-методологическая позиция может быть определена как «умеренный скептицизм» при оценке возможностей современного разума. Отсюда и вытекает неприемлемость для В. Ф. как позитивизма, догматизирующего «эмпирическое» и объявляющего науку единственно возможной формой познания, так и «старого» (классического) рационализма, впадающего в противоположную крайность догматизации «метафизического», что ведет к отрыву от «конкретного», умиранию последнего в «системах», «схемах», «языке» европейской философии Нового времени. Объединяет же обе эти крайние позиции ориентация на поиск окончательной, последней, достоверной истины, понимаемой прежде всего в терминах соответствия сознания и действительности, что, к тому же, неизбежно акцентирует внимание на том, «что» постигается, а не на вопросе о том, «как» это происходит (вопрос о том, в каких формах - категориях работает мышление, подменяет собой вопрос о том, посредством каких форм-категорий осуществляется познание). Такой подход предполагает исключенность ошибки в результатах истинного познания, его нечеткости в силу исходной непрозрачности познаваемого (которая, к тому же, отрицается в классических рациональных и позитивистских установках) и принципиальной ограниченности возможностей реального субъекта познания (замененного или трансцендентальным субъектом в рационализме, или абстрактно-идеализированным субъектом в науке), что решительно подвергается радикализованному сомнению В. Ф. Возможность «радикального обновления философии» через преодоление этих ограничений, наложенных на познание европейской философией (как и изживания своего собственного изначального позитивизма), В. Ф. увидел в американском прагматизме, прежде всего, в учении Джеймса. Он одним из первых прочитал специальный университетский курс по философии прагматизма (в Университете Монтевидео), а в 1908 издал книгу, посвященную ее критическому анализу. Прагматизм привлек В. Ф. прежде всего своим акцентом на «конкретном» и «реальном», ана-

лизом конкретных деятельностных ситуаций, ревизией понятия истины через введение понятия «полезности». Однако тезис о вере как конечном и безусловном основании принятия решения был расценен В. Ф. как неявное сохранение концепта абсолютной истины в познании, позволяющего догматизировать возможную «ошибку». Человек в своем действии не нуждается в окончательном вердикте, выносимом с позиции «полной веры». Там, где он не обладает точным знанием и основанной на нем (и одновременно обосновывающей его) вере, индивид способен эффективно действовать, руководствуясь вероятностью или простой возможностью, исходя из позиции радикального сомнения как предпосылки и пролога адекватного познания мира. Если для Джеймса сомнение выполняло парализующую функцию по отношению к действию, преодолеваемому в акте веры, то для В. Ф. сама эта вера может быть поставлена под сомнение (хотя он и признает ее необходимость как «фермента» в подлинном познании). Кроме того, требование обоснования «безусловной» верой неоправданно сужает поле познаваемых проблем. Сомнение для него — это «скептическая предосторожность», предохраняющая от слепой веры и догматизации познания с ее позиций. В критическом анализе доктрины прагматизма В. Ф. формулирует основной тезис своей собственной философии о «градуированности веры» в зависимости от полноты знания, с которым соотносится вера. «...Нужно видеть еще неясное, догадываться и чувствовать гораздо дальше туманных горизонтов там в огромной бесконечности незнаемого. Научить градуировать веру и отличать то, что знают и понимают хорошо, от того, что знают и понимают хуже, от того, что неизвестно (учить незнанию, если говорить об этом без парадоксальности, является столь же важным, как и учить знанию)». Тем самым совокупное знание, по В. Ф., включает в себя не только точное знание (на получение которого как единственно знания претендует наука и оформленный в ней и посредством нее разум), но и знание вероятностное (производимое во многом интуицией, что превращает последнюю в необходимый «фермент» познания) и, более того, незнание (в области которого можно лишь во что-то верить). Кроме того, наше знание всегда изменчиво и проблемно, что требует необходимости «развивать чувство глубины и сложности проблемы, способность различать между достоверным и всего лишь правдоподобным, понимание того, что есть неразрешимые проблемы». Отсюда, согласно В. Ф., проистекает необоснованность претензий науки на монополию

во владении знанием (при этом сама наука во многом отождествлялась для него с позитивистской программой ее построения). Отсюда же иллюзорность претензий науки на проведение жесткой демаркации с философией. «Наука, боящаяся метафизики благородной, становится жертвой иной метафизики — бессознательной и стыдливой, которая паразитирует на науке и вместо того, чтобы очищать ее, лишь еще больше ее затемняет». В. Ф. во все не отрицает возможности и саму необходимость научного познания, он стремится лишь подвергнуть сомнению сциентистские притязания в познании. Утверждая неразрывность связи философии и науки, он настаивает на том, что они различаются между собой не сущностью, а степенью «ясности и консистентности, определенности и точности». Линия их разделения носит исключительно методологический и практический, а не реальный характер. Можно «градуировать» различные познавательные формы по степени представленности в них того или иного «начала». Между полюсами «исключительно» философских или научных проблем лежит обширная познавательная область, где осуществляется их взаимопроникновение друг в друга, где проблемам и придается тот или иной познавательный статус. При этом одинаково недопустим как некритический перенос их методов друг в друга, так и их взаимное игнорирование друг друга. Методологические и практические («области применения») различия между философией и наукой закрепляются в характере используемых ими понятий. Если наука использует понятия, основанные на данных восприятия и имеющие значения, стремящиеся к точному выражению смысла, то философия работает со своими понятиями на разных уровнях абстракции, ее понятия имеют поливариативные значения, отражают многообразие смыслов. Наука потенциально объединяет, а философия разделяет имеющих к ним отношение людей. Приоритетность в этом взаимоотношении отдается В. Ф. философии, исходя из оснований которой возможно построить саму разноразноуровневую иерархию теорий, далеко не ко всем из которых приложим научный критерий истины-лжи. Принципом соотношения теорий выступает уровень их абстрактности-конкретности, и только «внутри» определенных уровней возможно адекватное применение оценочных критериев (в том числе и истинности-ложности, где это возможно). Отнесение же чего-либо к определенной теории есть, с этой точки зрения, прежде всего определение уровня абстрактности понятий, в которых это что-либо «схватывается». Следовательно, согласно В. Ф., борьба





против формально-схоластического разума (провозглашенная, в частности, позитивизмом и прагматизмом) не должна превращаться в борьбу против самого разума, а противостояние «прежней» метафизике в отрицание самой философии, так как «создание истинной метафизики является единственным известным способом избежать плохой метафизики». Предшествующей же философии в целом, классическому рационализму в частности, можно «вменить», согласно В. Ф., две взаимосвязанные претензии: 1) «желание системы», иначе: «волю к системе», а соответственно схематизацию познания, догматизацию разума и пренебрежение к конкретике жизни; 2) нерелективное отношение к используемому языку, неосознаваемое «замыкание» в сфере конкретных языковых средств, что, опять же, закрывало доступ к «самим вещам», к «жизни» самой по себе. Основное препятствие к полноте познания заключается в том, что то, что мы выражаем, есть лишь малая часть того, что мы мыслим, последнее же, в свою очередь, — лишь малая часть того, что мы осознаем. Люди подвержены стремлению к схематизации жизни, а разум предполагает следование принципу «укрощения», что гипостазировывает одни стороны действительности за счет других, возводит нечто частное в ранг абсолютного. В частности, людям свойственно абсолютизировать свои истины. Так, рационалисты (прежде всего в лице Р. Декарта и Б. Спинозы) сделали из реальности систематику чистых качеств, в пределе — математических отношений. «Человечество губит большую часть своих верных наблюдений и размышлений, подвергая их неправильному систематизированию». Такая методологическая установка расценивается В. Ф. как «логический империализм». В свою очередь, нерелективность языковой проблематики привела к пониманию языка как абстрактной и интеллектуальной системы, провозглашению Декартом тезиса о независимости истинного познания от языковых форм, в которых оно осуществляется. В результате оставалось незамеченным, что между «живым мышлением» и «мышлением выраженным», между психологией и логикой разума существует непрозрачное, деформирующее и искажающее (в совокупности с действием «воли к системе») познание проблемное поле. Отсюда возникает необходимость «прямого мышления о вещах, более тонкой перцепции конкретного», так как в предшествующей философии была лишь иллюзия такого мышления и такой перцепции (она подменяла фактические проблемы проблемами вербальными, конкретность — схемами, а тем самым может быть разоблачена как систематизированность завуа-

лированных софизмов, фиктивно претендующая на точность знания). Вещи необходимо воспринимать и мыслить в их конкретике, отдавая себе отчет в опасности неучета воздействия факторов систематизации-схематизации и «непрозрачности» языка. Дополнительное требование — отказ от претензии на доминирование какой-либо одной «истинной идеи». Неучет этих трех факторов ведет не к познанию действительности, а к созданию технологий манипулирования массовым сознанием. Как только же мы их начинаем учитывать, мы вынуждены признать право на «конкуренцию идей», свободу критики, интеллектуальный плюрализм. Эти установки и были положены В. Ф. в основание его программы «живой логики» (в зависимости от решаемых проблем она переформулировалась у него тематически и выступала под именем «психо-логики», «живой морали», «ферментария»). Содержательно она определялась В. Ф. как такая форма организации познания, которая была бы «восприимчива к своеобразной эмпиричности, витальности и инстинктивному характеру жизни и человеческого познания», а также учитывала их спонтанность, изменчивость и динамизм. Это требует отказа от «системного оформления» философии, плюральности высказываемых идей и импровизационности в их артикуляции (в попытке приблизиться в их изложении к свободному «потoku сознания»). «Мышление посредством систем» необходимо заменить «мышлением отдельными идеями, которые нужно иметь в виду» (ср.: мыслить надо не «яблоки», а посредством «яблока», согласно известному тезису Мамардашвили). Реализация этой программы и есть, согласно В. Ф., действие в соответствии с методом обращения к «вещам», к «конкретному», противопоставление однородной временной схеме рассудка тотальной конкретности длительности. В основе познания лежит, следовательно, фиксация исполненным сомнением и постоянно наталкивающимся на неизвестное разумом свободного потока мышления в его дологической и довербальной спонтанной динамичности. Соответственно, добытые результаты не следует догматизировать, оформляя в самодовлеющие системы, но каждый раз иметь в виду при последующих размышлениях о конкретике реальных проблем, оставляя их открытыми для возможной переинтерпретации на основе иных имеемых в виду идей, актуализируемых, опять же, задачами, возникающими в каждой новой конкретной ситуации. Необходимо, следовательно, «изучать факты и строить теорию так, как если бы вопрос не изучался прежде, и, разорвав прежние искусственные связи, позволить

идеям свободно и естественно упорядочиваться согласно их логическим отношениям». Тем самым «новая философия» как «метафизический эмпиризм» является «открытой философией», по отношению к которой «наука есть не более, чем затвердевшая метафизика». Так понятая философия есть не что иное, как исследование того, как люди думают, приходят к точным выводам или же ошибаются, и, в первую очередь, исследование того, каким образом они ошибаются. Фактически же — это анализ наиболее частых заблуждений, наиболее часто встречающихся на практике паралогизмов: таких, какими они являются на деле, а не какими они были бы, если бы психологические процессы укладывались в свои вербальные схемы». Кроме нерелективного употребления языка и внутривидовых препятствий для «полного» подлинного познания, имеют значение и социальные контексты, которые, стимулируя постановку определенных проблем, могут, одновременно, приносить искажения в познавательный процесс. Имея по своему характеру нормативную природу, социальные проблемы задают как бы два новых измерения познанию: 1) по вектору «действие-идеал», определяющему направленность социальной активности; 2) по вектору «индивидуализм-социализм» (коллективизм), содержательно определяющему предпочтения в пользу свободы или равенства и социальных гарантий в направленности социальной активности. Выявляя возможные пути социальных изменений, определяя и сравнивая преимущества и недостатки каждого из них, принимая реальные решения во исполнение сделанного выбора, социум и отдельные социальные группы и институты, по В. Ф., с одной стороны, базируются на достигнутых результатах познания, а с другой — предъявляют к нему конкретные запросы (что, естественно, не должно вести к подмене задач познания практическими потребностями, но неизбежно задает познанию «практическую составляющую»). Предельная же экстерналистская рамка познанию задается специфической национального культурно-исторического контекста, в котором организуется познание. Мыслить в Латинской Америке без учета специфики «латиноамериканского», согласно В. Ф., как минимум, означает быть неадекватным ситуации.

ВАСКОНСЕЛОС (Vasconcelos) Хосе (1882–1959) — мексиканский философ, историк, писатель, политик. Автор концепции «космической расы», обосновавшей провиденциалистскую роль латиноамериканской цивилизации в будущей истории человечества. Основным принципом своей философии определял как «эс-



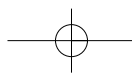


110 ВАСКОНСЕЛОС

тетический монизм», считая, что все сферы человеческой жизни характеризуются через воплощение в них идеи красоты, которая управляет миром. В исходных основаниях его философии лежат идеи (нео)платонизма (Плотина прежде всего) и (нео)пифагореизма, а также философско-религиозные системы Древней Индии. С особым пиететом В. относился к Бергсону, считая, что тот «вытащил» его из позитивизма. Значительное влияние на теоретические построения В. оказали также Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, А. Шопенгауэр и Г. Кейзерлинг, а через последнего — критически и мистически переосмысленный самим В. тезис Шпенглера о гибели европейской культуры (который преодолевается через новаторство «молодых народов»). Этот круг идей В. был развит перуанцем А. Оррего в работе «Народ-континент» (1937, второе, вызвавшее широкий резонанс, издание — 1957), дополнившим концепцию тезисом о необходимости революционной освободительной борьбы (переинтерпретировав дискурс освобождения В. в духе будущей «философии освобождения»). Основное же влияние своим творчеством В. оказал на формирование комплексов идей «философии латиноамериканской сущности» и индеанизма, а также философско-литературного направления «мистики земли» (частью связанного как с первым, так и со вторым дискурсами). Влияние идей В. сказалось на творчестве М. Леона-Портильо, их отзвуки можно обнаружить и у Кастанеды. Мексиканский «философ освобождения» А. Вильгос считал, что В. был первым, кто поставил проблему возможности мексиканской (латиноамериканской в целом) философии в новый период самоопределения мексиканской нации, хотя исторически первая формулировка проблемы принадлежит аргентинцу Х.Б. Альберди (1810—1889). В. получил католическое воспитание и педагогическое и юридическое образование. Он — один из основателей в 1909 философско-литературной группы «Атенео молодежи» («Атенео де ла Хувентуд»), ставшей центром интеллектуальной жизни страны и оппонирования «официальной» позитивистской философии (как и философии «первопринципов» вообще). Был вторым ее президентом, при нем группа была переименована в «Атенео де Мехико». Участвовал в вооруженной борьбе против диктатуры П. Диаса, после свержения которого представлял интересы Мексики в Вашингтоне. После гибели президента Ф.И. Мадеро и кризиса модернистского (либерального в своей основе) движения, идеологом которого он выступал, В. остался в эмиграции. После возвращения на родину — ректор Национального ав-

тономного университета Мексики и министр просвещения (1921—1923). На мексиканском посту пытался провести широкомасштабную реформу системы образования, реализующую его педагогические идеи. Выставлял свою кандидатуру на президентских выборах 1929 и потерпел поражение. Вернувшись в Мексику после вторичной эмиграции, основал Национальную подготовительную школу, занял пост директора Национальной библиотеки (которую возглавлял до самой смерти). Основатель и первый президент Мексиканского философского общества. Называл себя «Креольским Улиссом» (аналогично называется первая часть его автобиографии, выдержавшая более десяти изданий). Считал свою жизнь «большим философским экспериментом» и «авантюрой», подчиненной попытке стать «философом на троне» (т. е. на посту президента). Его, в свою очередь, называли «учителем молодежи Америки», «апокалипсисом расы», «пророком континента». Программные работы В.: «Эстетический монизм» (1918), «Космическая раса. Миссия ибероамериканской расы» (1925), «Индология. Одна интерпретация ибероамериканской культуры» (1926). Иные работы В.: «Очерк о Пифагоре: теория ритма» (1916); «Индостанские исследования» (1920); «Трактат по метафизике» (1929); «Этика» (1932); «Боливаризм и монроизм» (1934); «Эстетика» (1935); «Органическая логика» (1945); «Статьи: 1920—1950» (1950); «Эстетическая философия (по методу координации)» (1952); «Тодология» (от исп. «todo» — «все», 1952 — работа характеризует окончательный синтез философской доктрины В. с христианством) и др. Философская концепция В. была инициирована необходимостью преодоления притязаний позитивизма на статус современной философии научного знания, субстанционализма и интеллектуализма (у В. термин субстанция заменен термином «эмердженция» — «появление»), классического рационализма с его конституированием разума как единственного источника истинного знания. Европейская философская традиция, с точки зрения В.: 1) игнорировала (за исключением А. Шопенгауэра, представителей «философии жизни» и Бергсона) волюнтаривную, эмоциональную и интуитивную составляющую познания, 2) гипертрофировала в нем научную составляющую в ущерб иным — прежде всего эстетической (которую вскрыла русская традиция в лице Толстого и Достоевского), 3) обходила экзистенциально-контекстуальную обусловленность познания (проанализированную Родо в латиноамериканской философии). Все это вместе взятое, согласно В., не позволяло классической философии выявить принцип

(божественной) красоты как основу организации космической жизни, которая, следовательно, может быть философски понята лишь исходя из «монизма, основанного на эстетике», или, иначе, построена на «принципе эстетического монизма». «Все освящает красота», — утверждает В., а как таковая она может быть «схвачена» лишь внутри бескорыстного, незаинтересованного, неутилитарного отношения. Такое отношение продуцируется только в актах любви, которая в ином ракурсе может быть понята как «творческое чувство», акты творчества (и наоборот — акты творчества всегда есть акты любви), снимающие формализм стереотипизированной нормы, которая, социальное институционализируясь, тиражирует подлинную социокультурную жизнь (совпадающую в идеале с ритмичной космоса). Тем самым подлинная любовь (творчество), являемая в красоте, есть и подлинно космический акт, преодолевающий «уже созданное» и традицию, т. е. социокультурное бытие как «бремя» (мир теней, гасящий «творческий порыв»), и способствующий установлению универсального порядка, в основе которого — открываемая предустановленная космическая гармония. Логическое (рациональное) само по себе поверхностно и односторонне, оно получает оправдание только будучи синтезировано с эстетическим (эмоционально-интуитивным) в актах творческой воли. Последние, согласно В., этически обусловлены, так как устремлены к обнаружению и установлению «космического единства», к его совершенству, а любая устремленность к совершенству есть утверждение добра. Являясь дисциплиной всего живого», этика требует от человека следования принципам любви и ненасилия. В этом отношении «моральный импульс, очевидно, противоречит принципу сохранения и экономии сил», а следовательно, в основе своей не утилитарен, а «космичен». Таким образом, «добро» сопровождает и поддерживает «истину» так же, как и «красота». Практически обуславливаясь этически, познание эстетично по самой своей сути. Более того, знание есть не столько результат собственного познания, сколько восприятия и поэтического видения — понимания себя и своего мира как предзаданного и творимого по законам космической гармонии. Эстетическое (воображаемое) доминантно по отношению к научному (логическому), оно презентует сам способ постижения себя в мире, а соотносясь с этическим, и способ бытия человека в мире. Человек прежде всего «понимает сердцем» и лишь благодаря этому познает разумом. В основе «понимания сердцем» лежит эмоциональная интуиция (эстети-

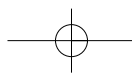




ческая эмотивная сущность), запускающая и сопровождающая механизмы логически оформляемой рационализации. Эмоция как совершенное средство познания направлена на установление связи между субъектом и объектом, она есть основание синтетически-целостного мировидения, снимающего противопоставление «внутреннего» и «внешнего», субъективного и объективного, а в конечном итоге — самих субъекта и объекта. Субъект-объектная проблема, согласно В., надумана, искусственно создана логоцентристским европейским мышлением, ибо очевидно, что когда «мы мыслим, мы чувствуем себя как бы включенными в космос, как если бы вся природа была неотделима от нашей собственной сущности». Субъект и объект едины и слиты в экзистенции. «Я существую» является не мыслью, но видом эмоции, единственно способной проникнуть в глубины экзистенции. Кроме того, мыслить вещь, по В., означает дать ей существование в наших эмоциях. В этом ключе В. считает возможным отождествить «эстетическую эмотивную сущность» с экзистенцией: «...Моя теория осталась бы неизменной, если бы во всех моих текстах слово «эмоция» заменили бы словом «экзистенция». Тем самым экзистенция оказывается основополагающим субстратом реальности, презентантом подлинного «космического» бытия человека, который, познавая посредством эмоциональной интуиции, задает «ориентацию» миру, а тем самым «спасает» его в своем сознании от «хаотизации» и «разрушения». В конечном итоге оказывается, что красота как принцип организации познаваемой космической жизни творится сознанием человека в соответствии с этически выверенными эстетическими эмоциями, которые выражаются, прежде всего, «не в категорическом императиве, не в разуме, но в эстетическом суждении, в своеобразной логике эмоций и красоты». Эту логику, преодолевающую логицизм, В. называет органической, так как она: 1) объединяет все уровни познания, синтезирует интеллектуально-этико-эстетическое единство через координацию в эмоциональной интуиции; 2) позволяет увидеть универсальное через конкретное (или в конкретном), возратить реальности качественную ценность, не индуцируя ее из частного во всеобщее и не строя картину мира через процедуры абстрагирования и классификации; 3) способна увидеть за словом указание не только на понятие, но и на звук и картину (изображение и цвет). Отвлеченным и логицированным сущностям европейской философии необходимо вернуть «благоухание цветов» и «очарование мелодий», т. е. придать им поэтическую силу. Европейская картина мира, основыва-

ясь на понятиях, носит по преимуществу «визуальный» («зрительный») характер, сублимирует «слуховую» подоснову космической гармонии, основанной на выраженном в числе ритме. Европейская традиция редуцировала познание к «числу», не обнаружив того, что «число» не итог, а начало, указывающее на скрывающийся за ним «ритм» (что прекрасно видели пифагорейцы). Ритмика универсализующе упорядочивает (гармонизирует) любой процесс, но «в конечном итоге не знает пределов», задавая лишь смену минимума и максимума в «пульсации» процесса. Совершенным же воплощением ритма является музыка. Последняя, согласно В., способна открыть мир, который пыталась закрыть для нас «имевшая добрые намерения, но ограниченная философия». «Только звук определяет направление движения и может преобразовать его». Таким образом, лишь ориентируясь на музыкальное искусство и овладевая «языком слуха» (но и цвета — изображения), философия способна вернуть своим понятиям утраченную «поэтическую свежесть». «Язык слуха» так же онтологически первичен, как и эмоция (слышание есть основа видения). В этом ключе В. специально анализирует в своих «Индостанских исследованиях» индуистские приемы воздействия на слух, которые призваны методически обеспечить реализацию разрабатываемого им метода новой философии, синтезирующего принципы художественного творчества и научного познания как «координацию ансамблей», а на их основе координацию человека в мире, на основе эмоциональной интуиции. «Объект прекрасен, когда упорядочение его составных частей происходит в соответствии с одним или несколькими методами эстетической композиции: ритмом, мелодией и гармонией». Ритм обеспечивает соотношение с миром, мелодия обеспечивает «порядок неоднородного», гармония «ведет к удивительному и специфическому познанию одновременности». «Эстетическую композицию» можно также характеризовать через контрапункт (как противоречие в органическом единстве) и симфонию как завершающую целостность (тотальность) «музыкальной структуры познания». «В настоящее время, — считает В., — развитие знаний достигло такого уровня, что невозможно философствовать, не создавая произведения искусства». В современной социокультурной ситуации невозможно больше думать «лишь с помощью идей», познавать с помощью чисто количественных методов. (Классический рационалист, согласно В., — это садовник, который, вместо того чтобы заботиться о красоте роз, начинает их пересчитывать и тем самым сводит красоту к

числу.) Современный уровень познания задается его синтетичностью, ориентирующей на выявление качественного своеобразия мира, что и обеспечивается исходя из установки «эстетического монизма». Следовательно, высшей формой познания может быть только эстетическое познание, обеспечивающее целостность «в мыслях, в чувствах, в действиях, т. е. производящее «синтез разнородного», и позволяющее обнаружить творческое движение в каждой точке Вселенной. (Тем самым, эстетика не может быть лишь исследованием о прекрасном как таковом, а есть искусство композиции и координации.) Кроме того, оно, будучи ориентировано на преобразование действительности в соответствии с принципами космической гармонии, подлинно инновационно, тем самым и революционно (для В. революционером является, прежде всего, тот, «кто добавляет новую ценность к сокровищам культуры»). Эстетическое познание следует триадичности структурной организации искусства и синтезирует в себе аполлоновское (презентирующее лишь «эстетику физики»), диогенсийское (доминантное, объединяющее музыку, танец и поэзию) и мистическое начала (объективированные в соответствующих им триадах конкретных видов искусств). Оно специфицируется, иначе, как науки о духе (поэтико-художественное, философское, религиозное познание), противостоящие в своей синтетичности аналитическим наукам о фактах и о поведении. Структура познания и формы его объективации отражают, в конечном итоге, трехуровневость и триадичность (атом, организм, сознание) ритмики Вселенной, несущейся в вихре «космического танца» (в вальсовом ритме раз-два-три). Таким образом, согласно В., в соответствии с принципом триады (исходной нечетной системы, вселенского конструктивного принципа) «строится все, что существует». Через триадичность космос интегрируется в человека и выражается через человека. В конечном счете, многообразие экзистенциальных характеристик человеческого бытия может быть воплощено в единой (Божественной) экзистенции, которая является «началом и концом, частью и всем, сущностью космоса, а также его целью». Эстетическое божественно дано человеку априори (как и этическое, и интеллектуальное), предопределяя его теоретическую и практическую деятельность, а эмоция в высшем своем проявлении совпадает, согласно В., с откровением. Красота приоткрывается и творится человеком как божественная красота, а акты любви суть акты христианской любви, заставляющие человека «чувствовать связь с человечеством» в своей истории и культуре. Эти христиан-





112 ВВЕДЕНСКИЙ

ско-экзистенциалистские и мистико-эсхатологические мотивы всегда присутствовали в творчестве В., а в последний период его жизни (в «Тодологии») он пытался через их усиление придать законченную синтетичность своим взглядам (в одном из своих последних интервью он утверждал: «Кодексом моего мышления является Евангелие»). Конечный синтез всего сущего осуществляется в Боге, а тем самым и подлинное (эстетическое) познание «во многом является теологией или тодологией». Божественная санкция подводилась, тем самым, и под социальную теорию В., ради обоснования которой во многом и строилась вся его концепция. Суть этой санкции — обосновать космическую (равно божественную) предопределенность воплощения его утопии идеального общества (в основу построения которой он положил принцип «пессимизма по отношению к действительности, оптимизма по отношению к идеалу», иначе: «пессимизма по отношению к сегодняшнему и оптимизма по отношению к грядущему») в Латинской Америке. Пытаясь преодолеть европоцентризм как претендующую на единственный способ универсализации конкретного, но всего лишь историческую модель развития, В., с одной стороны, именно на примере Латинской Америки иллюстрировал свой тезис о необходимости для познания не выявления метафизической сущности человека, а выявления его особого (через его культуру и ментальность) места в космосе, универсуме, божественно предустановленном порядке гармонии, а с другой — увидел ибероамериканца (прежде всего мексиканца) как онтологическое воплощение эмотивного видения мира («красота для них есть высший принцип любой вещи»). Человек для него — центр и мера мира, но он всегда дан конкретно-исторически, что нельзя игнорировать (по примеру европейской философии) — «быть универсальным человеком означает, прежде всего, быть конкретным человеком». Поэтому универсальная философия (эстетическое познание в целом) возможна для В. лишь через формы национальных философий («всякая философия предполагает определенный способ мышления, проистекающий из коллективной жизни»; «мышление необходимо имеет связь со своим миром»), являющихся для него «биосоциальной защитой этносов, наций, рас (раса для него при этом не столько физическая характеристика, сколько выражение особого духа, т. е. берется как культурно-логическое понятие). Соответственно: интерпретация мыслителем собственной культуры есть основа понимания универсальности культуры в ее космически-божественном основании. Реабилитация конкретного (как «мысле-

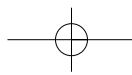
ния ибероамериканской расы», как «открытия и возвращения» Мексики мексиканцам) является для В. средством не изоляции, тем более — дискриминации кого-либо, а «уравнивания всех людей на земле» как цели провозглашаемого им «нового гуманизма», выражающего подлинную «свободу духа». Последний невозможен без: осознания самобытности «расового» сознания; самовыражения мира в поэтически специфическом культурном видении мира; соотносительности с конкретно-историческими реалиями собственного мира и устремленности к его гармонизации; нацеленности на формирование «нового типа человека» и «новых форм жизни» посредством современных технологий воспитания и образования (не Калибана, но Ариэля, не Робинзона, но Одиссея). В конечном итоге социальная концепция В. оказалась подчинена переносу революции из области политики в сферу образования (по замечанию Рамоса), понимаемому, в свою очередь, как средство реализации «мечты о расе» (т. е. воплощения его «американской утопии»). Магистральный путь цивилизационного развития — создание единой общечеловеческой расы, вбирающей в себя все многообразие возможных различий (прообразом такой расы для В. являлась «атлантическая раса», закончившая свою миссию и вошедшая в «безмолвие»). В. считал, что на смену уже выполнившим свою миссию четырем существующим расам («черной», «желтой», «красной», господствовавшим в первый исторический период, и «белой», господствовавшей во второй исторический период) с наступившим 20 в. приходит новая «пятая раса» — раса метисов, открывая третий исторический период. Ее формирование начинается в Латинской Америке на субстрате романской (иберийской, креольской) ветви «белой расы». «Тот факт, что здесь ассимилировались все расы, дает нам право и надежду на беспрецедентную миссию в истории». В 20 в., согласно В., будет нарастать противостояние латиноамериканцев (прообраза «пятой расы») и англосаксов (североамериканцев) как «упорствующих» в приоритетности ценностей исключительно «белой расы» (которая в целом уже завершила свою историческую миссию, а в истории нет возвратов — выполнивший миссию неизбежно уходит). Это противостояние В. осмысливает через столкновение идеалов «боливариизма» и «монроизма» («доктрина Монро» впервые обозначила претензии США на мировую миссию, хотя исходно была ориентирована на патронат по отношению к странам Латинской Америки) и считает, что оно пред-
решено («мы явимся из завтра, когда

они будут вчера», а США — «финальная империя белой власти»). Основа «пятой расы» — (божественная) любовь в красоте, изживающая необходимость в «мистике вкуса», а суть третьего исторического периода — утверждение принципов «эстетического» (вместо принципов «воинственного», основанного на силе, в первый период и «политического», основанного на разуме, — во второй). Первыми стали осуществлять миссию «пятой расы», согласно В., мексиканцы (в этом отношении символична надпись на гербе Национального автономного университета Мексики, которым некоторое время руководил В.: «Моей расой заговорит дух»). См. также: «Философия латиноамериканской сущности».

В.Л. Абушенко

ВВЕДЕНСКИЙ Александр Иванович (1856–1925) — русский философ, логик, психолог. Основные работы: «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1888); «К вопросу о строении материи» (1890); «О Канте действительном и воображаемом» (1894); «Условия допустимости веры в смысл жизни» (1896); «Судьбы философии в России» (1898); «Логика как часть теории познания» (1909); «Новое и легкое доказательство философского критицизма» (1909); «Психология без всякой метафизики» (1914) и др. В. наиболее последовательно в русской традиции развивал идеи неокантианства (с заметным влиянием фихтеанства и юмизма). Свою позицию определял как русский вариант критической философии, основная тема которой — выявление собственных задач и методологический анализ возможностей построения когнитивных систем. Все наше знание, считал В., складывается из состояний нашего сознания, представляет собой ступени самопознания человека. Следовательно, любые данные опыта, полученные наукой, нуждаются в философском анализе, позволяющем переходить от частных суждений к общим синтетическим суждениям (они не выводятся из опыта и не носят характера врожденных идей). Анализ нашей познавательной способности показывает, что наличие общих синтетических суждений в познании (как его условие) предполагает признание исходных априорных форм, примысливаемых к опыту. Осознание «Я» невозможно без полагания чего-либо, что нашим «Я» не является. Мир является как противостоящий нам объект, полагаемый субъектом как «не-Я», как объективация сознания (по «закону объективирования»). Априорные идеи, следовательно, неизбежное условие сознания. Они позволяют устанавливать связь (причинность)





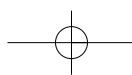
между внешней реальностью (объективированным предметом) и продуктами сознания (объективирующим сознанием). В силу того, что «мы знаем только продукты нашего сознания по поводу вещей», невозможна натурфилософия как научное мировоззрение, игнорирующая субъективную природу опыта. С другой стороны, невозможна и научная метафизика, так как познать бытие вне его восприятия нельзя. Что скрывается за объективированными продуктами сознания, которые мы обнаруживаем через ощущения, неизвестно. Позже В. усилил этот тезис утверждением о том, что неизвестно и то, что скрывается за сознанием. Отсюда единственным предметом философского анализа является гносеология, понимаемая как логика — учение о границах знания и веры и условиях существования бесспорного знания. Эту позицию В. квалифицировал как логицизм, который появился в России как доказательство невозможности метафизики в виде знания (отличное от доказательств французского позитивизма, английского эмпиризма и немецкого критицизма). Задача гносеологии как логики — выработка критериев правильного мышления (основной закон которого — закон противоречия) и обоснование нравственно обязательного отношения. Научное знание (как позитивистски истолковываемый опыт) — безценочно. Философия также безценочна в функции регуляции мышления (формально-логического анализа научных суждений), но требует ценностного обоснования нравственно-обязательного отношения. «Для нас невыносимо быть заключенными в мире явлений», — отмечает В. Но коль скоро научная метафизика невозможна, признание зависимости сознания от чего бы то ни было (Бога, матери и т. д.) является предметом религиозного убеждения, веры, выбора, а не доказательства. Любое положительное (или отрицательное) высказывание о вещи в себе или о истинно сущем бытии (т. е. любая онтология) вводят в познание метафизику. Необходимо в научном познании воздерживаться и от суждений относительно бытия или небытия субъективного (психического) опыта. С логицистской точки зрения, нельзя сделать выбор в пользу любого из противоположных утверждений, пока на основе веры (обоснования нравственно обязательного отношения) не будет сделан выбор в пользу определенной метафизической гипотезы. Одновременное допущение и недопущение идеи вещи в себе не согласуется с законом противоречия, но невозможно и одно-единственное, всеобщее и необходимое мировоззрение. На основании веры можно выбрать любую метафизику. Спиритуализм и материализм, теизм и

атеизм равноправны как дополняющие знание гипотезы (свой выбор В. сделал в пользу религии, так как, по его мнению, сама совесть оправдывает религиозное чувство). Исходя из этой посылки, В. в разные периоды творчества выступал и в защиту и с критикой противоположных метафизических ориентаций как предмета веры. Как особый вид веры (а не знания) он трактовал и атеизм, с протестом против придания которому привилегированной позиции (в свете работы Ленина «О значении воинствующего материализма») В. выступил в 1922 в Петроградском философском обществе.

ВЕБЕР (Weber) Альфред (1868–1958) — немецкий экономист, социолог, философ. Основные сочинения: «Германия и кризис европейской культуры» (1924), «Идеи по поводу социологии государства и культуры» (1927), «История культуры как социология культуры» (1935), «Принципы социологии истории и культуры» (1951), «Третий или Четвертый человек» (1953) и др. Находился под значительным влиянием идей Шпенглера. Стремился создать новую науку — социологию истории и культуры, соединяющую весь материал истории и познания современности, науку не философскую, но эмпирически интуитивную, установка которой заключалась бы не в выведении лежащего за пределами вещи смысла движения истории, но сознательной ориентации на переживание образа как факта, единственно доступного человеческому познанию, неразрывно связанному с явлением. Эта наука, по мысли В., преодолевает границы «линнеевской системы», понимая мир в его многообразии, текучести и взаимосвязанности, в периоды упадка и взлета. По В., под судьбой (без акцентирования ценности, как чистом феномене) в потоке истории подразумевается то, что в философии предполагается о прогрессе. Предшествовавшие попытки социологического объединения исторических событий и явлений культуры, по мнению В., принимали во внимание лишь факт интеллектуализации: Гегель, Конт, Маркс, Спенсер с той или иной стороны подчеркивали роль интеллектуального развития человека. Но рефлексивное постижение, внутренняя интеллектуализация или внешнее рационализирование существования есть просто техническое оформление материала жизни, поэтому возможные объективации — государство, право, экономика и др. формы общественных институтов — являются, прежде всего, продуктами процесса цивилизации, следовательно, для В. чисто биологическими образованиями, создаваемыми и сохраняемыми стремлением к существованию, а не объективациями культуры. Только когда жизнь от своей необходимости и полезности при-

дет к стоящему над ними образу, будет существовать культура, в которой обретается целостность внутреннего бытия вместе с целостностью внешнего мира. Объективации становятся предметом, которому культура придает свой образ; само же «культурное» оказывается не абстрактным общим понятием, но совершенно конкретными «вещами», имеющими значение всеобщего. Таким образом, задача социологически ориентированного культурологического исследования заключается в объяснении, исходящем от «чувства жизни», динамического возрастания конкретностей, которые обозначены В. как культура. В этом потоке развития В., вслед за Шпенглером, усматривал обособленные друг от друга исторические образования — культуры, обладающие каждой своей собственной судьбой, проходящие периоды роста, зрелости и упадка, создающие свои собственные формы общественного устройства. Общественный процесс действует в каждом историческом образовании согласно собственному закону, хотя обнаруживаются общие формы и типы рядов развития. Культурное воление, процесс цивилизации и социологическая констелляция находятся в определенном динамическом взаимодействии, исследование которого позволит уяснить и истолковать периодичность и ритм движения культур. Абсолют, к которому в историческом процессе стремятся культуры, проявляет себя только в конкретной исключительности индивидуальных форм существования народов и времен. Культура, осуществляющая материально-общественный и духовно-цивилизационный «синтез жизни» создает усредненный культурный тип народа, единство общности людей и их судьбы в истории. Требование конкретности социологического видения обращает предмет интереса В. на частное исследование уникального исторического образования Европы и современного облика немецкой нации как культурного типа в ситуации легитимирования «всеобщего распада форм», приведшего к духовному кризису, разрешение которого видится В. в обращении к прежней динамике духовного развития. Ее выявление, учитывающее тенденции цивилизации и цели культуры, и является непосредственной задачей социологического анализа истории.

ВЕБЕР (Weber) Макс (Карл Эмиль Максимилиан) (1864–1920) — немецкий социолог, философ и историк конца 19 — начала 20 в. Основные сочинения: «К истории торговых обществ в средние века» (1889), «Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права» (1891), «Национальное государство и народно-хозяйственная политика» (1895), «Объективность социально-





114 ВЕБЛЕН

научного и социально-политического познания» (1904), «Рошер и Книс и логические проблемы исторической политэкономии. Серия статей» (1903–1905), «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905), «Критические исследования в области логики наук о культуре» (1906), «К положению буржуазной демократии в России» (1906), «О категориях понимающей социологии» (1913), «Хозяйственная этика мировых религий» (1916–1919), «Политика как профессия» (1919), «Наука как профессия» (1920), «Хозяйство и общество» (1921) и др. Диапазон научных интересов В. был чрезвычайно широк и охватывал проблемы социологической теории и методологии социального познания, теории капитализма и экономической истории, религиоведения и политико-юридических наук. В каждой из этих областей труды В. стали классикой. Для творчества В. было характерно сочетание серьезного научного интереса к истории с озабоченностью острыми политическими проблемами современности, а лейтмотивом его исследований является тема рациональности как исторической судьбы западного общества и организующего принципа познания. Констатируя в духе неокантианства методологическое своеобразие «наук о культуре», В. настаивает на том, что социальное и историческое познание, так же, как и естественные науки, должно быть свободно от субъективных оценок, основным средством достижения его научной объективности у В. является методологическая концепция «идеальных типов». Элементарной единицей социологического анализа В. считает социальное действие, предполагающее а) осмысленность, субъективную мотивацию и б) «ориентацию на других», придающую индивидуальному действию социальное значение. Индивиду, а не формы коллективности или общественные институты выступают в этой концепции реальными субъектами социального действия. Типология социального действия, разработанная В., включает: 1) целерациональное действие (цели и средства их достижения сознательно избираются индивидом, а критерием их адекватности является успех); 2) ценностно-рациональное (осмысленное действие организуется системой ценностей, определяющих человеческое поведение независимо от успеха); 3) аффективное (определяемое непосредственными эмоциональными реакциями) и 4) традиционное (определяемое привычкой). Типология социального действия лежит в основе веберовской концепции типов легитимного господства (власти, которая признана управляемыми индивидами). В основе легального типа господства (к которому относятся современные западные

государства) лежит целерациональное действие, и мотивом признания власти служит соображение интереса; для этого типа характерен примат формально-правового начала и развитие бюрократии. Харизматический тип господства (харизма – экстраординарные личные способности лидера – героя, полководца, основателя религии и т. п.) основан на аффективном типе социального действия. Базой традиционного типа господства, для которого характерны вера в священность существующих властных порядков и патриархальность внутрисоциальных связей, является привычка к определенному поведению. Западное общество последних трех-четырех столетий, по В., характеризуется радикальной рационализацией его основных сфер, охватывающей хозяйственную деятельность, политико-правовые отношения и образ мышления. Именно универсальное господство рационального начала отличает современное общество от всех существовавших ранее (квалифицируемых В. как «традиционные»). При этом сам разум в трактовке В. деэтизируется и сводится к «формальной рациональности» – чисто технической калькулирующей способности. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» В. предложил новаторское решение вопроса о генезисе капиталистического общества, связав его с европейской Реформацией. Именно протестантизм, придавший религиозное значение расчетливо организованной и нацеленной на умножение богатств мирской деятельности человека, заложил основы трудовой этики и рационализма, составивших ядро новоевропейского типа личности. Проблема связи религиозных установок и образа жизни (прежде всего – хозяйственной деятельности) занимает центральное место и в более поздних работах В. по социологии религии.

ВЕБЛЕН (Veblen) Торстейн Бунд (1857–1929) – американский социолог, экономист, публицист. Основные сочинения: «Теория праздного класса» (1899), «Инстинкт квалификации и состояние ремесел» (1914), «Инженеры и система цен» (1921) и др. Основным мотивом творчества В. являлась критика современной социальной элиты Америки. В сформулировал ряд положений общетеоретического плана, в которых отчетливо проявилось влияние распространенных в то время течений общественной мысли: марксизма, теории инстинктов, социал-дарвинизма и др. По В., эволюция социальных институтов – закрепленных обычаями способов регулирования общественной жизни – происходит под воздействием внешней среды путем естественного отбора. Основными факторами, вызывающими потребность в институци-

ональных изменениях, считал прогресс техники и технологии, увеличение численности населения. Основным консервативным фактором – сложившиеся стереотипы мышления. Существующие институты всегда являются, согласно В., результатом прошлых процессов и никогда не находятся в соответствии с требованиями настоящего времени. Эволюционирующая институциональная структура взаимодействует с биологической природой человека, присущими ему инстинктами, среди которых В. выделял: инстинкт мастерства, предопределяющий стремление человека к созидательной деятельности и материальному благосостоянию; родительское чувство, обуславливающее продолжение рода, заботу о семье и, в дальнейшем развитии, об общественном благе; праздное любопытство, выражающееся в стремлении к познанию окружающего мира и имеющее в своей основе более глубокий игровой инстинкт. Наряду с перечисленными, В. указывал на наличие у человека инстинктов к самоутверждению, стяжательству и себялюбию, порождающих стремление к улучшению собственного положения за счет других. Следуя Моргану, В. выделял в истории периоды дикости, варварства и цивилизации. Для первого из них, по В., были характерны общинная собственность, уравнилельное распределение и соответствующие институты, основывающиеся на инстинкте мастерства и родительском чувстве. По мере совершенствования технологии производство начинает превышать уровень, достаточный лишь для поддержания жизни, что создает возможность для эксплуатации. Во все возрастающей степени начинают проявляться инстинкты стяжательства и себялюбия. Вожди и жрецы присваивают избыток продукта сверх минимума средств существования. В результате разлагаются коллективистские институты, распространяется частная собственность. Высшей доблестью человека становится военный успех, а не трудовая деятельность. На смену дикости приходит варварство, возникает фундаментальный антагонизм между производительным трудом (статус которого резко снижается) и праздностью, получающей высокую оценку. Однажды возникнув, праздный класс продолжает существование и на стадии цивилизации, с успехом навязывая всему обществу собственные мировоззренческие установки. Основным конфликтом своего времени В. считал противостояние «мира бизнеса» (современной ему разновидности праздного класса) и «мира индустрии» (всех занятых производственной деятельностью, среди которых ведущая роль принадлежит инженерно-техническому персоналу). Возможность позитивного социаль-





ного переустройства В. связывал с переходом власти от «бизнеса» к «индустрии», переходом, который произошел бы, по мнению В., в результате всеобщей забастовки инженерно-технических работников. Паралич экономики, неизбежный в таком случае, вынудил бы «мир бизнеса» к отступлению. Концепция противостояния «бизнеса» и «индустрии» стала после В. весьма популярной в западной общественной мысли. В. также явился одним из создателей социологической теории потребления, рассматривая в качестве цели приобретения какой-либо вещи не столько удовлетворение естественных потребностей человека, сколько демонстрацию принадлежности индивида к тому или иному общественному классу.

ВЕДАНТА — совокупность знаний, исходящая от ведийских ариев; философско-религиозная система, основанная на ведах, Упанишадах, Риг-Веде и др.

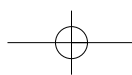
ВЕДЫ (ведийская литература) — (санскр. veda — знание, от индоевр. корня veidd — знать, видеть) — священные книги индусов, представляющие сборники гимнов, богослужебных формул, легенд. Их содержание составляет область сакрального мифологизированного знания. Возникновение гимнов связывается с переселением племен ариев на индийские земли во 2-м тысячелетии до н. э. Записывались в 1-м тысячелетии н. э. В. распадаются на четыре сборника: «Риг-В.» («В. гимнов»), «Яджур-В.» («В. жертвоприношений»), «Сама-В.» («В. мелодий»), «Атхарва-В.» («В. заклинаний»). Старейшей из них является «Риг-В.», содержащая основные идеи других В. «Риг-В.» включает 1028 гимнов, разделенных на 10 мандал (кругов) и считается древнейшим памятником индоевропейской духовной культуры. Известны две разновидности текста «Риг-В.»: 1) древняя самхита, представляющая собой единый текст, не разделенный на отдельные слова, в нем главным был ритм песнопения; 2) поздняя — парапатха, в которой текст искусственно разделен на слова, что устраняет трудности чтения, но нарушает заложный ритм (согласно толкованиям Ауробиндо Гхоша, Е.И. Рерих). «Риг-В.» как и другие В. записана на т. н. «языке отцов» — ведийском санскрите, отличающемся живостью и богатством грамматических форм по сравнению с современным стилизованным санскритом. Основное содержание «Риг-В.» составляют изложенные в высокохудожественной форме обращения к Богам — Агни, Индре, Митре, Варуне, Соме, Ушас и др., восхвалении сил Природы. «Риг-В.» вводит в мир ведической мифологии космогонистические гимны о Едином, о происхождении мира, о золотом яйце творения, о Пуруше — вселенском Человеке, об ие-

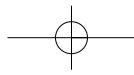
рархии Богов. Высочайшую троицу олицетворяют Брахма, Вишну, Шива. Восхваляются солнечные Боги: Сурья — Солнце; Вишну — Бог, который периодически воплощается в великих Учителях человечества в критические точки земной истории. Особое место занимает Бог Огня — Агни, сведенный на землю жрецом Атхарваном для просвещения людей (ср. миф о Прометее). Другие В. часто повторяются в «Риг-В.». Они более позднего происхождения и в них более четко очерчиваются философско-религиозные основы индуизма: учение о переселении душ, о кастах, об аскетизме и др. К В. тесно примыкают Брахманы — комментарии к ведическим гимнам. Они составляют второй период развития древнеиндийской философской мысли. Толкования к В. пишутся, когда историческое время стало скрывать первоначальный смысл текстов В. Брахманы положили начало развитию ритуализма, жречества, что привело к расцвету обрядовости в индуизме. Третий период литературы В. связан с созданием Араньяк (санскр. — для изучения в лесу) — книг о правилах жизни отшельников; Сутр (санскр. — нить, правило) — сборников афористических высказываний философии индуизма; и особенно Упанишад (санскр. — сидеть около, у ног учителя) — философских бесед, разного рода поучений, передаваемых от учителя к ученику. Упанишад как бы завершают В. Отсюда их название веданта — «конец В.». Эти источники относятся к классу шрути — «услышанное» (т. е. откровение). Они развивают такие понятия, как Брахман и Атман, Рита («космический закон»), сатья, дхарма, карма, мокша (освобождение), майя (иллюзия), авидья (незнание) и др. В них обсуждаются теологические проблемы (монотеизма и политеизма), теория познания, этические вопросы — преодоление зла и страдания, духовные — пути, ведущие к освобождению «Я». Авторитет В. признается шестью ортодоксальными школами индуизма. Буддизм же и джайнизм сдержанно относятся к В. Изучение В. составляет 25-вековую традицию, представленную именами Панини (языковед, грамматик ок. 4 в. до н. э.), Шанкары (философ-реформатор 8–9 в. н. э.), Саяны (комментатор «Риг-В.»), Ауробиндо Гхоша (философ 20 в.). В Европе изучение В. начинается только с 19 в. (Г. Колбрук, Англия), позднее — А. Вебер (Германия), М. Мюллер (Англия). В настоящее время существует ведология как комплекс наук по изучению В.

ВЕЗДЕСУЩНОСТЬ (лат. — omnipraesentia) — понятие философской системы Фомы Аквинского, обозначающее феномен присутствия Бога во всех вещах, доступных Его взору, подвластных Ему и черпа-

ющих собственную исходность в Его существовании. Именно в божественной В. мистицизм традиционно усматривал силу, наделяющую мир вешей сущностью — субстанцией, дабы они не оставались ирреальными.

ВЕЙЛЬ (Weyl) Симона (1909–1943) — французская публицистка, философ и богослов, работы которой в общем своем количестве составляют 15 томов. Основные произведения: «Наука и восприятие у Декарта», «Лекции по философии», «В ожидании Бога», Предвосхищения христианства в древней Греции», «Нужда в корнях», «Дневники», «Угнетение и свобода». В своем первом философском произведении, написанном в духе картезианских размышлений (но не в подражание ему, а в качестве своего рода трансемпирального возражения), В. полагает человеческую сущность в способности к действительности (в противоположность Декарту, в концепции которого человеческая сущность определяется мышлением, отличающим человека от животного и составляющим в нем Образ Божий). Индивидуальная способность к действительности, реализуемая при столкновении с другими субстанциальными деятелями, служит, по В., основой мышления: последнее основано на элементарной геометрии поступка, зная которую мы сможем сообщить нашим намерениям метод, а также предвидеть их результаты. В своей деятельности, активности, направленной на преодоление мира, человек схватывает действительность и реальность мира и собственного бытия, а также получает единственную возможность реализовать свою человечность: по оценке В., только творя, человек уподобляется Творцу (см. **Творчество**). И именно в этом уподоблении он избавляется от иллюзий философского абстракционизма, исходящего в описании человека из отождествления его с трансцендентальным субъектом, и априорности самой мысли. Весьма значительной темой для творчества В. было осмысление роли языка в преобразовании мира: мысль, по ее оценке, в своем возникновении есть следствие соприкосновения языка и мира, в котором нами постигается порядок и, вместе с этим, осмысляются такие категории, как необходимость и случайность. В завершение ее активной политической деятельности появляется философско-политический трактат «Размышления о причинах свободы и социального угнетения», в котором В. фиксирует, что Маркс лишился еще одной сторонницы. Она считает, что Маркс сам не рассмотрел следствий своих же аналитик: вооруженное восстание, на которое делает ставку марксизм, реально ничего не изменит даже в том случае, если внешне оно закончится удачно, по-





116 ВЕЛЕСОВА КНИГА

сколькo сами властные отношения в своей сути нисколько не меняются: слабые все равно остаются слабыми, и перевороты, совершаемые слабыми, ни к чему конструктивному не приводят, — они только закрепляют то, что уже давно совершилось. В некоторых своих выводах В. превосходит определенные положения теоретиков постиндустриального общества. Так, например, В. полагала, что уже в современном ей обществе власть все менее принадлежит буржуа, поскольку экономическая система, в которой они живут, совершенно неподконтрольна им. Эта система, управляемая обладающими реальной властью специалистами-приказчиками, сама управляет ими (см. **Философия техники**). Угнетение, по В., имеет свои корни не в отношении наниматель — подрядчик, а значительно глубже: в отношении человек — предприятие (здесь нельзя не заметить, что В. предугадывает некоторые положения «позднего» Хайдеггера). Угнетение возникает тогда, когда человек используется предприятием, а не наоборот. Отход от марксизма поставил В. перед определенной проблемой: она утратила позитивную программу той самой направленной вовне деятельности, которая является, с ее точки зрения, основой всякого (в данном случае ее собственного) мышления. В 1934–1935 В. нанимается на службу простой рабочей, пытаясь практически осмыслить те понятия, о которых так много (и, по оценке В., не а posteriori) писал Маркс: сущность труда и производства, дух товарищества и сплоченности пролетариата. Однако и на этом пути В. постигло разочарование, по ее словам, раздробившее ее тело и душу: она не встретила ни единства, ни сплоченности — лишь деградацию и забитость, а в отдельных случаях — еще и внушенное марксизмом самодовольство. Этот феномен был наречен В. собирательным понятием «несчастье». Несчастье, по мысли В., есть не столько констатация физической бедности и страдания, сколько указание на духовное опустошение, на духовную смерть, на разрушение личности, а то и вовсе ее утрату у рабочих. Переживание этого «несчастья», по В., окончательно уничтожает призрак метафизического субъекта, якобы стоящего за индивидуальными актами и историей. В. утверждала, что Бог в любви творил этот мир не из величия Своего, а из Своего самоуничтожения и умаления, перестав быть всем и позволив существовать иному. Но иное не должно было быть чужим. Для этого Отец посылает Сына в мир и отдает Его во власть царящей в нем необходимости, которая теперь должна была уступить благу, благодаря чему создание, сотканное из необходимости, как бы уподобляется вибрирующей струне, узелками прикреп-

ленной к двум противоположностям: к Богу Абсолютному Бытию и к Богу Совершенно Беспомощному. В этом же ключе В. переосмысливается и такая категория, как власть. Абсолютная власть у В. — власть, уподобленная божественной в отказе от использования силы и господства, в децентрализации собственной персоны в опыте иного (см. **Ацентризм**, **Другой**). «Одинокое» творчество В. безо всяких натяжек можно отнести к ранне-экзистенциальному руслу философии (см. **Экзистенциализм**), а некоторые исследователи относят В. к числу наиболее значительных мыслителей нашего времени (в философском словаре-справочнике Я. Мак-Грилла В. даже входит в число ста двадцати «великих мыслителей Запада»).

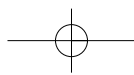
ВЕЛЕСОВА КНИГА — по легендам, книга жрецов у древних славян (от имени одного из основных языческих божеств). Сопоставима по значимости в свою эпоху с Библией или Торой.

«ВЕЛИКИЕ НЕВРОЗЫ» НАШЕГО ВРЕМЕНИ — наиболее распространенные и значимые формы современных неврозов, к которым относятся: 1) невроз навязчивости (поиск любви и одобрения любой ценой); 2) невроз власти (погоня за властью, престижем и обладанием); 3) невроз покорности (автоматический конформизм); 4) невроз изоляции (бегство от общества). Выделены Хорни — одной из создателей и лидеров неопрейдизма. Согласно Хорни, эти неврозы лишь увеличивают отчуждение и самоотчуждение человека. Учение Хорни о «В. Н.» Н. В. и их влиянии на жизнь и судьбу людей наиболее полно изложены в книгах «Невротическая личность нашего времени» (1937), «Наши внутренние конфликты» (1945), «Неврозы и развитие человека» (1950) и др. работах.

ВЕЛИКИЙ ГЕОМЕТР — в мasonicстве — наименование Творца Вселенной. Отражает тезис о разумности и гармонии мироустройства. Атрибуты В. г. — циркуль и линейка.

ВЕНСКИЙ КРУЖОК — группа ученых и философов, в 1920-е ставшая центром разработки идей логического позитивизма. В. к. был организован в 1922 Шликом на основе семинара при кафедре философии индуктивных наук Венского университета («кафедра Маха»). В В. к. входили: Карнап, Нейрат, Ф. Вайсман, Г. Фейгль, Гедель, Г. Хан, Ф. Кауфман и др. После того как В. к. получил международное признание, с ним стали сотрудничать Э. Нагель (США), Айер и др. Участники В. к. выдвинули программу создания новой научной философии на основе идей Маха и «Логико-философского трактата» Витгенштейна. Главной целью этой философии, являвшей собой платформу

В. к., правомерно полагать программу достижения единства знания о мире в контексте переосмысления традиционных максим метафизики. Используя элементы традиционного эмпиризма в духе Юма, идеи Маха о том, что научными являются лишь высказывания о наблюдаемых феноменах, а также тезис Витгенштейна о том, что осмысленные предложения являются таковыми потому, что они описывают определенные факты, представители В. к. разработали программу обновления научного и философского знания. Основным инструментом этой теоретической реконструкции должны были выступить математическая логика и принцип верификации, призванные создать совершенный язык, подобный тому, который был предложен Витгенштейном в «Логико-философском трактате». Характер современной им метафизики члены В. к. оценивали следующим образом: 1) теоретические системы метафизического порядка не содержат ни ложных, ни истинных предложений — к системам такого рода, следовательно, не приложимы стандартные критерии проверяемости; 2) существенно значимой компонентой метафизики являются выступающие результатом процессов воспитания и соответствующих жизненных обстоятельств смыслосложившие поведенческие установки, не подлежащие рациональному обоснованию. В свою очередь, все научные предложения, только и могущие фигурировать в научном знании, согласно концепции В. к., делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере, — аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере конкретных наук — фактические истины. Прочие же предложения — или абсурдные (бессмысленны), п, поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам; или все еще научно неосмысленны («метафизические» или философские предложения, оперирующие с понятиями типа «материя», «абсолют», «принцип» и т. п.). Научная осмысленность предложений оказывалась тождественной его проверяемости, в то время как значение — способу его верификации. С точки зрения представителей В. к. обретение единства знания осуществимо на фундаменте логики и (как определенная совокупность принципов) включает в себя: а) установку на достижение единства знания; б) признание единства языка ведущим условием объединения научных законов в цельную систему; в) признание осуществимости единства языка только лишь на базе редукции всех высказыва-



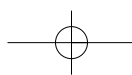


ний научного порядка к intersubъективному языку протоколов; г) трактовка тезиса о единстве знания в статусе как теоретического, так и практического постулата. В свою очередь, принцип верификации предполагал критическую проверку высказываний на возможность их сведения к эмпирическим фактам и служил критерием отделения научного знания от бессмысленных (с точки зрения представителей В. к.) проблем метафизики. Эти программные положения нашли выражение в манифесте В. к. «Научное миропонимание. Венский кружок» (1929), который был написан совместно Карнапом, Ганом и Нейратом. В 1930-е В. к. издает несколько периодических изданий, среди которых журнал «Erkenntnis» («Познание»), проводит ряд конгрессов, активно сотрудничает с другими философами. К концу 1930-х В. к. прекратил свое существование в связи с гибелью Шлика и оккупацией Австрии. Идеи В.К. оказали сильное влияние на развитие логического позитивизма и другие виды сциентистских течений в США и Великобритании.

ВЕРА — глубинная общечеловеческая универсалия культуры, фиксирующая комплексный феномен индивидуального и массового сознания, включающий в себя такие аспекты, как гносеологический (принятие в качестве истинного тезиса, не доказанного с достоверностью или принципиально недоказуемого), психологический (осознание и переживание содержания данного тезиса в качестве ценности, решимость придерживаться его вопреки жизненным обстоятельствам и сомнениям, выступающая глубоким мотивационным фактором личной жизненной стратегии — вплоть до самоотречения: «верю» как «верую») и религиозный (при отнесении содержания объекта В. к сфере сверхъестественного). При всем рационализме западной традиции феномен В., тем не менее, осмысливается в ее контексте в качестве ценности высшего порядка, и категория В. выходит в фундаментальную для европейской культуры аксиологическую формулу «В. — Надежда — Любовь». Различают В.-belief и В.-faith: если первая конституируется как гносеологический феномен отношения к истине, то вторая — как религиозная В., в рамках которой между субъектом В. и ее предметом отсутствуют обычные для когнитивной процедуры элементы знакового характера. Belief-В. сопряжена с отношением субъекта к объекту в рамках фундаментальной для культуры западного типа субъект-объектной оппозиции (см. **Бинаризм**) и, соответственно, с противопоставлением «Я» (см. **Я**) внешнему миру. Поскольку когнитивный процесс начинается с субъективного сенсорного опыта (см.

Опыт, Сенсуализм), чьи корреляции с объектом имеют проблемный статус, постольку достоверность опыта выступает предметом belief-В. Применительно к faith-В. можно зафиксировать такие ее фундаментальные основоположения, как: 1) идея положенности души в духе, 2) презумпция интуитивной представленности сущностей, 3) презумпция внерасудочной природы В. (так называемое «созерцание совести»). (Необходимо также различать религиозную faith-В. и belief-В., реализующуюся в контексте религиозно окрашенных когнитивных процессов. При этом пантеистические религии (см. **Пантеизм**) ориентируют верующих на совершенствование faith-В., а теистические (см. **Теизм**) — предписывают придерживаться belief-В., т. е. доверия к Символу веры и сакральным текстам (см. **Символ веры**). Семантическая аранжировка и статус феномена В. в той или иной культуре во многом зависят от специфики соответствующей религиозной традиции, — в первую очередь, от принадлежности или непринадлежности последней к такому направлению, как теизм. Религии теистского типа, центрированные вокруг феномена В., задают в осмыслении категориального строя культуры аксиологический вектор ее акцентировки как ценности. Дисциплинарно теологическая интерпретация В. предполагает ее истолкование не только и не столько как умственной убежденности в бытии Божьем, сколько как тотальную эмоционально-психическую установку переживания себя как пребывающего «в руках Божьих». В рамках зрелого религиозного сознания на основе В. оформляется вероучение как система догматов, т. е. аксиоматических положений (греч. dogma — решение, мнение, общепринятое положение), принятие которых является необходимым условием подключения к той или иной религиозной традиции и осмысленных в рамках этой традиции как боговдохновенный (в христианстве «богодухновенный») результат откровения, выраженный в сакральных текстах. Соединение вероучения со специальной религиозной деятельностью (отправление культа) в рамках определенной церковной организации конституирует соответствующую конфессию (лат. confessio — вероисповедание). Официальная формулировка основополагающих догматов конкретного вероучения составляет его Символ В. Особой статус и значение феномен В. приобретает в религиях теистического направления (собственно, теизм и конституируется как вероучение, фундированное представлением о персонафицированном характере божества, предполагающем лично прочувствованную и напряженно переживаемую В.). Эволю-

ция теизма может быть рассмотрена как усиление позиции В. и все более осязаемая ее акцентуация. Так, применительно к христианству, если в средние века В. воспринималась как данность верующего сознания и выражалась, в первую очередь, в благих делах и праведности поведения (медievalное religious как синоним монаха) и послушания («и бесы веруют и трепещут»), то в протестантской сотериологии доминирует постулат о спасении «В. единой» (принцип sola fide). В. как глубинная установка теистического сознания предполагает верность и доверие Богу (ср. однокоренные и родственные faith — faith — faithfulness в англ., В. — доверие — верность в русск. и т. п.). В качестве важного компонента В. выступает также уверенность в «воссянии благодати» и благости личной судьбы, препорученной промыслу Божьему. Логическим следствием этой установки выступает оформление молитвы как канонического текста (в противоположность импровизации языческого обращения к божеству): следует не обращаться ко Всевышнему с конкретно сформулированными просьбами (проявлять недоверие, как бы подсказывая нужное благодеяние), но славить, положась на мудрость Провидения (исполнение в христианском богослужении в качестве молитвы текста Никео-Цареградского Символа В. — «Верую»). К феноменам этого же ряда относится и поступательное доминирование в истории христианства внутренней глубинно-личной В. над внешне культовыми ее проявлениями («в душе своей верую»), а также преобладание значимости «В. душевной» как основания дарованной благодати над так называемыми заслугами: от библейского «по В. вашей да будет вам» до лютеранского «во что веришь, то и имеешь». Доверие к Богу предполагает отказ от своего рода подстраховки, стремления обеспечить себе милость Божию эквивалентно-торговым обменом в рамках исполненного обета, равно как и стремление гарантировать эту милость юридически справедливым договором о вознаграждении праведности благодатью: уже в раннем христианстве формулируется тезис о «даром дарованной благодати» (Августин), в протестантизме сама В. понимается как внушенная Богом «тогда и там, когда и где богоугодно было Богу» (Лютер) и — более того — внушенная именно тому, кого он изначально сам, а не по заслугам избрал «ко спасению» (максимальное выражение презумпции доверия к Богу): В. даруется свыше, и к общению с Богом приходят только через «сокрушение сердца». В контексте европейской культуры гносеологическая позиция В. не может не прийти в противоречие с общекультурными установками рационализма.





118 ВЕРИФИКАЦИЯ

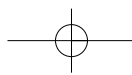
Собственно, это отмечает уже Библия: «Елины ищут мудрости, но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор. 1: 22, 27). Столкновение В. с рациональной критикой, теоретически могущее осуществляться в различных формах, фактически представлено тремя исторически сложившимися их вариантами: 1) ортодоксальная форма («верую, дабы уразуметь») — позиция, официально принятая церковным канонам (авторство принадлежит Ансельму Кентерберийскому); 2) вольнодумствующая форма («разумею, дабы уверовать») — позиция, отторгаемая ортодоксальной церковью в качестве ереси (авторство принадлежит Петру Абеляру); 3) экстремальная форма («верую, ибо абсурдно») — знаменитое *scidilicet est quia inertum* — позиция, являющаяся завершённым и логически абсолютным выражением самой сущности В. как гносеологической установки, не нуждающейся в рациональных основаниях и обоснованиях, но в силу своей крайности не выступившая в качестве официальной (авторство, приписанное традицией Тертуллиану, восходит к более раннему периоду — началу н. э.). Проблема соотношения разума и В., сыгравшая в истории христианства чрезвычайно значительную роль, проявляет свою остроту далеко не сразу, вызревая имплицитно. В целом, исторически отношение церкви к рациональному знанию эволюционирует от анафемы рационализму в знаменитом «Силлабусе» («Перечне человеческих заблуждений нашего времени», 1864) до тезиса «церковь — друг науки» в энциклике папы Пия XIII и конституции II Ватиканского Собора «Радость и надежда. О церкви в современном мире», констатирующей необходимость позитивной оценки научно-технического прогресса и адаптации к его последствиям, в том числе и ментальным.

ВЕРИФИКАЦИЯ (позднелат. *verificatio* — подтверждение; лат. *verus* — истинный, *facio* — делаю) — логико-методологическая процедура установления истинности научной гипотезы (равно как и частного, конкретно-научного утверждения) на основе их соответствия эмпирическим данным (прямая или непосредственная В.) или теоретическим положениям, соответствующим эмпирическим данным (косвенная В.). Концепция верификационизма была разработана участниками Венского кружка, нередко ссылавшихся в этой связи на идею Витгенштейна о том, что «понимать предложение — значит знать, что имеет место, когда оно истинно». В рамках логического позитивизма принцип верифицируемости мыслился (содержательно исчерпываясь почти полностью в рамках формализованного представления методов Маха и К. Пирсо-

на) критериально исчерпывающим способом апробации научных утверждений, понятых в качестве «протокольных предложений» как фиксации данных непосредственного опыта. Согласно Шлику, «первоначально под «протокольными предложениями» понимались — как это видно из самого наименования — те предложения, которые выражают факты абсолютно просто, без какого-либо их переделывания, изменения или добавления к ним чего-либо еще, — факты, поиском которых занимается всякая наука и которые предшествуют всякому познанию и всякому суждению о мире. Бессмысленно говорить о недостоверных фактах. Только утверждения, только наше знание могут быть недостоверными. Поэтому если нам удастся выразить факты в «протокольных предложениях», без какого-либо искажения, то они станут, наверное, абсолютно несомненными отправными точками знания». Возможный логический алгоритм осуществления верификационной процедуры Шлик характеризовал так: для того, чтобы верифицировать суждение А, необходимо вывести из него посредством истинных суждений А1, А2, А3...Ак — последовательную цепочку суждений А1, А2, А3... Ак. Последний член этой последовательности должен являться суждением типа «...в таком-то месте, в такое-то время, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то». Поскольку предложения, только и могущие, согласно концепции Венского кружка, фигурировать в научном знании делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере, — аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере конкретных наук, — фактические истины. Прочие же предложения — или абсурдны (бессмысленны), поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам; или все еще научно не осмыслены («метафизические» или философские предложения, оперирующие с понятиями типа «материя», «абсолют», «принцип» и т. п.). Научная осмысленность предложений оказывалась тождественной его проверяемости, в то время как значение — способу его В. Позже, в книге «Философия и логический синтаксис» (1935) Карнап разграничил косвенную и прямую В. Первая предполагала непосредственную В. исходного высказывания: на основе уже известного и апробированного посредством В. закона осуществляется предсказание, конституируются необходимые условия, и предсказание верифицируется. Вследствие очевидности того, что не допускали чувственной В. многие

подлинно научные предложения — а) «общие» предложения, не могущие быть подтвержденными конечным количеством опытных процедур; б) предложения, касающиеся будущего и прошлого, не поддающихся сиюминутному наблюдению, — принцип В. был смягчен в идею «возможной проверяемости» (в принцип «верифицируемости»). Наука 20 в., опровергнувшая процедуру В., как и сопряженную с ней идею независимости «чистого опыта» от самого экспериментатора, отдала некоторое предпочтение идее фальсификации и ориентировалась на элиминацию В. из дисциплинарного арсенала философии.

ВЕРНАДСКИЙ Владимир Иванович (1863–1945) — российский естествоиспытатель и мыслитель, основоположник геохимии, биогеохимии, радиогеохимии. Основные сочинения: «Начало и вечность жизни» (1922), «Биосфера» (1926), «Очерки геохимии» (1927), «Проблемы биогеохимии» (1935) и многие др. Труды В. обогатили естествознание оригинальными идеями и положениями, сыграли значительную роль в становлении многих современных научных дисциплин и современной научной картины мира. В системе философских размышлений В. находились вопросы истории и закономерностей развития научного знания, соотношения эмпирического и теоретического в научном познании, взаимосвязь философии и естествознания, социальные функции научного знания, проблемы социальной ответственности ученых и многие другие. Глубокие философские мысли были высказаны В. относительно пространственно-временной структуры мира, роли симметрии и асимметрии в явлениях жизни и т. д. Центральной в творчестве В. является идея об эволюции жизни на земле в результате появления ее из космоса, о возникновении биосферы и ее движении к ноосфере. На всех стадиях, по мнению В., жизнь продолжает испытывать космическое влияние. После появления из космоса и в дальнейшем вещество биосферы проникается космической энергией. Благодаря ей «она становится активным, собирает и распределяет в биосфере полученную в форме излучения энергию, превращает ее... в энергию в земной среде свободную, способную производить работу... Твари Земли являются созданиями сложного космического процесса...» На стадии ноосферы человек выходит в космос, человеческий разум становится космической силой. Уже на стадии биосферы жизнь становится главной геологической силой. В ноосфере такой главной геологической силой становится человеческий разум. Центральной движущей силой этого процесса является наука. Путь человека к своей «геологичности» охватывает два аспекта. Во-первых, за-





хват человеком «техникой своей жизни» все новых форм энергии (от мускульной до атомной): «этим путем он... овладел планетой, не только в ее веществе, но и в ее энергии...» Во-вторых, создание и развитие науки и логико-методологического аппарата мысли: «когда мы говорим о науке, мы должны иметь в виду, что в историческом ходе создания ноосферы, в котором проявляется наиболее резко биогеохимическая организация человечества, три исторических процесса имели наибольшее значение». Это, по В., создание математики, появление научного аппарата системы природы и системы мысли и формирование научного представления о положении человека в космосе. Это движение человеческого разума к статусу космической силы основывается, по мнению В., не только в науке, но и в духовной сфере. Так, идеалы демократии, по В., являются одним из важнейших аспектов сначала стихийного, а потом разумного геологического процесса. Человечество, по В., взятое в целом, становится мощной геологической силой, и перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть ноосфера. Учение В. о переходе биосферы в ноосферу — вершина его естественнонаучного и философского творчества. В. верил в космопланетарную роль научной мысли как новой геологической силы, в единство природных и социальных законов эволюции, в возможность человека и человечества управлять природными и социальными процессами. Тем самым В. продолжил традицию русского космизма — традицию поиска взаимосвязанного развития природного (космического) и антропосоциального в рамках единого коэволюционного процесса.

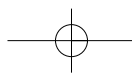
ВЕРОЯТНОСТЬ — в математике — количественная мера осуществимости события при наличии неопределенности, т. е. в ситуации, когда это событие характеризуется как возможное. Вкладывание того или иного содержания в каждое из понятий триады «количество — событие — неопределенность» порождает различное понимание В. Например, в случае так называемой классической, или элементарной, В. неопределенность порождается экспериментом (возможно, мысленным), имеющим конечное число несовместимых равновероятных исходов, событие — в осуществлении какого-либо из определенной группы исходов (называемых благоприятствующими событию), а В. события определяется как отношение числа благоприятствующих исходов к числу всевозможных исходов. Источником воз-

никновения частотной В. является реальный эксперимент, частоты исходов которого обладают так называемой статистической устойчивостью. Индуктивная В. возникает при рассмотрении суждений как количественная оценка правильности заключения при условии правильности посылок. Субъективная В. характеризует степень уверенности субъекта в осуществлении события. Неопределенность типа той, которая приводит к классической и частотной В., называется случайностью, а событие — случайным. Если классическая и частотная В. представляет собой определенное число, то об индуктивных и субъективных В. чаще говорят на уровне «больше — меньше». Здесь усматривается определенная параллель с числовыми и порядковыми шкалами, рассматриваемыми в теории измерений. Формализация понятия В. (в основном В. случайного события) и связанных с ним, развитие соответствующего аналитического аппарата и методики решения прикладных задач составляют содержание раздела математики — теории В. и родственных ей дисциплин: математической статистики, метода случайных испытаний (так называемый «метод Монте-Карло»), теории стохастического управления и др. При этом надо отметить, с одной стороны, широкое применение вероятностных методов, с другой — серьезные трудности, возникающие при этом. В частности, известно большое число так называемых парадоксов теории В. — правильных на первый взгляд рассуждений, приводящих к выводам, которые противоречат либо опыту, либо другим рассуждениям. Эти трудности породили оживленные дискуссии, доходящие порой до отрицания правомерности применения некоторых традиционных вероятностных методов (Ю.И. Алимов). Причины указанных затруднений — как проблема построения соответствующей математической модели, так и проблема правомерности применения той или иной модели к данной задаче. Первая из этих проблем решается созданием строгой (как правило, аксиоматической) базы математической теории. Наиболее известной и широко применяемой является аксиоматика, предложенная в начале 1930-х Колмогоровым. В настоящее время развиваются и другие подходы: частотный (использующий, в частности, ряд идей Р. Мизеса), сложностный, алгебраический, квантовый, так называемый нестандартный и др. Проблема применимости вероятностных методов решается на путях развития математической теории, углубления знания в соответствующих прикладных областях и осмысления накапливаемого опыта. Задача развития теории В. и ее применений содержит определенный философский аспект, что

привело к формированию направления философских исследований, изучающего понятия В., случайности и т. п. В 1960-х Л. Заде ввел другое, отличное от В., понятие для количественной характеристики неопределенности, а именно «нечеткость» (или «размытость»).

ВЕРХОВНОЕ СУЩЕСТВО — объект государственного культа, введенного французским Конвентом 7 мая 1794. Соответствующий декрет провозглашал, что народ Франции признает «Верховное Существо и бессмертие души». Церковные заповеди заменялись гражданскими обязанностями, религиозные же праздники — празднествами Республики, Свободы, Патриотизма, Справедливости и т. п. Данный культ погиб одновременно с падением якобинского режима Робеспьера, который претендовал на роль верховного жреца В. с.

«ВЕСЕЛАЯ НАУКА» (старопровансальск. — *gaia scienza*) — (1) одно из самоопределений южнофранцузской рыцарской культуры, презентировавшей свой идеал в куртуазной поэзии трубадуров 11–12 вв. Термин «В. н.» выражает своего рода дисциплинарный характер любви трубадура к Донне как нормативной поведенческой парадигмы рыцаря (исходно сложение панегирических стихотворений супруге сюзерена входило в число обязательных требований рыцарского оммажа и вассального фуа). В куртуазной системе отсчета любовь мыслится не столько как индивидуальный личностно-субъективный психологический опыт, сколько как дисциплина («наука»), которой можно овладеть, подключившись к соответствующей традиции. Последнее предполагает освоение жестко заданных норм куртуазного поведения как правил игры, соблюдение которых обеспечивает возможность пребывания в пределах куртуазного универсума как виртуального культурно-коммуникативного пространства внутри ортодоксальной христианской средневековой традиции. Дисциплинарный характер куртуазной поэзии позволил Хейзинге интерпретировать творчество трубадуров в категориях игры, возможность чего обеспечивается наличием эксплицитно сформулированных правил куртуазного канона, с одной стороны, и безграничной вариабельностью порождаемых в рамках этого канона ситуаций, с другой. Игровой характер куртуазной лирики был зафиксирован в свое время и Пушкиным, отметившим в этой связи, что «истинная страсть не может выражаться триолетами». Более того, если куртуазная любовь как «галантная» наука предполагает овладение так называемыми «правилами любви», то правила эти по своей природе реально являются правилами лирического





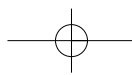
120 ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

стихосложения: одно из значений провансальского атогог — поэтический язык. В конечном счете любовь идентифицируется для трубадура с поэзией, а *ars amandi* отождествляется с правилами творческого мастерства (сам провансальский термин «трубадур» восходит к старопровансальскому *trobadar* — изобретать). Позднее, в немецком миннезанге, продолжившем традиции классической провансальской куртуазной лирики, данная имплицитная установка трубадуров была отрефлексирана и выражена в явном виде. Что же касается веселости, то веселье и радость (*joie*) входят в число фундаментальных рыцарских добродетелей. Не соблюдающий требования радости и нарушивший табу на ревность перестает — вне каких бы то ни было возрастных факторов — быть юным (например, д'Арчимбаут во «Фламенке», эволюционировавший от молодого красавца-жениха до дряхлого ревнивого старца за два года сюжетного времени). Отсюда — типичная для трубадуров формулировка Бертрана де Борна: «А чтобы Донну молодой считали, // Достойных чтить ей подаю совет». Аналогично, *gaia scienza* должна удовлетворять требованию веселости («без радости и песни нет» у Гираута Рикьера), т. е. предполагает способность певца поддерживать мажорную эмоциональную тональность лирики при неблагоприятном стечении обстоятельств и даже в случае получения от Донны отказа («разум ставит запрет отчаянью» у Фолькета Марсельского). Таким образом, радость в любви выступает фундаментальным парадигмальным основанием куртуазной культуры, а ее семантико-аксиологическим обеспечением является подразумеваемое восхождение рыцаря к верховному благу и Божественной истине на путях любви к земной женщине, чья красота понятия не просто как свечение благодати Творца в творении, но как безусловная презентация абсолюта в единичном (одним из оснований куртуазной культуры является ориентация на доплотиновский платонизм, транслированный в Южную Францию из арабизированной Испании), с одной стороны, и как открытие — с другой: «В своем весельи сколь любовь мудра!» (Пейре Видаль). В рамках более поздней традиции в контексте посткуртуазной версии лирической поэзии в 1324 в Тулузе была основана «Консистерия В. н.», призванная поощрять бюргерских эпигонов трубадуров, редуцировавших сложный и многоуровневый символизм классической куртуазной традиции до непосредственной персонификации в образе Дамы — Приснодевы (от Донны — к Мадонне). (2) Произведение Ницше (1882), в рамках которого реализуется стратегия «переоценки всех ценностей». Важнейшим аспектом этой рабо-

ты, выступившим позднее одним из центральных узлов преемственности в развитии философской традиции от модернизма к современности, явилась заложенная в «В. н.» программная установка на методологию языковых игр и своего рода семантический волонтаризм, оказавшие глубокое влияние на философию 20 в. (игровой этимологизм Хайдеггера, игровая концепция культуры Хейзинги, модель соотношения сакрального и игрового начал в истории у Р. Кайюа, трактовка игры в качестве фундаментального феномена человеческого бытия у Э. Финка, моделирование бытия интеллектуала как рафинированной игры смыслов и со смыслами у Гессе и т. п.). (3) Термин, метафорически используемый в философии постмодернизма (введен Деррида) для обозначения собственно философии, понятой не в качестве линейно разворачивающейся кумулятивной традиции приращения абсолютного знания, но как принципиально нелинейный флуктуационный процесс, подчиненный игре случайностей, генерирующей открытое пространство для неограниченной игры смысла и семантического плюрализма: «игры смысла» у Делеза, «игры истины» у Фуко, универсальный «игровой принцип» у Деррида и др. Согласно позиции Фуко, именно в игровом режиме должна быть выстроена «история истины», т. е. такая история, которая «была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом «игр истины», игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено». Неслучайно Фуко выстраивает методологию исследования нелинейных динамик на основе переосмысления ницшеанской «В. н.». (См. также: **Игра, Истина, Опыт.**)

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ — один из основополагающих и в то же время наименее проясненных концептов философии жизни Ницше, используемый им для обозначения высшей формы утверждения жизни, того, как, по словам Хайдеггера, должно существовать бытие сущего, способ бытия этого сущего. означала для Ницше в этот момент возможность повторения всякого явления; через бесконечное, неограниченное, непредвидимое количество лет человек, во всем похожий на Ницше, сидя так же, в тени скалы, найдет ту же мысль, которая будет являться ему бесчисленное количество раз. Это должно было исключить всякую надежду на небесную жизнь и какое-либо утешение. Однако, несмотря на всю ее безжалостность, эта идея, по мысли Ницше, в то же время облагораживает и одухотворяет каждую минуту жизни, придавая непреходящий характер любому ее мгновению,

непреходящему в силу его В. в. «Пусть все беспрерывно возвращается. Это есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром, в этом вечном возвращении — высшая точка мышления!» Ницше был крайне потрясен глубиной открытой им идеи, которая, как он считал тогда, наделяет вечностью самые мимолетные явления этого мира и дает каждому из них одновременно лирическую силу и религиозную ценность. Недаром впоследствии в «Ессе Номо» он зафиксировал эту мысль следующим образом: «в начале августа 1881 г. в Sils Maria, 6.500 футов над уровнем моря и гораздо выше всего человеческого (6000 футов по ту сторону человека и времени) т. е. взгляда на мир «с точки зрения вечности». Ницше предчувствовал, что эта идея должна стать самой главной в его учении, но одновременно и наиболее ужасной, столь ужасной, что он с большой неохотой вообще говорил о ней. Многие хорошо знавшие его люди, в частности Овербек, сообщали впоследствии, что Ницше говорил о ней шепотом (так будет говорить о ней Заратустра с карликом) и понимал под ней некое неслышанное открытие. Лу Саломе также вспоминала о том «незабываемом моменте», когда философ доверил ей это учение, говоря «тихим голосом», более того, он всячески сопротивлялся тому, чтобы обнародовать его до тех пор, пока не найдет более или менее серьезных научных подтверждений, благодаря которым оно обязательно будет принято. С этого момента Ницше пытается обозначить для себя новые цели и задачи, обосновывая открывшуюся ему новую идею. Однако в становлении и оформлении его мысли существенную роль, как известно, играли не только собственно интеллектуальные мотивы; как это ни парадоксально, но вполне равнозначными, а может даже и преобладающими по степени их влияния, были здесь и другого рода составляющие — природно-климатические, биографические, физиологические и прочие. Так, в сентябре этого же года резкое ухудшение погоды приводит к обострению у Ницше болезни и появлению состояния сильной подавленности, когда дважды в течение двух месяцев он пытается покончить жизнь самоубийством. Сюда можно отнести и приходящуюся на это же время неудачную любовь к Лу Саломе. Теперь мысль о В. в. покажется ему и невозможной и ужасной. Уединившись на Итальянской Ривьере, он в десять недель напишет «Так говорил Заратустра» — книгу, которая была замыслена им как несущая идею В.В. Кроме герменевтически-поэтических пророчеств Заратустры, нескольких ранее высказанных намеков в «Веселой науке» и буквально одного-двух упоминаний в

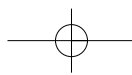


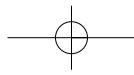


работах «По ту сторону добра и зла» и «Ессе Номо», мысль о В. в. больше не встречается ни в одном из напечатанных философем сочинений. Есть, правда, данные, что набросок книги под аналогичным названием («Вечное возвращение: пророчество») присутствует в архивных материалах — «Из неопубликованных работ 1880-х годов», где Ницше планировал дать ряд научных подтверждений своему учению: представить его теоретические предпосылки и следствия, его доказательство, возможные последствия в случае, если к нему отнесутся с доверием, а также некоторые предположения относительно того, как с ним можно примириться, размышления о его роли в истории и т. п. Однако, памятуя о вопиющих издательских вольностях, с которыми отнеслись к наследию философа его сестра — Элизабет Ферстер-Ницше и те люди, которые фактически распоряжались его архивом, сегодня все еще трудно все-речь относиться к текстам, являющимся не сформированными в литературном отношении, отдельными и лишь посмертно опубликованными фрагментами. Все это не означает, что Ницше серьезно не размышлял над своей идеей, более того, о чем ниже, он даже изучал естественные науки для того, чтобы найти основательные подтверждения для своего крайне важного, как он считал, учения. Возвращаясь к работе «Так говорил Заратустра», заметим, однако, что в первой ее части мысль о В. в. так и не появляется: его Заратустра не станет здесь учителем В. в., ибо он учит о сверхчеловеке. Существует ряд версий по поводу того, почему философ отказался (как окажется, пока только на время) от идеи Возврата. Одна из известнейших интерпретаций принадлежит Хайдеггеру, полагавшему, что Заратустра не мог сразу начать с этого учения, что сперва он должен был стать учителем «сверхчеловека», чтобы привести доныне существующее человеческое существо к его еще не осуществленной сущности и прочно установить его в ней. Однако, по мнению Хайдеггера, учить о сверхчеловеке Заратустра может только будучи учителем В. в. и, наоборот; т. е. Ницше не считал его тем, кто учит двоякому и разному, ибо оба эти учения сопринадлежат, по Хайдеггеру, одному кругу. Что касается Делеза, то он, комментируя эту сторону проблемы, считал, что до своего выздоровления Заратустра еще просто «не созрел» для провозглашения В. в., ибо придерживался версии о возвращении как цикле, как возврате того же самого, ужасаясь от мысли о повторении всего «низкого и маленького», когда вопреки всем закланиям Заратустры посредственные людишки всегда будут среди нас. «Ах, человек вечно возвращается! Маленький

человек вечно возвращается! ...А вечное возвращение даже самого маленького человека! — Это было неприязнью моей ко всякому существованию! Ах, отвращение! Отвращение! Отвращение! — Так говорил Заратустра, вздыхая и дрожа...» Только открытие избирательного характера В. в. позволило ему — выздоравливающему (как считает Делез) постичь радость последнего как такого бытия, при котором идея сверхчеловека органично увязывается с идеей о В. в. Сам Ницше объяснял факт отказа от этой мысли тем, что он вдруг осознал всю невозможность построения и научного обоснования этой гипотезы (что не помешает ему, однако, спустя всего лишь год вновь вернуться к ее изложению). Он напишет: «Я не хочу начинать жизнь сначала. Откуда нашли бы у меня силы вынести это? Создавая сверхчеловека, слыша, как он говорит «да» жизни, я, увы, сам пробовал сказать да!» Будучи, таким образом, не в состоянии вынести всю жестокость этого символа в контексте тогдашних жизненных обстоятельств, он заменяет его доктриной сверхчеловека, объясняя эту замену желанием ответить «да» на преследующий его еще с юности вопрос о том, можно ли облагородить человечество. Именно идея «сверхчеловека» поможет ему утвердиться в этой надежде, составив главную идею первой части Заратустры. Ницше не удовлетворяет более мысль о В. в., которая, как кажется, навсегда оставляет его пленником слепой природы; ему видится сейчас совсем другая задача — определить и направить людей для установления новых смыслжизненных ценностей. Воплощением такого морального идеала и станет эстетизированный им художественный образ сверхчеловека, выполняющий роль своего рода регулятивной идеи, принципа деятельности и оценки всего существующего. Не вдаваясь в подробности этой идеи (см. **Сверхчеловек**), посмотрим, удастся ли философу до конца удержать созданный им идеал. На этом этапе вновь проявляет себя действие кажущихся внешними факторов, в том числе и то, что первую книгу Заратустры долго не издавали и что, даже выйдя из печати, она не получила широкой огласки у читающей публики, и это при том, что ее автор намеревался потрясти всю тогдашнюю литературную Европу. Вернувшись в так полюбившийся ему Энгадин, Ницше напишет вторую часть работы, в которой сила Заратустры не будет уже сочетаться с мягкостью. Появится совершенно другой Заратустра, под маской которого просматривается, быть может, и сам Ницше — обесиленный, отчаявшийся и раздраженный. Здесь, во второй книге, он обратит свой взор в сторону идеи В. в., изменив, однако, ее первоначальный смысл и

значение, превращая ее в своего рода символ-молот, разрушающий все мечты и надежды. Именно в уста Заратустры, осознавшего, увы, всю тщетность мероприятия по осчастливлению людей, образ которого теперь значительно трансформируется по сравнению с первоначальным (из идеала Ницше превратит его в своего рода пугало для «добрых христиан и европейцев», «ужасного со своей добротой»), он вкладывает слова о «В. в.» Это учение предназначается теперь для того, чтобы унижить всех слабых и укрепить сильных, которые одни способны жить и принять эту идею, «что жизнь есть без смысла, без цели, но возвращается неизбежно, без заключительного «ничто», «вечный возврат». В итоге идея В. в. вступает, как кажется, в определенный диссонанс с ранее проповедуемой верой в сверхчеловечество: о каком сверхчеловеке теперь можно мечтать, если все вновь возвратится в свои колеи? Если, с одной стороны, речь идет об устремленности вперед, а с другой — о вечном круговращении. На это противоречие не раз указывали многочисленные критики Ницше. Однако, наделяя своего героя сразу обеими задачами, Ницше удивительным образом переплетает их между собой, провозглашая, что высший смысл жизнь приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налагая при этом колоссальную ответственность на человека. Последний должен суметь устроить ее таким образом, чтобы она оказалась достойна В. в. При этом сверхчеловек и может и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. Он любит жизнь и потому будет ликовать от мысли о В. в.; он находит радость в осознании того, что по истечении известного срока природа вновь и вновь возобновляет ту же игру. Что же до обычных людей — мысль о В. в. их пугает, так как они не в силах вынести вечную повторяемость жизни: «Слабый ищет в жизни смысла, цели, задачи, предустановленного порядка; сильному она должна служить материалом для творчества его воли. Сильный любит нелепость жизни и радостно приемлет свою судьбу». В этом смысле идея В. в. есть конкретное выражение и своего рода художественный символ притяжения Жизни, устремлением к заданному нами самими самим себе идеалу. Речь идет о притяжении жизни, какой бы она ни была, ибо данная нам в вечности, она претворяется в радость и желание ее В. в. «Я приемлю тебя, жизнь, какова бы ты ни была: данная мне в вечности, ты претворяешься в радость и желание непрестанного возвращения твоего; ибо я люблю тебя, вечность, и благо-словенно кольцо колец, кольцо возвра-



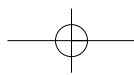


122 ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

шения, обручившее меня с тобою». Этой же задаче оказывается подчинена и ницшеанская идея сверхчеловека, призванная послужить той же воле к жизни, навстречу великому устремлению вперед, к созданию наивысшего осуществления воли к власти. Пусть в отсутствие цели жизнь не имеет смысла, как не имеет его и вся Вселенная, а раз так, то человек должен взять это дело в свои руки. И если учение о В. в. влечет за собой бессмысленность происходящего, то учение о сверхчеловеке должно стать своего рода требованием, обращенным к человеческой воле, чтобы такой смысл существовал. Эти две идеи оказываются, таким образом, взаимосвязаны: его Заратустра всегда возвращается к той же самой жизни, чтобы снова учить о В. в., давая тем самым смысл и значение существованию, принимая на себя этот труд, отстаивая себя и исполняя свое предназначение, испытывая при этом несказанную радость от преодоления. Ницше утверждает здесь своего рода императив, согласно которому мы должны поступать так, как мы желали бы поступать, в точности таким же образом бесконечное число раз во веки веков. Тем самым исключается возможность другой жизни и признается лишь В. в. к тому, чем мы являемся в этой жизни. Вместо того, чтобы мечтать о загробном мире, считал Ницше, надо осознать, какой силой обладает такой взгляд на мир. «Давайте отметим нашу жизнь печалью вечности», — пишет он, «...твоя жизнь — это твоя вечная жизнь». И все же в заключительной части «Так говорил Заратустра» он так и не дает окончательного развития идее В. в., сам признавая ее роковую загадочность и призрачность. Последнее слово здесь так и не было сказано; Ницше не оставил нам истины в виде окончательно сформулированного тезиса о В. в., оставив этот труд своим многочисленным интерпретаторам. Имеются свидетельства о том, что философ намеревался продолжить книгу о Заратустре, где его герой должен был погибнуть, брошенный учениками в полном одиночестве, от укуса змеи, ужалившей его в руку и за это разорванной на части вторым его верным другом — орлом. Делез полагает, что идея В. в. и должна была получить здесь окончательное решение. По сей день тема В. в. остается предметом непрекращающихся дискуссий; пожалуй, ни одна из идей Ницше не стала объектом столь многочисленных сомнений, опровержений и даже приступов негодования и насмешек. В этих спорах явно просматривается несколько основных точек зрения или позиций. Так, есть мнение о якобы полном безумии этой идеи, так как она была высказана уже поздним (читай — большим! — Т.Р.) Ницше. («Безумная ми-

стерия позднего Ницше, обманчивая и подражательная» — по словам так возмущившего в свое время Хайдеггера критика Бертрама.) Немецкий невропатолог и клиницист П. Мебиус в книге «Патологическое у Ницше» (1902) также увидел в ней убедительное свидетельство умственного расстройства философа. Другие авторы придерживаются взгляда о том, что своим В. в. Ницше лишь подражает древним авторам, не раз высказывавшимся в пользу цикличности хода мировых событий. Так А. Фулье выразил глубокие недоумение в связи с тем, что, будучи профессором классической филологии и досконально владея текстами древнегреческих мыслителей (Пифагор, Гераклит, стоики, Лукреций и др.), утверждавших необходимость В. в., Ницше не должен был выдавать эту старую, многократно высказанную мысль за свое личное, оригинальное открытие. Не мог, мол, он не знать и о новейших ее версиях у Либона и Бланки, упоминаемых в хорошо знакомой ему «Истории материализма» Ф. Ланге. И, наконец, существуют и многочисленные адепты ницшеанского учения о В. в., отстаивающие исключительную новизну и оригинальность этой, как они выражаются, «бездоннейшей» мысли философа и, более того, предлагающие при этом свои, очень изощренные, хотя и не бесспорные реконструкции В. в., тесно сопрягающиеся с их собственными философскими концепциями. К числу таких мыслителей относятся прежде всего уже упоминавшиеся Хайдеггер и Делез. Так, Хайдеггер жестко связывает ницшеанское В. в. с еще одним основополагающим и первичным концептом его философии — волей к власти (см. **Воля к власти**), которая составляет у Ницше главную черту всего сущего. Само же это сущее не есть, согласно Хайдеггеру, бесконечное, поступательное движение к какой-то определенной цели; оно является постоянным самовозобладанием воли к власти, восстанавливающей себя в своей природе. Хайдеггер убежден в том, что через понятие В. в. Ницше пытался показать, как должно существовать сущее, и то, что способом бытия последнего может быть только В. в. воли к власти как сущего в его существе. Через понятие воли к власти Хайдеггер связывает ницшеанское В. в. и с понятием сверхчеловека, которое он рассматривает в качестве «образа чистейшей воли к власти и смысла (цели) единственно сущего». Таким образом обе идеи оказываются, по Хайдеггеру, сопряженными «одному кругу», ибо каждое из них, соответственно, нуждается в другом. Понятия «В. в.» и «сверхчеловека», или, как обозначает их Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм» — главные рубрики учения Ницше (наряду с «нигилизмом», «переоценкой

всех ценностей» и «волей к власти»), глубоко взаимопринадлежат друг другу, и только в этой их взаимопринадлежности и можно понять суть всей ницшеанской метафизики в целом, уясняя в то же время смысл каждого из них в отдельности. Вслед за Хайдеггером идею об «истинности и оригинальности» учения о В. в. отстаивал Делез, предлагая, однако, свою оригинальную интерпретацию, базирующуюся на его концепции «различия и повторения». Суть ее кратко можно представить следующим образом: 1) мысль Ницше о В. в. должна быть противопоставлена всем ранее известным циклическим моделям древности; 2) следует развести представления о В. в. самом по себе и В. в. того же самого, т. е. возвращении подобного, одинакового, идентичного. Отстаивая уникальность ницшеанской идеи, Делез полагает, что ее ни в коей мере не следует считать повторением известных верований мыслителей древности. Он приводит, в частности, тот факт, что сам Ницше нисколько не был смущен подобным рода параллелями, упоминая в «Ессе Ното» о сдержанности древнегреческих философов, в том числе и особенно часто упоминаемого в связи с этим Гераклита, в отношении этой идеи. По мнению Делеза, Ницше увидел в своем В.В. нечто принципиально новое по сравнению с когда-либо ранее высказывавшимся, то, о чем ни античная, ни древневосточная мысль даже не помышляли. «Мы не говорим, что вечное возвращение, — то, в которое верили Древние, ошибочно или плохо обосновано. Мы говорим, что Древние верили в него лишь приблизительно и отчасти. Это было не вечное возвращение, но частные циклы, циклы подобия. Это было всеобщностью, короче, законом природы», — пишет Делез. Разве бы мог Ницше считать свою мысль «чудодейственной», если бы он просто повторил хорошо известные циклы древних, эту «уличную песенку», чей мотив «вечное возвращение как цикл или круговращение, как бытие-подобие или бытие-равенство, короче, как естественная животная уверенность и как ошутимый закон самой природы». Убежденность Делеза покоится на том, что ницшеанское В. в. не есть возвращение всего подобного, одинакового и равного, и здесь мы органично переходим ко второму тезису французского философа о том, что мысль Ницше гораздо сложнее и глубже идеи о кругообразном, циклическом развитии бытия, ибо возвращается у него не то же самое, но только отличное, утверждающая воля стать другим. Это всегда есть возвращение того, что способно к отличию, отбору, устранию средних форм и высвобождению высшей формы всего что есть, поэтому оно всегда есть избиратель-





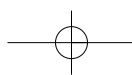
ное бытие. Однако в то же самое время Делез обнаруживает у Ницше обе версии В. в., соответственно излагаемые двумя его концептуальными персонажами — больным и выздоравливающим Заратустрой; из них первый приходил в ужас от самой идеи В. в. того же самого, видя за ним возврат всего низкого и маленького. Что же касается выздоравливающего героя, то в заключительных частях книги он ощущает безумную радость от В. в. как избирательного процесса, утверждающего все-таки сверхчеловека. В таком контексте В.В. превращается в «вечное утверждение и созидание» нового. Как и Хайдеггер, Делез говорит о необходимом соответствии и функциональной связи В. в. и воли к власти, которая созидает, мерится силой с другой силой, творит, превосходит себя, а потому есть становление себя другим. Возвращается, таким образом, не то же самое, а только единственно отличное, утверждение, которое и составляет созидание. Делез увидел поразительную таинственность и глубину мысли Ницше о В. в. в том, что для становления сверхчеловека требуется именно повторение, только таким образом возможно становление жизни как радость различия и многообразия самой жизни. И здесь точки зрения Делеза и Хайдеггера совпадают — и тот, и другой увидели в В. в. Ницше высшую форму утверждения полноты жизни. Абстрагируясь от обеих вышеизложенных интерпретаций этой идеи, заметим, что фундаментом, своего рода теоретической основой ее стали у Ницше его нигилизм и учение о воле к власти. Что касается собственно нигилизма, то его ни в какой мере не следует смешивать с широко распространенными и по преимуществу политическими коннотациями этого термина. Для Ницше он означал совершенно лишнюю каких бы то ни было иллюзий концепцию мира, согласно которой последний абсолютно безразличен по отношению к человеку, его надеждам и устремлениям, хотя это не означает, что последний, узнав это, должен руководствоваться волей к ничто. Ницше считал, что, наоборот, люди должны иметь мужество сказать «да» и такому миру, оставив при этом все иллюзорные надежды и фикции, которыми их до сих пор утешали религия, наука и философия. В этом контексте В. в. являет собой своего рода кульминационный пункт его нигилизма. В самом деле, если мир не имеет какой-то конечной цели, значит, все в нем будет вновь и вновь повторять себя бесконечное число раз. Ницше очень гордился этим своим учением, которое было для него не столько серьезной научной истиной (хотя он пытался обосновать его и в этом статусе), сколько альтернативой идее о том, что в мире есть цель, зна-

чальный замысел и что он прогрессивно (или, наоборот, регрессивно) развивается в определенном направлении. Раз все повторяется, значит, надо жить и принять эту идею, что «жизнь есть без смысла, без цели, но возвращение неизбежно, без заключительного «ничто», «вечный возврат». Как уже указывалось, философ очень много размышлял над своим учением в 1880-е — один из наиболее плодотворных периодов его творчества. Как и в ранние годы, он изучал естественные науки, чтобы найти для него серьезное теоретическое обоснование. Он понимал, наверное, что бессмысленно искать какие-либо доказательства в пользу идеи о В. в., поэтому его мысль вращалась скорее вокруг выявления теоретических предпосылок, которые имели бы своим следствием это учение. Такие основания он пытался найти в рамках тогдашней классической механики, апеллируя к ряду ее положений — о конечности суммарной энергии Вселенной и числа состояний энергии, об определенности количества сил и т. п. Будучи переведены на язык, его учения о воле к власти, эти идеи являлись собой своего рода смесь метафизических и научных данных, из которых философ пытался вывести соответствующие доказательства. Итак, сумма сил, или возможностей проявления воли к власти, ограничена; время же, в котором проявляется эта воля, бесконечно, следовательно, через огромные интервалы времени в мироздании с необходимостью должны наступать те же комбинации этих сил и те же сочетания основных элементов, поэтому картина жизни не может не повторяться в вечности бесчисленное число раз. Ницше считал эту идею не просто новаторской и имеющей огромное значение; он рассматривал ее как потрясающий переворот, называя великой, победоносной мыслью, сокрушающей все бывшие дотеле концепции жизни. В поздний период жизни отношение Ницше к учению о В. в. приобретает просто маниакальные черты. Так, он писал: «Представь себе — однажды днем или, быть может, ночью тебя в твоём уединеннейшем уединении неожиданно посетил бы злой дух и сказал бы тебе: «Эту жизнь, которой ты сейчас живешь и жил дотеперь, тебе придется прожить еще раз, а потом еще и еще, до бесконечности; и в ней не будет ничего нового, но каждое страдание, и каждое удовольствие, и каждая мысль, и каждый вздох, и все мельчайшие мелочи, и все несказанно великое твоей жизни — все это будет неизменно возвращаться к тебе, и все в том же порядке и в той последовательности... Песочные часы бытия, отмеряющие вечность, будут переворачиваться снова и снова, и ты вместе с ними, мелкая песчинка, едва отличимая от дру-

гих! Разве ты не рухнул бы под тяжестью этих слов, не проклинал бы, скрежеща зубами, злого духа? Или тебе уже довелось пережить то чудодейственное мгновение, когда ты, собравшись с силами, мог бы ответить ему: «Ты — бог, и никогда еще я не слышал ничего более божественного!» Со знавая себя пророком грядущей «великой и мощной жизни», Ницше пытался направить людей к ней, но для этого он должен был убедить их принять эту жизнь такой, какая она есть сейчас, со всеми ее страданиями, муками и бессмысленностью.

Т.Г. Румянцова

ВЕЩЬ — отдельный предмет материальной действительности, обладающий носительной независимостью и устойчивостью существования. Определенность В. задается ее качественными, количественными, структурными и функциональными характеристиками. Общим выражением собственных характеристик В. являются ее свойства. Место и роль данной В. в определенной системе выражаются через ее отношения с другими В. На становление понятия В. в античной философии оказали влияние идеи единства многообразного, представления о бытии сущего как единстве сохраняющегося, устойчивого и изменяющегося. Первооснову составляющих суть бытия В. искали среди конечных, чувственно-конкретных предметов в природе и состояниях вещества. В качестве единой природной сущности В. в античной философии выдвигались такие вещественные элементы, как вода (Фалес), воздух (Анаксимен), огонь (Гераклит) и др. Главным предметом внимания в этот период была сама В. во всей ее телесности и вещественной силе, хотя, вместе с тем, в философии Платона она трактовалась как слабая копия идеи. Основной вклад в разработку понятия «В.» как философской категории в Древней Греции был сделан Аристотелем. Под В. Аристотель понимал чувственно воспринимаемые предметы, обладающие телесностью и составляющие сущности «первого порядка». Понятие В. употреблялось им так же для обозначения предметов, «у которых нет материи», т. е. идеальных. Включение в объем понятия «В.» наряду с материальными также и идеальных предметов имело большое значение для становления категории «В.». С этого времени понятие «В.» прочно вошло в систему философского знания. Сами В. Аристотель понимал как единичные чувственно-воспринимаемые, реальные предметы, существующие независимо от чего бы то ни было: богов, идеи и т. д. Он считал, что каждая В. есть нечто неделимое и единое по числу и что в индивидуальности своего бытия В. существует как отдельное целое. В связи с этим В. есть





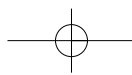
124 «ВЕЩЬ В СЕБЕ»

единица, и мир представляет собой множество отдельных В. Отдельность, обособленность существования В. относительна. Через отношения с другими В. данная В. приобретает свои определения и выступает как многое. В. поэтому, по Аристотелю, есть одновременно и единое и многое. Плодотворные попытки вскрыть природу В., их свойства и отношения, установить связь между ними прослеживаются в философии Лейбница. Своим учением о монадах Лейбниц способствовал дальнейшему становлению «В.» как категории. Он критиковал пространственное понимание природы В. и развивал субстанциальную трактовку В. По мнению Лейбница, осмысление В. должно связываться не с ее фигурой, формой, протяжением, а ее свойствами. Эта мысль была выражена в принципе тождества В. неразличимых (*principium identitatis indiscernibilium*). По этому принципу две В., у которых все свойства первой присущи второй, а все свойства второй присущи первой, тождественны абсолютно и представляют одну и ту же В. Их нельзя различить, так как они представляют одно и то же. Кроме понятия протяженности, как считал Лейбниц, необходимо употреблять понятие силы, потому что от природы «вещам дана некоторая действительность, форма или сила». Отсюда следует, что все, что существует — существует как самостоятельная субстанция. И В. есть субстанция различных свойств и отношений. Состоят В., согласно Лейбницу, из множества монад и субстанций. Каждая субстанция есть единица бытия. Монада не материальная, а духовная единица бытия. Феноменами из мира монад, по мнению Лейбница, и являются материя и все В. объективного мира. «Материальные вещи, — писал он, — не более как феномены, но хорошо обоснованные и связанные». Любая природная В. есть не что иное, как определенным образом организованный рой монад, субординированный господствующей монадой. Все В., по Лейбницу, являются вторичными проявлениями мира монад. В философии Беркли и у Юма В. понималась как совокупность свойств, которые отождествлялись ими с ощущениями. Юм трактовал субстанцию как идею совокупности отдельных качеств. По мнению Беркли, «...если наблюдается, что некоторые цвет, вкус, запах, фигура и консистенция даны вместе, то они принимаются за одну отдельную вещь, обозначающую, например, название «яблоко». Беркли пытался использовать свойства не только как способ анализа отдельных В., но рассматривал его значительно шире — как один из принципов философии. Беркли не признавал объективности свойств В., отождествляя их с ощущениями, идеями, а сами

В. ставил в жесткую зависимость от воспринимавшего субъекта. «...Притяжение, фигура и движение, — писал он, — суть лишь идеи, существующие в духе, ...идея не может быть сходна ни с чем, кроме идеи, и...следовательно, ни она сама, ни ее первообраз не могут существовать в невоспринимающей субстанции». И далее: «Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно». Если деятели метафизического материализма в Новое время занимались, главным образом, философско-логическим обоснованием понятия «свойство», соотношением его с материей и В., то лидеры немецкой трансцендентально-критической философии сосредоточили свое внимание на разработке категории «отношение» и предприняли попытку (Гегель) диалектически осмыслить ранее метафизически противопоставляемые понятия «В. — свойство — отношение». В учении Канта вводятся такие понятия как «вещь в себе» («В. сама по себе») и «явление», которые, по его мнению, связывают познающий субъект с миром. Предметы познания, т. е. то, что является самим по себе и не зависит от самого процесса познания и форм его протекания, Кант и называл «вещами в себе». Это понятие он употреблял в двух основных смыслах. «Вещь в себе» обозначает любую часть объективной реальности, которая может действовать через явления на наши органы чувств и вызывать различные ощущения. Второй смысл обретает понятие «вещь в себе» там, где он обосновывал идею этики и философии истории, философии права и государства. В этом случае под «вещью в себе» понимались особые объекты умопостигаемого мира: бессмертие, свобода определения человеческих действий и Бог как сверхприродная картина мира. И первое и второе значения понятия «вещи в себе» отражают объективное, не зависящее от человека содержание. Однако познать эти объективные «вещи в себе», по мнению Канта, нельзя, так как наша чувственность имеет дело не с В. самими по себе («вещами в себе»), а с явлениями. Гегель в учении о В., свойстве и отношении стремился преодолеть априорный характер кантовского толкования этих понятий и дал им иную интерпретацию. Вещественность Гегель рассматривал как реальное конечное бытие сущности. По его мнению, в вещественности она приобретает вполне конкретное очертание и становится определенной единичностью, т. е. В. Таким образом В., согласно Гегелю, есть овеществление сущности, ее мимолетное конечное существование. Мысли о В. есть субстанции В., а не наоборот. В философии 19–21 вв. понятие

«В.» часто подменяется и заменяется понятием «объект». Однако в некоторых философских течениях оно сохраняет самостоятельное значение. В марксистской философии при анализе социально-экономических проблем понятие «В.» («вещный», «вещность») используется для обозначения процесса овеществления, когда отношения между людьми получают превращенную форму и выступают как отношения В. (например, в условиях универсального развития товарных отношений в капиталистическом обществе). Понятие В. употребляется также в логической философии и является центральным элементом в современной польской аналитической философии (см. **Реизм**). За последнее столетие представления о В. значительно изменились. Это произошло, главным образом, благодаря многочисленным научным открытиям в физике, химии и пограничных науках. Например, теория корпускулярно-волновой природы элементарных частиц ставит под сомнение положение Лейбница о невозможности нахождения двух В. в одном месте пространства, которое лежало в основе традиционного понимания В., ибо частицу и волну можно рассматривать как В.

«ВЕЩЬ В СЕБЕ» — одно из центральных понятий гносеологии, а затем и этики Канта. Данное понятие, обозначающее вещи, как они существуют вне нас, сами по себе (в себе), в отличие от того, какими они являются «для нас», существовало в философии и до Канта и было тесным образом связано с тем или иным решением вопроса о способности нашего познания постигать «В. в с». Кант трактует «В. в с.» как нечто, существующее вне и независимо от сознания и являющееся источником действия для наших органов чувств, на человеческую способность восприимчивости, т. е. как источник всех наших созерцаний. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» (1787) Кант обосновал такое независимое существование внешнего мира (мира В. в с.) в качестве исходного материала нашего познания: «Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-то вздумал подвергнуть его сомнению». В. в с. — это то, чем предметы познания являются сами по себе, как существующие вне и независимо от нас, от нашего познания, его чувственных и логических форм. Тезис о существовании вещей (в себе) вне сознания выступил т. о. исходным пунктом кантовской «Критики





чистого разума», являясь существеннейшей опорой всей его гносеологической конструкции. Со стороны В. в с., по Канту, как бытия, отличного от нашей чувственности, к нам идут воздействия, происходит «аффицирование чувственности» и таким образом определяется, в конечном счете, все содержание постигаемого. Что же касается формы этого постигаемого, то она целиком определяется активностью человеческого интеллекта — априорными формами сознания, которые, в свою очередь, также пробуждаются благодаря воздействию предметов (В. в с.) на органы чувств. Важнейшей характеристикой В. в с. в философии Канта является также тезис о том, что теоретическое познание возможно только относительно явлений, но не относительно В. в с., т. е. постулат о непознаваемости последней и, соответственно, противопоставление явления, с одной стороны, и В. в с. — с другой. Благодаря такой трактовке В. в с. стала таким понятием, без которого, по словам одного из первых критиков Канта — Ф. Якоби, нельзя войти в его критическую философию и с которым невозможно в ней остаться; понятием, породившим массу проблем и противоречий, за которые Кант и его философия подверглись основательной критике. Ведь если В. в с. — непознаваема (что в понимании Канта означает абсолютную неприменимость к ней категорий рассудка, ибо последние приложимы только к явлениям), то ей не могут быть приписаны и такие категории, как реальность и причинность, и тогда нельзя говорить о ее действительности и действенности, о том, что она является подлинной причиной человеческого познания. Эта идея явилась одним из наиболее существенных противоречий всей критической философии. Амбивалентность в понимании В. в с. связана в философии Канта и со вторым аспектом трактовки данного понятия. Обосновывая в «Критике практического разума» идеи свободы, бессмертия души, Бога, он переносит их в так называемый интеллигибельный мир В. в с., который постулируется им в качестве не просто сверхчувственного, но и нематериального в онтологическом плане. В данном случае значение понятия В. в с. как бы удваивается: мир В. в с. отождествляется с трансцендентным, умопостигаемым миром идей, а В. в с. лишается таким образом материалистической подкладки, приобретает исключительно идеалистическую окраску. В этом контексте совершенно непонятным становится то, каким образом трансцендентальная, сверхчувственная В. в с. может аффицировать наши чувства, вызывать ощущения и быть источником содержания нашего познания. Следует признать поэтому совер-

шенно обоснованной ту критику, которой учение Канта о В. в с. подверглось со стороны его непосредственных последователей — классиков немецкого идеализма — Фихте и Гегеля. Первый делал акцент на необходимости элиминировать ее как таковую из философии вообще (отрицая такие ее свойства, как объективное существование вне нас и независимо от нашего сознания). Второй же — Гегель — выступал главным образом против тезиса о непознаваемости В. в с. и наличия непреодолимого барьера между ней и явлением.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СОЦИАЛЬНОЕ — форма социальной коммуникации или общения, по крайней мере, двух субъектов, в которой систематически осуществляется их воздействие друг на друга, реализуется социальное действие каждого из партнеров, достигаются приспособление действий одного к действиям другого, общность в понимании ситуации, смысла действий и определенная степень согласия или противоречия между ними. Среди форм В. с. можно вычленить непосредственный контакт между людьми и опосредствованные формы, которые предполагают ряд связующих звеньев и механизмов. В. с. может быть преходящим и устойчивым, частным и публичным, личностным и вещественным, формальным и неформальным, институциализированным и неинституциализированным и др.

ВЗГЛЯД ЦЕНТРАЛЬНЫЙ, или астрально-магический — предполагаемый способ телепатического воздействия на человека, при котором психотерапевт смотрит в область «третьего глаза» (несколько выше переносицы). Способствует лучшему контакту взаимодействующих сознаний.

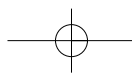
ВИБРАЦИИ — в оккультизме, теософии и биоэнергетике — понятие для обозначения принадлежности живых существ, душ и духов к низшим или высшим мирам (сферам). Различают низкие, грубые, высокие и тонкие В.

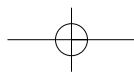
ВИБХУТИ («священный пепел») — символ бренности всего земного, который, согласно ряду свидетельств, силой собственного духа материализует и раздает адептам в своем Ашраме Аватар Шри Сатя Саи Баба.

ВИВЕКАНАНДА СВАМИ (монашеское имя, настоящее — Нарендранатх Датта) (1863—1902) — индийский мыслитель, религиозный реформатор, вдохновитель национально-освободительного движения в Индии, общественный деятель, выступавший за объединение Востока и Запада. В 1880—1884 изучает западную философию, слушает курсы медицины и физиологии в Калькутском университете. Первая встреча с будущим Учителем — Ра-

макришной состоялась в 1880. Через 4 года он полностью принимает учение Рамакришны и проходит путь ученичества под его руководством. С 1893 совершает поездки в США, Англию, Китай, Японию, выступает с пропагандой веданты, ставит задачу соединения сознания Запада и Востока. В 1897 основывает религиозно-реформаторское движение «Миссия Рамакришны». Истоки философии В. С. — в учении Вед о единстве Брахмана (Абсолюта) и Атмана («Я»). Идея Бога у В. С. — это ведантическая идея о том, что Бог есть бесконечный Принцип, Абсолютный и Безличный. Все великие Учителя человечества, по формулировке В. С., приходят на Землю по ритму Вселенной, все они (Будда, Кришна, Христос и др.) — так же безличны, как Бог. Каждый человек — воплощение Божие, все люди равны как воплощения Света, Всесильности, Божественного Принципа. В. С. опирается на абсолютный монизм Шанкары. Он развивает учение Рамакришны о единой сущности всех религий. Критически рассматривает церковную догматику христианства, буддизма, индуизма, стремится очистить учение Христа, Будды и других Пророков от узкой специфичности. Как реформатор В. С. выступал за освобождение народов Индии и всего человечества от нищеты, рабства, безграмотности на основе обращения к духовно-религиозному опыту преображения сознания людей. Индию считал «Гангом духовности». Был знаком с идеями социал-утопистов, революционеров, встречался с Кропоткиным. В Индии В. С. боролся с традициями ранних брахмов, сожжения вдов, кастового неравенства, провозглашал необходимость единения индуизма и магометанства, равноправия женщин. Революция в обществе, по В. С., это революция в сознании масс, обращенных к истинной религиозной жизни. Для В. С. искусство, наука и религия — разные пути достижения одной и той же истины о Божественном предназначении человека. В. С. — проповедник и основатель «мужественного индуизма», философии действия, служения людям («...пока хоть одна собака в моей стране не имеет пищи, накормить ее — вот моя религия»). В. С. предостерегал от увлечения религиозной «механикой», Хатха-Йогой. Различные практики, тренировки — «рудименты религии», истинная же религия — в безаветной, безусловной бескорыстной бхакти (любви) к Богу и самоотверженном служении людям.

ВИДЬЯ (санс.) — то же, что знание в традиционной трактовке культуры и науки Запада. В буддизме и индуизме В. — особое состояние духа, достигаемое посредством Бхакти, медитаций и т. п. Символ В. — безукоризненно чистое зеркало Мира.





126 ВИКАРИЙ

ВИЗЕ (Wiese) Леопольд фон (1876–1969) — немецкий социолог, представитель формальной школы. С 1933 жил и работал в США, с 1945 — в Западной Германии. Подобно М. Веберу, трактовал человеческое общество как сумму отношений людей, существующих через посредство действия. Истинную сутью человеческих сообществ В. считал «антропологически надвременное» «социальное» или «межчеловеческое», состоящее в «спутанной сети» межличностных отношений. Ввел в общественные дисциплины как концептуально значимое понятие термин «социальная дистанция» — приближение или отдаление индивида по отношению к индивиду, группы по отношению к группе, индивида по отношению к группе и т. д., — который, по В., и позволяет выработать сущностное определение общественных процессов. Постулировал реальность в обществе социальных изменений, но не социального прогресса (кроме технической сферы). В учении о социальных образованиях (фикциях, которым сознание людей приписывает псевдообъективное существование) В. вычленил (в зависимости от их устойчивости, длительности существования, абстрактности и меры социальной дистанции): массу («конкретные толпы, видимые и кратковременные», «абстрактные толпы, невидимые и неопределенной длительности»); группу (с присущим личным участием индивидов) и абстрактные коллективы наподобие государства и церковных организаций. В. ввел также в научный оборот такие фундаментальные понятия, как «социальные отношения», «социальная позиция», «социальная ситуация». Общественные изменения, согласно В., осуществляются в сфере нравственности: история, по В., включала в себя эпоху табу, эпоху морали, эпоху нравственности (современную).

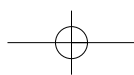
ВИКАРИЙ (лат. заместитель) — помощник христианского священнослужителя. Римский папа рассматривается как В. у Иисуса Христа. У православных В. — помощник архиерея.

ВИКО (Vico) Джамбаттиста (1668–1744) — итальянский философ. Главное произведение: «Основания Новой Науки об Общей природе Наций» (1725) — первый систематический труд в европейской интеллектуальной традиции, специально посвященный анализу проблем философии истории (согласно В., — «Новой Науки»). В. осуществил всеохватывающий поиск закономерностей движения и сущности исторического процесса. В своем понимании принципов философии познания В. исходил из того, что «познанным может считаться лишь то, что сделано самим познающим»: истина и факт

оказывались обратимыми. В. предполагал, что мир природы, сотворенный Богом, может быть познан только Им, мир же «гражданственности» создан людьми, и Наука о нем может быть им доступна. Познание прошлого, по мнению В., необходимо, чтобы постичь план Вечной Идеальной Истории. При этом постижение основ Новой Науки было возможно, по В., через реконструкцию мыслей и идей, объективированных в преданиях, мифах и т. п. Обосновал ряд перспективных подходов этнологии и всеобщей теории права. (В. выделял две формы познания: знание — через интеллект, сознание — как результат волевых усилий). С точки зрения В., философия рассматривает Разум, из этого процесса проистекает знание истины. Филология же наблюдает самостоятельность человеческой воли, из чего проистекает сознание достоверного. Филология у В. вскрывает истинность фактов, философия же уясняет суть данных, предоставленных филологией, и вскрывает суть и смысл исторического процесса. Особо значимую роль в формировании облика Истории В. уделая Божественному Провидению. Замечания В. относительно исторической структуры человеческого сознания немаловажны и для миропонимания 20 в. Согласно В., «человек незнающий делает самого себя правилом Вселенной, он из самого себя сделал целый Мир. Как Рациональная Метафизика учит, что человек, разумея, творит все, так и наша Фантастическая Метафизика показывает, что человек, и не разумея, творит все, и второе может быть даже правильнее первого, так как человек посредством понимания проясняет свой ум и постигает вещи, а посредством непонимания он делает эти вещи из самого себя и, превращаясь в них, становится ими самими». В. ввел в историческую науку, понимаемую им как знание человечества о собственных деяниях, компаративный метод, создал теорию исторического круговорота (из него он выводил бесконечный характер движения человечества). По В., все народы в силу имманентных причин и осуществления провидения развиваются параллельно, последовательно проходя изображенную в теогонических мифах «божественную» (безгосударственную при господстве жречества); героическую (отображенную в героических эпосах) и человеческую (описанную в традиции историографии) стадии эволюции. Государство возникает в героическую эпоху как система аристократического правления. Ее сменяют представительная монархия или демократия в эпоху человеческую — эпоху «естественной справедливости». Развитие циклично. Достигнутое прогрессивное состояние общества, по В., необходимо

сменяется стадией упадка к первоначальному положению. (При этом В. полагал, что степень разрушения предшествующего общественного организма тем значительнее, чем более высокий уровень зрелости и совершенства был им достигнут.) Бессчетная смена эпох у В. обусловлена конфликтами различных общественных слоев (отцов семейств и домочадцев, позже — феодалов и простолюдинов) и кризисными социальными переворотами.

ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848–1915) — немецкий философ, один из классиков историко-философской науки, основатель и видный представитель Баденской школы неокантианства. Основные труды: «История древней философии» (1888), «История новой философии» (в двух томах, 1878–1880), «О свободе воли» (1904), «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия» (1909) и др. Имя В. ассоциируется прежде всего с возникновением Баденской школы неокантианства, которая наряду с другими направлениями этого движения (Марбургская школа и др.) провозгласила лозунг «Назад к Канту», положив тем самым начало одному из главных течений в западноевропейской философии последней трети 19 — начала 20 вв. Круг проблем, рассматривавшихся философами этой школы, чрезвычайно велик. Тем не менее доминирующим вектором ее развития можно считать попытки трансцендентального обоснования философии. В отличие от Марбургской версии неокантианства, ориентировавшейся главным образом на поиски логических оснований т. н. точных наук и связанной с именами Когена и Наторпа, баденцы, во главе с В., акцентировали роль культуры и сконцентрировали свои усилия в деле обоснования условий и возможностей исторического познания. Заслугой В. является попытка дать новое освещение и разрешение основным проблемам философии, и прежде всего, проблеме ее предмета. В статье «Что такое философия?», опубликованной в сборнике «Прелюдии. Философские статьи и речи» (1903) и книге «История новой философии» В. специально разбирает этот вопрос, посвящая его прояснению пространной историко-философский экскурс. В. показывает, что в Древней Греции под понятием философии понималась вся совокупность знаний. Однако в процессе развития самого этого знания из философии начинают выделяться самостоятельные науки, в результате чего вся действительность постепенно оказывается разобранной этими дисциплинами. Что же в таком случае остается от старой всеобъемлющей науки, какая область действительности остается на ее долю? Отвергая традиционное представление о философии как науке о наи-



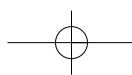


более общих законах этой действительности, В. указал на принципиально иной путь и новый предмет, обусловленный самим ходом развития культуры. Культурная проблема кладет начало движению, лозунгом которого стала «переоценка всех ценностей», а значит, философия может продолжать существовать, по В., только как учение об «общезначимых ценностях». Философия, по В., «более не будет вмешиваться в работу отдельных наук...она не настолько честолюбива, чтобы со своей стороны стремиться к познанию того, что они уже узнали, и не находит удовольствия в компиляции, в том, чтобы из наиболее общих выводов отдельных наук как бы сплести самые общие построения. У нее своя собственная область и своя собственная задача в тех общезначимых ценностях, которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценностей». Следуя духу кантовского различия теоретического и практического разума, В. противопоставляет философию как чисто нормативное учение, основанное на оценочных суждениях и познании должного, опытным наукам, базирующимся на теоретических суждениях и эмпирических данных о действительности (как о сущем). Сами ценности у В. очень близки в своем значении к кантовским априорным формам или нормам, обладающим трансцендентальным характером и являющимся надвременными, внеисторическими и общезначимыми принципами, которые направляют и, т. о., отличают человеческую деятельность от процессов, происходящих в природе. Ценности (истина, благо, красота, святость) – это то, с помощью чего конструируются и объективный мир научного познания, и культура, с их помощью и можно правильно мыслить. Однако они не существуют в качестве самостоятельных предметов и возникают не при их осмыслении, а при истолковании их значения, поэтому они «значат». Субъективно же они осознаются в качестве безусловного должностного, переживаемого с аподиктической очевидностью. Проблему разъединенности мира сущего (природы) и мира должного (ценностей) В. провозглашает неразрешимой проблемой философии, «священной тайной», т. к. последняя, по его мнению, не способна отыскать некий универсальный способ познания обоих миров. Частично эта задача решается религией, объединяющей эти противоположности в едином Боге, однако и она не может до конца преодолеть эту принципиальную раздвоенность, т. к. не может объяснить, почему рядом с ценностями существуют и безразличные в отношении к ним предметы. Дуализм действительности и ценности ста-

новится, по В., необходимым условием человеческой деятельности, цель которой и состоит в воплощении последних. Большое место в творчестве В. занимала также проблема метода, а, точнее, проблема специфики метода исторической науки, являющейся процессом осознания и воплощения трансцендентальных ценностей. Решающим в различении «наук о природе» и «наук о духе» (в терминологии Дильтея) В. считал различие по методу. Если метод естествознания направлен, главным образом, на выявление общих законов, то в историческом знании акцент делается на описании исключительно индивидуальных явлений. Первый метод был назван В. «номотетическим», второй – «идиографическим». В принципе один и тот же предмет может быть исследован обоими методами, однако в номотетических науках приоритетным является законополагающий метод; тайны же исторического бытия, отличающегося своей индивидуальной неповторимостью, единичностью, постижимы посредством идиографического метода, т. к. общие законы в принципе несоизмеримы с единичным конкретным существованием. Здесь всегда присутствует нечто в принципе невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как «индивидуальная свобода»; отсюда несводимость этих двух методов к какому-либо общему основанию. Значителен вклад В. в историко-философскую науку. Его «История древней философии» и «История новой философии» и сегодня сохраняют свою ценность в силу оригинальности и продуктивности высказанных в них методологических принципов историко-философского знания, а также благодаря содержащемуся в них обширному историческому материалу; они не только расширили представления об историко-философском процессе, но и способствовали осмыслению современного культурного состояния общества. (См. также: **Баденская школа**).

ВИНЕР (Wiener) Норберт (1894–1964) – математик, основатель кибернетики (США). Важнейшие труды: «Поведение, целенаправленность и телеология» (1947, в соавторстве с А. Розенблютом и Дж. Бигелу); «Кибернетика, или управление и связь в животном и машине» (1948, оказал определяющее влияние на развитие мировой науки); «Человеческое использование человеческих существ. Кибернетика и общество» (1950); «Мое отношение к кибернетике. Ее прошлое и будущее» (1958); «Акционерное общество Бог и Голем» (1963, русский перевод «Творец и робот»). Автобиографические книги: «Бывший вундеркинд. Мое детство и юность» (1953) и «Я – математик» (1956). Роман «Искуситель» (1963). Ранние работы В.

вел в области оснований математики. Работы конца 1920-х относятся к области теоретической физики: теории относительности и квантовой теории. Наибольших результатов как математик В. достиг в теории вероятностей (стационарных случайных процессах) и анализе (теории потенциала, гармонических и почти периодических функциях, тауберовых теоремах, рядах и преобразованиях Фурье). В области теории вероятностей В. практически полностью изучил важный класс стационарных случайных процессов (позднее названных его именем), построил (независимо от работ Колмогорова) к 1940-м теории интерполяции, экстраполяции, фильтрации стационарных случайных процессов, броуновского движения; в 1942 В. приблизился к общей статистической теории информации: результаты изданы в монографии «Интерполяция, экстраполяция и сглаживание стационарных временных рядов» (1949), позднее издавалась под названием «Временные ряды». Вице-президент Американского математического общества в 1935–1936. Применение новейших технических средств во время второй мировой войны поставило противоборствующие стороны перед необходимостью решения серьезных технических проблем (в основном в области противовоздушной обороны, связи, криптологии и др.). Основное внимание уделялось решению проблем автоматического управления, автоматической связи, электрических сетей и вычислительной техники. В., как выдающийся математик, был привлечен к работам в этой области, результатом чего было начало изучения глубоких аналогий между процессами, протекающими в живых организмах и в электронных (электрических) системах, толчок к зарождению кибернетики. В 1945–1947 В. написал книгу «Кибернетика», работая в Национальном кардиологическом институте Мексики (Мехико) у А. Розенблюта, соавтора кибернетики – науки об управлении, получении, передаче и преобразовании информации в системах любой природы (технические, биологические, социальные, экономические, административные и др.). В., которому в его исследованиях были близки традиции старых школ научного универсализма Г. Лейбница и Ж. Бюффона, серьезное внимание уделял проблемам методологии и философии науки, стремясь к широчайшему синтезу отдельных научных дисциплин. Математика (базовая его специализация) для В. была едина и тесно связана с естествознанием, и поэтому он выступал против ее резкого разделения на чистую и прикладную, так как «...высшее назначение математики как раз и состоит в том, чтобы находить скрытый порядок в хаосе, кото-





128 ВИНО

рый нас окружает... Природа, в широком смысле этого слова, может и должна служить не только источником задач, решаемых в моих исследованиях, но и подсказывать аппарат, пригодный для их решений...» («Я — математик»). Свои философские взгляды В. изложил в книгах «Человеческое использование человеческих существ. Кибернетика и общество» и «Кибернетика, или управление и связь в животном и машине». В философском плане В. были очень близки идеи физиков Копенгагенской школы М. Борна и Н. Бора, декларировавших независимость от «профессиональных метафизиков» в своем особом «реалистическом» мировоззрении вне идеализма и материализма. Считая, что «...господство материи характеризует определенную стадию физики 19 века в гораздо большей степени, чем современность. Сейчас «материализм» — это лишь что-то вроде вольного синонима «механицизма». По существу, весь спор между механицистами и виталистами можно отложить в архив плохо сформулированных вопросов...» («Кибернетика»), В. в то же время пишет, что идеализм «...растворяет все вещи в уме...» («Бывший вундеркинд»). В. испытывал также значительное влияние позитивизма. Опираясь на идеи Копенгагенской школы, В. старался связать кибернетику со статистической механикой в стохастической (вероятностной) концепции Вселенной. При этом, по признанию самого В., на его сближение с экзистенциализмом повлияла пессимистическая интерпретация им понятия «случайность»: в книге («Я — математик») В. пишет: «...Мы плывем вверх по течению, борясь с огромным потоком дезорганизованности, который в соответствии со вторым законом термодинамики стремится все свести к тепловой смерти — всеобщему равновесию и одинаковости. То, что Максвелл, Больцман и Гиббс в своих физических работах называли тепловой смертью, нашло своего двойника в этике Киркегора, утверждавшего, что мы живем в мире хаотической морали. В этом мире наша первая обязанность состоит в том, чтобы устроить произвольные островки порядка и системы...» (известно стремление В. сопоставить с методами статистической физики также учения Бергсона и Фрейда). Однако тепловая смерть все-таки мыслится В. здесь как предельное состояние, достижимое только в вечности, поэтому в будущем флуктуации упорядочения вероятны: «...В мире, где энтропия в целом стремится к возрастанию, существуют местные и временные островки уменьшающейся энтропии, и наличие этих островков дает возможность некоторым из нас доказывать наличие прогресса...» («Кибернетика и общество»). Меха-

низм возникновения областей уменьшения энтропии «...состоит в естественном отборе устойчивых форм ... здесь физика непосредственно переходит в кибернетику...» («Кибернетика и общество»). По В., «...стремясь в конечном счете к вероятнейшему, стохастическая Вселенная не знает единственного predeterminedного пути, и это позволяет порядку бороться до времени с хаосом... Человек воздействует в свою пользу на ход событий, гася энтропию извлеченной из окружающей среды отрицательной энтропией — информацией... Познание — часть жизни, более того — самая ее суть. Действенно жить — это значит жить, располагая правильной информацией...» («Кибернетика и общество»).

ВИНО — алкогольный напиток (традиционно из винограда), получаемый в процессе искусственной ферментации. Один из древнейших религиозных символов амбивалентного типа. В ряде культов трактовалось как символ ложной жизни, ложного света Вселенной, как творение Дьявола. (Предполагалось, что в рамках репертуаров потребления В. животная природа человека высвобождается от духовных уз, люди вовлекаются в противостоительные излишества.) Древние египтяне веровали, что виноград произрастает из крови мертвых, похороненных в земле. В., таким образом, (в особенности красное) ассоциировалось с кровавыми жертвоприношениями. Одновременно в ряде культовых систем В. связывалось с юностью и вечной жизнью, с божественным омытием души. Воспето греческими и персидскими поэтами. По их мнению, В. предоставляет человеку шанс на краткий миг находиться в состоянии бытия, обычно присущего богам. В таинстве евхаристии верующий, вкушая хлеб и В., причащается тела и крови Христовых («И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя...» — Матф. 26, 27–28). Многие авторы прибегали к образу В. в описании собственного оригинального мистического опыта (Макарий, сторонники суфизма и др.). (См. также: **Суфизм**, **Хайям**.)

ВИРИЛЬО (Virilio) Поль (р. 1932) — французский философ, социальный теоретик, специалист по урбанистике и архитектурный критик. Изучал философию в Сорбонне, в молодости профессионально занимался искусством, в 1950-х был религиозным активистом. Принимал участие в кампаниях против бездомности и движении свободного радио. С 1975 — директор Специальной архитектурной школы в Париже. Известный специалист по проблемам архитектуры городской среды, военной истории и истории технологий. Входил в редколлегии ряда авторитетных

французских журналов. С 1975 опубликовал около двух десятков книг. Основные сочинения: «Скорость и политика» (1977), «Общественная защита и экологическая борьба» (1978), «Эстетика несоответствия» (1980), «Война и кино» (1984), «Логистика восприятия» (1984), «Открытые небеса» (1997) и др. В жанре разрабатываемых философских идей творчество В. тяготеет к постмодернистской критической теории. Свой философский курс на гранях физики, философии, политики, эстетики и урбанизма В. называет «дромологией». Это оригинальный подход, основанный на теории скорости, разработкой которой В. занимается уже несколько десятилетий и которая принесла ему мировую известность. В. рассматривает философскую работу с понятиями как работу с образом, а само понятие — как образную структуру; философия для В. — часть мира литературы и писательского творчества («без образа невозможно писать»); философский стиль В. не чужд интриги и культур-провокации в духе публицистики и популярной литературы. В центре внимания В. «критический переход» современности: радикальная трансформация мира под воздействием основного «критического» фактора — революционных возможностей использования современных технологий, телекоммуникационных и компьютерных систем, которые радикально преобразуют восприятие мира и Другого, всю среду человеческого бытия, ее географию и экологию, организацию социального поля и политические практики. Формулируя собственную философскую позицию, В. предлагает аналитическую модель *физики* средств телекоммуникаций. Для соответствующего анализа он привлекает материал как классических, так и новейших исследований физики. Основа оригинальной философской механики (или скорее кинематики) культуры В. — идея предельной скорости передачи данных, скорости света (как «космологической константы»), которая лежит в основе телетрансляции. Скорость света электромагнитных волн, по мысли В., радикально меняет структуры восприятия человека, ориентированные в своем исходном функционировании на физические ограничения скорости тел — пространство и гравитацию. Возникает «третий интервал» (первые два — пространство и время) — интервал света. Здесь, по В., происходит не просто высвечивание вещей, придание им видности, а формирование среды их реальности и их перцептивное конструирование на скорости света. В генеалогии технологий «третий интервал» возникает вслед за двумя другими интервалами пространства и времени: за технологическим освоением географической

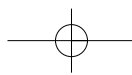




среды (пространство) идет освоение среды физической (время, электричество) и затем среды света. Согласно В., после преодоления звукового и температурного барьеров происходит историческое преодоление третьего — светового. На этом этапе возникает возможность контроля микрофизической среды (человеческий организм) с помощью микророботов и биотехнологий. Как полагает В., «третий интервал» — аналог взрыва «второй бомбы» — электронной, о которой проществовал А. Эйнштейн (первая бомба — атомная). На этом критическом переходе привычная топография индивидуальности и социального пространства (пространство-география, время-история) сменяется «телетопикой коммутаций», помещенной в координаты сетевых соединений телекоммуникационных средств. Мир теперь приобретает свою определенность на поверхности экранов, в сети коммутаций, приемников и передатчиков. С точки зрения В., оформляется «пространство» над/за временем и пространством, возможное только в «перспективе реального времени». Скорость света преодолевает ограничения «пространства», изобретенного еще в эпоху Возрождения, и впервые на предельном скоростном режиме открывается глобальное, единое реальное время, доминирующее над пространством. Через *монохронический* фильтр глобальной темпоральности пропускаются, по мысли В., только лучи настоящего-присутствия; *хронологическое* время прошлого, настоящего и будущего уступает место *хроноскопическому*, которое определяется в модальности *экспозиции* на векторе «до-после» экспонирования (быть экспонированным значит быть телепрезентированным, телеприсутствующим на скорости света, быть выставленным в этом свете, быть телесуществующим). Согласно В., то, что экспонируется на предельной скорости, может быть только случайным. Случайны образы виртуальной реальности, случаен взрыв раздувшегося «мыльного пузыря» мировых виртуальных финансов, случайно поведение фундаментально дезориентированного человека и т. д. Случай — это именно то, что высвечивается, предстает в свете. Случайны не сами вещи, а происходящее с ними в светоэкспозиции. Поэтому «критический переход» означает, по мнению В., всевластие этого нового типа случайности, эпикурейского «случая случаев». Скорость света позволяет преодолеть ограничения гравитации. Таким образом, телекоммуникации создают «третий горизонт» (первый — видимая физическая граница неба и земли, второй — психологический горизонт памяти и воображения), а именно — «горизонт прозрачности» — квадратный горизонт

экрана (ТВ, монитора), «провоцирующий смещение близкого и удаленного, внутреннего и внешнего, дезориентирующий общую структуру восприятия». Здесь, по В., действуют законы особой *активной оптики*. В отличие от обычной пассивной оптики прямого света и зрительного контакта с веществом, активная оптика организует все восприятие, включая тактильное, а не только визуальный перцептивный ряд. Она производит транс-видимость сквозь горизонт прозрачности. Классического философского рассмотрения длительности и протяженности в данном случае, как полагает В., уже недостаточно. В. предпочитает здесь говорить об особой *оптической плотности* третьего горизонта. Физика скорости переходит у В. в своеобразную психологию восприятия. Телекоммуникационное облучение и все то, что экспонируется на скорости света, решающим образом преобладают в поле объектов человеческого восприятия. В результате перцептивный строй человека претерпевает глубинные изменения. Пытаясь ориентировать восприятие по «третьему горизонту», человек испытывает шок восприятия, «ментальное потрясение», головокружение. В. называет это состояние «фундаментальной потерей ориентации», когда фатально разрушаются отношения с Другим и с миром, происходит как бы стирание индивидуальной идентичности, утрата реальности и впадение в безумие. Человек сталкивается с фатальным раздвоением своего бытия в мире. Задается альтернатива: жизнь-путешествие человека-кочевника — траекторного человека либо сидячее бытие «цивилизованного» человека, захваченного непреодолимой инерцией мира объектов и своей собственной субъективности, замкнутого в неподвижности приемника, подключенного к телекоммуникационным сетям. Другая линия раздвоения — технологическое производство-клонирование живого человека с помощью техники виртуальной реальности, когда при помощи специальных шлемов и костюмов создаются ощущения виртуальных предметов, «находящихся» в компьютерном киберпространстве, хотя предметы здесь по сути не что иное, как компьютерные программы. В. усматривает в этом технологическую версию античного мифа о двойнике, призраке, живом мертвце. Сверхпроницательная *активная оптика* времени-света продуцирует, с точки зрения В., новый тип личности, разорванной во времени между непосредственной активностью повседневной жизни «здесь и сейчас» и интерактивностью медиа, где «сейчас» превалирует над «здесь» (как на телеконференциях, которые вообще происходят нигде в пространстве, но в реальном времени). Трансформируются архе-

типические формы — геометрическая оптика вещества-зрения, определенность «здесь и сейчас», гравитационное поле, которые организуют матрицу скоростно-восприятие. Активная оптика растворяет среду человеческого существования, и в результате сам человек дереализуется и дезинтегрируется. Органы чувств парадоксальным образом одновременно совершенствуются и дисквалифицируются технологическими протезами. В. говорит о колонизации взгляда, об индустриализации зрения и культурном предписании видеть. Взгляд должен приспосабливаться к активной оптике и объектам, наполняющим «третий горизонт». Технология требует стандартизации зрения. Но глаз не успевает за скоростью света — виденье мутирует, подвергается технологической кастрации. Базовая философско-физическая модель является инструментом социально-философской критики В. Он делает один из основных критических акцентов на милитаристских корнях практически всех технологических достижений: от колеса до видео и телевидения, первых симуляторов виртуальной реальности и Интернета. Основа Интернет, например, — отмечал В., — была разработана в Пентагоне для связи военных предприятий и оптимизации управления запуском ракет. Физическая генеалогия технологий как переход от интервала пространства к интервалу скорости движима инстинктом войны, образом совершенной войны. Милитаризм как генетическая предпосылка технологий проявляет себя везде. В кино и искусстве, считает В., он нередко заявляет о себе скрыто, не столько в выразительном и изобразительном ряду, сколько в его технологической основе, в степени использования военных технологий в творческом процессе. Корни киноискусства, считает В., уходят глубоко в почву проблем совершенствования средств визуальной военной разведки. Кино и войну объединяет один эстетический принцип — эстетика исчезновения. Актуальный объект и непосредственное видение исчезают в тени технологического продуцирования образов. В конечном итоге война, технологии войны являются двигателем истории и общественных изменений. История войны, по В., — это история радикальных изменений в полях восприятия (например, развитие средств обнаружения — радаров и т. п.), а следовательно — это также история медиатехнологий, усиливающих искусственную способность восприятия. Суть современной войны — информация; война сначала превратилась в «холодную», а затем в войну «знаний» и информации. Современная война стремится стать виртуальной кибервойной. Война в Персидском заливе, согласно





130 ВИРТУАЛИСТИКА

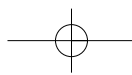
В., — образец боевых действий, которые происходили не в локальном месте — Кувейте, а во всем мире — в глобальном времени, благодаря средствам массовой информации. Подобным же образом конфликт по поводу Косово в Югославии был выигран, — утверждает В., — прежде всего в виртуальном телепространстве. Средства массовой информации в этой ситуации функционируют как элемент военно-промышленного комплекса. В. акцентирует внимание на том, что технологии виртуальной реальности, как и прочие революционные технологии, были первоначально разработаны для военных нужд. Однако на сегодня виртуальная реальность — это вершина технологических достижений и уже более чем технология — это искусство. В. подчеркивает креативно-эстетическую роль виртуальной реальности: например, ее способность реализовывать радикальные фантастические проекты сюрреализма, кубизма и футуризма. В современной культуре, по мнению В., разыгрывается драма отношения двух реальностей — виртуальной и «старой». Как и любая драма, она содержит угрозу смерти и деструкции. Эстетическое измерение виртуальной реальности и киберпространства ставит этический вопрос: человек в сфере виртуальной реальности может уподобиться Богу — Богу машины: быть вездесущим, всевидящим (видеть даже самого себя изнутри и со спины), всезнающим. Такие перспективы виртуальной реальности в функциональном аспекте снова отсылают к критическому осмыслению ее военных возможностей. В. считает, что виртуальная реальность — это не симулякр, а заместитель, субститут (substitute) — следующий революционный шаг в развитии технологий после ТВ; симуляция была только небольшим промежуточным шагом от ТВ и видео к виртуальной реальности. Последняя возможна только на скорости света, на которой реальное дематериализуется. Виртуальная реальность свидетельствует о случайности реального. Создание виртуальных образов — это форма случая. Виртуальная реальность — это космический случай. Виртуальная реальность приводит также к радикальным изменениям социальной и политической сферы, трансформирует образ современного города. Драма реальностей разыгрывается и на сцене человеческого тела — единственной материальной частице единственной «соломинки», за которую хватается человек, теряющий ориентацию, — но тем не менее погружающийся при этом на скорости света в нематериальное измерение виртуальной реальности. С точки зрения В., после трагедии второй мировой войны осознание необходимости тотальной мобилизации населения и ресурсов для во-

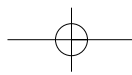
енных нужд, а также особенности ядерного оружия, породили необходимость в гигантских объемах статистической информации и новом функциональном мышлении для ее обработки, которое вскоре стало доминирующей интеллектуальной функцией. На этом фундаменте возникла новая модель социального управления — социополитическая кибернетика. Следующим шагом, по В., явится ситуация, когда спутниковые и компьютерные системы станут основой управления разведкой и вооружениями, станут единственным источником инвариантов стратегических решений о войне и мире, а это будет означать конец сферы политического и политики как таковой. Следовательно, возникает угроза тотальной социальной дерегуляции и неуправляемости, либо неминуемо встает проблема узурпации властных и управляющих функций технологическими системами. Власть теперь основывается на скорости; скорость стала главным вопросом политики и, таким образом, мир оказался в плену драматических отношений скорости и власти. Тема скорости и политики многие годы остается одной из центральных в работах В.: по его мысли, диктатура предельной скорости производит новый, невиданный по своей силе вид власти, который бросает вызов современной демократии. «Нет никакой демократии, есть только дромократия», — заявляет В. в работе «Скорость и политика». Дромократия — власть скорости. Она была мотором «индустриальной (а на самом деле — дромократической) революции», она стала основой демократических режимов, она заменила классовую борьбу борьбой технологических тел армий (спидометр военной машины — это индикатор ее выживаемости). Магия всевозрастающей скорости — это главная надежда западного человека, его образ будущего. Тирания скорости произвела революции в системах вооружений и породила современный город. Скорость — основа политики и войны. Она преодолела границы геополитических единиц — государств, наций и континентов — и оформляет свою господствующую позицию в глобальном измерении. Развивая в этом ключе идеи критического урбанизма, В. исходит из того, что изменение городской среды выступает как функция от развития технологий и, прежде всего, военных технологий. Начало города было положено оружием отражения (обороны) — крепостными укреплениями. Эволюция атакующего оружия массового поражения привела к возникновению национальных государств и росту городов — тогда время стало главным фактором выживания и победы, а скорость — единственным ресурсом для того, чтобы маневрировать и избежать масси-

рованного удара. Информационное оружие и превращение городских систем в «мировую деревню» эпохи позднего капитализма находится на одной линии с амбициозными имперскими планами Цезаря сделать весь мир римским городом. Согласно В., городская география и вообще география уступают место информатике. Трансформация городского пространства теперь должна стать предметом особого внимания: необходима специальная городская экология — В. называет ее серой экологией, пользуясь метафорой мелькания и исчезновения цветов на больших скоростях: скорость убивает цвета, все становится серым. Серый — цвет загрязняющих мировую город выбросов данных, отходов информации, отбросов реального времени. Жизненное пространство города сжимается, провоцируя эпидемию клаустрофобии — болезнь мутировавшего перцептивного аппарата. Поэтому помимо новой экологии, — считает В., — необходима также и новая этика восприятия. Погружаясь в перспективу реального времени, общество утрачивает измерения прошлого и будущего, поскольку стираются протяженность и длительность. Остаются только остаточное время прошлого и реальное время настоящего, в котором общество стремится быть представленным везде — во всем мире — средствами телепрезентации. Ему необходима тотальная видимость и прозрачность. Предлагая гипотезы о причинах этой социальной телеэкспансии, В. развивает тему призраков и двойников и обращается к метафорической идее Кафки о медиумах: бесконечное производство все новых видов коммуникации есть способ избавиться от страха перед тем призрачным миром медиумов между людьми, который разъединяет их, вносит фатальную деструкцию в общение. Но новые коммуникативные средства лишь порождают все новых медиумов, более ненасытных и деструктивных, умерщвляющих социальный организм. Эта драма разыгрывается на сцене-арене современного метагорода. Именно город, точнее метагород — система городских конгломератов, его инфоархитектурное и социокультурное пространство стали основной ареной «критического перехода», и именно на этой сцене разворачивается трагедия слияния биологического и технологического в культуре постмодерна.

Д. В. Галкин

ВИРТУАЛИСТИКА (лат. *virtus* — воображаемый, мнимый) — комплексная научная дисциплина, изучающая проблемы виртуальности и виртуальной реальности. Как самостоятельная дисциплина В. сформировалась и получила развитие в 1980–1990-е. Современная В. включает в





себя философский, научный и практический разделы. Мощными импульсами для создания В. послужили бурное развитие информационных технологий и Интернета, а также создание различных устройств, обеспечивающих взаимодействие людей с виртуальной реальностью (3D-очки, 3D-шлемы и т. д.). До настоящего времени единообразного понимания предмета В. достигнуть не удалось. В общем В. охватывает проблемы происхождения виртуальной реальности, ее взаимодействия с объективной и субъективной реальностями, а также природы виртуальной реальности и ее влияния на практическую деятельность людей. В. включает в себя множество концепций и гипотез, относящихся прежде всего к природе виртуальной реальности и процессу ее формирования. Ныне проблемы В. активно разрабатываются в разных странах мира. В России ведущей организацией, изучающей проблемы В., является «Центр виртуалистики Института человека РАН». В отличие от зарубежной философской традиции, акцентирующей внимание преимущественно на проблеме коммуникации «человек – машина», моделировании нового типа реальности посредством компьютерной техники и т. д., традиционная российская школа В. уделяет особое внимание выработке философской концепции понимания, анализа и оценки феномена виртуальной реальности. В российской школе В. принято выделять четыре основные характеристики виртуальной реальности: 1) порожденность (виртуальная реальность создается активностью какой-либо другой реальности); 2) актуальность (виртуальная реальность существует только актуально, в ней свои время, пространство и законы существования); 3) интерактивность (виртуальная реальность может взаимодействовать со всеми другими реальностями, в том числе и с порождающей ее, как независимые друг от друга) и 4) автономность. С 1990-х все большее влияние приобретают концепции, прочно связывающие В. исключительно с интеграцией человека и машины, с появлением принципиально иного типа информационного пространства и коммуникации (Интернета) и с попытками моделирования реальностей нового типа.

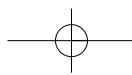
ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ, виртуальное, виртуальность (лат. *virtus* – потенциальный, возможный, доблесть, добродетель, энергия, сила) – 1) В схоластике – понятие, обретающее категориальный статус в ходе переосмысления платоновской и аристотелевской парадигм: было зафиксировано наличие определенной связи (посредством *virtus*) между реальностями, принадлежащими к различным уровням в собственной иерархии. Катего-

рия «виртуальности» активно разрабатывалась также и в контексте разрешения иных фундаментальных проблем средневековой философии: конституирования сложных вещей из простых, энергетической составляющей акта действия, соотношения потенциального и актуального. При этом постулирование диады «божественная или предельная реальность – субстанциальная реальность, пассивная, существующая в собственном пространстве-времени» – исключало возможность помыслить некую «иерархию» реальностей: объектная пара может мыслиться лишь в контексте «бинаризма» «соположенных» компонентов и находящаяся вследствие предельности последних в состоянии внутреннего антагонизма. Становление монистической «научной картины мира», заменившей божественные закономерности на «законы природы», означало постулирование одной реальности – «природной» – при сохранении общекосмического статуса *virtus* как особой, всепроникающей силы. (Этим обстоятельством были, в частности, фундированы дискуссии о соотношении науки и религии, науки и мистики, о природе и горизонтах магического.) 2) В постклассической науке – «В. р.» – понятие, посредством которого обозначается совокупность объектов следующего (по отношению к реальности низлежащей, порождающей их) уровня. Эти объекты онтологически равноправны с порождающей их «константной» реальностью и автономны; при этом их существование полностью обусловлено перманентным процессом их воспроизведения порождающей реальностью – при завершении указанного процесса объекты «В. р.» исчезают. Как и в схоластике, категория «виртуальности» вводится здесь через оппозицию субстанциальности и потенциальности: виртуальный объект существует, хотя и не субстанциально, но реально; и в то же время – не потенциально, а актуально (Н.А. Носов). «В. р.» суть «недо-возникающее событие, недо-рожденное бытие» (С.С. Хоружий). При этом В. р. способна порождать В. р. следующего уровня, становясь по отношению к ней «константной реальностью» – и так «до бесконечности»: ограничения на количество уровней иерархии реальностей теоретически быть не может. Предел в этом случае может быть обусловлен лишь ограниченностью психо-физиологической природы человека как «точки схождения всех бытийных горизонтов» (С.С. Хоружий). 3) В рамках «киберкультуры» – термин для обозначения космоса интерактивных стереоскопических изображений, создаваемых для пользователей разнообразных компьютерных игр. (Ср. «виртуальная деятельность» у Бергсона, «вирту-

альный театр» у А. Арто, «виртуальные способности» у А.Н. Леонтьева.) Обретение понятием «В. р.» философского статуса было обусловлено осмыслением соотношения трех очевидных пространств бытия человека: мира мыслимого, мира видимого и мира объективного (внешнего). В современной философской литературе подход, основанный на признании полионтичности реальности и осуществляющий в таком контексте реконструкцию природы В. р., получил наименование «виртуалистика» (Н.А. Носов, С.С. Хоружий).

ВИССАРИОН, Сергей Тороп (Гурин) (р. в 1961) – основатель религии Церкви Единой Веры. Проживает на юге Красноярского края, в Минусинском р-не. С 1991 несколькими десятками тысяч последователей рассматривается как инкарнация Иисуса Христа. Сторонники религии В. – вегетарианцы, живут высокоэкологичными общинами в условиях натурального хозяйства. Их целью является построение Нового Иерусалима для спасения уцелевших от грядущих катаклизмов обращенных.

ВИТАЛИЗМ (лат. *vitalis* – живой, жизненный) – (1) – течение в биологии, отстаивающее наличие у представителей живого мира особых нематериальных факторов, определяющих специфичность этого мира и его качественное отличие от неживого. В. берет свое начало от древнего анимизма. Элементы В. содержались в философском учении Платона о бессмертной душе, в мысли Аристотеля о наличии у живых организмов особых внутренних целевых причин. Наиболее полно система В. была изложена немецким эмбриологом Г.Дришем (конец 19 – начало 20 в.). Методологической основой его В. явилась «машинная теория жизни». С позиций последней было трудно объяснить вскрытые факты регуляции процессов развития, способности отдельных клеток на самых ранних стадиях деления оплодотворенной яйцеклетки развиваться до полноценного организма, являющийся регенерации и т. д. Механистические представления о природе клеточных делений и взаимосвязи клеток в многоклеточном организме не позволяли объяснить сущность процессов регенерации и регуляторный характер процессов развития. Эти процессы составляли, по убеждению Дриша, сущность явлений жизни. Но эта сущность определяется, по Дришу, т. н. «энтелехией», фактором «закрывающим в себе цель». Данный фактор, будучи нематериальным и действующим вне пространства и времени, создает пространственную организацию живого, определяет ее целесообразность. Существование в живом нематериальных и непознавае-





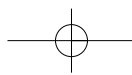
132 ВИТГЕНШТЕЙН

мых факторов, определяющих его качественное отличие от неживого, признавали и другие представители В. (И. Рейнке, Р. Франсэ и др.). Для В. характерна абсолютизация качественного своеобразия живого, отрицания роли химических и физических закономерностей в нем, негативное отношение к тем биологическим теориям и концепциям, которые дают материалистическое объяснение явлениям жизни. Например, Дриш активно выступал против эволюционной теории Дарвина, концепции наследственности Г. Менделя; (2) — концепция современной философии, преодолевающая традиционный комплекс представлений о смерти. Проект «нового» В. был реализован в работах французского мыслителя второй половины 20 в. Биша, определившего жизнь как «совокупность функций, оказывающих сопротивление смерти» и переставшего трактовать смерть как «неделимое мгновение». Тремя «важнейшими нововведениями» Биша в понимание проблем В. правомерно полагать следующие: «постулирование смерти как сущности, равнообъемной жизни; превращение смерти в глобальный результат совокупности частичных смертей; а главное, принятие в качестве модели «насильственной смерти» вместо «естественной смерти» (Делез). — Ср. с мыслью Фуко: «Биша релятивизировал идею смерти, сбросив ее с пьедестала того абсолюта, на котором она представляла как событие неделимое, решающее и безвозвратное. Он «испарил» ее, распределив по жизни в виде смертей частичных, смертей по частям, постепенных и таких медленных, что «по ту сторону» они завершаются самой смертью. Однако же из этого факта он образовал одну из основополагающих структур медицинской мысли и медицинского восприятия; то, чему противостоит жизнь, и то, чему она подвергается; то, по отношению к чему она предстает как живое сопротивление и, следовательно, жизнь; то, по отношению к чему она обнаруживается аналитическим образом, а значит, является подлинной... На фоне такого мортализма и возникает В.»

ВИТГЕНШТЕЙН (Wittgenstein) Людвиг (1889—1951) — австрийско-британский философ, профессор Кембриджского университета (1939—1947), скиталец и подвижник. Основатель двух этапов становления аналитической философии в 20 в. — логического (совместно с Расселом) и лингвистического. Автор термина «картина мира». Автор ряда широко известных философских произведений, из которых наибольшее влияние на формирование современного ландшафта философской мысли оказали такие книги, как «Логико-философский трактат» (1921), «Философские исследования» (опубли-

кованы посмертно, 1953), «Заметки по основаниям математики» (1953), «О достоверности» (1969) и др. Парадигмальными основаниями философского творчества В. явились принципы, вполне созвучные фундаментальным принципам миропонимания 20 ст.: а) противопоставление В. этического и логического (того, что «может быть лишь показано», и того, «о чем можно говорить») — ср. «принцип дополнителности» Бора; б) отказ В. от сомнения в тех областях, где «нельзя спрашивать» — ср. «принцип неполноты» Геделя; в) идея В., что «вопросы, которые мы ставим, и наши сомнения основываются на том, что определенные предложения освобождены от сомнения, что они, словно петли, на которых вращаются эти вопросы и сомнения... Если я хочу, чтобы дверь поворачивалась, петли должны быть неподвижны» — ср. «принцип неопределенности» Гейзенберга. В творчестве В. выделяют два периода. Первый из них связан с написанием (во время нахождения в плену) «Логико-философского трактата», первое издание которого было осуществлено в Германии (1921), а второе в Англии (1922). Основной замысел книги В. видел не в построении развитой теории предложения как образа мира, а в создании особой этической позиции, целью которой является демонстрация того тезиса, что решение научных проблем мало что дает для решения экзистенциальных проблем человека. Тот, по В., кто осознал это, должен преодолеть язык «Трактата», подняться с его помощью еще выше. Что касается логической стороны, то в основе данного произведения лежало стремление В. дать точное и однозначное описание реальности в определенном образом построенном языке, а также при помощи правил логики установить в языке границу выражения мыслей и, тем самым, границу мира. (Вся философия, по убеждению В., должна быть критикой языка.) Несмотря на то, что в «Логико-философском трактате» В. говорит о том, что «Я» есть мой мир и границы моего языка определяют границы моего мира, его позицию нельзя назвать позицией солипсизма, потому что В. не отрицал как возможности познания мира, что зафиксировано в его теории отображения, так и существования других Я, о чем свидетельствуют последние этические афоризмы «Трактата». На логическую составляющую «Трактата» большое влияние оказала логика Фреге, из которой В. позаимствовал такие понятия, как «смысл», «пропозициональная функция», «истинное значение», а также некоторые из идей Рассела: идея создания идеального логического языка; идея о том, что логика составляет сущность философии; гипотеза бессмысленности предложений

традиционной метафизики. По мысли В., класс естественнонаучных предложений — это «совокупность всех истинных предложений», а поскольку «философия не является одной из естественных наук», она не в состоянии генерировать подобные предложения. (Требование Спинозы, что высказывания философа должны быть «без гнева и пристрастия», В. дополнил — см. т. н. Большой машинописный текст — «правилом правомерности»: «...наша задача состоит в том, чтобы говорить правомерные вещи... вскрывать и устранять неправомерности философии, но не создавать на их месте новые партии — и системы верований».) Тем не менее, в соотвествующей традиции неоднократно отмечалось, что и витгенштейновские «положения вещей», реально не существующие в мире, и его «элементарные пропозиции», реально отсутствующие в речи, являли собой скорее образно-мифологические фикции, нежели теоретические конструкты. На неомифологические мотивы творчества В. не могли не оказать влияния постулаты квантовой механики с ее неделимыми и невидимыми элементарными частицами. После опубликования «Логико-философского трактата» В. на целых восемь лет покидает философское сообщество. Одной из причин этого ухода послужило написанное Расселом предисловие к «Трактату», в котором он остановился исключительно на логических достижениях книги, а ее этическую сторону оставил без должного внимания, что дало повод В. для резкой критики Рассела. С 1930-ми связано начало второго этапа философской эволюции В., который характеризуется переходом от языка логического атомизма (объект, имя, факт) к новой «языковой игре», целью которой является устранение ловушек естественного языка путем терапии языковых заблуждений, перевод непонятных предложений в более совершенные, ясные и отчетливые. По словам В., «весь туман философии конденсируется в каплю грамматики». В первоначальном виде концепция В. была представлена в двух курсах лекций, которые он прочитал в 1933—1935. Позднее, при опубликовании, они получили название «Голубой и коричневой книги». Свой наиболее законченный вид программа В. принимает в «Философских исследованиях», основной работе позднего периода. В этом произведении главными выступают понятия «языковые игры» и «семейное подобие». Языковая игра — это определенная модель коммуникации или конституция текста, в которой слова употребляются в строго определенном смысле, что позволяет строить непротиворечивый контекст. Языковая игра дает возможность произвольно, но строго описать факт, явление,





построить модель поведения человека или группы, задать самим построением текста способ его прочтения. При этом на первый план выступает то, что можно было бы назвать «анатомией чтения» — ситуация, когда одна возможная языковая игра прочитывается принципиально различными стратегиями. Интересно отметить, что в такой ситуации происходит превращение и изменение языковой игры из того, что уже создано и написано как текст, в то, что создается различными стратегиями чтения. Большое значение для В. имел вопрос о том, как возможна коммуникация различных языковых игр. Этот вопрос решался В. при помощи введения в свою систему концепта «семейное подобие». В. утверждает и доказывает с помощью идеи «семейного подобия», что в основе коммуникации лежит не некая сущность языка или мира, а реальное многообразие способов их описания. Идея «семейного сходства» используется В. для прояснения пути образования абстракций. В «Философских исследованиях» В. показывает, что тому, что в языке обозначается с помощью определенного слова или понятия, в реальности соответствует огромное множество сходных, но не тождественных между собой явлений, процессов, включающих в себя многочисленные случаи взаимопереходов. Такое понимание происхождения абстракций говорит о том, что метод «семейного сходства» является сугубо номиналистической идеей и служит для развенчания представлений о том, что в основе какого-либо понятия (например, «сознание») лежит конкретная сущность. В. пытался элиминировать из европейского философского мировоззрения картезианские оппозиции (объективного и субъективного, внутреннего как мира сознания и внешнего как мира физических вещей и явлений). По мысли В., подлинность «значения» слов, традиционно трактуемого как субъективные образы-переживания сознания индивида, можно установить исключительно в границах коммуникационного функционирования языкового сообщества, где нет и не может быть ничего сугубо внутреннего. Несмотря на то, что в творчестве В. выделяют два периода, его взгляды представляют органичное целое по ряду ключевых вопросов — что такое философия, наука и человек. (Универсальной предпосылкой всего его творчества выступила максима: «Мы говорим и мы действуем».) В. отверг мировоззрение, согласно которому человек понимался обладателем сугубо собственного сознания, «противоположенного» внешнему миру, существом, «выключенным» из этого мира, «внешним» по отношению к нему, а также (благодаря науке) способным активно манипулировать ок-

ружающими вещами. Пожалуй, совмещение оригинального понимания В. сути самой философии и детальных реконструкций собственно философских «техник» (характеристики формулируемых вопросов, типы аргументации и т. п.) — придали идейному наследию мыслителя особое своеобразие. В. пришел к выводам, что наука — это лишь одна из языковых игр, неукоснительное исполнение правил которой отнюдь не предзадано. Конституирование экспериментальной науки о человеке по шаблонам естественных наук, по В., неосуществимо. Только посредством философского анализа процессов речевой коммуникации в разнообразных речевых играх достижимо осмысление того, что именуется психической жизнью человека. Проблема жизни вообще не может быть разрешена, по мнению В., посредством правил, предписаний и каких бы то ни было максим, ее решение — в осуществлении ее самое. По мысли В., «решение встающей перед тобой жизненной проблемы — в образе жизни, приводящем к тому, что проблематичное исчезает. Проблематичность жизни означает, что твоя жизнь не соответствует форме жизни. В таком случае ты должен изменить свою жизнь и приспособить ее к этой форме, тем самым исчезнет и проблематичное». Согласно взглядам В. как раннего, так и позднего периодов, философия — не учение или теория, не совокупность высказываний (ибо они бессмысленны), а деятельность, деяние, целью которого является прояснение языка, а следовательно, и мира, т. е. показ себя самое в действии. Философия, согласно В., «призвана определить границы мыслимого и тем самым немислимого. Немислимое она должна ограничить изнутри через мыслимое». Результатом этой деятельности должно явиться более четкое и ясное понимание предложений языка и его структуры. По мысли В., «правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, т. е. кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией, — а всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, показывать ему, что он не наделит значением определенные знаки своих предложений». Если на первом этапе целью интеллектуальных усилий В. выступал сконструированный по логическим законам язык, то на втором — естественный язык человеческого общения. По мысли В., структура языка суть структура мира. Смыслом творчества В. явилось желание гармонизировать реальность и логику при помощи достижения полной прозрачности и однозначной ясности языка. Мир, по В., — совокупность

вещей и явлений, которую невозможно, да и нельзя точно описать. Позитивизм В. тесно сопрягался с его мистицизмом; будучи своеобразным аскетом, стремившимся этикой трансформировать мир, размышляя преимущественно афоризмами, репликами и парадоксами, В. был убежден в том, что «о чем нельзя сказать, о том нужно молчать» (такова последняя фраза его «Трактата»).

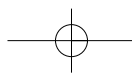
ВИТТЕЛЬС (Wittels) Фриц (1880–1951) — австрийский психоаналитик и писатель. Один из первых биографов Фрейда. Популяризатор психоанализа. Интересовался психоаналитическими идеями и в 1905 познакомился с Фрейдом. В 1906 стал членом психоаналитического кружка («Общества психологических сред»), а затем и Венского психоаналитического общества. Осуществил психоаналитическое исследование комплекса сексуальных проблем. Стремился развить некоторые психоаналитические идеи Фрейда. В 1910 по личным причинам разошелся с Фрейдом и вышел из Венского психоаналитического общества. В последующие годы написал и опубликовал несколько книг по психоаналитической и пограничной проблематике. В 1924 выпустил книгу «Фрейд, его личность, учение и школа», которая была издана на различных языках и содействовала популяризации и популярности психоанализа. Эмигрировал в США. Жил и работал в Нью-Йорке. Автор книг «Сексуальный голод» (1909), «Фрейд и его время» (1931) и др.

ВИХАРА — место уединения и сознательной самоизоляции буддийских жрецов. Ранее располагались в наименее доступных местах гор и джунглей.

ВИХРЬ — в эзотерике — символ вселенской эволюции, характеризуемый спиральным движением; выражает динамику трехмерного креста — собственно пространства.

ВИШНУ — в индуизме — один из триады высших божеств, олицетворяющий творческую энергию космоса.

ВКУСОВАЯ КУЛЬТУРА (taste culture) — термин американского культуролога Г. Гэнса, введенный в контексте концепции эстетического и культурного плюрализма, противопоставленного им социокультурному детерминизму, предполагающему игнорирование интенций субъекта и следование общим правилам. Согласно трактовке культурного плюрализма все формы культуры (высокоэлитарной и массово-популярной) сосуществуют в едином контексте, актуализируя значение прагматической составляющей: полезность; разносторонняя реализация потребностей всех социальных классов; соответствие возможностям потребителей и формирование пространства выбо-





134 ВЛАСТЬ

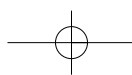
ра. Подобное взаимоотношение культур создает соответствующие им типы потребителей — вкусовую публику (*taste public*). Такая позиция снимает противостояние массовой и высокой культуры, определяя 5 основных типов вкусовых культур: 1) Высокая — для элиты, ориентированной, в основном, на «серьезную литературу и искусство». 2) Верхне-средняя, близкая по интересам первому типу, но, в отличие от него, использующая информационные каналы и разного рода СМИ. Тиражируя определенные типы и идеализируя их, средства массовой коммуникации задают так называемый суперстандартный тип «куклы, запущенной в тираж». Протест против унификации образов лежит в концепции «среднего» человека, что умело подчеркивается, например, в одежде, декоративной косметике или прическе. 3) Нижне-средняя охватывает значительную долю общества, ориентированную на СМИ, но лишь в степени, требуемой нормативной структурой общества. В социальном плане это служащие, интеллигенция, квалифицированные рабочие. 4) Низкая для мало-квалифицированных людей, предпочитающих средства информации «второго сорта». 5) Квазинародная для бедняков и людей, по каким-либо причинам не получивших образования. Отрицание интеллектуальной традиции приведет к нивелировке идеалов человеческой истории. Вкус является результатом функционирования исторических, социальных и культурных конструктов. Формируя вкус, или другими словами, отношение субъекта к чему-либо, культура задает определенные потребности этому субъекту, без которых он чувствует себя дискомфортно. Культурные образцы, или социальные правила поведения имеют две стороны: а) социальные нормы, суть которых состоит в том, что им надо следовать; б) социальные ценности — предпочтение и выбор способа приобщения к опыту. Рефлексия вкуса как осознание окружающего мира зависит, выражаясь словами Хайдеггера, от определенной «контекстуальной заброшенности». Обосновывая эту точку зрения, Гэнс в своей книге «Популяризация и высокая культура» утверждает, что определенная информативность популярной культуры позволяет разрешить некоторые проблемы «среднего класса» (социально-психологический характер проблем): а) развитие индивидуальности и поиск пути самовыражения, б) обретение социальной и культурной идентичности, в) усвоение и сохранение общественных норм и ценностей из полученного комплекса информации (системный анализ содержания), г) психологическая компенсация.

ВЛАСТЬ — в классических философских концепциях — особое отношение между людьми, способность осуществлять свою волю. Традиция интерпретации В. в тер-

минах воли (субъективной или коллективной) и дихотомии «господин — раб» восходит к Платону и Аристотелю. Преодолевая доминировавшие в средневековые сакральные представления о В., Макиавелли выдвинул идею о светском характере В., необходимой для сдерживания эгоистической природы человека и определяемой тактическими соображениями в отношениях «государь — подданные». В доктрине европейского либерализма (Локк, Гоббс и др.) нашли свое развитие рационалистические взгляды на природу, источники и функции В. Работы Маркса и Энгельса сместили акценты на исследование политической В., основанной на классовых антагонизмах и определяемой в конечном счете материально-производственными отношениями. Проблема В. была систематически проанализирована в социологии М. Вебера, который ввел понятие легитимности господства (признания В. управляемыми индивидами), выделил легальный, традиционный, харизматический виды, а также личностный и формально-рациональный типы В. В настоящее время при анализе В. принято рассматривать в качестве видов политическую, экономическую, государственную, семейную В., учитывать различные ее формы (господство, руководство, управление, организация, контроль) и методы (авторитет, право, насилие). Неклассические философские версии В. связаны со снятием оппозиции «правитель — подчиненный», пересмотром понимания В. как чисто идеологического, подконтрольного разуму феномена и рассмотрением ее в более широких философских контекстах. С первым наброском такого подхода выступил Ницше. Он дезавуировал деятеля-субъекта как «присочиненного» к волевому акту. Безличная сила «воли к В.» лежит, по Ницше, в основании существования; познание мира, будучи «волей к истине», оказывается формой проявления иррационального полифункционала «воли к В.». Идеи генеалогического исследования В. (по Ницше) были восприняты современной французской философией от структурализма до «новых левых». Фуко, исследуя комплексы «В. — знания», рассматривал «структуры В.» как принципиально децентрированные (лишенные иерархически привилегированной точки — Суверена) образования, специфика которых в том, что они — «езде». Эта «вездесущность» В. задает ее новое видение как лишнего теологического измерения самоорганизующегося процесса взаимориентации, конфликтующих отношений, пронизывающего силовыми полями весь социум. Природа В., по Фуко, обращена к сфере бессознательного, существуя в модусе самосокрытия, она об-

наруживает свои подлинные «намерения» на микроуровне социальной жизни (классификация удовольствия, ритуал исповеди, локализация секса и т. п.), на поверхности кристаллизуясь в государственные институты и социальные гегемонии. Р. Барт развивает и перерабатывает в русле «политической семиологии» ницшеанские интуиции об укорененности В. в «самом начале языка». Он демонстрирует, что язык, считающийся нейтральным средством коммуникации, на самом деле пропущен через механизмы вторичного означивания (идиоматические смыслы, жанровые конвенции и т. п.), имеющего идеологическую природу и обеспечивающего языку социальную действенность и статус дискурса. Таким образом, В., по Р. Барту, осуществляется в форме дискурсивных стратегий, на службе у которых оказывается индивид в силу самого факта употребления языка и которые в совокупности образуют первичный уровень принуждения. Более радикальные трактовки В. содержатся в работах Делеза и Гваттари (В. как субпродукт «производства желаний»), проясняющих бытийные аспекты В. через образы «В. ткани», «В. организма» и т. д. Общая направленность неклассических концепций В. заключается в выявлении форм и методов принуждения, осуществляемых помимо сознания индивидов, что определяет переход от попыток дефиниции В. к ее систематизированному описанию.

ВЛЕЧЕНИЕ (нем. *Trieb*) — по Фрейд, стремление к удовлетворению неосознанной или недостаточно осознанной потребности субъекта, своеобразный первоисточник всякого психического движения и поведения организма, характеризующийся наличием источника энергии (силы), цели и объекта. Принципиального разведения терминов «В.» и «инстинкт» Фрейд не осуществил. Согласно Фрейд, В. происходит из внутренних источников раздражения и действует как постоянная сила, ориентированная на устранение возбуждения — «...под «влечением» мы понимаем только психическое представительство непрерывного внутри соматического источника раздражения в отличие от «раздражения», вызываемого отдельными возбуждениями, воспринимаемыми извне. Влечение является таким образом одним из понятий для отграничения душевного от телесного. Самым простым и естественным предположением о природе влечений было бы, что они сами по себе не обладают никаким качеством, а могут приниматься во внимание как мерило требуемой работы, предъявляемой душевной жизни. Только отношение влечений к их соматическим источникам и целям составляет отличие их друг от друга и придает им специфиче-





ские свойства. Источником влечения является возбуждающий процесс в каком-нибудь органе, и ближайшей целью влечения является прекращение этого раздражения органа» (Фрейд). Согласно версии Фрейда, «...человеческие влечения бывают только двух родов. Либо те, что направлены на сохранение и объединение; мы называем их эротическими — в том смысле, как Эрос понимается в платоновском «Пире», — или сексуальными влечениями, сознательно расширяя понятие «сексуальность». Либо те, что направлены на разрушение и убийство: мы сводим их к инстинкту агрессии, или инстинкту деструктивности». В. трактовалась Фрейдом также и как «наличное в живом организме стремление к восстановлению какого-либо прежнего состояния» — при этом постулировалось, что «психическое значение влечения повышается в связи с отказом от его удовлетворения». Согласно точке зрения Фрейда, В. действуют постоянно, избирая своим объектом то, посредством чего они могут достичь своей цели. В числе объектов В. указывалось, что ими могут быть и части собственного тела. Фрейд полагал, что «влечения и их превращения суть конечный пункт, доступный психоаналитическому познанию».

ВНИМАНИЕ — сосредоточенность познавательной и практической деятельности субъекта в данный момент времени на определенном объекте или действии. Физиологической основой В. является возникновение в коре головного мозга очага оптимальной возбудимости, вызывающее более или менее глубокое торможение окружающих участков. По активности субъекта в организации В. различают три вида В.: произвольное, произвольное и постпроизвольное. Непроизвольное В. — это сосредоточение субъекта на объекте в силу его особенностей как раздражителя. Непроизвольное В. — наиболее простой и генетически исходный вид В., вызываемый яркой эмоциональной окраской, силой и новизной раздражителя. Произвольное В., в отличие от произвольного, представляет сознательно регулируемое сосредоточение на объекте, определяемое поставленной задачей. Постпроизвольное В. возникает на основе интереса как проявление направленности личности и представляет собой сосредоточение на объекте в силу его ценности для личности. Выделяют также внешненаправленное (перцептивное) и внутреннее В. Внешненаправленное В. включено в перцептивную деятельность человека, внутреннее связано с осознанием личностью своего внутреннего мира, с самосознанием. Его объектами являются чувства, мысли, воспоминания. Основные свойства В., опре-

деляемые путем экспериментального исследования: объем, избирательность, устойчивость, распределение и переключение. Объем В. измеряется тем количеством объектов, которое может быть одновременно охвачено В. (у взрослого человека объем В. равен 4–6 предметам). Распределение В. выражается в возможности удержания в центре В. одновременно нескольких объектов. Переключение В. состоит в намеренном переносе В. с одного объекта на другой. Устойчивость В. проявляется в длительности сосредоточения его на объекте. Концентрация В. состоит в поглощении его одним объектом.

ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК — в теософии и оккультизме — истинная и бессмертная сущность человека, наивысшее Я, «монада духа». (В отличие от личности — физического и астрального тел данной инкарнации Высшего Эго.)

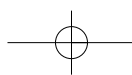
ВОАЗ (евр. утвержденный силой) — по легенде, левый столп в притворе Храма Соломона. Обязательная деталь интерьера мasonicкого храма в виде дорической колонны с глобусом, увенчивающим ее капитель (символизирует всемирную универсальность масонства).

ВОДООСВЯЩЕНИЕ — в православии — накануне праздника Крещения Господня обряд освящения воды посредством троекратного погружения в нее креста.

ВОЗДЕРЖАНИЕ — в буддизме — метод самосовершенствования ученика, предполагающий: не вредить другим, не проявлять жадность, не лгать, не красть, управлять своей чувственностью.

ВОЗМОЖНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ — модальные характеристики бытия, выражающие, с одной стороны, тенденцию становления, с другой — ставшую реальность. Если понятие В. выражает объективно существующую тенденцию изменения предмета, возникающую на основе определенной закономерности его развития, то Д. — объективно сущее, наличное состояние предмета, конституированное в качестве фрагмента бытия. В широком смысле слова, Д., т. о., есть совокупность всех реализовавшихся В. и предметно совпадает с феноменом наличного бытия. Выступая в качестве парных категорий, В. и д. могут быть охарактеризованы с точки зрения взаимоперехода: В. возникает в рамках Д. как одна из тенденций и потенциальных перспектив ее эволюции, презентуя будущее в настоящем, воплощая тем самым эволюционный потенциал Д. (как, по примеру Аристотеля, статуя Гермеса в мраморной глыбе), а превращение В. в д. (актуализация) порождает новые В. Однако претворение в жизнь одной из В., ее превраще-

ние в Д., означает в то же время и неосуществленность всех других, альтернативных В. (их сохранение в качестве В. или превращение в невозможность). Таким образом, в контексте взаимодействия В. и д. конституируется категория невозможности как того, что не может быть артикулировано в качестве Д. ни при каких условиях и не может быть помыслено без нарушения логического закона непротиворечивости суждения. Наряду с этим, противостоит невозможности, В. противостоит и необходимостью, т. е. тому, что не может не стать Д., в отличие от которой В. соизмеряет свой статус потенциальности с вариативной перспективой. (В связи с сопоставленностью Д. с необходимостью, В. — из соображений симметрии — ставится в соответствие со случайностью, которая характеризует В. или невозможностью тех условий развития предмета, при которых В. — с необходимостью — превратится в Д.) Различные виды В. могут быть систематизированы с помощью следующих типологических оппозиций: 1) формальная В., т. е. все то, что не исключено сущностными законами развития предмета и может быть помыслено в непротиворечивой форме в качестве потенциальных версий его развития (гегелевский пример о формальной возможности того, что турецкий султан станет папой Римским), и В. реальная, т. е. такая, которая не только может быть помыслена без нарушения законов формальной логики, но и сохраняет потенциал актуализации при ее сопоставлении с другими В. (в этом контексте конституируется понятие вероятности как количественной меры В.: «максимальная вероятность» означает акт превращения В. и д.); 2) абстрактная В., т. е. такая, условия реализации которой, в свою очередь, выступают в качестве возможных, и конкретная В., превращение которой в Д. может быть осуществлено на наличном уровне развития предмета; 3) обратимая В., превращение которой в Д. симметрично трансформирует статус прежней Д. в возможный (фигура маятникообразного взаимопревращения), и необратимая В., превращение которой в Д. придает прежней Д. статус невозможности. Термины В. (*dinamis*) и Д. (*energeia*) были введены впервые в «Метафизике» Аристотеля, однако объективно дифференциация актуального и потенциального существования обнаруживает себя уже в рамках натурфилософии, начиная со старших физиков: так, у Анаксимандра, Анаксагора, Демокрита Д. (т. е. наличный, эмпирически данный Космос) представляет собою лишь один из возможных вариантов организации исходного субстанциального начала как неограниченности В., причем эта В. обратима (например, ритмические пульсации





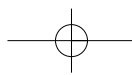
136 ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ

космизации и апейронизации мира у Анаксимандра, гераклитовский огонь, «мерами разгорающийся и мерами погасающий» и т. п.). Наряду с этим, в философии элеатов оформляется апория о невозможности В., ибо сущее не может возникнуть ни из сущего (ибо в этом случае отсутствует реальное возникновение), ни из несущего (что невозможно). Аналогично — в рамках мегарской школы (см. **Сократические школы**) оформляется идея о том, что возможной является только Д., ибо вне Д. не может быть В. («возможностью можно обладать только в акте»). На базе критики означенной аргументации («такие утверждения упраздняют всякое движение и возникновение») выстраивается концепция В. и д. Аристотеля. В. связывается у Аристотеля с материальным, а Д. — с формальным началами, — под Д., таким образом, понимается то, что обрело форму, вид, эйдос. Аристотель интерпретирует взаимодействие В. и д. в контексте процессуального изменения бытия («осуществление того, что существует в В., есть движение») при безусловном примате Д. («существующее актуально возникает из существующего потенциально под действием существующего актуально»). Понятия В. и Д. лежат у Аристотеля в основе логической теории модальности, детерминируя классификацию суждений — по критерию модальности — на «ассерторические» («суждения Д.»), «проблематические» («суждения В.») и «аподиктические» («суждения необходимости»). В средневековой схоластике *energeia* и *dinamis* были переведены на латынь как *actus* (акт) и *potentia* (потенция), что обрисовывает основные векторы интерпретации их соотношения в рамках аристотелевской парадигмы. Однако многочисленные неортодоксальные ответвления и вариации схоластических концепций, задающие радикально новые ракурсы видения проблемы В. и д., выходят далеко за границы этой схемы. В этом контексте наиболее плодотворна доктрина Иоанна Дунса Скота, интерпретирующего понятия В. и д. в контексте модальной онтологии: В. рассматривается им как сфера концептуальной непротиворечивости, логическая В. иного мироустройства как альтернатива Д. В новоевропейской философии механицизм и радикальная ориентация на естествознание обусловили отрицание объективного существования В. как случайной (в связи с трактовкой случайности как проявления незнания): «случайным и возможным называется вообще то, необходимую причину чего нельзя разглядеть» (Гоббс). У Лейбница положение о всеобщей необходимости, исключающей какую бы то ни было В., фундирует известный тезис о сущем мире как единственно возможном и, следова-

тельно, наилучшем. Наряду с этим, в качестве гипотетической модели в философии Лейбница была выдвинута идея о «конкуренции» между различными В. как вариантами мира, в контексте которой была сформулирована мысль о своего рода шкале вероятностей реализации той или иной версии бытия. Критическая философия Канта трактует В. и д. в качестве априорных категорий модальности: «что согласуется с формальными условиями опыта (что касается наглядных представлений и понятий), то это возможно...Что согласно с материальными условиями опыта (ощущение), то действительно...То, связь чего с действительностью определяется согласно общим условиям опыта, существует необходимо». В рамках гегелевской концепции осуществлено синтетическое рассмотрение В. и д.: В. выступает как абстрактный момент Д.: «В. есть то, что существенно для Д., но она существенна таким образом, что она вместе с тем есть только В. Реализованная В., конституировавшаяся в качестве Д., обретает все параметры существования: Д. есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего; Д. есть конкретное единство сущности и явления». Высказанные в рамках классической философской традиции версии отношения В. и Д. (в частности, идеи Иоанна Дунса Скота, Лейбница, немецкой трансцендентально-критической философии) сыграли значительную роль в становлении модальных концепций семантического анализа в рамках неклассической философской парадигмы (Карнап, С. Кангер, Р. Монтегю, Хинтика, С. Крипке, А. Прайор, А. Мердит, И. Томас и др.). Проблема взаимоотношения В. и д. артикулируется в неклассической философии как проблема возможных миров (см. **Возможные миры**). Проблема В. и д. актуальна и для социального вектора философствования, ибо принципиально статистическая природа социальных закономерностей имеет своим следствием шлейф нереализованных В., тянувшийся за реализованной и свершившейся Д., и если для историка предметом изучения является только имевшее место быть (Д. истории), то для философа в качестве предмета выступают именно те веера канувших в Лету В., которые открывались каждым поворотным событием прошлого.

ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ — философское понятие, фиксирующее мыслимые состояния бытия, альтернативные наличному. Философия как феномен, реализующий себя на метауровне культуры в процессе формирования прогностических моделей мира, в сущности может быть рассмотрена как духовная деятельность по концептуальному моделированию В. м. Трактов-

ки бытия, предлагаемые в рамках античной философии, варьируют в своем многообразии все мыслимые для античной культуры версии мироустройства (гераклитовское «все течет» и неподвижное Бытие элеатов; предельная гомогенность элеатского Бытия, бесконечная делимость подобочастных Анаксагора и атом как предел делимости у Демокрита и т. п.). В концептуальном пространстве философских моделей античности имманентно присутствует презумция В. м., эксплицирующая себя в таких структурах их содержания, как соотношение между Космосом и архэ. Интерпретируемое в семантическом поле понятий возможности и действительности субстанциальное первоначало мира мыслится как «то, что вечно» в отличие от преходящих миров-«эонов» (век в значении временного отрезка и судьбы как его событийной наполненности). Согласно принципу исономии («не более так, чем иначе»), архэ последовательно воплощается в различных мирах, представляющих собою возникающие и деструктурирующиеся айоны — реализованные судьбы архэ, Космос за Космосом. В этом контексте первоначало может быть интерпретировано как квазивозможность, потенциальные эоны — как В. м., а наличный мир в качестве действительности предстает как актуальная на данный момент воплощенная возможность, одна из многих. Таким образом, экстраполяция на наличное бытие принципа исономии означает, что мир устроен «не более так, чем иначе», что действительность — лишь одна из возможных версий бытия. Это конституирует в античной философии проблему В. м. как имманентную, а в ряде случаев и артикулированную эксплицитно: «существует в бесконечной пустоте бесконечное множество миров», «существуют иные небеса и иные миры в них» (Демокрит). В рамках средневековой схоластики проблема В. м. остро проявляется в философской концепции Иоанна Дунса Скота, обозначаясь в контексте известной схоластической дискуссии: творит ли Бог мир по разуму или по воле своей? Однозначно отдавая предпочтение второму сценарию космогенеза, Иоанн Дунс Скот строит принципиально волюнтаристическую модель креации как абсолютно интермированного акта: Бог в акте свободы воли, не руководствуясь никакими внешними факторами, творит мир, исходя из собственного нерелексированного импульса. В этой связи модальная логика Аристотеля переосмысливается Иоанном Дунсом Скотом — в духе средневекового реализма — как модальная теория бытия: наш мир как действительность, сущее, наличное бытие — лишь один из бесконечного множества потенциально возможных — в





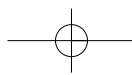
сослагательном перфекте — миров, и причина реализации Богом этого, а не иного проекта принципиально непостижима даже для Божественного разума. Это очерчивает радикально новый горизонт трактовки свободы в европейской культуре. Тракуемая доселе как свобода воли — в силу ее артикуляции в социально-политическом приложении — свобода осмысливалась как отсутствие внешнего целеполагания, деятельность по собственному внутреннему побуждению (что конституирует свободу лишь на уровне субъектной составляющей деятельности, в принципе не снимая несвободы, задаваемой объективными параметрами внешней среды как условия протекания деятельности и позднее имплицитно зафиксированной в марксистском определении свободы как «познанной необходимости»). В отличие от этого, в скотизме сфокусированная на Бога свобода, сопрягаясь с абсолютностью любых возможностей, фактически оказывается тотальной. В новоевропейской философии идея В. м. актуализируется Лейбницем в контексте проблемы необходимости и случайности: «необходимо истинное» трактовалось им как универсально характерное для всех без исключения В. м., а «случайно истинное» — как встречающееся лишь в некоторых из них. Обрисованные философские идеи задают в европейской культуре вектор, инспирирующий фундаментальную разработку проблемы В. м. в рамках логической семантики и вероятностной логики (вплоть до рассмотрения интерпретации как процедуры конституирования В. м. как предметных). «Принцип терпимости» Карнапа, позволяющий произвольно задавать параметры как игровой речевой коммуникации, так и концептуального конституирования онтологий, задает вероятностную глубину артикуляции идеальных объектов, выступающих сферой верификации любого формализма («описания состояния») как В. м. вне прямой онтологизации. В аналитической философии С.А.Крипке фиксируется примат объективной модальности (модальность *de re*) над языковой модальностью (*de dicto*). В этом контексте в работах Крипке оформляется концепция «имен собственных» как очерчивающих свои десигнативные значения, не апплицируясь однозначно на предметный денотат. В отличие от имен-десигнаторов, изоморфно сопряженных с предельно определенным денотатом и выполняющих свою референтную функцию в любом из В. м., «имена собственные» в иных В. м., сохраняя свое десигнативное содержание, могут иметь в качестве денотата иную предметную область. Семантика В. м. как модальная концепция в контексте неклассической логики была разработана Хинтиккой с

учетом игровой интерпретации логических процедур (см. **Языковые игры**). Серьезное содержательное продвижение проблематики В. м. было осуществлено в работах С. Кангера, Р. Монтегю, А. Прайора, А. Мередита, И. Томаса и др. В силу принципиально статистической природы закономерностей исторического процесса, социально-философская прогностика не может не конституироваться в качестве моделирования гипотетических В. м., понятых в строго социальном смысле — как миры возможных социальных жизнеустройств. В этой связи любой транзитивный период истории — это потенциальный звездный час философии, обладающей интеллектуальным и прогностическим потенциалом для удовлетворения социальной потребности в перспективных моделях развития, стратегиях социальных реформ и т. п. Реализация философией своей прогностической функции применительно к социальной сфере, предполагающая в качестве своего исходного нулевого цикла трактовку наличного социального устройства как существующего «не более так, чем иначе», оказывается далеко не индифферентной для социального контекста и воспринимается отнюдь не в академической шкале ценностей, остро ставя проблему соотношения философии и власти. В этом контексте адекватная реализация философией своей исконной прогностической функции требует в качестве своих условий демократического государственного устройства и соответствующего ему идеала плюральности мнений. Идеальный вариант функционального соотношения философии и власти может быть эксплицирован как последовательное моделирование философом (на основе ретроспективного изучения исторического опыта) прогностических сценариев возможного развития системы, исходя из ситуации, сложившейся к моменту создания прогноза; последующие их оценка и селекция субъектом принятия политических решений и, наконец, принятие решения со знанием дела. В тоталитарном же контексте эта последовательность оборачивается с точностью «до наоборот»: исходным пунктом выступает принятие волевого решения власти, философии же вменяется в обязанность не свойственная ей апологетическая функция, что влечет за собой своего рода паноптизм по отношению к философским исследованиям со стороны власти, инспирирующий, в свою очередь, вымывание креативных кадров из исследовательских направлений социальной ориентации. Предметная структура философии перестает воспроизводиться, а приток конъюнктурных кадров в данные области лишь усугубляет проблему. История демонстрирует огромное число при-

меров такой ситуации: от государственного управления Древнего Китая, блокирующего интеллектуальный потенциал нации посредством системы мандаринов и сведшего на нет постконфуцианскую социально-философскую проблематику в китайской культуре этого периода, — до советского опыта идеологизации философии, блокировавшего креативно-прогностический потенциал социальной философии в силу своей альтернативности самой возможности концептуального моделирования В. м.

ВОЗНЕСЕНИЕ — в христианстве — восхождение Иисуса на небо на 40 день после Воскресения. После сорокадневных явлений Апостолам Христос оказался сокрыт Божественным облаком. Десятидневный праздник В. приравнен к Рождеству, Пасхе и Троице.

ВОЗРОЖДЕНИЕ (или Ренессанс) — термин, обозначающий в истории культуры стран Западной и Центральной Европы эпоху, переходную от средневековья к Новому времени. Приблизительные хронологические границы эпохи В. — 14–16 в. Термин «В.» впервые встречается у итальянского историка искусства Дж. Вазари (16 в.). Наиболее разностороннее и последовательное развитие идеологии В. получила в трудах Николая Кузанского, Л.Л. Валлы, Дж. Пико делла Мирандолы, Леонардо да Винчи, П. Помпонаци, Бруно, Кампанеллы, Макиавелли (в Италии), Монтема, Ф. Рабле (во Франции), Т. Мюнцера, И. Кеплера (в Германии), Эразма Роттердамского (в Голландии) и др. Идейными источниками философии В. являются античная философия (Платон, Аристотель, Эпикур, неоплатоники), раннехристианские учения, а также средневековые ереси (Иоахим Флорский, альбигойцы, Дольчино, Я. Гус), отчасти арабские и византийские мыслители. Оформлению натурфилософских идей В. содействовали также научные открытия (гелиоцентризм Коперника, физика Галилея) и изобретения, свидетельствующие о своеобразной научной революции 16 в., происходившей в таких областях знания, как астрономия, механика, география, геометрия, главным итогом которой считаются переход от созерцательной к активной установке познающего разума, математизация науки, разрушение представлений о статичном, иерархически упорядоченном Космосе и открытие бесконечной Вселенной. Развитие философии В. опиралось на идеологию гуманизма — мировоззрения, распространившегося на самые разные сферы культуры и социальной жизни, выдвинувшего идеал активности человека как творца своего земного бытия, способного постичь и обратиться себе во благо все богатство окру-





138 ВОЙНА

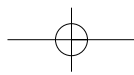
жающего мира. Гуманизм нес в себе огромный потенциал светскости и рационализма, открывающих путь научному знанию. Принципиальное значение для понимания особенностей и исторического места В. имеет проблема отношения к античной и средневековой культурам. Если по отношению к первой утвердилась мысль о необходимости восстановить преемственность, то по отношению ко второй подчеркивался разрыв. Решительное наступление против схоластики начал уже Петрарка, выступивший против ее формально-логического метода, ее сосредоточенности лишь на метафизических вопросах бытия, предпочтения естествознания гуманитарным дисциплинам. Потребность в осмыслении сущности человека, его духовного мира вела к общей переоценке роли гуманитарного знания, литературы и искусства. На первый план выдвигались этика как «наука жизни», а также философия, риторика, педагогика, история. В роли духовного авторитета выступила античная культура. Прежняя модель усвоения античных идей, принятая в средневековье, была ограничена религиозными конфессиональными потребностями, античные авторы изучались в отфильтрованном виде через патристику и схоластику, по цитатам. Гуманисты же обратились непосредственно к первоисточникам как языческой, так и древнехристианской традиции; от византийских ученых они заимствовали представление о культурном единстве святоотеческой литературы Запада и Востока, что в значительной степени определило и внеконфессиональное отношение гуманистов к христианству, противопоставивших позиции богословов широкою трактовку единства христианской и языческой культуры, предполагавшей не реставрацию язычества, а множественность источников истины, нравственную пользу античных сочинений, универсальный характер христианской религии. Христианство получает истолкование в качестве всеобщей этической нормы, завершающей и совершенствующей, но не отвергающей достижения античной культуры. Мыслители В. стремились к объяснению существования единого бесконечного материального мира из него самого, понимали его как мир, подчиненный причинно-следственным закономерностям. Натурфилософы (Теллезио, Патрици, Кампанелла, Бруно, Парачельс), находясь под воздействием успехов естествознания и античной философии, разрабатывали проблему материи. Атомистическую концепцию развивали приверженцы эпикуреизма — Валла, Монтень, Галилей, пантеистическую — Кардано, Николай Кузанский, Бруно (из идеи единого бытия выводилась множественность вещей материального мира,

при этом предполагалось, что целое — Вселенная — отражается в любой своей части индивидуально, в том числе и в человеке, высшем совершенстве природы). Вопрос о движении и его источниках решался большинством философов стихийно-материалистически или пантеистически; в качестве движущей силы выступало неотделимое от материи разумное начало. В гносеологии опыт, чувственность представляли как важнейший, первый шаг в процессе познания, далее выделялись следующие ступени — рассудок, разум и дух (или интуиция у Николая Кузанского). Утверждение великой силы разума и логической деятельности вело к математизации интеллектуальной деятельности. С помощью теории двойственной истины (Николай Кузанский, Помпонаци, Галилей) обосновывались права человеческого разума на самостоятельное исследование, при этом ограничивалась сфера влияния церковной догматики. Эпоха В. была временем первых выступлений зарождавшейся буржуазии против экономических и политических установлений феодализма, отсюда — напряженный интерес к осмыслению социально-политической практики. В политической мысли В. можно выделить два основных направления — республиканское, сочетавшее в себе традиции отстаивания городских вольностей с идеями суверенитета (Э. Ла Боэси, Монтень, И. Альтузий), и абсолютистское, обосновывавшее необходимость сильной монархической власти (Макиавелли, Гвиччардини, Ж. Боден). В «гражданском гуманизме» доминировали идеи патриотизма, служения государству, общественной активности, основанной на подчинении частных интересов граждан общему благу; с другой стороны, подчеркивалось, что именно участие в общественной жизни дает личности возможность наиболее полно раскрыть свои способности, наилучшим образом обеспечивая нравственное совершенствование отдельных граждан и общества в целом. В решении этико-политических вопросов в античной традиции приоритет отдавался Аристотелю и Цицерону. В эпоху В. появляются и первые социальные утопии, в которых были представлены основные принципы идеального общественного устройства (Мор, Кампанелла, Мюнцер). В то же время происходила секуляризация искусства и освобождение художника из-под опеки церкви. Возродилась античная теория подражания — мимесиса. Для того чтобы найти объективные критерии прекрасного, художнику необходимо изучать анатомию и математику как основу пропорций, — такую позицию отстаивали Леонардо да Винчи, А. Дюрер, Микеланджело, Л.Б. Альберти, Пьеро делла Франческа, Рафаэль и др.

«Подражание природе» сочеталось с культом античного художественного наследия. Однако в основе широкого возрождения классики лежало стремление не к имитации, а к обновлению, построению новой культуры.

ВОЙНА — экстремальное явление общественной жизни, организованная вооруженная борьба между государствами, либо их коалициями (и, соответственно, вовлеченными народами), либо между социальными группами или же этносами общества, выступающие продолжением их политики (а равно, намерений политического характера) насильственными средствами при антагонистических (враждебных, непримиримых) отношениях, крайнем их развитии, состоянии. В. — специфический социальный конфликт, применение (указанными субъектами) вооруженного и любых используемых в этом качестве средств насилия как способа достижения политических целей и разрешения общественных противоречий политического характера; крайняя, экстремальная форма разрешения межгосударственных либо внутрисударственных политических противоречий. Инвариантные, сущностные признаки В. позволяют рассматривать данный феномен объективно только применительно к социуму, определенному уровню развития и конкретному характеру социально-политических отношений. Категориальное определение сущности явления В. исключает в научном оперировании различные «расширительные» интерпретации данного понятия, нередко применяемые на обыденном уровне и отстаиваемые некоторыми философствующими школами. В частности, распространение его на техносферу (В. машин), биосферу (борьба за существование в природе) и др., где понятие В. либо метафоризируется, либо отождествляется с более широкими понятиями «борьбы» и «насилия» вследствие чего усматривается феномен В. не только у животных, но и у насекомых и во всем физическом универсуме как «факт природы» — такие подходы встречаются в науке серьезные возражения. С объективных позиций переоцениваются также «избыточно» классовые (акцентированные философской школой марксизма-ленинизма) аспекты определения сущности В. — В. как осуществления или вооруженное насилие в политических целях — объективная реальность, которую необходимо учитывать, анализировать и предвидеть пути его возможного использования. Как самостоятельная научная проблема, В. активно изучается с середины 20 в. отраслью современной политологии — военной политологией (фигурирующей в западной науке под названиями «полемология» (наука о В.), «вайленология» (наука о





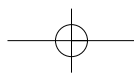
насилии). Военная политология есть наука о роли военной силы во внешне- и внутривнутриполитических отношениях и ее использовании субъектами политики (власти) для отстаивания своих интересов. Всестороннее развитие новейших комплексных знаний о В. обеспечивается также соответствующими исследованиями других наук. Предметом философских исследований феномена В. выступают проблемные вопросы: о сущности В. как общественном явлении и ее историческом генезисе; о месте В. в ряду цивилизационных явлений и ее роли в истории — влиянии на социальное развитие; об основных типах и видах В. различных исторических эпох; о глубинных закономерностях и тенденциях изменения сущности В.; о возможностях и условиях устранения В. из жизни общества и др. Специфическое содержание В. — вооруженная борьба — исследуется совокупностью дисциплин, представляющих непосредственно военную науку (теория военного искусства — стратегия, оперативное искусство, тактика, в которых развиваются теоретические основы планирования, подготовки, ведения и всестороннего обеспечения военных действий соответствующего масштаба; теория военного строительства, исследующая вопросы состава и организации, структуры и технического оснащения вооруженных сил в мирное и военное время, системы их отмобилизования, комплектования и развертывания, подготовки резервов, организации военной службы и др. вопросы; теория воинского обучения и воспитания, разрабатывающая формы и методы оперативной боевой подготовки, формирования необходимых боевых качеств личного состава, слаживания подразделений, частей, соединений с целью обеспечения высокой боеспособности и боеготовности вооруженных сил как главного и решающего средства ведения В., а также ряд др. специальных теорий — отраслей общественных, естественных и технических наук, обеспечивающих потребности военного дела). Наряду с этим В. как сложное социально-политическое явление изучается в историческом (история В.), правовом (военное право) и иных аспектах. В системе современных, активно развивающихся философских знаний о В. преобладает, являясь широко признанной, концепция рассмотрения В. исключительно как феномена политической истории общества, как социально-политического фактора. Генезис В. как социального феномена объективно рассматривается во взаимосвязи со становлением государственности народов и появлением политики как специфического вида государственной (общественной)

деятельности. Элементы В. вызревают в недрах древности и отчетливо обнаруживают себя на цивилизационной ступени т. н. «военной демократии» периода разложения первобытно-общинного строя, отмеченной Морганом в работе «Древнее общество» (1877), именно тогда «...война и организация для войны становятся... регулярными функциями народной жизни», являя «хозяйственный промысел» грабежа других племен, а позднее и соплеменников. На последующих этапах цивилизационного развития В. обретает и другие конкретные функции (экспансии, карательную — подавления, насильственного «переустройства мира» и др.), реализуемые как исторически необходимые. То есть В. — феномен, имеющий конкретно исторические предпосылки, условия, реальные начало и пределы своего развития, функции в общественной практике, в цивилизационном процессе. В. и общество, а точнее государство и В., политика и В. рождаются и эволюционируют вместе, в объективной, органичной взаимосвязи. Как социально-политическое явление, В. имеет исторически преходящий характер. Действительно, примерно 6000-летний период истории человечества (народов, перешедших к государственности), как констатирует наука, сопряжен с явлением В. (и все они входят в содержание политики), которых произошло уже более 14,5 тыс. больших и малых, в т. ч. две мировые В. 20 в.; в их ходе и по их причине погибло, умерло от голода и эпидемий свыше 3,6 млрд. человек, уничтожены неисчислимые и невозполнимые материальные и духовные ценности многих цивилизаций. Глубинными закономерностями генезиса и эволюции В. во взаимосвязи с политикой государств всецело определяются также объективная возможность устранения В. (альтернативной политикой) из общественной практики и неизбежность эпохального перехода народов к всемирной истории без В., открывающего совершенно невиданные цивилизационные перспективы. Вызревание основополагающих научных идей о социально-политической природе В., ее исторически преходящем характере и условиях полного устранения ее из жизни общества находит свое отражение в многочисленных историко-философских данных и получает дальнейшее принципиальное развитие в современных исканиях общечеловеческим разумом конкретных путей освобождения от кровавого Молоха. Философский вывод о сущности В. сделал в 19 в. немецкий военный теоретик К. фон Клаузевиц (1780—1831), сформулировав ее классическую формулу. В., писал он, «...есть не что иное, как продолжение государственной политики иными сред-

ствами»; В. — «...не только политический акт, но и подлинное орудие политики, продолжение политических отношений, проведение их другими средствами» («О войне»). Философская формула сущности В., данная Клаузевицем, не утратила своего научного и практического значения. В целом, хотя и получив ряд истолкований в новейших научных интерпретациях, она принимается всеми в качестве исходного положения философского, политологического и иного анализа В. Уже полтора столетия признано, что данная формула наиболее полно характеризует сущность В. в ее связи с политикой. Она, как в фокусе, собирает все важнейшие связи и отношения процесса В.; к этому «фокусу» ведут глубинные корни, питающие В., их вызревание в недрах социально-экономической жизни.

ВОЛОШИНОВ Валентин Николаевич (1895—1936) — российский философ, поэт и музыкант. В 1913—1917 учился на юридическом факультете Петроградского университета. Оставил учебу из-за материальных трудностей. В 1918 работал председателем Исполкома сотрудников Петроградского окружного народного суда и заведующим канцелярией уголовного отдела. В 1919—1922 работал в Невеле, Витебске и др., где занимал различные административные должности и преподавал музыку, историю литературы и драматургии, эстетику и пр. Исследовал философские проблемы психоанализа и языка. Сотрудничал с М. М. Бахтиным, которому, согласно весьма дискуссионной, но распространенной версии, полностью или частично приписываются основные прижизненные публикации В. В 1922 вернулся в Петроград и продолжил обучение в университете на факультете общественных наук. Специализировался по этнологии и лингвистике. После окончания университета (1924) работал на научных должностях и был аспирантом Института сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ). В должности доцента и профессора преподавал гуманитарные дисциплины в Педагогическом институте им. Герцена и др. вузах Ленинграда. В статье «По ту сторону социального. О фрейдиизме» (1925) и, главным образом, в книге «Фрейдиизм. Критический очерк» (1927) дал подробное и квалифицированное изложение основных психоаналитических идей. Автор работ по проблемам поэтики, философии и истории музыки, лингвистики, в т. ч.: «Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке» (1929) и др.

ВОЛЬТЕР (Voltaire), настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ (Arouet) (1694—1778) — французский философ, писатель,





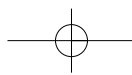
140 ВОЛЬФ

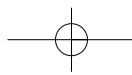
историк, представитель французского Просвещения. Историограф Людовика XV во второй половине 1740-х. Избран в Академию наук Франции (1746). Произведения В. в полном издании Моланда (1878–1885) составляют 52 тома. Основные философские сочинения: «Философские письма» (1727–1733), «Метафизический трактат» (1734, издан посмертно), «Основания философии Ньютона» (1736–1738), «Век Людовика XIV» (1751), «Микромегас» (1752), «Опыт о нравах и духе народов и об основных фактах истории от Карла Великого до Людовика XIII» (1756), «Сократ» (1759), «История Российской империи в царствование Петра Великого» (1759–1763), «Карманный философский словарь» (1764), «Несведущий философ» (1766) и др. В. предложил новое доказательство бытия Бога, которое утверждалось им аксиоматически, исходя из одной возможности логического обобщения понятия человеческой сущности: «Я существую, а следовательно нечто существует вечно». По мнению В., эта истина сходна с первыми положениями арифметики и геометрии — являясь очевидной, она не может оказаться заключением какой-либо цепочки логических выводов. Мыслителей, отрицающих существование Бога, В. обвинял в механицизме. Так, опровержение бытия Бога сводилось ими к тому, что все в природе происходит исключительно в соответствии с законами математики. Современная эпистемология такую позицию называет установкой на аддитивность. В результате применения подобной установки сама собой отпадает необходимость обращения к супераддитивным причинам, которые не могут быть описаны математическими законами. К таким причинам принадлежат «Бог» и «конечная причина». Механицисты отбрасывают возможность супераддитивного обобщения человеческой сущности, подчеркивая непротиворечивость проведения принципиального отказа от идей типа «конечных причин». Однако, по возражению В., это опровержение относится только к полаганию возможности несуществования Бога и никак не касается доказательства невозможности существования Бога. Бытие Бога все же мыслимо, а значит возможно. Отсюда, Бог скорее существует, чем не существует. Противоположность двух установок (на аддитивность и супераддитивность) вынуждает признать лишь немислимое ясным образом суммы божественных качеств. Установить и обсудить атрибуты Бога человек не в состоянии. Будучи бытием конечным, он не в силах постичь природу божественного бытия. Отгалкиваясь от этого тезиса, В. развернул философскую критику теологии: «Мне свойственно всего лишь человеческое мышление, теологи

принимают божественные решения». Разделяя позиции сенсуализма Локка и натурфилософии Ньютона, В. называл теологией всякую вневещную метафизику. На этом основании В. отвергал учение Декарта о вечной душе и врожденных идеях как своеобразную теологию. Таким образом В. упрекал как механицистов, так и теологов. Первых — за односторонний редукционизм всех природных явлений к математическим законам. Вторых — за некритическое учение (наподобие теории о божественных атрибутах). Подлинная философия, по В., должна быть автономна от механицизма и от теологии. По утверждению В., метафизические рассуждения заключают в себе некоторую долю вероятности. Философия строит лишь правдоподобные гипотезы, выполняя эвристическую функцию, и не должна претендовать на точное знание. В. однозначно коррелирует теологию и политическую борьбу. Теологи «питают честолюбивые чаяния главарей сект, но кончается это обычно тем, что они стремятся стать во главе партий». Эффективность отношений господства предполагает «фанатизм народа», поэтому каждая «партия» имеет определенную религию. Теология преследует частные корпоративные интересы и не выходит на уровень интересов общества в целом. Подлинная же мера добра и зла — благо общества, следовательно, мораль не может быть связана с «теологическим мнением». Общество в целом нуждается не во многих теологических религиях враждующих «партий», а, скорее, в одной естественной (государственной) религии, которая представляет собой философскую веру в Бога (деизм). Если теологическая религия — «мать фанатизма, гражданских раздоров, враг рода человеческого», то религия государственная — основа порядка и законодатель общественной морали. Мировая история видится В. высшим судом человеческих мнений. Поскольку все действия людей основываются на каких-то убеждениях, борьба мнений выступает в форме движущего фактора исторического процесса. Именно поэтому история народа оказывается неотделимой от его культуры, нравов и обычаев. В. категорически отвергает идеи провиденциализма. По его мнению: а) далеко не все в истории может складываться к лучшему; б) исторический процесс являет собой не более чем хаос единичных событий, где каждое событие вызвано определенными причинами — но во взаимодействии этих причин невозможно уловить какую-либо закономерность. Вместо теологического способа рассмотрения истории В. предлагает иной — философский. В связи с этим он ввел в научный оборот термин «философия истории». Просветительская деятельность В.

затронула все основные культурные феномены своего времени, включая религию, государство и историю.

ВОЛЬФ (Wolff) Христиан (1679–1754) — немецкий мыслитель, философ и математик, с именем которого связано начало Просвещения в немецкой философии, основатель первой философской школы в Германии, популяризатор идей Лейбница, подвижник внесения широких знаний в народ. По сравнению с протестантскими богословами тогдашней Германии В. был свободомыслящим мыслителем и поборником идей рационализма, что повлекло на него гнев прусского короля Фридриха Вильгельма, который выслал В. из Пруссии. В. переезжает в Кассель, становится первым философом Марбургского университета, где его лекции посещал М.В. Ломоносов, избирается членом академий Лондона, Парижа, Стокгольма, приглашается вице-президентом в российскую Академию наук. Находясь под влиянием идей Декарта, Спинозы, отчасти Локка и, главным образом, Лейбница, В. всю жизнь с невероятным педантизмом разрабатывал всеобъемлющую систему философии. (Главное произведение В. — «Логика, или Разумные мысли о силах человеческого рассудка», 1712.) По форме изложения своей системы В. следовал «Этике» Спинозы, излагая свою deduction в строго геометрической форме: одна за другой здесь следуют аксиомы, теоремы, схолии, королларии и т. п. Выработанная В. философская система была первой в Германии. Она охватывала по сути все отрасли знания того времени, как теоретического, так и практического. Все компоненты собственной теоретической системы В. пытался рационально обосновать, классифицировать, дефинировать и дедуцировать, заслужив тем самым авторитет родоначальника «духа научной новаторственности в немецкой философии» (Кант), однако эта основательность давалась ценой самого несносного педантизма. Систематизация идей Лейбница обернулась «плоским теологизмом», в результате чего многие интересные идеи последнего оказались заменены упрощенными метафизическими схемами, вульгаризировавшими саму лейбницевскую постановку вопросов. В результате философия Лейбница в интерпретациях В. лишилась многих эвристических наработок. В частности, свою телеологию Лейбниц пытался совместить с идеей механической причинности, которая носила у него глубоко имманентный характер; в варианте же В. телеология предстала как поиск внешних целей, главной и последней среди которых провозглашалась полезность всех вещей человеку, который, в свою очередь, мыслился В. как предназначенный Богом для того, чтобы по-





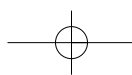
читать его как творца всех вещей. Всю свою философию В. разделил на теоретическую и практическую части, дав тем самым впервые четкое различие между теоретическим и эмпирическим знанием. В свою очередь, его теоретическая философия, будучи наукой о всех возможных предметах, насколько они «возможны», исследующей их взаимосвязи, причины и основания, распадается на логику и метафизику. Будучи рациональной теоретической наукой, метафизика, по В., состоит из онтологии, космологии, психологии и естественной теологии. В состав практических наук В. внес этику, экономику, естественное право и политику. Наиболее разработанной в его системе явилась онтология, в которой более всего чувствовалось влияние Лейбница, а также Декарта. Следуя в целом основным идеям своего немецкого предшественника в области космологии, В. тем не менее отказался от его монадологии и внес некоторые изменения в его учение о «предустановленной гармонии», отдавая предпочтение декартовскому психофизическому дуализму и механицизму. В области этики и политики В. был сторонником естественной морали и теории естественного права. Центральное место во всей системе В. занимала его естественная теология или учение о Боге. Ибо только Бог является самостоятельным и необходимым существом, все остальные, согласно В., — лишь его творения, не обладающие такой самостоятельностью. Конечной целью философии и становится выяснение этого первичного основания всех вещей. Несмотря на ряд присущих ей методологических недостатков, философия В. оказала существенное влияние на развитие теоретической мысли в Германии, став чуть ли не единственным руководством по изучению университетских философских курсов вплоть до возникновения философского учения Канта, назвавшего своего предшественника «величайшим из всех догматических философов».

ВОЛОНТАРИЗМ (лат. *voluntas* — воля) — философское направление, центрированное вокруг понятия воли, феномен которой мыслится в качестве высшего принципа бытия. Термин введен Теннисом в 1883, однако объективно волонтаристические концепции как альтернатива панлогическому интеллектуализму могут быть зафиксированы уже в рамках средневековой схоластики. Известен, в частности, схоластический спор об исходном принципе творения: творит ли Бог мир «по разуму своему» или «по воле своей». В рамках этой дискуссии конституируется остро волонтаристическая позиция Иоанна Дунса Скота, оценивающего детерминацию креационного акта со сто-

роны каких бы то ни было оснований (в том числе, и оснований разумности) в категориях ограничения Божественной свободы: Бог творит мир «по воле своей», т. е. в акте абсолютно свободного, ничем не детерминированного спонтанного волеизъявления, индетерминированного импульса, лишённого каких бы то ни было оснований (от силовых до разумных). Подобный В. креации лишает наличное бытие разумной фундированности и, соответственно, статуса уникальной единичности (как соответствующей разумным началам), порождая идею множественности миров (см. **Возможные миры**). Применительно к индивидуально-человеческой системе отсчета волонтаристические идеи фундировались в историко-философской традиции апелляцией к нравственному закону: так, например, у Канта свободная воля конституируется практическим разумом на том единственном основании, что вне ее презумпции нравственный закон теряет реальный смысл. В качестве конституированного философское течение В. оформляется в 19 в., порождая системно-завершенные концепции, в рамках которых феномен воли обретает статус исходного принципа бытия: мир как слепая, самодостаточная и тотальная «воля к жизни», действующая вне рациональных оснований и не поддающаяся разумному постижению («мир как воля и представление» у Шопенгауэра), бессознательное духовно-волевое начало как основа всего сущего, включая и человеческое сознание, выступающее слепым орудием вразумной «мировой воли» (Э. Гартман), «воля к власти» как движущая сила истории (Ницше). Характерные для В. тенденции антиинтеллектуализма и иррационализма, детерминирующие философские модели внецелесообразной исторической эволюции, приводят к оформлению общепессимистической эмоциональной тональности В. (Шопенгауэр, Э. Гартман). В психологической сфере В. означает интерпретацию деятельности психики, исходя сугубо из волевых процессов (Вундт, Теннис, Джемс, Н. Ах). В социальной сфере термин В. употребляется — вне рефлексивной экспликации его содержания — для обозначения стремления социально активных индивидов и общественных групп к преодолению системно-устойчивых параметров и характеристик исторического процесса.

ВОЛЯ — феномен саморегуляции субъектом своих поведения и деятельности, обеспечивающий векторную ориентацию имманентных состояний сознания на объективированную экстернорную цель и концентрацию усилий на достижении последней. Будучи несводимым ни к предметной деятельности, ни ко внепрактиче-

скому сознанию, феномен В. является связующим звеном деятельностного акта, обеспечивающим единство субъектной его составляющей (желающий и целеполагающий субъект) и составляющей объективно-предметной (субъект целеполагающий и воляющий), транслируя импульс потребности в импульс к действию. В акте В. субъект объективирует (посредством осознания потребности), легитимирует (на основе осуществления выбора) и санкционирует в качестве цели субъективное желание, конституирующееся в данном процессе как объективно реализуемая цель деятельности, выступающая, с одной стороны, результатом рефлексии над потребностью, с другой — прогностическим образом будущего продукта деятельности. В сфере В. происходит синтез идущего от желания «я хочу» и выводящего на операциональные шаги «я должен», что является актуальным как в случае концентрации усилий на достижении цели, так и в ситуации отказа от нее ради альтернативных ценностей (доминирование другой цели). Ядром волевого акта, таким образом, является осознание ценностного содержания и личной значимости сформулированной цели, ее соответствия или несоответствия личностным ценностным шкалам. В реальном функционировании сознания В. обеспечивает определенный баланс побудительных и тормозных функций, стимулируя одни и блокируя другие действия в зависимости от артикулированной субъектом цели. В структуру волевого акта входят принятие решения, предполагающее осуществление выбора в контексте борьбы мотивов и содержательно совпадающее с формулировкой цели, и мобилизация усилий на его реализации (по формулировке Джеймса, воплощением волевого акта является созидательное усилие «*fiat*» — «да будет»). Феномен В. фундирован индивидуальным когнитивным тезаурусом субъекта, артикулирующим объективную по содержанию информацию в свете ее субъективного смысла, и тесно связан с феноменом установки, т. е. предрасположением субъекта к тому или иному комплексу действий, обуславливающей скорость реагирования на предъявляемую ситуацию (Л. Ланге), формирующей психологическое состояние готовности, детерминирующее степень и направленность активности различных психических процессов (Н. Ах), конституирующую комплексную «модификацию субъекта» как основу его целесообразной избирательной активности (Узнадзе) или задающую субъективную ориентацию индивидов на те или иные социальные ценности (социальная психология и социология после У. Томаса и Знанецкого). Психологические концепции В. дифференциру-





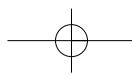
142 ВОЛЯ К ВЛАСТИ

ются на автогенетические, трактующие В. как автохтонный феномен (Вундт, И. Линдворски), и гетерогенетические, возводящие В. в качестве вторичного продукта к чувственной сфере (Г. Эббингауз и др.) или в сфере мышления (Герbart). Аналогично в историко-философской традиции отчетливо проявляются две тенденции трактовки феномена В.: с одной стороны В. интерпретируется как продукт внешней детерминации, природа которой понимается как физиологическая, психологическая, социальная или трансцендентная (в зависимости от общей направленности концепции); феномен В. в рамках данных философских теорий, как правило, не акцентируется и практически не выступает предметом специального философского рассмотрения. Второй вектор философской традиции связан в этом контексте с интерпретацией В. как финально автохтонного феномена, атрибутивной характеристикой которого выступает самодостаточная свобода и который определяет сущность бытия и формирует его, что задает в истории философии такую самостоятельную традицию, как волюнтаризм. В концепциях постмодерна понятие В. используется для обозначения принципиально свободной и не ограниченной дискурсивными правилами субъективности, не конституируемой, однако, в качестве субъекта как такового и противостоящей традиционной интерпретации последнего («номадическая сингулярность» Делеза, например). В качестве универсалии культуры В. аксиологически акцентируется в ряде национальных традиций, будучи осмысленной в качестве апофеоза свободы (традиционная русская «В. вольная» как снятие любых пространственных и нормативных границ — в отличие от понятой как результат рационально обоснованных ограничений свободы, либо в качестве не совпадающего со свободой феномена). В данном случае В. трактуется как имманентное человеку состояние в отличие от свободы как результата сознательного преодоления несвободы в сознательном целеполагающем усилии: русск. «отпустить на В.» в значении «вернуть к исходному, временно нарушенному внешним вмешательством состоянию».

ВОЛЯ К ВЛАСТИ — основное понятие в философии Ницше, используемое им для обозначения принципа объяснения всего совершающегося в мире как таковом; его субстанциальной основы и фундаментальной движущей силы. Это то, с помощью чего все должно быть в конечном счете истолковано и к чему все должно быть сведено. В. к в. — понятие, подвергавшееся в истории философии беспреседентным искажениям и фальсификациям; оно и по сей день остается объектом

самых различных интерпретаций, в том числе и потому, что сам Ницше не особо заботился объяснить, что же все-таки он под ним понимает. История его формирования восходит к концу 1880-х, когда философ надеялся написать систематически целостный, завершающий все его искания труд. Его наиболее интенсивные творческие усилия на протяжении этих последних лет, когда он был еще психически здоров, были связаны именно с анализом В. к в. — этой дерзкой и во многом претенциозной идеи, на которую Ницше, тем не менее, возлагал большие надежды — использовать ее в качестве главной несущей конструкции, понятия, с помощью которого можно было бы объединить, систематизировать и интегрировать все остальные идеи его философии. Более того, он намеревался с его помощью радикально изменить всю тогдашнюю философию и науку. Таким образом, именно в В. к в. он увидел своего рода ключ к пониманию и своей собственной философии, и мира в целом. Вновь, как и в послеромантический период своего творчества, Ницше много занимается естествознанием и, в частности, теорией Дарвина. Считая жизнь конечной целью всех человеческих стремлений, он отождествляет ее с ростом, подъемом, увеличением мощи, борьбой и т. п., хотя и не приемлет дарвиновской идеи цели и отрицает прогресс, особенно применительно к человеческому обществу, считая, что последнее, наоборот, быстрым и решительным шагом идет в направлении вырождения. Прогресс вообще есть, по Ницше, «идея современная, то есть ложная», неприменная ко всей природе: «все животное и растительное царство не развивается от низшего к высшему, но все в нем идет вперед одновременно, спутано, вперемежку и друг на друга». Понятие В. к в. становится у Ницше своего рода принципом истолкования и новым началом всемирного космического процесса. Определенную роль в разработке учения о В. к в. сыграло и традиционное увлечение Ницше античностью; можно даже сказать, что это учение стало своего рода переосмыслением и углублением его ранних, хорошо знакомых еще по «Рождению трагедии из духа музыки» взглядов и настроений: «Теперь едва осмеливаются говорить о воле к власти: иначе в Афинах». Это, по преимуществу социальное наблюдение, расширяется и переносится им затем на другие области действительности, приобретая поистине онтологический статус — становясь тем, что лежит в основе всего существующего, и является наиболее фундаментальным в устройстве мира. Известно, что Ницше всю свою жизнь чрезвычайно критически относился ко всякой метафизике как учению о принципах бы-

тия и познания, тем не менее, признавая В. к в. именно в таком, вышеотмеченном качестве, он не мог не прийти к разработке собственной версии метафизики, существенно отличающейся, однако, от всех когда-либо существовавших своим во многом «прикладным» характером. Иначе говоря, многие чисто метафизические соображения и мотивы не играли здесь самостоятельной роли, будучи в значительной мере подчинены скорее нравственным постулатам Ницше — его титаническому стремлению к утверждению грядущей новой жизни, жаждой сильных людей и т. п. Именно поэтому метафизические построения достаточно подвижно и органично переходят и переплетаются в его философии с моральным творчеством, как бы фундируя его идеал сильного, целостного человека, принимающего жизнь со всеми ее страданиями и бессмыслицей и использующего ее в качестве материала для творчества своей воли. Вплотную приблизившись к полю непосредственно метафизической традиции, Ницше не последовал, тем не менее, принятому здесь в качестве канона принципу системного изложения философских воззрений. Так, книга, в которой он по сути и изложил свое учение, названная им аналогичным образом — «В. к в.», представляет собой в принципе бессистемное, афористическое изложение. Сам Ницше считал печальным признаком для философа, когда тот замораживал свои мысли в систему: «Систематик — это такой философ, который не хочет больше признавать, что его дух *живет*, что он подобно дереву мощно стремится вширь и ненасытно захватывает все окружающее — философ, который решительно не знает покоя, пока не выкроит из своего духа нечто безжизненное, нечто деревянное, четырехугольную глупость, «систему». Стремясь дать изложение своей философии, Ницше в то же время не считал ее мертвой догмой; для него она была, скорее, своего рода регулятивным принципом для обоснования последующих взглядов и идей. Возвращаясь к жамой книге «В. к в.», следует отметить, что в том виде, в каком она предстала перед читающим миром, она не была выполнена самим ее автором, а представляла собой обработку подготовленных им планов и материалов, осуществленную уже после его смерти сотрудниками Архива Ницше в Веймаре под руководством его сестры Э. Ферстер-Ницше. Именно поэтому вопрос об аутентичности текста и по сей день остается открытым и составляет предмет специального рассмотрения. И тем не менее, здесь можно отметить ряд малоизвестных и небезытересных деталей. Так, известный исследователь творчества Ницше — профессор Карл Шлехта

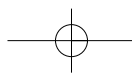


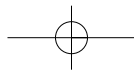


в своем выдающемся издании работ философа под названием «Nietzsches Werke in Drei Bande» (Munich, 1958) использовал вместо одиозного названия «В. к в.» вполне нейтральное «Из неопубликованных работ 1880-х годов», выступив тем самым в знак протеста против вопиющих издательских вольностей, с которыми отнеслась к наследию философа его сестра и люди из Архива Ницше. Он полагал, в частности, что эти поздние заметки очень трудно упорядочить хронологически, так как они не имеют точной датировки в рукописях самого Ницше и таким образом, строго говоря, в них нет как таковой книги под названием «В. к в.». И тем не менее, в этом огромном количестве неопубликованных фрагментов очень многие посвящены разработке и прояснению именно данного понятия — «В. к в.». Сколько бы ни упрекали Элизабет Ферстер-Ницше (а упрекали, действительно, есть за что) за использование словосочетания «В. к в.» в качестве названия для этих посмертно опубликованных фрагментов, у нее все же были для этого некоторые основания. «В. к в.» и в самом деле было одним из рабочих названий той книги, которую Ницше планировал подготовить в конце жизни, и вряд ли расхождение между названием и содержанием подборки афоризмов здесь больше, чем в тех работах, которые он публиковал сам. Суть оригинальной концепции В. к в. вытекает из критического требования философа о «переоценке всех ценностей». От осмысления «ложных» ценностей современного ему мира Ницше переходит к анализу его глубочайших бытийственных оснований, усатривая последние в примате *ratio*, доминировании истины над жизнью, что, на его взгляд, является главным симптомом упадка последней, ибо только она — жизнь — может и должна быть конечной целью всех человеческих стремлений: «единственной целью моей воли». Эту жизнь он понимает в виде потока, вечного и абсолютного становления, в котором нет ни конечной цели, ни логики, а есть лишь бессмысленная последовательность сложных комбинаций и игра случайных сил. Становление недоступно, по Ницше, какому-либо разумному толкованию и в принципе непознаваемо. Единственное, что философ считает возможным о нем сказать, — это то, что оно есть результат соперничества между энергиями, между связывающимися центрами сил или центрами власти — волями, каждая из которых стремится сделаться сильнее и «которые постоянно либо увеличивают свою власть, либо теряют ее». Во всех проявлениях жизни Ницше находит, таким образом, В. к в. Это, пишет он, «не бытие, не становление, а пафос — элементарный

факт, из которого уже и порождается и становление и действие». И дальше: «Вся энергия, вся действительная сила — в воле к власти, кроме нее нет никакой другой ни физической, ни динамической, ни психологической силы». В. к в., согласно Ницше, свойственна любому становлению, является основой мировой эволюции и фактом, ...не допускающим никаких объяснений. В. к в., по Ницше, не едина, а распадается на некоторые центры сил, мощь которых либо растет, либо уменьшается в зависимости от присущей им энергии и степени противостояния противостоящих центров. Принцип, управляющий всем этим процессом, есть, по Ницше, не дарвиновская «борьба за существование» и не стремление к самосохранению и устойчивости; «великая и малая борьба идет всегда за преобладание, за рост и расширение, за мощь воли к власти, которая и есть воля к жизни». Становление есть, таким образом, непрерывное усилие к возрастанию жизни, росту, как условию ее сохранения. Это усилие становления, «жажда жизни» и есть В. к в., как «самая внутренняя сущность бытия». Ницше пытается проследить ее на всех ступенях развития жизни, полагая, что любой живой организм представляет собой собрание действующих в унисон силовых центров. Даже процесс питания он рассматривает в контексте «применения первоначальной воли сделаться сильнее». Заметно, как в этом самом общем определении жизни угадываются многие из выводов социально-нравственного учения Ницше. Так, эксплуатация, по его мысли, не есть атрибут развращенного, несовершенного или же примитивного общества: это — часть существа всего живого, его органическая функция, следствие истинной В. к в., которая есть прежде всего воля к жизни. Еще одно, очень характерное в этом плане высказывание: «Жить значит постоянно отталкивать от себя нечто, что собирается умереть; жить значит быть жестоким и неумолимым ко всему, что слабо и старо в нас» и т. п. Человек, как и человечество в целом, превращается в этой системе координат в своего рода сложную группировку центров природных сил, постоянно соперничающих между собой за рост «чувств власти». Ницше против того, чтобы описывать человечество в терминах метафизических объяснений, внушающих человеку мысль о его исключительном по сравнению с природой положении в мире. «Он должен быть глух к таким голосам и стоять с бесстрашными глазами Эдипа и заклеенными ушами Улисса». Будучи частью универсальной жизненной силы и выражением единого жизненного принципа, человек, как и любой сложный механизм, отличается многообразным и

неоднозначным его проявлением, где каждая из множества «В. к в.» имеет свой способ выражения. Первичными и наиболее естественными здесь являются аффекты, и только за ними идут уже интеллект и мышление, являющиеся не более чем «только выражением скрытых за ними аффектов, единство которых и есть воля к власти». Последняя становится у Ницше также и основополагающим принципом познания, которое, будучи лишь «перспективным учением об аффектах» — перспективизмом, рассматривается им тоже как только орудие В. к в., ибо все высшие проявления человеческого сознания служат не более чем повышению жизни. Познание, по Ницше, тем сильнее, чем сильнее управляющая им воля: «Какой-нибудь тип усваивает столько реальности, чтобы овладеть, воспользоваться ею». Ницше развивает дальше свою идею об исключительно служебной роли познания и о том, как возникают и само сознание, и разум, и логика, и все важнейшие мыслительные категории (типа каузальности и т. п.), являющиеся в конечном счете только результатом приспособления организма к среде, схематизации и упрощения мира. Большое место он уделяет здесь и проблеме истины, резко выступая против рациональной ее трактовки — как главной цели всех знаний. Это место принадлежит, по Ницше, самой жизни со всеми ее страстями и влечениями. «В жизни, — пишет он, — есть лишь желания и их удовлетворения, а что между ними — истина или заблуждение — не имеет существенного значения». Значительно опережая по времени одного из своих будущих последователей — Рорти, философ отрицает объективный характер истины, — то, что она выражает некое отношение самих вещей, «нечто такое, что уже существовало, что нужно поэтому только найти, открыть — она есть нечто, что нужно создать и что дает имя процессу, стремлению к победе». Истинам, как вполне логичным, несущим на себе печать общезначимости, «затасканным, захватанным химерам», сконструированным бездушным рассудком, Ницше противопоставляет заблуждения. Последние, считает он, пронизаны человеческими заботами и желаниями, способствуют сохранению и возрастанию жизни. Диалектика истины и заблуждения здесь достаточно сложна и противоречива: философ то сталкивает их друг с другом, отдавая приоритет заблуждению, то не видит между ними вообще какого-либо принципиального различия. Так, истина превращается у него в то же заблуждение, только неопровержимое («что удается, то и истинно»). В силу того, что реальность Ницше трактует в качестве неупорядоченного потока становления, оказывается



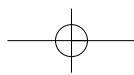


144 ВОЛЯ К ВЛАСТИ

невозможным говорить о какой-либо соизмеримости категорий мышления и действительности. «Вещь в себе», «субъект», «субстанция», «единство Я», «каузальность» и т. п. — все это, по Ницше, не более чем эвристические, антропоморфизирующие мир упрощения и предрассудки разума, от которых надо отказаться, противопоставляя им энергетику В. к в. Мир, как вечное становление, находится в процессе постоянного изменения количеств сил, у которых нет ни цели, ни единства, ни истинного, ни ложного. Ницше провозглашает тезис о существовании только кажущегося мира, мира постоянных движений и перемещений количеств силы; только этот мир, по его мысли, и является единственно реальным. Принципиальной установкой его гносеологии становится перспективизм, согласно которому каждое живое существо наделяется особой точкой видения этого мира вечно меняющейся перспективой. «Мы не можем ничего сказать о вещи самой по себе, так как в этом случае мы лишаемся точки зрения познающего»..., который как бы останавливает на мгновение этот вечно становящийся мир с тем, чтобы логизировать и схематизировать его. При этом никто не в состоянии обосновать истинность своей перспективы. Процесс познания превращается таким образом в оценку, интерпретацию и созидание мира, когда все от начала и до конца обусловлено деятельностью самого субъекта. «Есть только одно — перспективное «познание», и чем больше позволяем мы аффектам говорить о вещи, тем больше глаз, различных глаз имеем мы для созерцания вещи, тем полнее будет наше «понятие» о вещи, наша «объективность». Наряду с такого рода гносеологическим прагматизмом Ницше, как и все представители философии жизни, является иррационалистом, отдающим приоритет инстинктивно-бессознательному, непосредственно-интуитивному в познании. Это вытекает из противопоставления им разума жизни, разума как неспособного понять последнюю, умертвляющего или в лучшем случае деформирующего ее — «каким холодом и отчужденностью веет на нас до сих пор от тех миров, которые открыла наука». Разум случаен, «даже в самом мудром человеке он составляет исключение: хаос, необходимость, вихрь — вот правило». Не лгут, по Ницше, только чувства, «мы сами вносим ложь в их свидетельства, приписывая явления единство, вещественность, субстанцию, положительность и т. д.». Только в инстинкте непосредственно находит свое проявление принцип всего существующего — В. к в.; только инстинкт является ее аутентичным выражением. Ницше ставит физическую, инстинктивную сторону в человеке выше, чем духовную, которая,

по его мнению, является лишь надстройкой над истинным фундаментом — жизнью тела. Поэтому истинное воспитание, здоровье должны начинаться именно с физической стороны: «надлежащее место есть тело, жест, диета, физиология... Греки знали, они делали, что было нужно, заботились об улучшении физической природы». Сознание духовное, будучи симптомом несовершенства организма, выступает, по Ницше, вперед только тогда, когда утерян верный инструмент — инстинкт. Этот тезис о доминирующем значении бессознательно-витальной сферы в человеке, а также представление о нем, как о «неопределившемся» животном вошли в несколько преобразованном виде в качестве важнейшего элемента в концепции философской антропологии, особенно биологической ее ветви. Такова суть ницшеанского учения о В. к в. Надо сказать, что это понятие оказывается в философии Ницше непосредственным образом связано с другими основополагающими ее концептами — «вечным возвращением» и «сверхчеловеком». В конечном счете и то, и другое являют собой образы этого главного его постулата; причем, если первое становится у него своего рода способом бытия В. к в. (см. **Вечное возвращение**), то второе — «сверхчеловек», демонстрирующее стремление к созданию высшего типа человека, является собой, по Ницше, «наивысочайшее» самоосуществление этой воли. Понятие «В. к в.», как и другие понятия философии Ницше, неоднократно подвергалось всевозможным фальсификациям: вырванные из контекста, те или иные афоризмы и извлечения в их «свободной» подборке или же искусной компоновке, интерпретировались часто совсем не в том смысле, который им придавал сам автор, отождествляясь с «культом силы», разнуданностью инстинктов, внешним господством, стремлением к захватам и т. п. Однако ницшеанская В. к в. не может быть адекватно понята в таком контексте грубого насилия, так как последнее, согласно Ницше, всегда растрачивается в том, на что оно было направлено, если только оно не возвращается к себе самому с последующим «сохранением» и «возрастанием». «Прежде, чем господствовать над другими, — писал Ницше, — научись властвовать над собой», само-властвовать. Могущество власти заключается не в ее произволе, а в желании мочь, желании силы. В этом стремлении исполнить элементарный долг жизни Ницше и увидел синоним В. к в., отсюда постоянное использование им в качестве тождественного ей понятия «воли к жизни». Причем сама жизнь, по Ницше, это и есть «инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: где недостает воли к власти,

там упадок». Адептом такого рода истолкования В. к в. является Хайдеггер, который в своей работе «Европейский нигилизм» говорит о недопустимости отождествлять последнюю с «романтическим» желанием и стремлением просто к захвату власти: ее смысл он видит в «самоуполномочении власти на превосходение себя самой», т. е. всегда возрастании власти, не довольствующейся достигнутой ступенью, т. е. самою же собой. Подобная остановка расценивается им как немощь и упадок. Анализируя смысл данного понятия, Хайдеггер описывает его в контексте собственной концепции Бытия, считая, что Ницше использует понятие «В. к в.» для обозначения основной черты сущего и существа власти и дает тем самым ответ на вопрос о том, *что есть* сущее в истории своего бытия. Все сущее, насколько оно *есть* и есть *так*, как оно есть — это В. к в. Но для Хайдеггера последняя означает еще и новый принцип полагания ценностей — то, откуда, собственно говоря исходит и куда возвращается это полагание. «Если все сущее есть воля к власти, — пишет Хайдеггер, — то «имеет» ценность и *есть*» как ценность только то, что исполняется властью в ее существе». Она, власть, не терпит никакой другой цели за пределами сущего, а так как последнее в качестве В. к в. как никогда не иссякающего превозможания, должно быть *постоянным «становлением»*, вновь и вновь возвращаться только к ней и приводить к тому же самому, то и сущее в целом должно быть только вечным возвращением. В интерпретации В. к в. Делезом акцент сделан на абсолютном характере ее утверждения и невозможности ее истолкования сквозь призму уже устоявшихся ценностей — т. е. через отрицание (насилие, захват и т. п.) Поэтому Делез призывает отличать В. к в. от так называемых «вожделения господства» и «воли властвовать», которые пишутся по-немецки не так, как у Ницше, т. е. «Will zur Macht», а так — «Will der Macht», хотя могут переводиться таким же образом — «В. к в.», означая, однако, при этом не утверждение, не творчество новых ценностей, а стремление добиваться уже установленного и созданного. Что же касается Ницше, то у него, согласно Делезу, природа В. к в. состоит именно в том, чтобы творить и отдавать, утверждая, а не забирать, отрицая. Кстати, учитывая неоднозначность самого немецкого слова Macht, русские дореволюционные философы, как бы превосходящая Делеза, переводили это ницшеанское понятие как «воля к мощи», но не как «В. к в.», акцентируя здесь момент творческиактивного, положительного. Кроме Хайдеггера и Делеза, ницшеанская В. к в. оказала определенное влияние также и на творчество Фуко с его





«метафизикой власти»; хорошо знаком с этим понятием был еще один французский философ, занимавшийся проблемой создания безвластных структур в языковом пространстве текста — Р. Барт, интерпретировавший В. к в. как аффект, удовольствие и указание на перспективу гедонизма как пессимизма у Ницше. Однако, используя некоторые идеи Ницше, Барт в то же время достаточно редко вспоминал или тем более цитировал своего «философствующего молотом» немецкого предшественника. Среди англоязычных, в частности американских авторов, которые, как известно, мало занимаются историей философии в традиционном европейском смысле этого слова, можно отметить профессора Колумбийского университета А. Данто, книга которого «Ницше как философ» была переведена и издана в 2000 на русском языке. Этот мыслитель ставит учение о В. к в. в тесную связь с нигилизмом Ницше, полагая, что в зрелый период его творчества учение о В. к в. находится в таком же отношении к учению о нигилизме, в каком находилось аполлоновское начало к дионисийскому в ранний период творчества Ницше. Так же, как и в его концепции искусства, обе эти силы, или понятия, считает Данто, дополняют друг друга. Нигилизм необходим, чтобы расчистить почву для подлинного творчества, представив мир во всей его наготе лишеным значения или формы. В свою очередь, В. к в. «наважет неоформленной субстанции форму и придаст значение, без чего мы не могли бы жить. Как мы будем жить и о чем мы будем думать — об этом только мы сами можем сказать». Иначе говоря, мир всегда есть только то, что мы сами сделали и должны воспроизводить, что у него нет никакой другой структуры, а также значения, помимо тех, которые мы ему приписываем. В. к в. означает, таким образом, волю к творчеству, к созиданию новых ценностей, определение «куда?» и «зачем?» человека, простирая творческую руку в будущее. В отечественной историко-философской традиции, где восприятие идей Ницше было, как известно, далеко не однозначным, можно назвать Н. Михайловского, достаточно высоко оценившего ницшевский тезис о безусловной ценности волевой деятельности личности, а также В. Соловьева, критиковавшего Ницше за отрыв его В. к в. от христианско-религиозного контекста и др. В советское время это понятие подверглось многочисленным искажениям и фальсификациям, как, впрочем, и вся философия Ницше. В имевших тогда место крайне упрощенных интерпретациях оно сравнивалось, по степени его абсурдности, то с божественной волей, сотворившей этот мир и управляющей им, то с

понятием, с помощью которого философ пытался якобы устранить закономерно развивающийся материальный мир и низвести его к акту субъективного творчества и т. п. В работах современных отечественных авторов, посвященных интерпретации ницшеанского понятия В. к в., чаще всего дается взвешенный, опирающийся на аутентичное прочтение оригинальных текстов мыслителя анализ.

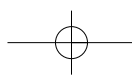
Т.Р. Румянцева

ВОННЕГУТ (Vonnegut) Курт (р. 1922) — американский писатель. Автор романов «Механическое пианино» (1952), «Сирены Титана» (1959), «Колыбель для кошки» (1963), «Бойня номер пять» (1969), «Балаган» (1976), «Галапагосы» (1985), «Синяя борода» (1987), «Фокус-покус» (1989) и др. Изучал биохимию в Корнельском университете (1940—1942), антропологию в университете Чикаго (1945—1947). Участвовал во Второй мировой войне; находясь в плену, стал свидетелем бомбардировки союзниками Дрездена. Творчество В. обращено прежде всего к выявлению деструктивного потенциала техногенной цивилизации с присущими ей тенденциями к массовизации и стереотипизации сознания, а также к проблеме моральной ответственности человека в условиях антигуманной действительности. Крайне пессимистически оценивая актуальную реальность и перспективы современного западного общества (по самохарактеристике В. — «последовательный пессимист»), писатель широко применяет для их моделирования и отображения приемы научной фантастики и гротеска. Присущие творчеству В. фантазмагоричность, смещение жанров, отсутствие стройности повествования провоцирует у читателя разрушение стереотипного восприятия повседневности и переход к дистанцированной рефлексии над действительностью. Транслируя умонастроение интеллектуала — пессимиста, В. в то же время склонен к самоироничному отношению к собственному творчеству (в ряде его произведений присутствует фигура «альтер эго» В. — неудачливого писателя Килгора Траута, способного к продуцированию идей, но не обладающего литературным мастерством). В. акцентирует внимание на имморализме scientistico-технократических ценностей, демонстрируя несоответствие и даже противоположность конвенциональной нравственности современного общества и подлинного гуманизма. Так, ориентация на приращение нового знания при безответственном отношении к его применению приводит, по мысли В., к «случайно-закономерной» гибели человечества («Колыбель для кошки»). Машиноподобный «инструментальный разум» делает, по мнению В.,

равно возможными и массовые убийства 20 в., и уничтожение Вселенной при испытании нового вида топлива, оправдывая их с позиций абсолютного детерминизма («Бойня номер пять»). Апокалиптизм, присущий умонастроению В., связан с выраженным его нежеланием описания позитивных сценариев цивилизационных процессов и соответствующих им прогрессистских ценностей. Отчетливое понимание ограниченности и неоднозначности подобных ценностей, независимо от их идеологического обоснования, В. демонстрирует в картинах неуклонно дезорганизующегося, теряющего цельность человеческого мира («Балаган»). К возможным версиям социоантропологического развития в контексте глобальных проблем современности писатель относит «обратную эволюцию» человеческого вида к животному состоянию. «Патология нормальности» члена современного общества, рост конформизма и обезличенности, формирование «человекоробота» становятся, согласно В., питательной почвой для милитаризма и бездумного разрушения собственной среды обитания. В то же время бунт против «мира машин» не способен разрешить проблемы индивидуального существования, проистекая из того же антигуманного источника — деформированности человеческой природы («Механическое пианино», «Завтрак для чемпионов»). В. критически относится не только к культуре техники, но и к претензиям представительниц социогуманитарного знания и искусства на обладание абсолютным знанием (фигура лжепророка Боконона в «Колыбели для кошки»). Единственно конструктивным, по В., является путь принятия ответственности за самого себя и за всех людей. Без реализации данного принципа суммарные усилия человечества чреваты гибельными последствиями. Несколько особняком в творчестве В. стоит роман «Синяя борода», в котором, помимо традиционных для писателя тем, анализируется сущность искусства и его социальный статус. «Сверхзадачей» искусства, по В., является преодоление разрыва между его массовой и элитарной формами.

ВОПЛОЩЕНИЯ — нисхождение Бога, ангела или высокого Духа в тело обычного человека. (См. **Аватара**.)

ВОПРОС — тип суждения, предполагающий недостаток информации о соответствующем объекте и требующий ответа, объяснения. Логическая структура любого В. включает: 1) базисную информацию (предпосылку) — то, что уже известно; 2) неизвестное — то, на что направлен В.; 3) требование перехода от данного к искомого, выраженное в местоименных язы-





146 ВОРОНСКИЙ

ковых формах и (или) вопросительной интонации. Гадамер в работе «Истина и метод» интерпретирует В. как логическую структуру открытости, характеризующую герменевтическое сознание. «Спрашивать — значит выводить в открытое, — пишет Гадамер. — Открытость спрашиваемого состоит в неустановленности ответа. Спрашиваемое должно пребывать в состоянии неопределенности по отношению к решающему, устанавливающему истину высказывания. Смысл спрашивания и заключается в том, чтобы подобным образом раскрыть спрашиваемое в его проблематичности». Логические значения В. как особой формы мысли отличаются от логических значений высказываний (истина или ложь), так как в В. отсутствует утверждение или отрицание, а выражается лишь запрос, поиск, направленный на устранение незнания. В., с точки зрения присущего ему логического значения, можно характеризовать как своевременный или несвоевременный, корректный или некорректный, осмысленный или неосмысленный, понятный или непонятный, содержательный или несодержательный, творческий или нетворческий. Любой В. должен быть определенным, т. е. на него можно ответить утвердительно или отрицательно, и для него должна существовать эффективная процедура (т. е. предписание, намечающее последовательность преобразований, которые необходимо применять к каждому элементу какой-то операции, чтобы прийти к единственно правильному решению) для нахождения такого ответа. В. классифицируются по разным основаниям (признакам). Деление логических форм В. по силе требования осуществляется в интервале, крайними точками которого являются сильные формы В., характеризующиеся максимальной полнотой требования ответа (например: «Как назывались все те философские школы в античности, которые организовали и возглавили ученики Сократа?»), и слабые формы В., в которых требуется найти, по крайней мере, один истинный ответ (например: «Какую, по крайней мере, одну философскую школу организовал и возглавил ученик Сократа?»). Если В. имеет единственный ответ, то он имеет сильную форму (например: «Кто организовал и возглавил Мегарскую школу?»). По способу формулирования (запроса) неизвестного В. делятся на два типа: 1) В. к решению (неместоименные, или уточняющие), выражающие стремление к уточнению или к подтверждению суждения, находящегося под вопросительным знаком, либо стремление найти истинный ответ среди суждений, находящихся под вопросительным знаком (например: «Автором «Эристической диалектики»

является Шопенгауэр?»); 2) В. к дополнению (местоименные), намечающие лишь схему ответа в виде пропозициональной функции, которую необходимо превратить в истинное высказывание (например: «Кто является основоположником логики?»). По структуре В. к решению и В. к дополнению делятся на простые, которые невозможно разбить на два самостоятельных В., и сложные, разбиваемые на два или более простых В. В классе простых В. принято различать В. дихотомические, на которые ожидается ответ «да» или «нет» (например: «Вы согласны с моим мнением?»), и В. недихотомические, на которые нельзя ответить «да» или «нет» (например: «Каково Ваше мнение по данному вопросу?»). Простые В. к решению делятся на условные («Если телу придать третью космическую скорость, оно покинет пределы Солнечной системы?») и безусловные («Все ли цвета радуги содержит белый свет?»). Сложные В. к решению делятся на конъюнктивные («Верно ли, что число 47256 делится на 2 и на 3?») и дизъюнктивные в исключительном смысле («Данный вулкан действующий или потухший?») или неисключающем смысле («Хотите чаю или кофе?»). В В. к решению часто имеется или подразумевается частица «ли» в словосочетаниях «действительно ли», «верно ли», «надо ли», «справедливо ли» и т. д., что позволяет выделить подмножество «ли»-В. Простые и сложные В. к дополнению делятся на открытые, предусматривающие ответ в свободной форме («По каким признакам из множества чисел выделяется подмножество рациональных чисел?»), и закрытые, требующие точного и определенного ответа в виде одного простого или сложного суждения («Кто является автором романа «Веверлей?»», «Кто, где, когда убил Гая Юлия Цезаря?»). Риторические В., призванные активизировать аудиторию, указать на нерешенные проблемы, оказать поддержку определенной позиции и т. д., собственно В. не являются. Они лишены «не только действительно спрашивающего, но и действительно спрашиваемого» (Гадамер). Неопределенность, содержащаяся в В., устраняется в ответе. Логическая структура и виды ответов определяются соответственно логической структурой и видами В. Сильные логические формы В. требуют поиска всех истинных ответов. Простой В. к дополнению нужно рассматривать как В., имеющий сильную логическую форму, так как он требует привлечение точной, исчерпывающей информации (время, место, причины, следствия, результаты и т. д.). Ответы на сложные конъюнктивные В. требуют ответ на каждый простой В. в отдельности. При ответе на дизъюнктивный В. можно ограничиться лишь одной

(или только одной в случае исключительной дизъюнкции) альтернативой. Ответы по разным основаниям делят на: 1) прямые и косвенные; 2) полные и частичные; 3) исчерпывающие и неисчерпывающие; 4) допустимые и недопустимые. При отсутствии эффективной процедуры для нахождения ответа на В. возникает проблемная ситуация. Проблемой называется такая разновидность В., ответ на который не содержится в накопленном знании и алгоритм решения которой неизвестен. Ответом на проблему выступают гипотезы. В современной логической прагматике В. рассматривается как сложный вид императива, как интерактивное интенциональное состояние. Структура интерактивной интенциональности включает предпосылку В., т. е. исходное знание, содержащееся в пропозиции В., а также контекст, в котором задается В. Ответ на В. находится в функциональной зависимости от контекста. У. Ленерт выделил 4 вида социальных контекстов, в зависимости от которых В. можно разделить на два класса: 1) прямые речевые акты, в которых говорящий имеет в виду ровно и буквально то, что говорит, 2) косвенные речевые акты, в которых кроме эксплицитного и прямого имеется имплицитное значение (например, В.-просьба, который не может ограничиваться ответом без каких-либо дальнейших действий).

ВОРОНСКИЙ Александр Константинович (1884—1943) — российский литератор. Учился в Тамбовской духовной семинарии, из которой был исключен за политическую неблагонадежность. Был активным участником революционного движения в России. Подвергался тюремному заключению. Был в ссылке. После октября 1917 — на партийной и советской работе. Автор книг «На стьке» (1923), «Искусство и жизнь» (1924), «Литературные типы» (1925), «Литературные записки» (1926), «Искусство видеть мир» (1928), «Литературные портреты» (т. 1—2, 1928—1929) и многих др. работ. В 1922 был одним из инициаторов организации и сооснователей Русского психоаналитического общества (РПСАО). В 1925—1928 принадлежал к троцкистской оппозиции. Был исключен из ВКП(б), но после отхода от оппозиции восстановлен. Работал в Гослитиздате. Опубликовал ряд работ по теории искусства, в которых отрицал возможность создания в СССР пролетарской культуры и гегемонии пролетариата в сфере литературы и искусства. Изучал и трактовал значительную роль бессознательного, интуиции и «непосредственных впечатлений» в творческом процессе. В 1937 арестован органами НКВД СССР по обвинению в принадлежности к «антисоветской троцкистско-террористической





организации» и осужден к высшей мере наказания (расстрелу). В 1957 посмертно реабилитирован.

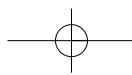
ВОСКРЕСЕНИЕ — возвращение к жизни умершего человека или бога при сохранении его индивидуальности (тело может быть заменено). Идее В. Христа предшествовал ряд значимых верований в древности (В. вавилонского Таммуза, древнеегипетского Осириса, семитского Ваала). Учения о В. встречаются в зороастризме, исламе. Телесное В. Иисуса Христа считается главным чудом-подтверждением истинности Его учения, оно включено в Символ Веры.

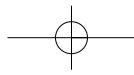
ВОСКРЕШЕНИЕ — понятие религиозно-философской (христианской) традиции, связанное с истолкованием одной из предполагаемых процедур преодоления физической смертности человека. Сокровеннейшее из чаяний христианства («последний враг истребится — смерть», «какая мне польза, если мертвые не воскресают») нашло свою историческую интеллектуальную судьбу, предварительно будучи опознанным в качестве человеко-соразмерной задачи, в творчестве св. Григория Нисского и Федорова. В первом приближении проблема В. прозвучала в проповедях апостола Павла: «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?... Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничтожении, восстает в славе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Первый человек из земли, перстный; второй человек — господь с неба». Не полемизируя с очевидностью полного разложения физических тел после смерти (с неизбежным кочевьем по природе рассеянных частиц последних), св. Григорий Нисский («О душе и воскресении») высказал предположение о том, что сами эти частицы неуничтожимы. По его мнению, любая из них несет на себе печать принадлежности к тому или иному организму — душа как бы «метит» каждую его частичку: «Нет ничего невероятного, что эта простая и несложная природа пребывает при каждой из частиц и после его разложения. Напротив, однажды, по какому-то необъяснимому закону вступивши в связь с составом стихий, она пребывает с тем, с чем соединилась, потому что, когда разлагается сложное, не подвергается опасности разложиться с ним и несложное...» Опираясь на вселенский размах идеи В., обозначенный предшествующими мыслителями, Федоров выдвинул проект В. и преобразования прежде живших природной смертной жизнью. Люди, по Федорову, призваны выступить орудием воли Божьей в разрешении главного: нашей конечной онтологической судьбы. С его точки зрения, обращение слепой силы природы в сознательную в облике

«космо-теллургической науки и искусства» возможно при условии синтеза тел на основе «познания и управления» всеми молекулами и атомами внешнего мира». По мнению Федорова, «все вещество есть прах предков, и в тех мельчайших частицах, которые могли бы быть достигнуты невидимым для наших глаз микроскопическим животным, и то лишь, если бы они были вооружены...микроскопами... мы можем найти следы наших предков. Каждая частица, состоящая из такого множества частичек, представляет такое же разнообразие, в каком является земля...Представим же себе, что мир вдруг или не вдруг осветился, сделался знаем во всех своих мельчайших частицах, не будет ли тогда ясно, какие частицы были в минутной дружбе одна с другой, в каком деле или организме они жили вместе или какого целого они составляли часть, принадлежность...» При этом по Федорову, способы В. неоднородны. Они подразумевают реконструкцию мысленных образов в полной последовательности поколений, народов, групп, семей. Традиционалистская генеалогия должна уступить место генетической «палеонтологии», эксплицирующей облик и природу всех опосредующих звеньев эволюции людей. Федоров неоднократно подчеркивал, что в идеальной человеческой общине, психородовой ячейке социума, вставшей на путь «общего дела», все — исследователи и самоисследователи, ведущие психофизиологические дневники. Конечной целью является не только «просвечивание в себе образов родителей». Все становятся историками — любое событие вносится во всемирно-священную историю. Последняя трансформируется в своеобразный синодик, поминальный список всех умерших вкупе с описанием конкретных черт характера живших личностей (или особый «Музей»). Любой живший, любой воскресший в рамках парадигмы «общего дела» реконструирует «куст» индивидов, воскресающий в его памяти вместе с ним, описывает всех, кого когда-либо знал. Кто же должен быть воскрешен — по мнению Федорова? Его ответ синонимичен заповеди св. Григория Нисского: «Всякий, тот, кто родился...» С этой точки зрения, субъектом В. призван быть каждый рожденный. («Одного только требует понятие о воскресении, чтобы пришел человек в бытие рожденным..., — учил Св. Григорий Нисский, — или...родился человек в мир...» По мнению Св. Григория Нисского, «...когда естество наше в некоем порядке и связи совершит полный оборот времени, непременно остановится, наконец, и сие течущее движение, совершаемое преемством рождаемых, и как наполнение вселенной не допускает уже

возрастания в большее число, вся полнота душ из невидимого и рассеянного состояния опять возвращается в собранное и видимое, причем те же самые стихии сойдутся между собою в ту же опять связь. А такое состояние жизни называется воскресением...») В этом контексте идея «полноты» человечества, ограничиваемого горизонтом ресурсов земной природы, сводима к предположению о том, что все человечество, живое или мертвое, в целостной совокупности, образует число, пропорциональное количеству безжизненных миров вселенной. Федоров понимает В. как «личное дело каждого, как сына, как родственника», как подлинно интимный, любовный на высшем градусе интенсивности, эротический процесс: «всеобщее воскресение — ...воспроизведение из нас, как огонь от огня... всех прошедших поколений». С точки зрения русского пророка, «в Воскрешении сыны человеческие в их совокупности являются по подобию Творца воссозидателями из праха земли и по оптическим образцам небесного пространства тел отцов, оживляемых собственно жизнью сынов, от отцов полученную...» Отстаивая идею В. как «и преобразования», как самосозидания и тканетворения, В. людей в «первозданной», «райской», «нетленной» красе, Федоров постулировал как должную мысль о том, что неизбежно и необходимо преодоление изолированности земли от космоса, регулирование космических явлений и их ритмов. Бессмертие как ипостась В. предполагает у Федорова вселенно-соразмерный масштаб: «каждый обособленный мир по своей ограниченности не может иметь бессмертных существ...» Важным в концепции В. Федорова представляется и то, что требование «В. — преобразования» исключает упреки в некромантии, в призывах к В. трупов. В. человека у Федорова объемлет собою не только «полноорганность» («полное подчинение органов личностям, господство сознания, дающего, вырабатывающего себе органы»), но и провозглашает потенциальную возможность сосуществования воскрешенных личностей (вместо последовательной смены поколений) — а значит, преодоление гнета исторического времени. В. у Федорова связано с активным христианским мировоззрением мыслителя — оно вселяет надежду на возможность и оправданность спасения всех рожденных в этом бренном мире (благодаря идее необходимости преобразования при В., сопряженной с физической возможностью каждого оценить качество собственных жизненных деяний).

ВОСКРЕШЕНИЕ СУБЪЕКТА — стратегическая ориентация позднего (современного) постмодернизма, фундированная отказом от радикализма в реализации установки на «смерть субъекта», сформу-





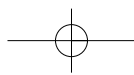
148 ВОСЛЕНСКИЙ

лированной в рамках постмодернистской классики. Программа «В. с.» ставит своей целью «выявление субъекта» в контексте вербальных практик, задавая философским аналитикам постмодернизма акцент на реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивной среде (поздние Фуко и Деррида, П. Смит, Дж. Уард, М. Готдинер и др.). Деррида, например, предлагает «пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он производится структурой текста». Аналогично, Фуко в Послесловии к работе Х.Л. Дрейфуза и П. Рабинова, посвященной исследованию его творчества (один из последних его текстов), фиксирует в качестве фокуса своего исследовательского интереса выявление тех механизмов, посредством которых человек — в контексте различных дискурсивных практик — «сам превращает себя в субъекта». В течение последних пяти лет в центре внимания постмодернистской философии находится анализ феномена, который был обозначен Дж. Уардом как «кризис идентификации»: Уард констатирует применительно к современной культуре кризис судьбы как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой, по оценке А.П. Чехова, «сюжет для небольшого рассказа» (при всей своей неприязнительности вполне определенный и неповторимый — как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна — это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, — в диапазоне от текста Р. Музиля «О книгах Роберта Музиля» до работы Р. Барта «Ролан Барт о Ролане Барте». В контексте «заката метанарратий» дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни. Признавая нарративный (см. **Нарратив**) характер типового для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители метатеоретиков постмодернизма (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др.) констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей «истории» (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное. Не только индивидуальная биография превращается из «судьбы» в относительный и вариативный «рассказ», но, как было показано Р. Бартом во «Фрагментах любовного дискурса», и максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент этой биогра-

фии — история любви — также относится к феноменам нарративного ряда: в конечном итоге, «любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая «священная история», которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс». Собственно, влюбленный и определяется Р. Бартом в этом контексте как тот, кто ориентирован на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише (собственно, содержание всей книги, посвященной аналитике последних, и разворачивается после оборванной двоеточием финальной фразы Введения — «So, it is a lover who speaks and who says») В конечном итоге, «history of love» — превращается в организованную по правилам языкового, дискурсивного и нарративного порядков, а потому релятивную «story of love» и, наконец, просто в «love story». Важнейшим принципом организации нарративно версифицированной биографии оказывается античный принцип исономии (не более так, чем иначе): ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя кризис идентификации как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия моделирует два возможных вектора его преодоления. Первый может быть обозначен как стратегия программного неоклассицизма, второй — как коммуникационная стратегия современного постмодернизма (философия Другого). В этом контексте важнейшим моментом анализа «кризиса идентификации» выступает постулирование его связи с кризисом объективности («кризисом значений»): как полагает Уард, именно эта причина, в первую очередь, порождает проблематичность для субъекта самоидентификации как таковой в условиях, когда «зеркало мира», в котором он видел себя, «разбито в осколки». В связи с этим М. Готдинер говорит о желательности и даже необходимости формирования своего рода «культурного классицизма», предполагающего «возврат» утраченных культурой постмодерна «значений». Социальная педагогика, например, оценивая ситуацию кризиса идентификации, сложившуюся в «постмодернистском пространстве», не только констатирует «нарративную этиологию» этого кризиса, но и постулирует необходимость специального целенаправленного формирования воспитательной установки на «контрнарративные импрингины». Ис-

ходное значение понятия «импрингинг» (восприятие детенышем увиденного в первый после рождения момент существования в качестве родителя, за которым он безусловно следует и чей поведенческий образец нерелективно воспроизводит) переосмыслено современной социальной педагогикой в расширительном плане, предполагающем онтологическую фундированность (гарантированность вненарративным референтом) любого впечатления, так или иначе влияющего на поведенческую стратегию личности. Второй стратегией преодоления кризиса идентификации становится в современном постмодернизме стратегия коммуникативная: расщепленное Я может обрести свое единство лишь в контексте субъект-субъектных отношений — посредством Другого (см. **Другой**). — В своем единстве данные векторы разворачивания проблемных полей постмодернизма задают оформление нового этапа эволюции постмодернистской философии.

ВОСЛЕНСКИЙ Михаил Сергеевич (1920—1997) — российский историк, директор Боннского института советской действительности, профессор, эмигрировавший работник аппарата ЦК КПСС. По мнению В., изложенному в изданной на 14 языках книге «Номенклатура» (1980) и других сочинениях, в результате октября 1917 и последовавших событий в России была сокрушена существовавшая классовая система общества. Но в процессе борьбы с господствовавшими классами новая власть конституировала и новый господствующий класс — номенклатуру. Основываясь на социологической парадигме Маркса, В. доказывал, что номенклатура является подлинно господствующим классом социалистического общества и в качестве такового является фактически коллективным собственником всех орудий и средств производства. Квалифицируя социалистическую собственность как безраздельную собственность класса номенклатуры, В. считал, что, за исключением минимальной личной собственности граждан, вся иная собственность ранее существовавших классов, социальных групп и частных лиц была унаследована и присвоена номенклатурой. Всемерно содействуя распространению мифов об общенародной, государственной, колхозно-кооперативной и прочих формах собственности при социализме, номенклатура все присвоила себе и запустила «экономическую бессмысленную» машину для получения прибавочной стоимости одновременно всеми известными способами. Вследствие этого эксплуатация трудящихся становится особенно беспощадной. Анализируя социально-экономическую тенденцию трансформации значительной доли





прежней партократии в предпринимательское сословие в условиях России 1990-х, В. отмечал, что номенклатура «в принципе не способна» внести в складывающуюся рыночную экономику «социальный элемент», а следовательно, объективно выступает как тормоз любых прогрессивных социальных преобразований.

ВОСПРИЯТИЕ – в рамках теории отражения – процесс целостного отражения предметов или предметных ситуаций, возникающий при непосредственном воздействии физических раздражителей на рецепторные зоны органов чувств. В. обеспечивает непосредственно-чувственную ориентировку в окружающем мире, формируется в процессе активной практической деятельности на основе ощущений. В. как целостный образ вещи включает в сферу своего осознания такие стороны чувственного явления, которые оставались скрытыми в ощущениях, прежде всего – предметность, целостность, пространственные и временные характеристики. Физиологической основой В. является условно-рефлекторный процесс, представляющий собой анализ и синтез комплексных раздражителей и отношений между ними. Процесс В. предполагает обнаружение объекта в воспринимаемом поле, различение в этом объекте отдельных признаков и их синтез. В. как вид познания предполагает осмысление, истолкование сенсорных данных. В. составляет первоначальный источник сведений об окружающей действительности. В. человека развивается в процессе его активного практического воздействия на внешний мир, имеет сознательный характер: человек воспринимает предметы, в возникновении и преобразовании которых он принимает непосредственное участие. В. человека отражает мир с помощью специальных приборов, значительно расширяющих сферу воспринимаемых явлений. В зависимости от того, какой из анализаторов является ведущим в данном акте В., различают зрительное, слуховое, осязательное, вкусовое и др. В. Различают также В., адекватное реальности, и иллюзии. Важным условием адекватности В. является его включение в активную практическую деятельность. В. может быть преднамеренным, связанным с постановкой определенной задачи. В данном случае В. выступает как познавательная рецептивная деятельность. Непреднамеренное В. выступает как компонент какой-либо другой деятельности. Основными свойствами В. являются предметность, целостность, константность и категориальность. Важной особенностью В. является его зависимость от прошлого опыта, знаний и индивидуально-психологических различий людей.

ВОСПРИЯТИЕ СОЦИАЛЬНОЕ – восприятие, понимание и оценка индивидуальными социальными объектами: самих себя, других индивидов, социальных групп, больших социальных общностей. Важной формой В. с. является межличностное восприятие. Оно предполагает формирование представлений о намерениях, мотивах, способностях, установках другого индивида. Основным содержанием процесса В. с. является интерпретация поведения другого индивида, прежде всего поиск причин его поведения. В случае недостатка соответствующей информации воспринимающий субъект приписывает ему эти причины (каузальная атрибуция). В отличие от восприятия физических объектов в В. с. значительно более очевиден оценочный компонент, так как процесс познания социального объекта включает его эмоциональную оценку, что выражается в пристрастности построенного образа другого человека (социальной группы).

ВОСПРОИЗВОДСТВО СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ – процесс эволюционного развития (или деградации) системы социальных отношений и групп в пределах общественно-экономической формации в форме их циклического воспроизведения. В. с. о. включает в себя как воссоздание ранее существовавших элементов социальной структуры и отношений между ними, так и возникновение новых элементов и отношений. Социально-классовые общности, как и отношения между ними, воспроизводятся в масштабах всего общества. Процесс воспроизводства индивидов протекает в первичных территориальных и трудовых общностях, которые обеспечивают воссоздание их как живых носителей свойств, характеристик социального класса, группы. Оно неотделимо от демографических процессов и обеспечивает подготовку новых поколений к выполнению общественно необходимых экономических, политических и иных функций, а тем самым – возобновление компонентов социальной структуры.

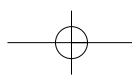
ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ – (благородный путь) в учении буддизма – путь, который ведет к прекращению страданий и состоит в правильном видении, правильной мысли, правильной речи, правильном действии, правильном образе жизни, правильном усилии, правильном внимании, правильном сосредоточении. В. п. «высвобождает» человека от ряда побочных зависимостей (амбициозной гордости, ненависти, чувственных страстей, неуемных желаний и т. п.). Принцип В. п. рекомендует людям избегать любых крайностей – как чувственных наслаждений, с одной стороны, так и абсолютного подавления интереса к ним, доходящего

порой до сознательного самоистязания, с другой. В. п. в исходных основаниях своих не только ограничивал, но и в ряде аспектов отрицал поведенческие репертуары аскетизма.

ВРОЖДЕННЫЕ ИДЕИ – термин философской традиции, означающий понятия, которые присущи мышлению изначально и получают свое развитие в процессе чувственного постижения. Родоначальником учения о В. и. был Платон. По его мнению, в душе в форме эйдосов заранее содержится то, что становится для нее предметом чувственного опыта, поэтому познание есть «припоминание идей», т. е. обращение к В. и. Под В. и. Платон понимал общие понятия. В рационалистской философии 17–18 вв. (Декарт, Лейбниц) В. и. стали считать очевидные понятия, к ним относили аксиомы математики, положения логики и т. п. Значение В. и. усматривали в том, что посредством их структурируется объективное значение. В сенсуалистической философии (Гоббс, Локк) существование В. и. отрицалось, поскольку, по утверждению ее представителей, приобретение и структурирование знания идет в прямом соответствии единственно с чувственным опытом. Однако, по выражению Гегеля, в чувственности содержится все, что есть в мышлении, кроме самого мышления. Лейбниц называл В. и. такие принципы, которые нельзя получить из чувственного опыта, хотя эти принципы мы всякий раз находим в себе, приступая к чувственному познанию – чувства дают «повод» осознать эти принципы. По Лейбницу, врожденным является не актуальное, а потенциальное знание. В рационалистической философии способом постижения В. и. выступала интеллектуальная интуиция. В. и. невозможно получить опытным путем, или установить их конвенционально, так как они коррелятивны самой деятельности познающего субъекта. В. и. – это то, что обнаруживает себя в познающей деятельности, свидетельствуя об активности познающего разума.

ВСЕ-ЖИЗНЬ – у Шелера – универсальная движущая сила, пронизывающая все живые существа и целенаправленно руководящая всей эволюцией живого в мире.

ВСЕЕДИНСТВО – философское учение (идея, принцип), раскрывающее внутреннее органическое единство бытия как универсума в форме взаимопроникновения и раздельности составляющих его элементов, их тождественности друг другу и целому при сохранении их качественности и специфичности. В русской философии можно выделить четыре системы В.: софиологическая, монодуалистическая (пантеистическая), моноплюралистическая





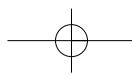
150 ВСЕМИРНАЯ ДЕРЕВНЯ

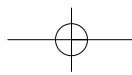
кая, символическая. Следует при этом учитывать, что хотя категория В. по преимуществу онтологическая, но в силу глубины и богатства содержания она включает в себя гносеологические, этические, социологические, антропологические и иные аспекты. Наиболее разработанной является софиологическая концепция В., базовый вариант которой предложен Соловьевым. Критикуя «отвлеченные начала» западной философии и стремясь к построению целостного синтетического мировоззрения, в качестве ключевого начала последнего Соловьев рассматривает положительное В. («Критика отвлеченных начал», «Чтения о Богочеловечестве»), в котором «единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия». В основе мира, согласно Соловьеву, лежит Абсолютное, которое, являясь Сверхсущим, тем не менее не отделено от мира. Внутренняя диалектика Абсолютного-Сверхсущего ведет к возникновению реальной множественности вещей и одновременно к их разделенности и разобщенности (бытие как иное Абсолютного). Однако бытие не может характеризоваться только раздробленностью, иначе этим отрицалась бы абсолютность Абсолютного. Единство бытия реализуется через деятельность Мировой души, Софии и Богочеловечества как посредствующих звеньев между предметным множеством и безусловным единством Божества. Центральную роль здесь выполняет София как идея (собрание идей) мира, актуализирующаяся познанием и деятельностью человека, на которого и возложена функция восстановления В., что является сутью исторического процесса. В нравственной области положительное В. есть абсолютное благо, в познавательной — абсолютная истина, в сфере материального бытия — абсолютная красота. Наиболее характерной особенностью монодуалистической интерпретации проблемы В. (Л. Карсавин, Франк) является отказ от введения третьего софийного бытия в качестве посредника, связующего божественный и тварный мир, и усмотрение В. во внутренней сущности последних. В модели Карсавина центральное место принадлежит понятию «стяженного бытия», согласно которому целое в «свернутом» виде присутствует во всех частях, а любая часть — во всех других частях целого. Соответственно любой предмет есть момент В., а различие между В. и его моментами оказывается многоступенчатым, что придает В. иерархический характер. Прин-

цип В. дополняется у Карсавина принципом триединства, позволяющим представить универсальное всеохватное бытие как динамический процесс разрывания единой разъединяющейся-объединяющейся субстанции («О началах», «О личности»). Отличительной особенностью модели Франка является ее гносеологическое обоснование. Различая предметное (знание об окружающей нас действительности) и интуитивное (знание подлинной реальности или бытия) знание, Франк приходит к выводу, что открываемая предметным знанием сумма определенностей не может исчерпать нас к металогиическому началу, или непостижимому, являющемуся всеединым началом бытия. Суть его может быть выражена только на основе монодуалистического описания бытия и знания («Непостижимое»). Моноплюралистические концепции В., формируясь под сильным влиянием монадологии Лейбница, стремились совместить представление о множественности субстанциальных (суверенных, самодостаточных) начал бытия с их принадлежностью к Абсолюту, в котором, однако, они не теряют своей самобытности. Наиболее развитую форму данная концепция получила в философии Н. Лосского, исходным принципом рассуждений которого является идея «имманентности всего всему». В. истолковывается Лосским как принцип взаимосвязи и взаимодействия субстанциальных деятелей — конкретно-идеальных сущностей, сообщество которых образует иерархически организованный мир, где каждая сущность, в отличие от лейбницеvских монад, открыта для взаимодействия с другими, а все вместе они единосущны друг другу и высшей абсолютной реальности — Богу («Мир как органическое целое»). Иная попытка интерпретации проблемы В. на основе синтеза христианской онтологии и символистской картины реальности была предпринята поздним Флоренским («Имена», «Иконостас» и др.) и ранним Лосевым («Философия имени», «Диалектика мифа» и др.). Вся реальность, согласно Флоренскому и А. Лосеву, проникнута смысловыми отношениями, представляя собой совокупность символов этих смыслов. На вершине и в основании реальности находится Бог, сам символом не являющийся, но порождающий и вмещающий в себя смысловую сторону всех символов. Единство всего сущего усматривается в его одухотворенности, осмысленности, энергичной, а не субстанциальной причастности всего Богу. Сущность вещей наиболее полно выражается в слове, имени, в конечном счете и являющимися наиболее фундаментальными принципами бытия и

познания. Имя и слово есть то, что есть сущность для себя и для всего иного. Поэтому и весь мир, и вся вселенная есть имя и слово.

ВСЕМИРНАЯ ДЕРЕВНЯ или «всемирная глобальная деревня» — термин Мак-Люэна, введенный им для обозначения сущности новой коммуникационной и культурной ситуации, которая оформилась в результате распространения в мире электронных средств связи, благодаря чему люди получили возможность мобильной коммуникации между самыми удаленными точками на нашей планете. По мнению Мак-Люэна, электронные средства коммуникации воссоздают общину — «В. д.»: «земной шар, обвязанный электричеством, не больше деревни». Благодаря электронным средствам коммуникации, передающим информацию со скоростью света, возникает эффект «имплозии» — взрывного сжатия пространства и времени, а также информации. Пространство и время «исчезают», сливаются различные отрасли знания, мысль с чувством, сознание с реальностью. Мак-Люэн полагал, что люди стоят на пороге «раскрепощенного и беззаботного» мира, в котором человечество действительно может стать единой семьей. Характерными особенностями В. д., по его мнению, являются: 1) интенсификация и массовость коммуникационных процессов; 2) синтез разных видов коммуникации и коммуникационных средств; 3) глобализация коммуникационных и информационных процессов. Термин «В. д.» — это у Мак-Люэна не только констатация того, что уже произошло, но и того, что во всевозрастающей степени происходит и будет происходить. По мере информатизации общества понятие «В. д.» все более соответствует его природе. Из дня в день, вступая в коммуникацию друг с другом посредством электронных средств связи, люди рассуждают и поступают таким образом, как если бы они находились совсем рядом, жили бы «в одной деревне». Они вольно или невольно все основательнее вмешиваются в жизнь друг друга, рассуждая обо всем, что им приходится видеть и слышать. Во В. д. повседневно переплетаются и выставляются на всеобщее рассмотрение «все времена и пространства сразу» — все мировоззрения, культуры, способы общения, ценности, традиции». Соответственно такой мир является внутренне нестабильным и взрывоопасным, поэтому требует к себе инженерного, управленческого отношения. А позитивная возможность такого отношения (разрешение конфликтов, обеспечение прав человека, противостояние разным формам насилия над личностью и т. п.) определяется, по Мак-Люэну, тем, что



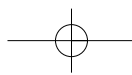


«всемирная деревня абсолютно обеспечивает максимальные разногласия по всем вопросам».

ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ — понятие и интеллектуальное допущение, могущее пониматься как: I) одна из базовых доктрин мировых религий — христианства и ислама; II) социально-философская гипотеза, фундированная соответствующими онтологиями мира — в случаях признания за философией права и/или обязанности конструировать последние; III) геополитический элемент социально-политической мифологии и фигура политизированной риторики, фундирующие претензии тех или иных держав на организацию в тот или иной исторический период однополюсного мира или «нового мирового порядка»; IV) метаэстетический исторический подход, (инициирован школой «Анналов»; разрабатывается, в частности, И. Валлерстайном и Центром имени Ф. Броделя — Бингемтон, США); V) концепт — результат экстраполяции версии моноцентризма в понимании начала антропогенеза. I) В отличие от акцентированно индивидуалистичного буддизма, ислам и, в особенности, христианство постулируют кардинальный отказ от принципа признания избранности того или иного сообщества людей по национально-государственному либо социальному критериям. Своёобычный интернационализм христианства обусловлен утверждением идеологами последнего сакрального характера церковной социальности применительно к представителям любых социально-исторических целостностей. В границах христианского мировоззрения пришествие в мир Иисуса Христа и возникновение общины верующих суть поворотный момент качественной трансформации истории до тех пор разобщенного человечества: началом В. и. в данном контексте полагается старт процесса объединения людей для сознательного осуществления Божественного замысла. «Всечеловеческая» церковь христианства выступает тем самым как прообраз всеединого, всевозрастающе совершенного и обретающего единение с Богом человечества — субъекта В. и. В сочинении «О граде Божьем» Августин подчеркивал, что такое сообщество индивидов суть не только религиозная община как таковая, но и универсальное государство, не имеющее физических границ, а простирающееся там, где есть верующие. «Град Божий», по Августину, не подвержен каким-либо случайностям истории, и не имеет своего предела существования в историческом времени, ибо возникновение «града» предопределено свыше, а сценарий осуществления его судьбы провиденциально предрешен. По мысли Августина, «град Божий» есть «со-

общество общения по духу»; духовным же механизмом, конституирующим В. и. в данном случае выступает самосознание принадлежности ко «граду», в противовес отчужденному типу «общения по плоти». В целом религиозная версия В. и. фундирована онтологической иерархией, рассматривающей «посюсторонний» мир производным от Божественного Абсолюта — обуславливающего течение и результат истории людей. Тем самым задается аксиологически значимая модель принципиального противопоставления всеобщего целого любым преходящим социально-государственным формам. В подобных интеллектуально-философских проектах отрицается наличие дистанции между естественным и сверхъестественным. (Ср.: встраивание образа-символа человека в пантеистическую космологическую картину мира у Бруно; идеал «всемирного братотворения» у Федорова; идея софийности, только и способная объединить человечество у В. Соловьева, С. Булгакова, Флоренского; конструкт «соборного сознания» С. Трубецкого; теоретический подход Франка, трактующий «метаиндивидуализм» в качестве «духовной основы общества» и др.) II) В статусе социально-философской гипотезы, сопряженной с определенными онтологиями, картинами мира и пониманиями мира, идея «В. и.» может интерпретироваться в разных плоскостях и, соответственно, по различным основаниям. I) В рамках новоевропейского и современного рационализма гипотеза В. и. часто редуцируется до проблемы типов и направленности общественно-исторического развития человечества. В качестве версий разрешения этой проблемы выступают: а) модели циклического развития планетарного социума, в границах которых интегральная динамика человечества обуславливается последовательным наложением определенных универсальных циклов (Вико, К. Леонтьев, Шпенглер, Тойнби, Гумилев и др.); б) модели прогрессистски-поступательного типа, часто наиболее идеологизированные вследствие своей очевидной эсхатологичности (Кондорсе, Гердер, Гегель, Маркс и др.); в) модели волнообразной эволюции человеческого общества и цивилизации (Кондратьев и др.) — фундированные синергетической моделью активной (возбудимой) среды, импульсы автоколебаний и автоволн которой генерируются каждой ее точкой (см. **Синергетика**). 2) «В. и.» как модель нередко выступает как производная тех или иных собственно философских онтологий мира. Так, применительно к проблематике В. и. можно вычленивать: (А) модели объективного идеализма (Гердер, Гегель и др.); (Б) модели философских модернизаций, парафразов и

преодолений — как обратных (Маркс, представители неомарксизма), так и прямых (Кожев) — соответствующих гегелевских схем; (В) модели «социологизма» (Конт и др.); (Г) модель исторического конституирования субъектом самого себя через изменение «техник делания-себя» (Фуко) и т. д. 3) В парадигме мировоззренческих установок Просвещения мысль о В. и. была фундирована императивом потенциальной осуществимости объединения человечества. Такое состояние социума виделось достижимым посредством актуализации потенциально беспредельных возможностей Разума: как в программах становления культуры, так и в сценариях преобразования общества. Философским пиком данного этапа этой традиции правомерно полагать кантовскую модель рационально обустроенного правового сообщества, сопряженную с его прогностической концепцией «вечного мира». (Ср. с собственной версией «вечного мира» у Гердера, фундированной не прогрессом норм права, а развитием гуманизма.) В «Философии права» Гегелем постулировалось существование объективного духа в облике разума, обретающего себя в человеческой родовой жизни, т. е. в качестве сверхиндивидуальной целостности, возвышающейся над отдельными людьми и проявляющейся через их различные связи и отношения. Гегель стремился отобразить и описать те формы развития, в которых, по его мнению, в действительной человеческой жизни и истории реализует себя свобода этого духа. Низшей из этих форм, по Гегелю, является абстрактное право, за ним следует совокупность моральных установлений, имеющая дело уже не с чисто внешними, а внутренними формами объективного духа и, наконец, нравственность, в которой сущность объективного духа находит свое завершение за счет совпадения его внешней и внутренней форм. Эта ступень, по мысли Гегеля, охватывает собой все те учреждения человеческой жизни, которые способствуют реализации родового всеобщего разума во внешней совместной жизни людей. В сфере нравственности Гегель усматривает прохождение объективным духом новой своеобразной триады процесса «объективирования самого себя» — семьи, гражданского общества и государства. Идеалом последнего для него являлось античное государство греков, воплотившее в себе родовый разум человечества и все высшие интересы индивидуума. Истинное осуществление идеи государства реализуемо, по Гегелю, лишь в историческом развитии человечества — то есть во «В. и.», представляющей собой полное осуществление объективного духа. Рассматривая В. и. как «прогресс духа в со-





152 ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ

знании свободы» («Лекции по философии истории»), Гегель сформулировал в качестве основной задачи философии истории демонстрацию того, как в историческом процессе мировой дух последовательно развивается в различные формы «духов» отдельных народов. Согласно схеме Гегеля, каждый переходящий период истории характеризуется руководящим положением какого-нибудь отдельного народа, который, познав на этой ступени общий дух в самом себе, передает впоследствии эту эстафету другому народу. Несмотря на известный европоцентризм, идея «В. и.» у Гегеля оказывалась сопряжена с идеями исторической закономерности, глубинной, необходимой связи различных этапов исторического процесса, каждый из которых является только одной из форм развития и проявления всеобщего духа; отдельные определения содержания последнего становились, по Гегелю, действительностью в историческом развитии, выраженной в своей целостности и единстве. (Б) Маркс, изложив собственный подход к конструированию всеобщей теории общества (см. **Исторический материализм**), тем не менее оказался не в состоянии корректно экстраполировать постулаты материалистического понимания истории на многомерную эволюцию социума. Не сумев корректно преодолеть явно унаследованный от Гегеля европоцентризм собственной концепции, Маркс оставил открытым вопрос о соотношении «азиатского», с одной стороны, и античного, феодального и буржуазного способа производства, с другой. (В рамках неомарксизма гипотетический ход и развертывание В. и. интерпретируются как фатально-необратимый процесс всевозрастающей иррационализации мироустройства, как прогрессирующее сумасшествие разума — «обратная» схема в сопоставлении с «самообретением» абсолютной идеи через восхождение ее к самой себе у Гегеля.) В свою очередь, осуществляя собственное осмысление проблем В. и. в границах гегелевского подхода, Кожев обратил свое внимание не на «Науку логики» и «Энциклопедию философских наук», а на «Феноменологию духа», которая рассматривала не философию природы, а стадии развития человеческой истории. Мир природы, по мысли Кожева, нейтрален и равен себе самому — он лежит за пределами человеческого смысла и вне истории. (В) Разновидностью попытки фундировать достижимость и позитивность В. и. оказался также и теологически интерпретированный «социализм» Конта, выступивший (наряду с марксовым описанием) попыткой модернистского преодоления социо-онтологических архитектур классического типа. Дополнен-

ная рядом догматов традиционных мировых религий, идея В. и. у Конта реализовалась в ипостаси пафосного призыва ко «второму теологическому синтезу» как грядущей духовной опоре нового планетарного сообщества. Стремление трансформировать общество на основе наконец-то постигнутых социальных законов приобрело у Конта религиозные формы, любовь к Богу он пытался заменить любовью к человечеству. Конт акцентировал великую организующую и воспитательную роль религии в обществе второй половины 19 в. Человечество Конт именовал «Великим Бытием», пространство — «Великой Сферой», землю — «Великим фетишем». (Гипотеза об «общечеловеческом организме» разворачивалась Контом и как модель особой системы социальных связей, и образ-конструкт целостной сверхличности. Последняя позже была замещена им чисто религиозной ипостасью в виде Великого Существа — объекта поклонения и самообожествления.) Догматами новой веры, по мысли Конта, должны были выступить философия позитивизма и научные законы. (Ср. у Арона: «стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, доходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское — завтра, не американское — послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до которой следует возвыситься». Арон называл идею «Великого Бытия» Конта «наилучшим из всего, сделанного людьми».) (Г) Полагая оправданными рассуждения о В. и. в контексте единых (акцентированно сложившихся лишь в качестве европосообразных) этапов исторического генезиса субъекта, Фуко выделил в качестве основных эпох формирования субъекта сократо-платоновскую, эллинистическую, христианскую, новоевропейскую. По мысли Фуко, в античности «забота о себе» являла собой основу человеческого опыта вообще. Выделялись конкретные правила и техники такой заботы («искусства существования»), посредством которых человек формировал сам себя. Согласно Фуко, у древних греков искусства являли собой определенные формы знания — управления собой, управления собственным имуществом и участия в управлении полисом — хронологически согласуемые, изоморфные и неразрывные практики одного и того же типа. В свою очередь, упражнения, позволяющие управлять собой, расщеплялись, дифференцировались от а) «власти как отношения» и б) «знания

как кодекса добродетели» или «стратифицированной формы». Отношение к себе, по Фуко, обрело в то время независимый статус как «принцип внутреннего регулирования» по отношению к составляющим власти: отношение к себе осмысливалось как само-господство, т. е. власть, которую человек был принужден выносить на себе, конституировалась внутри власти, которую он осуществлял над другими. С точки зрения Фуко, у греков возникло отношение, которое устанавливала сила сама с собой (власть и самость, воздействующие на себя самое: предполагалось, что только свободные люди, могущие властвовать над собой, могут властвовать над другими и обязательно наоборот — как своеобразное сложение, «заворачивание»). Обязательные правила власти, по версии Фуко, дублировались необязательными правилами свободного человека, осуществляющего эту власть. В классической Греции забота о себе — в то же время забота о другом, об обществе и об истине. В период эллинизма эта связь разрушается, и это — достижение индивидуализации субъекта как уникального. В христианской культуре «искусства существования» перерабатываются в практики религиозной жизни, а в современной культуре субъект и вовсе теряет власть над практиками заботы о себе, препоручая ее медицине, педагогике, государству (в виде абстрактной заботы о человеке). И только за счет исчерпанности новоевропейских систем нормирования задается возможность возвращения к «искусствам существования», касающимся конкретных поступков, а тем самым — возможность индивидуальной свободы. Но ситуацию возвращения должна, согласно мысли Фуко, подготовить мыслительная деструкция этих систем и поиск осмысленных альтернатив, поскольку любой другой ход рискует модернизировать традиционную систему установлений (ср. со схемой Вико). III) В данном контексте понятие «В. и.» носит несколько условный характер: как элемент геополитического мировоззрения политических режимов, ориентированных на мировое господство, понимание «пределов мира» варьировалось в границах соответствующих географических представлений их носителей (например, представление о «краях Ойкумены» у Александра Македонского, идея «Срединной Поднебесной» в традиционном Китае и т. п.). Ограниченная соразмерность претензий на всемирную гегемонию, с одной стороны, и адекватных представлений о масштабах планетарного социума формируется лишь к 20 в. Условием возможности «В. и.» в этот период выступает складывание системы массовых коммуникаций, делающей возможными процедуры планетар-



ного социального управления и контроля. 20 ст. явилось ареной борьбы трех основных геополитических субъектов, ориентированных на достижение мирового господства: а) фашистская Германия, стремившаяся осуществить ранжирование наций и народов по степени приближенности к «арийскому эталону» с сопряженной идеей ликвидации недоразвитых этносов; б) коммунистический СССР с догмой о мессианизме и избранности одних общественных слоев (пролетариата и беднейшего крестьянства), вылившейся в геноцид классово «чуждых» социальных групп, а также в лозунги «мировой революции» и «всмирной Республики Советов»; в) «англо-американский» блок государств с (непровозглашаемой явно) теорией ранжирования стран мира по степени приобщенности к ценностям «открытого общества» под планетарной эгидой США. Крушение гитлеровского фашизма и распад СССР лишь сделали более наглядным и очевидным процесс стремительной «американизации» мира на рубеже третьего тысячелетия. Идеологическим фундаментом данного процесса являются риторическая идея о планетарном единстве человеческого рода и формировании «общечеловеческих ценностей»; гипотеза о возможности общечеловеческой солидарности и «мирного сосуществования наций и государств». Социально-политическая мифология такого типа выступает фокусом глобальных интегративных процессов рубежа 20–21 вв. IV) «Мир-системный подход», созданный представителями школы «Анналов» и являющий собой стратегию познания В. и. середины – второй половины 20 в., исходит из презумпции, согласно которой современная история суть планетарная система взаимодействий между различными социальными субъектами. Данная версия понимания В. и. центрируется на явлениях всевозрастающей геополитической экспансии капитализма: предполагается, что с примерно с 1500 стартует процесс формирования «капиталистической мир-экономики» – фокусного субъекта В. и. 16–21 вв. V) Данная версия гипотезы о В.И. находит свое выражение в избыточно жестко детерминированных стратегиях качественного усовершенствования человеческой природы и, соответственно, организации существования планетарного социума (масоны, иезуиты и т. п.). Базируется на «последовательно эволюционном» понимании человеческой сущности (от религиозных и мистически-окультиных процедур до программ социальной инженерии – см., например, «Маятник Фуко» у Эко). В конечном счете исходным пунктом для формулирования и/или осмысления определенных общественных закономерностей

полагаются тезисы, изоморфные идее об «изначальной греховности» либо «изначальной праведности» людей. (Ср. у Зиновьева в «Зияющих высотах»: социальные законы являют собой «определенные правила поведения (действия, поступков) людей друг по отношению к другу. Основу для них образует исторически сложившееся и постоянно воспроизводящееся стремление людей и групп людей к самосохранению и улучшению условий своего существования в ситуации социального бытия... они естественны, отвечают исторически сложившейся природе человека и человеческих групп: «...меньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почта; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя и т. д.». Эти законы одни и те же всегда и везде, где образуются достаточно большие скопления социальных индивидов, позволяющие говорить об обществе... Признанию их в качестве законов, которым подчиняется социальная жизнь людей, – отмечал Зиновьев, – препятствует социальный закон, по которому люди стремятся официально выглядеть тем лучше, чем они хуже становятся на самом деле.» По всей вероятности, при элиминации из концепта В. и. компонента идеологической ангажированности и философской амбициозности, он естественно трансформируется в чисто профессиональный, исторически-ретроспективный познавательный проект с присущими любому проекту такой степени общности ограниченными объяснительными возможностями.

ВСЕОБЩАЯ СВЯЗЬ ЯВЛЕНИЙ – в концепциях философского монизма – наиболее общая закономерность существования окружающего мира. Взаимосвязь предметов и процессов действительности существует и обнаруживается только в процессе их взаимодействия на всех структурных уровнях – от ядерного до метагалактического, т. е. имеет универсальный характер. Универсальное взаимодействие тел обуславливает само существование конкретных материальных объектов и их специфические свойства. В. с. я. имеет бесконечно разнообразные проявления. Так как каждый предмет обладает множеством сторон, свойств, а, следовательно, находится во множестве взаимосвязей с другими, возникает необходимость классификации этих взаимосвязей по различным основаниям: по специфике механизма осуществления (механические, физические, химические, биологические и социальные), по формам бытия (пространственные и временные), по степени общности (единичные, частные, общие, универсальные). Различают также связи внутренние и внешние. Внутренние

связи – это связи между элементами системного образования, совокупность которых образует его структуру. Внешние связи представляют собой отношения между данным явлением и окружающими его предметами, процессами. Выделяют также существенные и несущественные связи. Существенные – это связи глубинные, устойчивые, определяющие специфику данного явления. Особое место в системе существенных связей занимают закономерные связи, т. к. только законы дают качественную характеристику явлений окружающего нас мира. Особый вид представляют так называемые информационные связи, которые не ограничиваются рамками вида и популяции, биосферы, биосферы и живой природы в целом, а имеют место во всей целесообразно организованной природе, где функционируют кибернетические системы (животное, растение, ЭВМ, общество на всех уровнях его структурной организации и т. д.). В. с. я. нельзя понимать упрощенно – как постоянную связь и взаимодействие любой частицы во Вселенной с любой другой. Наряду с постоянной связью каждого объекта с другим существует также и относительная автономность и независимость чрезвычайно разделенных в пространстве и времени объектов, особенно если их существование относится к различным историческим эпохам.

ВУДУ – национальная религия жителей (до 80 %) о. Гаити, синтез католических ритуалов 17–18 вв. и африканских магии и теологии. Обряды В. исполняются жрецами (унганями) и жрицами (мамбо). Включает веру в верховного Бога, духов, зомби и т. д.

ВУЛЬГАРНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ (лат. vulgaris – упрощенный) – понятие, введенное в обиход Энгельсом для характеристики взглядов философов материалистической ориентации начала – середины 19 в. К. Фохта (1817–1895, автора «Физиологических писем» – 1845–1847); Я. Молешотта (1822–1893, автора «Круговорота жизни»); Л. Бюхнера (1824–1899, автора работ «Сила и материя», переиздававшейся более 20 раз, «Природа и дух», «Природа и наука»). Течение западно-европейской философии, представленное данными философами, возникло под влиянием впечатляющих успехов естествознания в 19 в. Универсальность закона сохранения материи и закона превращения энергии; возможность перенесения объяснительной схемы дарвиновского принципа эволюции на область социальных явлений; активные исследования мозга, физиологии органов чувств, высшей нервной деятельности были использованы в качестве аргументов против натурфилософии в целом и



154 ВУЛЬФ

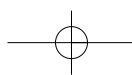
немецкой трансцендентально-критической философии в частности. В. м. присуши биологизм, натурализм и эмпиризм при объяснении социальной жизни — классовых различий, особенностей истории народов и т. д.; эмпиризм в гносеологии, понимании природы теории; отрицание научного статуса философии; противопоставление философии и естествознания. Нельзя сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что соответствующая аргументация использовалась представителями В. м. в ходе полемик, упрощенно. Отмечая в дискуссии с Вагнером, что «мысли находятся в тех же отношениях к мозгу, как желчь к печени или моча к почкам», Фогт имел в виду наличие связи органа и его продукта, о характере же последнего — духовном или вещественном — речь не идет. (Вагнер отстаивал примитивную точку зрения, согласно которой психическое — не функция мозга, а самостоятельная субстанция, которая после смерти тела молниеносно перемещается в иное место мира, а впоследствии способна возвращаться обратно и воплощаться в новом теле.) Бюхнер при этом подчеркивал: «Даже при самом беспристрастном рассуждении мы не в состоянии найти аналогии и действительного сходства между отделениями желчи и мочи и процессом, производящим мысль в мозгу. Моча и желчь осязаемые, весомые, видимые и, сверх того, отбрасываемые и отпадающие вещества, выделяемые телом, мысль же или мышление, напротив того, не отделение, не отпадающее вещество, а деятельность или отправление известным образом скомбинированных в мозге веществ или их соединений... Вследствие этого ум или мысль не сама материя. Мозг не вырабатывает никакого вещества, подобно печени и почкам, но производит лишь деятельность, являющуюся высшим плодом и расцветом всяческой земной организации». По мысли Бюхнера, в неудачном сравнении Фогта содержится правильная главная мысль: «Как не существует желчи без печени, точно так же нет и мысли без мозга; психическая деятельность есть функция или отправление мозговой субстанции». В. м. не сложился в целостную философскую традицию, однако наряду с социал-дарвинизмом, позитивизмом и др. течениями философии середины 19 в. способствовал изменению духовной и интеллектуальной атмосферы Западной Европы. С одной стороны, традиция редукции сложных психических процессов к физиологическим проявлениям работы мозга, отрицания идеальной, регулятивной, социальной природы сознания получила продолжение в конце 19 — 20 в. Традиция была продолжена в принципе радикального монизма в «науч-

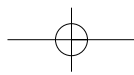
ном материализме» (Дж. Смит, Д. Армстронг), в принципе физикализма в позитивизме и постпозитивизме, в современных вариантах теософских воззрений, биополевых концепциях сознания и др. С другой — имела продолжение и идея Бюхнера о том, что «...одностороннее подчеркивание формы... так же предосудительно, как одностороннее подчеркивание материи. Первое ведет к идеализму, последнее — к материализму...» вкуче с мыслью, согласно которой адекватное уразумение вещей ведет «к общему монистическому мирозерцанию». Прямая установка на фундирование философии естествознанием не была забыта в ряде интеллектуальных течений 20 ст.

ВУЛЬФ Моисей Владимирович (1878—1971) — российский психиатр и психоаналитик. Доктор медицины. Пионер и лидер психоанализа в России и Израиле. Изучал психиатрию в Германии под руководством К. Менделя, Ю. Дзолли и др. В 1907 перешел на работу в Психиатрический санаторий К. Менделя, где впервые познакомился с некоторыми идеями Фрейда, которые воспринял как существенный прорыв в понимании нормальных и патологических состояний психики человека. В 1908 прошел психоанализ у К. Абрахама, который в 1909 рекомендовал его Фрейду как «человека активного и достойного доверия». В 1909 вернулся в г. Одессу, где занимался теорией и практикой психоанализа, переводами немецкой психотерапевтической (главным образом психоаналитической) научной литературы и публикацией ее обзоров (1911). Стал одним из первых детских психоаналитиков. В 1912 обобщил часть своего клинического опыта в брошюре «Заметки о детской сексуальности». С 1912 — член Венского психоаналитического общества. По оценке Фрейда (1914), был единственным профессиональным представителем психоаналитической школы в России. В 1914 переехал в Москву, где занимался психиатрией в одной из частных клиник и преподаванием. Исследовал проблемы неврозов и психозов, психологию маниакально-депрессивного психоза, циклотимию, психологию детства, психологию примитивных культур и другие проблемы. Работал психиатром в военном госпитале (1920) и научным сотрудником 1-го разряда (с 1922) в Московском государственном психоневрологическом институте. Принимал участие в деятельности кружка Ермакова по изучению вопросов психологии художественного творчества психоаналитическим методом. Осуществил психоаналитическое исследование творчества актеров. В 1922 был одним из инициаторов организации и сооснователем Русского психоаналитического общества

(РПСАО) и в 1924—1927 был его председателем. Осуществлял психоаналитические исследования психики детей, читал курсы лекций «Введение в психоанализ» (для медиков) и «Диагностика», вел семинары по «медицинскому психоанализу» и амбулаторный прием пациентов. Настойчиво, но безуспешно, отстаивал право на существование психоанализа и специализированных психоаналитических структур. В 1926 опубликовал «Открытое письмо профессору В.М. Лаккебушу» как ответ на его статью «К критике современного применения психоаналитического метода лечения» (1925), в котором защищал психоанализ и деятельность Международной психоаналитической ассоциации. В 1922—1927 принимал активное участие в переводах и публикации книг по психоанализу в серии «Психологическая и психоаналитическая библиотека» и др. Сыграл значительную роль в создании адекватной русскоязычной психоаналитической терминологии. В 1926 опубликовал брошюру «Фантазии и реальность в психике ребенка». Вплоть до 1927 активно практиковал психоаналитическую терапию. В 1927 эмигрировал в Германию. В 1930 опубликовал статью «Положение психоанализа в Советском Союзе», в которой подчеркнул факт энергичного противодействия развитию психоанализа со стороны «официальных сил». В полемике с Райхом доказывал невозможность и неприемлемость объединения психоанализа и марксизма. В 1933 эмигрировал в Палестину (Израиль), где сразу же принял активное участие в организации Палестинского психоаналитического общества (1934). В 1943—1953 был президентом Израильского психоаналитического общества и оставался его почетным председателем до конца жизни. Содействовал организации Иерусалимского психоаналитического института. Перевел ряд книг Фрейда на иврит. Осуществлял психоаналитическую терапию и проводил соответствующие научные исследования.

ВУНДТ (Wundt) Вильгельм Макс (1832—1920) — немецкий психолог, физиолог, философ, этнограф и языковед. Профессор физиологии и философии. Один из первых, кто предложил программу построения психологии как самостоятельной науки (структуралистское направление). Создал первую психологическую лабораторию (Лейпциг, 1879), впоследствии ставшую институтом и международным центром экспериментальной психологии. Школу экспериментальной психологии В. прошли более 170 будущих специалистов в области психологии и смежных с ней дисциплин из Европы и Америки (среди них О.Кюльпе,



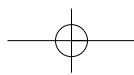


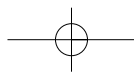
Т. Рибо, Бехтерев, Н.Н. Ланге, Дж. Кеттел, Э.Б. Титченер и др.). Основные работы: «К теории чувственного восприятия» (вып. 1–6, 1858–1862); «Лекции о душе человека и животных» (в двух томах, 1863); «Основания физиологической психологии» (в двух томах, 1873–1874); «Логика» (в двух томах, 1880–1883); «Система философии» (1889); «Очерк психологии» (1896); «Психология народов» (т. 1–10, 1900–1920) и др. В области философии находился под влиянием позитивистской и лейбнице-кантианской традиции. Рассматривал процесс познания как восхождение от непосредственного восприятия обыденной жизни, через рассудочное познание частных наук, к разумному познанию – философскому синтезу знания о духовных, наделенных волей ценностях. В. предполагал, что такой философский синтез знания снимает дуализм естественнонаучного и психологических методов, свойственных рассудочному познанию. Однако выдвинутая им концепция «аналитической интроспекции», предназначенная для изучения «непосредственного» опыта, а не только рефлексии («внутреннего опыта» человека по Локку), и разработанные им программы «двух психологий» – экспериментальной и «социальной» (культурно-исторической) – сохраняли механистический и дуалистический характер философских представлений В. Эти представления сказались в приверженности В. идеям поэлементного членения сознания и психофизиологического параллелизма. Экспериментальная (и физиологическая) психология В. была прежде всего психологией экспериментального самонаблюдения, строго ограниченной рамками изучения только низших психологических функций типа ощущений, восприятий, внимания, элементарных реакций на различные раздражители; т. е., по В., метод интроспекции в процессе эксперимента раскрывает только ту часть переживаний, которая известна испытуемому. Поэтому для исследования высших психических функций (речи, мышления, воли) В. предложил принципиально иной метод – анализ элементов культуры и обыденного сознания, главным образом языка, обычаев и нравов, являющихся формами проявления «коллективной воли» или «народного духа». В его варианте «психология народов» (область этнической и социальной психологии), недоступная для изучения с помощью экспериментальных методов, представлена описательной наукой, фиксирующей «творческий синтез» индивидуальных сознаний. Обширные и чрезвычайно ценные материалы на тему психологии народов, собранные В., не превратились в удовлетворительную психологическую теорию, а дуализм

вундтовской психологии оказался одновременно как дуализмом метода, так и предмета исследования.

ВЫБОРОЧНЫЕ МЕТОДЫ – группа статистических методов, позволяющих получить достоверные сведения о некоторой совокупности объектов в результате обследования не всей совокупности, а небольшой ее части. Специфика статистических исследований состоит в том, что они имеют дело не с отдельными объектами, а с их совокупностями; причем обследованию подвергаются отдельные объекты, в то время как результаты представляются в обобщенном виде и характеризуют совокупность в целом. Наиболее наглядным примером применения В. м. является проба на рынке одной сливы и последующее заключение о спелости всех слив в корзине. Результатам такой «экспертизы» можно доверять, если выполняются специальные требования: во-первых, сливы в корзине одного сорта, примерно одного размера и степени зрелости (требование однородности) и, во-вторых, слива для пробы была выбрана случайным образом – наугад (требование случайности отбора). В. м. широко применяются в технике, медицине, биологии, экономике, демографии, социологии, психологии и многих других науках и сферах деятельности. Существует два основных подхода к обоснованию репрезентативности выборки, т. е. ее способности представлять генеральную совокупность в целом. Первый – статистический – подход состоит в обеспечении случайности отбора объектов из генеральной совокупности. Он базируется на теоретическом результате, согласно которому средние значения показателей, вычисленных по разным выборкам, подчиняются определенным статистическим законам, если выполняются требования однородности генеральной совокупности и случайного отбора. Второй – внестатистический – подход заключается в теоретическом обосновании репрезентативности, если процедуры случайного отбора почему-либо не могут быть применены. Основными методами построения статистических (вероятностных) выборок являются простой, стратифицированный и кластерный случайный отбор. Простой случайный отбор предполагает, что имеется полный список элементов генеральной совокупности, и к нему применяется одна из процедур простого случайного отбора, например, с использованием таблиц или компьютерного датчика равномерно распределенных случайных чисел. Из небольшой генеральной совокупности простая случайная выборка может быть извлечена методом лотереи. Частным случаем простого случайного отбора является

систематический отбор, предполагающий выбор объектов из списка с определенным шагом. При расслоенном случайном отборе генеральная совокупность предвзвешенно разделяется на непересекающиеся части, и затем из каждой части, независимо друг от друга, извлекаются простые случайные выборки. Этот подход в отечественной специальной литературе называется также стратификацией, районированием или разукрупнением генеральной совокупности. Расслоение генеральной совокупности применяется в следующих случаях: 1. Если генеральная совокупность слишком велика и неудобна для обследования «в один слой». 2. Если проводится сравнительный анализ разных частей генеральной совокупности. 3. Если в различных частях генеральной совокупности необходимо применять разные процедуры отбора. 4. Если расслоение может дать выигрыш в точности исследования. При кластерном отборе генеральная совокупность подразделяется на непересекающиеся подсовкупности (кластеры, гнезда) по некоторому объективному и мало зависящему от наблюдателя основанию. Эти подсовкупности, используемые в качестве промежуточных единиц отбора, состоят, в свою очередь, из более мелких единиц отбора или непосредственно из единиц наблюдения – например, респондентов. Если отобраны кластеры обследуются полностью (академические группы, рабочие бригады), выборка называется серийной. Если из каждого кластера производится дополнительный отбор единиц наблюдения, мы имеем дело с многоступенчатой выборкой. Таким образом, кластеры часто выступают в качестве промежуточных единиц отбора при построении многоступенчатой выборки. Кластерный отбор применяется, когда невозможно получить список генеральной совокупности, а также когда простая или расслоенная случайная выборка теоретически может быть извлечена, но не может быть обследована из-за ограниченности средств. Отбор кластерами позволяет осуществить выборку со значительно меньшими материальными и временными издержками. Основными методами нестатистического отбора является квотный отбор, метод доступной выборки и метод снежного кома. Они применяются, главным образом, в общественных дисциплинах. Отбор квотами предполагает субъективный отбор единиц наблюдения в пределах квоты, заданной для слоя, определенного некоторой комбинацией значений котируемых признаков. В качестве котируемых признаков чаще всего используются место жительства, пол, возраст, образование, расовая или национальная принадлежность, отдель-





156 ВЫГОТСКИЙ

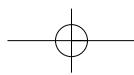
ные характеристики имущественного положения. Главным недостатком квотного отбора является субъективность в подборе респондентов. (Хотя при квалифицированном использовании квотная выборка может оказаться более тонким инструментом социологического анализа, чем вероятностная.) Метод доступной выборки применяется в тех случаях, когда состав генеральной совокупности трудно определить. Самым распространенным примером доступной выборки является опрос аудитории СМИ непосредственно через СМИ, когда на вопросы отвечают только желающие (например, когда в прямом эфире проводится «голосование» телезрителей по телефону). Такие выборки обычно приводят к значительным систематическим ошибкам, но позволяют собрать информацию быстро и с минимальными затратами. Метод «снежного кома» применяется к небольшим генеральным совокупностям, состоящим из «редких» объектов — коллекционеров, экспертов по узким проблемам и т. п. Метод заключается в том, что каждого вновь найденного представителя генеральной совокупности спрашивают, кого из своих коллег он мог бы порекомендовать для участия в исследовании. Отбор заканчивается, когда фамилии в списке начинают повторяться. Основным преимуществом статистического отбора является возможность оценивания ошибки выборки статистическими средствами. При нестатистических методах отбора ошибка выборки становится известна только в тех случаях, когда становится известным истинное значение изучаемого показателя по генеральной совокупности (например, после того, как пройдут выборы).

ВЫГОТСКИЙ Лев Семенович (1896–1934) — российский психолог, специалист в области фило- и онтогенеза. Автор социокультурной теории сознания. Профессор. Окончил юридический факультет Московского университета (1917) и одновременно историко-философский факультет народного университета А.Л. Шанявского (Москва). Научно-педагогическую деятельность начал в г. Гомеле в Беларуси. С 1924 работал в Москве, в Институте экспериментальной психологии и др. Основал и возглавил Институт дефектологии. Читал курсы лекций в вузах Москвы, Ленинграда и Харькова. Основные сочинения: «Педагогическая психология. Краткий курс» (1926); «Основные течения современной психологии» (1930, в соавторстве); «Этюды по истории поведения» (1930, в соавторстве); «Мышление и речь» (1934); «Умственное развитие детей в процессе обучения» (1935); «История развития высших психических функций» (1930–1931, опубликована в 1960);

«Психология искусства» (1925, опубликована в 1965) и около 100 других работ по проблемам общей, детской, педагогической и генетической психологии, педологии, дефектологии, психопатологии, психиатрии, общественно-исторической природе сознания и психологии искусства. Основной задачей своего подхода полагал выявление закономерностей отражения и конституирования человеческой психикой разнообразных исторических, общественных и культурных связей. Программу социокультурного направления исследований психики человека, разрабатывавшуюся В. во всех трудах, правомерно свести к следующему: 1) Использование генетического подхода в качестве преобладающего — мышление, по В., должно изучаться под углом зрения его происхождения и исторических трансформаций, т. е. центрироваться на «истории поведения», а не на его «окаменелостях». 2) Тезис, согласно которому высшие психические функции имеют социальное происхождение — В. сформулировал т. н. «общий генетический закон культурного развития»: «...всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва — социальном, потом — психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория интрапсихическая. Это относится одинаково к произвольному вниманию, логической памяти, образованию понятий, развитию воли...Разумеется, переход извне внутрь трансформирует сам процесс, изменяет его структуру и функции». Особо значимым компонентом данного вывода выступает то, что высшие психические процессы, согласно В., в той же мере характерны диадам, триадам и иным группам индивидов, в какой они присущи отдельному человеку; одновременно — психические процессы в интрапсихологическом контексте «квасисоциальны», ибо отражают собственных интерпсихических предшественников. 3) Идея о том, что фундаментальным моментом понимания и интерпретации социо-психических процессов выступает их осуществление «техническими» и «психологическими» орудиями, а также знаками, как опосредующими человеческую деятельность, так и обуславливающими и оформляющими ее (или, по обозначению В., процедуры «деконтекстуализации опосредованных значений»). По мысли В., реконструкцию «деятельностного общения» или речи правомерно осуществлять, постигая их как «язык целенаправленного действия» или в безусловном ракурсе их прагматической «нагруженности». Крайне важным для научных интересов В. выступало поэтому формирование понятийно-образующих категориальных систем

на основе форм обобщения, взаимодействующих в социальных институтах формального образования: динамика эволюции словоформ, которыми оперирует ребенок от «неупорядоченных куч» к «комплексам» и — далее — к организованным совокупностям понятий. В 1925 В. совместно с Лурия опубликовал предисловие к книге Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия», в котором отмечалось, что Фрейд принадлежит «к числу самых бесстрашных умов нашего века», чью «Колумбову заслугу» составляет открытие феноменов психической жизни, лежащих «по ту сторону принципа удовольствия» и такая интерпретация их, которая содержит ростки материализма. Отдавая должное «громдным теоретическим ценностям» и «положительным сторонам» психоанализа, В. подверг критике его пансексуализм и недооценку роли сознания. В 1927 завершил рукопись работы «Смысл психологического кризиса», в которой утверждал недопустимость сведения высших форм поведения людей к их низшим элементам, и, как следствие, неэффективность такого подхода для объяснения человеческих поступков. В 1928 в статье «К вопросу о динамике детского характера» поддержал теорию Адлера и подчеркнул, что «ни одна из современных психологических идей не имеет такого огромного значения для педагогики, для теории и практики воспитания» как учение Адлера о характере. В работе «Мышление и речь» предложил, в частности, оригинальное понимание структуры сознания человека как динамической смысловой системы интеллектуальных, волевых и аффективных процессов, находящихся в определенном единстве. Создал культурно-историческую школу в психологии (А. Леонтьев, А. Лурия, А. Запорожец и др.).

ВЫРУБОВ Николай Алексеевич (1869–1918) — российский психиатр, невролог и психоаналитик. Один из основателей, организаторов и лидеров российского психоаналитического движения. Доктор медицины (1899). Окончил Орловскую гимназию (1888) и Московский университет (1893). Был принят в Императорское Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии (Москва). В 1894–1895 работал в Клинике душевных и нервных болезней Императорской Военно-медицинской академии (Санкт-Петербург). Был принят в Общество психиатров (Санкт-Петербург). В 1897–1900 работал ординатором Психиатрической больницы Святого Пантелеймона (железнодорожная станция «Удельная» под Санкт-Петербургом). В 1899 защитил докторскую диссертацию «О перерождениях нервных клеток и волокон в спинном мозгу при нарастающем параличном слабоумии», цензором (рецензентом) которой был Бехтерев. В 1900 стажировался





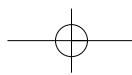
в Западной Европе, где слушал лекции по психиатрии (Э. Крепелина, Э. Менделя и др.), невропатологии (В. Эрба, Опценгейма и др.) и работал в лаборатории Ниссля. В 1901–1907 работал директором Психиатрической лечебницы Воронежского губернского земства. Активно интересовался новыми идеями в психиатрии и психотерапии. Одним из первых российских психиатров обратил внимание на возможности психоаналитического учения Фрейда. Увлёкся психоанализом и стал одним из наиболее деятельных его российских сторонников. В 1909 опубликовал в профессиональных журналах две статьи: «Психоаналитический метод Фрейда и его лечебное значение» и «Психологические основы теории Фрейда о происхождении неврозов», фактически ставшие одними из первых российских научных работ по психоанализу. В декабре 1909 первым из российских психиатров прочитал в профессиональной аудитории курс лекций (спецкурс) «Психоаналитический метод изучения и терапии психоневрозов» на организованных А.Н. Бернштейном «Повторительных курсах по психиатрии для врачей» (Москва). Занимался психотерапией неврозов и использовал при этом методы психоанализа. Осуществил эксперименты по синтезу психоанализа и гипноза и использованию при психоаналитической терапии символов и традиций русского православия. В 1910 при активном участии психоаналитически ориентированных коллег-психиатров (Каннабиха и Осипова) организовал и возглавил выпуск нового научного междисциплинарного журнала «Психотерапия. Обзорные вопросы психического лечения и прикладной психологии», фактически ставшего первым русским психоаналитическим журналом и одним из первых в мире периодических изданий по проблемам психоанализа. Был редактором и редактором-издателем этого журнала с первого до последнего номера (1910–1914). Способствовал превращению Москвы в один из ведущих психоаналитических центров мира. Опубликовал серию собственных статей по психоанализу. Наряду с врачеванием занимался проблемами признания душевнобольных преступников. Преподавал психиатрию на Московских высших женских курсах. С 1911 был секретарем Русского союза психиатров и невропатологов. Принимал участие в организации издания «Справочного листка Русского союза психиатров и невропатологов» и трудов I-го съезда Русского союза психиатров и невропатологов. В январе 1912 был официально избран членом «Общества свободного психоаналитического исследования» (организованного А. Адлером в 1911 и впоследствии преобразованного в «Общество индивидуальной психологии»). С 1914 в

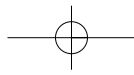
связи с началом Мировой войны занимался лечением и исследованием психозов и психоневрозов военного времени. Работал в Московском госпитале для душевнобольных воинов, принимал участие в работе Психиатрической комиссии Красного Креста. В 1917 занимался организацией Московской конференции психиатров и невропатологов, посвященной повышению эффективности врачебной помощи страдающему населению России. Оказал большое влияние на распространение психоаналитических идей в России, организацию российского психоаналитического движения и формирование российской психоаналитической традиции. Автор работ: «К вопросу о генезе и лечении невроза тревоги комбинированным гипноаналитическим методом» (1910), «К психоанализу ненависти» (1911), «К психопатологии обыденной жизни» (1913), «К патологии ассоциации» (1914), «Святой Сатурн – Флорентийская легенда. Опыт приложения психоанализа» (1914), «О границах применения посемейного признания душевнобольных» (1905), «Психиатрические больницы Рима, Флоренции и Падуи» (1911), «Контуживный психоз и психоневроз» (1914), «К постановке вопроса о психозах и психоневрозах войны» (1915) и многих других.

ВЫТЕСНЕНИЕ, подавление, репрессия (позднелат. *repressio* – подавление) – в психоанализе Фрейда – активное неосознаваемое действие, процесс и «защитный механизм», обеспечивающие вытеснение из сознания в бессознательное какого-либо содержания и (или) недопущение неосознаваемого влечения до осознания. В общем В. нарушает связь патогенной информации с сознанием. Согласно Фрейду, В. реализуется в виде двух фаз (стадий, ступеней): 1) Первичное В. предотвращает первоначальное появление импульса посредством удаления из сознания в бессознательное неприятных воспоминаний, переживаний, неприемлемых желаний и т. д. 2) Вторичное В. обеспечивает удержание в бессознательном различных вытесненных влечений, желаний, стремлений, представлений и т. д. Все вытесненное из сознания в бессознательное не исчезает и оказывает существенное воздействие на состояние психики и поведение человека. Время от времени происходит спонтанное «возвращение вытесненного», которое осуществляется в форме симптомов, сновидений, ошибочных действий и т. д. Фрейд считал теорию В. краеугольным камнем, на котором зиждется все здание психоанализа. В истории философии 20 ст. данный концепт встретил ряд существенных возражений. Так, по Сартру, фрейдовская цензура должна «знать» вытесняемые импульсы: она

должна уметь распознавать, различать то, что она вытесняет. Можно ли представить знание, которое было бы незнанием себя, – вопрошается в одной из работ Сартра, – знать – значит знать, что знаешь. Скажем скорее: всякое знание есть сознание знания. Каким именно вытесняемое влечение может «переодеваться», если оно, по мысли Сартра, не содержит в себе: «1) сознание того, что оно вытесняется; 2) сознание того, что оно вытесняется, потому что оно есть то, что оно есть; 3) проект переодевания»? Описание процедуры маскировки («переодевания») имплицитно, согласно Сартру, «невяное обращение к финальности».

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович (1877–1954) – русский философ. Главные произведения: «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (1914), «Русская стихия у Достоевского» (1923), «Проблемы религиозного сознания» (1924), «Христианство и социальный вопрос» (1929), «Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати» (1931), «Философская нищета марксизма» (1952), «Кризис индустриальной культуры. Марксизм. Неосоциализм. Неoliberalизм» (1953), «Вечное в русской философии» (1955) и др. В. занимался кардинальными вопросами философской антропологии, иррациональным в культуре, проблемами богословского характера. Пытался осуществить синтез религии и современной философии. Исследуя различные аспекты темы «сердца» в духовных традициях ряда религий, В. раскрывал принципиально разнокачественное содержание соответствующих моделей описания природы и сущности человека. Изучение, объяснение и описание генезиса стандартизированной массовой культуры в контексте процессов индустриализации и урбанизации западного общества явились одной из ипостасей философского творчества В. По В., процессы чрезмерно быстрого роста народонаселения Земли 20 в. вкупе с ошеломляющим увеличением количества и номенклатуры новых вещей результативались в том, что традиционные общественно-просветительские учреждения оказались не в состоянии адекватными темпами социализировать и очеловечивать массы людей, склонных к разрушению культурных ценностей, само- и взаимоистреблению. Попытки В. осуществить философский анализ неизбежного трагизма судеб человечества 20 ст. в контексте торжества воинствующих ценностей деструктивного иррационализма сблизжают его творчество с традицией миропонимания Ницше, Юнга и др.





158 ГАВРИИЛ

Г

ГАВРИИЛ архимандрит (в миру Воскресенский Василий Николаевич) (1795–1868) – русский богослов и историк философии. Основные сочинения: «История философии Архимандрита Гавриила» (1837–1840) (часть VI этой книги явилась первым трудом по истории российской философии), «Философия правды» (1843), «Поучительные слова. В двух частях» (1850). История философии для Г. – это история познавательного потенциала человека, его чувствительности, разума и воли. Основные философские направления, согласно Г., отражают абсолютизацию этих начал: сенсуализм абсолютизировал чувство, идеализм – разум, а мистицизм – волю. Однако, по мнению Г., разделенные как объект исследования, религия и философия «в душе истинного философа соединены совершенно. Они существуют, не смешиваясь, и различаются, не уничтожая себя взаимно». Национальные характеристики русской философии Г. трактовал в контексте идеи о том, что Божья благодать распределена между разных народов по-разному, и поэтому должны учитываться географический фактор («климат и особенности земли»), социально-психологические черты народа и его государственные и культурные традиции. Совокупность названных условий результируется у одних народов развитием философии в «научнообразном выражении», у других – в форме «повестей, нравочений, стихотворений и религии». Особенностями русской философии у Г. оказались принципиальная совместимость православной веры и знания, расчётливости и набожности.

ГАДАМЕР (Gadamer) Ганс-Георг (р. 1900) – немецкий философ, один из основоположников философской герменевтики. Основные сочинения: «Диалектическая этика Платона» (1931), «Гете и философия» (1947), «Истина и метод» (1960), «Диалектика Гегеля» (1971), «Диалог и диалектика» (1980), «Хайдеггеровский путь» (1983), «Похвала теории» (1984) и др. Подвергая критике методологизм наук о духе, Г. придает герменевтике универсальный характер, видя ее задачу не в том, чтобы разработать метод понимания (что имело место у Дильтея), но в том, чтобы прояснить природу этого понимания, условия, при которых оно совершается. Всеопределяющее основание герменевтического феномена Г., вслед за Хайдеггером, усматривает в конечности человеческого существования. Противопоставляя теоретико-познавательной установке понятие опыта, Г. видит в нем опыт человеческой конечности и исто-

ричности. При этом укорененность в предании, которое и должно быть испытано в герменевтическом опыте, рассматривается им как условие познания. Исходя из конечности бытия человека и принадлежности человека истории, Г. подчеркивает онтологически позитивный смысл герменевтического круга (круга понимания) а также особую значимость предструктур понимания для герменевтического процесса. В связи с этим он, в частности, реабилитирует понятие предрассудка (Vorurteil), указывая на то, что предрассудок как предсуждение (Vor-Urteil) вовсе не означает неверного суждения, но, составляя историческую действительность человеческого бытия, выступает условием понимания. Анализируя герменевтическую ситуацию (осознавание которой Г. называет действенно-историческим сознанием), Г. опирается на понятие горизонта. «Горизонтность» понимания характеризуется, согласно Г., принципиальной незамкнутостью горизонта – ввиду исторической подвижности человеческого бытия, а также существованием только одного горизонта, обнимающего собой все, что содержит историческое сознание, так что «понимание всегда есть процесс слияния якобы для себя суших горизонтов». При этом на первый план выходит центральная проблема герменевтики – проблема применения (Anwendung). Пересматривая традиционное решение этой проблемы, Г. выделяет применение, понимание и истолкование как интегральные составные части единого герменевтического процесса и подчеркивает, что понимание включает в себя и всегда есть применение подлежащего пониманию текста к той современной ситуации, в которой находится интерпретатор. Таким образом, указывает Г., понимание является не только репродуктивным, но и продуктивным отношением, что ведет к признанию плюральности интерпретации. Апеллируя к Гегелю, Г. в качестве фундамента герменевтики устанавливает абсолютное опосредование истории и истины, обуславливающее исторический характер понимания. Герменевтический феномен рассматривается Г. как своего рода диалог, который начинается с обращения к нам предания, оно выступает партнером по коммуникации, с которым мы объединены как «Я» с «Ты». Понимание как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание. Герменевтика становится как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание. Герменевтика становится как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание. Герменевтика становится как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание. Герменевтика становится как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание. Герменевтика становится как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание.

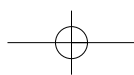
Г. исходит из того, что языковым (и потому понятным) является сам человеческий опыт мира. Сам мир выражает себя в языке. Философское значение герменевтического опыта состоит, по Г., в том, что в нем постигается истина, недостижимая для научного познания. Стремясь развить понятие истины, соответствующее герменевтическому опыту (формами которого являются опыт философии, опыт искусства и опыт истории), Г. обращается к понятию игры. Трактую его в духе антисубъективизма, Г. отмечает, что игра обладает своей собственной сущностью, она вовлекает в себя игроков и держит их, и соответственно субъектом игры является не игрок, а сама игра. Основываясь на том, что понимающие втянуты в свершение истины и что герменевтическое свершение не есть наше действие, но «деяние самого дела», Г. распространяет понятие игры на герменевтический феномен и делает это понятие отправной точкой в постижении того, что есть истина.

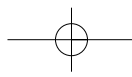
ГАДАНИЕ – совокупность процедур предсказания прошлого, будущего либо дистанцированного от человека настоящего. В основном Г. находится вера в некую единую сущность, содержащую всю информацию о прошлом и настоящем и способную разрабатывать сведения о будущем. Г. запрещалось законами Моисея.

ГАЙ ХИНОМ (евр.) – в Талмуде – ад.

ГАЛАХА (евр.) – корпус законов еврейской жизни, посредством которого человек способен настроиться на восприятие позитивной духовной энергии Бога.

ГАЛИЛЕЙ (Galilei) Галилео (1564–1642) – итальянский мыслитель эпохи Возрождения, основоположник классической механики, астроном, математик, физик, один из основателей современного экспериментально-теоретического естествознания, основатель новой механистической натурфилософии. Первым осуществил парадигмальное разграничение естествознания и философии. Основные сочинения: «Звездный вестник» (1610), «О солнечных пятнах» (1613), «Письмо к Кастелли» (1613), «Пробирщик» (1623), «Диалог Галилео Галилея, академика Линчео, экстраординарного математика университета в Пизе, философа и старшего математика Его Светлости Великого герцога Тосканского, где в собраниях, четырёх дня продолжающихся, ведутся рассуждения о двух главных системах мира, Птолемеевой и Коперниканской, причем неопределительно предлагаются доводы столь же для одной из них, сколько и для



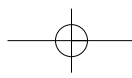


другой» (1632), «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки» (1638, опубликованы в Лейдене, Голландия) и др. (В 1890–1909 в Италии было издано собрание сочинений Г. в 21 т.) Первым серьезным изобретением Г. были гидростатические весы для быстрого определения состава металлических сплавов. Узнав об изобретенной в Голландии зрительной трубе, Г. в 1609 построил свой первый телескоп с 3-кратным увеличением, а несколько позже — с увеличением в 32 раза. С их помощью сделал ряд важных астрономических открытий (горы и кратеры на Луне, размеры звезд и их колоссальная удаленность, пятна на Солнце, 4 спутника Юпитера, фазы Венеры, кольца Сатурна, Млечный путь как скопление отдельных звезд и др.). Эти открытия Г. безусловно усиливали позиции гелиоцентрической системы Коперника в борьбе со схоластической аристотелевско-птолемеевской трактовкой Вселенной. В начале 1616 Г. было предписано инквизицией отказаться от пропаганды теории Коперника, хотя степень строгости наложенного на ученого запрета остается неясной. После публикации Г. «Диалога о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой» инквизиция привлекла его к суду (1633), обвинив в коперниканстве. Угрожая запретить заниматься научной деятельностью, сжечь неопубликованные труды и применить пытки, инквизиция принудила Г. отказаться от теории Коперника. Сформулировав принцип относительности движения, закон свободного падения тел, механику их движения по наклонной плоскости, идею об изохронизме колебания маятника, идею инерции, Г. заложил основы классической динамики. В основе мировоззрения Г. лежит признание им объективного существования мира, который бесконечен и вечен, при этом Г. допускал божественный первотолчок. В природе, по Г., ничто не уничтожается и не порождается, происходит лишь изменение взаимного расположения тел или их частей. Материя состоит из неделимых атомов, ее движение — универсальное механическое передвижение. Небесные светила, согласно Г., подобны Земле и подчиняются единым законам механики. Все процессы в природе обусловлены строгой механической причинностью. Отсюда подлинная цель науки — отыскать причины явлений. Исходный пункт познания природы, по Г., — наблюдение, а основа науки — опыт. Г. утверждал, что задача ученых не добывать истину из сопоставления текстов признанных авторитетов и путем абстрактных, отвлеченных умствований, а «...изучать великую книгу природы, которая и

является настоящим предметом философии». Развивая в гносеологии идею безграничности «экстенсивного» познания природы, Г. допускал и возможность достижения абсолютной истины, т. е. «интенсивного» познания. В изучении природы Г. выделял два основных метода познания: сущность первого заключалась в том, что понятие опыта, в отличие от своих предшественников, Г. не сводил к простому наблюдению, а предпочитал планомерно поставленный эксперимент, посредством которого исследователь как бы ставит природе интересующие его вопросы и ищет на них ответы. Метод этот Г. назвал резольютивным, который, в сущности, есть метод анализа, расчленения природы, т. е. аналитический. Другим важнейшим методом познания Г. признавал композитивный, т. е. синтетический, который посредством цепи дедукции проверяет истинность выдвинутых при анализе гипотетических предположений. При этом Г. считает, что хотя опыт и является исходным пунктом познания, но сам по себе он не дает еще достоверного знания. Последнее достигается планомерным реальным или мысленным экспериментированием, которое опирается на строгое количественно-математическое описание. Достоверное знание, по мнению Г., мы получаем при сочетании синтетического и аналитического, чувственного и абстрактного, но отнюдь не посредством бесконечных интерпретаций сакральных текстов. Личный удел и судьба творческих достижений Г. являют собой наглядный пример возможности совпадения на переломе эпох ориентаций личности и современных ей запросов культуры: поклонник «технизма», Г. неустанно развивал традицию архимедовского отвлеченного мышления, неизменно называя Архимеда своим учителем; сочувствуя платонизму и неоднократно опровергая учение о строении Вселенной Аристотеля, Г. охотно использовал логику и предположения последнего.

ГАОС-И-ГОНСАЛЕС ПОЛА (Gaos-y-Gonzales Pola) Хоце (1900–1969) — испанский и мексиканский (называл Мексику «родиной по судьбе») философ. В раннем творчестве заметно влияние идей В. Дильтея и Э. Гуссерля, в позднем — М. Унамуно. Оппонировал всем формам натурализма, прежде всего позитивизму. Одной из версий натурализма считал марксизм в его переинтерпретациях Ф. Энгельсом (как «диалектики природы») и диалектический материализм, считая аутентичной формой лишь гуманизм раннего Маркса. Ближайший ученик Х. Ортеги-и-Гассета и М. Гарсии Моренте (1886–1942). Развивал концепцию историцизма и перспективизма Ортеги-

и-Гассета, «персонизируя» их (для обозначения собственной позиции Г.-и-Г. П. использовал термин «персонизм»). В Мексике сформулировал и развил идеологию ибероамериканизма, явившись одним из основоположников модернистской «философии латиноамериканской сущности», эксплицировав ее основные тематизмы. Учился в университетах Валенсии и Мадрида. С 1923 преподавал философию в университетах и педагогических институтах Валенсии, Леона, Сарагосы (также преподавал испанский язык в университете французского города Монпелье). В 1928 получил в Мадриде ученую степень доктора философии, там же преподавал с 1933. Во время гражданской войны в Испании занимался проблемами культуры и образования в правительственных структурах республиканцев. Ректор университета в Мадриде. В 1937 — генеральный комиссар испанской экспозиции на Международной выставке в Париже. В 1938 через Кубу эмигрировал в Мексику, куда прибыл по приглашению историка Д. Коссио Вильегаса — идеолога проводившейся президентом страны Л. Карденасом политики «всего мексиканского». Наряду с преподаванием (в УНАМ — Национальном автономном университете Мексики) занимался исследовательской, организационной и издательской работой. Перевел и издал (аннотировал) работы В. Дильтея, Н. Гартмана, Г. Гегеля, Э. Гуссерля, К. Ясперса, М. Шелера, О. Шпрангера, Л. Лавеля. Редактировал издание трудов Бергсона, «Трактатов» мексиканского философа 18 в. Х.-Б. Диаса де Гамарры, «Философии понимания» венесуэльского мыслителя 19 в. А. Белью. В 1940 издал антологию трудов древнегреческих философов, в 1945 — «Антологию испаноязычной мысли Нового времени». Общий объем переведенных изданий и изданных им антологий превышает 4,5 тыс. стр. Из мексиканских философов наиболее близки Г.-и-Г. П. оказались взгляды и организационная деятельность Рамоса Маганьи. Организовал постоянно действующий семинар по истории общественной мысли Латинской Америки (с 1947), созданный для реализации программы, сформулированной к 1943 (публикация работ по истории национальной мысли стран Латинской Америки, стимулирование публикаций и монографий о местных авторах, установление постоянных творческих связей между философами стран Латинской Америки и т. д. — всего 12 пунктов). Организационное обеспечение по реализации проекта взял на себя ближайший ученик Г.-и-Г. П. — Л. Сеа, лидер организованной в 1948 группы «Гиперион», большинство членов которой составили ученики Г.-и-Г. П., объединенные целью реализации сфор-





160 ГАОС-И-ГОНСАЛЕС ПОЛА

мулированной последней программы (фактически, можно вести речь о «школе истории идей» Г.-и-Г. П.). В Испании печатался мало. В 1939 опубликовал в журнале Гаванского университета две программные статьи «О философской аудитории» и «О философии философии». Основные работы издал в Мексике: «Философия философии и история философии» (1947, основная программная монография); «Современная мексиканская философия» (1954); «Исповедания веры» (1958); «Об обучении и образовании» (1960); «Современная философия» (1962); «О философии» (1962); «О человеке» (1970); «История нашей идеи о мире» (1973) и др. Все творчество Г.-и-Г. П. методологически и тематически объединено вокруг идеи «философии философии», согласно которой предметом философии может быть лишь она сама как конкретное мышление конкретной эпохи (и социокультурной ситуации), выраженное в определенных идеях, закрепленных в той или иной языковой традиции. Тем самым философии задается тройственная предметность языка-корпуса идей-мыслительной ситуации персонализированного философа. Исходя из этого, Г.-и-Г. П. делает два вывода: 1) нет и не может быть иной философии, кроме «теории истории философии»; 2) нет и не может быть истории философии как универсальной направленной последовательности изменений. Попытки построить такую историю философии вели либо (в духе гегелевской традиции) к абстрактным схемам саморазвития (самореализации) духа, для которого социокультурная конкретика исторических изменений являлась только «материалом» для его воплощения, либо (в духе марксистского «историцистского социологизма») к построению схем социальной детерминации мышления, которое, в конечном итоге, лишь откликается на реальность сложившихся обстоятельств, так или иначе отражая их. В обоих случаях «конкретное» и «индивидуальное» (хотя и в разных смыслах и пропорциях) игнорируется и приносится в жертву нахождению универсального единства мыслительного процесса. Однако такого универсалистского типа единства, а следовательно и единой истории философии, нет. История философии возможна только как определенное множество историй философий, а ее единство каждый раз (если в том возникает потребность) (ре)конструируется из определенной ситуации мыслящего «Я» (философа) и «суммы его обстоятельств» (языковых, культурных, социальных, жизненных), обусловленных исторически («его прошлым», включенным в «его настоящее» и обуславливающим, в зависимости от прилагаемых усилий, «его будущее»). Фило-

софия как философия философии (история философии) каждый раз оказывается ни чем иным как конкретно-исторической (ре)конструкцией-интерпретацией очередной познавательной ситуации мыслящего субъекта. В этом смысле она всегда есть субъективная история философии, попытка мыслящего субъекта выразить себя, оставаясь при этом принципиально невыразимым исчерпывающим образом. Философ (субъект вообще) всегда так или иначе «закрыт» для других (эти ограничения накладываются спецификой его исторической памяти, его ценностными выборами, его суммой обстоятельств, его биографическими характеристиками), которым он всегда предлагает свою особую «аксиологическую конструкцию». По Г.-и-Г. П., «мы, субъекты, являемся несводимо различными. В той мере, в какой мы являемся таковыми, индивидуальное мышление непередаваемо (несообщаемо)». В своих же внешних проявлениях оно задается двумя взаимосвязанными между собой основаниями, которые можно концептуально обозначить как «историцизм» и «перспективизм». Историцизм удерживает плюральность и «личный» характер философии, а также ее «временность», связанность с преходящей и творимой (в разной степени) субъектом суммой обстоятельств. Обосновывать можно и нужно каждый раз не некие абсолюты, а свою собственную ситуацию, а тем самым и «свое время», свою перспективу. Отсюда «историцизм» в другом аспекте есть «перспективизм». Последний же есть не что иное, как антропологическое разворачивание философии. Философия философии оказывается, следовательно, не только историей философии, но и «антропологической философией философии». В этом ключе, обосновывая свою собственную антропологическую позицию, «Я» отрицает предшествующую философию, как обосновывавшую иную антропологическую позицию, через ее переконструирование под обоснование своей собственной ситуации. Философия объясняется человеком, объясняя, в свою очередь, последнего (человека). Отсюда «антропологический поворот» неклассической философии: она перестает быть философией происхождения вещей (каковой она, в принципе, быть и не могла, но это в предшествующей традиции плохо рефлексировалось) и (эксплицировано) становится философией происхождения (человеческих) идей о вещах (она всегда о субъекте, а не об объекте). Собственно же «антропологический поворот» предполагает, по мысли Г.-и-Г. П., еще один шаг, позволяющий увидеть неразрывность связи «идей» и «человека», а именно преодоление позиции «наивного реализма».

Это предполагает отказ от идеи предположенности предметов наших восприятий или «проектов», т. е. их объективности, возможности их существования помимо нашего к ним отношения. Но это же предполагает и отказ от идеи существования наших понятий независимо от других понятий, т. е. возможности их существования опять же помимо нашего к ним отношения. Тем самым, согласно Г.-и-Г. П., необходимо преодоление как эмпирических, так и трансцендентальных версий реализма и признание того, что что-то (идея) способно существовать вне нас, лишь будучи «словесно изложено», т. е. закреплено как текст. Отсюда философия философии в третьем своем измерении есть «история текстов», с которыми имеет дело человек, (ре)конструирующий собственную перспективу, в конкретике своей ситуации. Современная философия, по Г.-и-Г. П., как «история» и как «антропология» начинается, следовательно, с «феноменологии словесного выражения» (мысль дана лишь тогда, когда она выражена). Извлекаемые человеком тексты собственно и кладутся в основание конституирования и структурирования (благодаря зафиксированным в них идеям) возможных областей самореализации субъекта, а одновременно и его самого как такового. Через слово человек обнаруживает вне себя объект как свое иное, как «другое, чем я». Но изначально он обнаруживает его не как «вещь в себе», а как данный (репрезентируемый) словом в определенной перспективе положения человека в мире вещей, принципиально открытых в своей способности «быть там» для человека. Репрезентированность же объекта в слове, способность говорить о нем, текстово его фиксировать, осмысливать его в идее, строить по отношению к нему «проект», позволяет человеку переводить его «быть там» в модусы «быть для меня», «быть рядом со мной», «быть вне меня», т. е. делать, в конечном итоге, «своим», в той или иной степени разделяемым с «другими». Человек одушевляет мир посредством его выражения. По сути Г.-и-Г. П. персоналистски переинтерпретирует известную формулу перспективизма Ортеги-и-Гассета: «Я есть я и мое обстоятельство, и если я не спасаю его, то не спасаю и самого себя», акцентируя внимание на способах задания мной моих собственных обстоятельств («жить — это сожительство»). Человек в своей индивидуальности единственен и абсолютно индивидуален. Он «онтологически одинок» и «космически морально ответственен». Философия поэтому суть «субъективный комплекс», никогда до конца не выражающий мыслящего субъекта, всю сумму его личностных обстоятельств вне его собственной ситуации мышления.

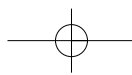


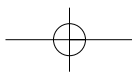


За философским диалогом в глубине всегда скрывается «монолог в одиночестве», выражающий неповторимость создающих философию личностей. («Философия должна быть, с неизбежностью, индивидуальной, персональной»). В диалоге же философия стремится «проговорить» субъектов, создающих идеи, а не объекты, уникальное, а не всеобщее, постоянно рефлексирова ограниченность своих собственных возможностей, свою принципиальную «поли-монологичность» и в этом смысле «плюральность». Только «множественность» позволяет обнаруживать аутентичность — реальность в своей всеобщности дается лишь в совокупности различных и различных перспектив. В признании этого, согласно Г.-и-Г. П., и заключается принципиальное отличие современных и классических философских дискурсов. В конечном итоге, современная философия «формирует философию не о природе, Боге, мышлении, истине, человеке, истории, но о самом себе», а осмысление реальности связано с особенностями опыта самого носителя философии (отсюда одно из самообозначений философии Г.-и-Г. П. как буквально «обстоятельствизма»). Коль скоро у каждого из «философствующих» свои обстоятельства, то не существует единой для всех реальности, а есть множество соотношенных с соответствующими субъектами реальностей, объединенных рамкой употребляемого ими общего языка и общей социокультурной ситуации, варьируемой в личностных перспективах («без ущерба для единства истины существует много истин-суждений или совокупностей суждений, относящихся ко многим реальностям»). Согласно Г.-и-Г. П.: «Философия должна распадаться на столько совокупностей суждений, на столько философий, сколько существует субъектов, которые мыслят эти совокупности суждений, т. е. философов». Истина, следовательно, есть внутренний опыт персоны, она множественна и исторична, т. е. «обстоятельстввенна». Философия философии в своем историческом и в своем антропологическом аспектах может быть, следовательно, понята как соотношенность творческих жизненных биографий ее творцов, биографий, понятых как воспроизведение ситуаций вопрошающих в условиях языковой и культурно-социальной исторической конкретики «здесь-и-сейчас». «Философия человека — это философия, принимающая реальность как конституированную, если не исключительно, то, во всяком случае, главным образом персональными существами, личностями, и признающая в ценностях личности наиболее высокие ценности». Будучи аутентичным (подлинным) только в своем одиночестве, в осознании сво-

ей отличности и конечности, философ, пытаясь выразить себя и будучи включенным в сумму разделяемых с другими обстоятельств, всегда интенционален, открыт не только последним (обстоятельствам), но и другим (разделяющим с ними эти обстоятельства), т. е. в коммуникацию. Последняя предполагает его выход из одиночества, за пределы своей отличности и конечности. Только в этом случае философ имеет возможность определиться «относительно того, что можно сделать и на что следует претендовать». Ведь философия всегда есть и поступок самовыявления, самоэксplikации и самоинтерпретации. Идея в этом контексте суть конкретная реакция на конкретную реальность. Она воплощается (будучи словесно-текстово выраженной) в действиях, реализуемых ввиду определенных обстоятельств и в соответствии с формулируемой целью. Идея наполняется смыслом, воспринимается и понимается другими через реконструкцию ее роли, интерпретирование ее функций в порождающей ее «здесь-и-сейчас» ситуации. В этом смысле, будучи воспринимаемой другими, она обретает значение вне зоны непосредственной «ответственности» своего творца, обретает собственную историю как историю восприятий-реконструкций-интерпретаций ее людьми в конкретике их культурно-исторической жизни. В этом отношении как нельзя прожить «чужую» жизнь, так нельзя руководствоваться и «чужими» идеями, точно так же, как нельзя игнорировать свои собственные идеи, репрезентирующие собой определенное «прошлое» (историю). За идеями обнаруживается специфика способа мышления, проявляемого в «обстоятельстввенности» конкретики ситуаций. В этом пункте философия философии Г.-и-Г. П. перерастает в проект ибероамериканской (точнее — мексиканской) философии как единственно адекватной, т. е. отвечающей требованиям (обстоятельствам) бытия и мышления полатиноамерикански. Соответственно: «История философии в Мексике должна делаться как часть истории мышления Мексики, а эта — как часть истории идей в Мексике». Общность мексиканского, шире — ибероамериканского, персонализируемого в комбинаторике личностных перспектив, задается: 1) языковым тождеством, 2) общностью социокультурного исторического опыта, 3) схожестью обстоятельств «здесь-и-сейчас», 4) типологической близостью личных судеб внутри определенного поколения. Исходно, согласно Г.-и-Г. П., языковое тождество (тождество в различиях испанского языка), делающее возможным сам факт коммуникации и понимания иными словесно выраженной идеи. Однако основ-

ное различие в тождестве задается спецификой социокультурного исторического опыта, обращением к автохтонности национальной культуры, превращением в «тему философии» собственных обстоятельств. «Философия станет настолько американской, насколько американцы, то есть люди в средоточии американского обстоятельства, укорененные в нем, сделают ее на основе своего обстоятельства, о своем обстоятельстве, сделают ее об Америке». При этом перед философом возникает двойственная задача: а) избавления от культурной и интеллектуальной зависимости, комплекса подражательности-ученичества, б) перереконструкции (переинтерпретации) собственного философского наследия под углом зрения его «попадания» в современность и соответствия проецируемой в будущее ситуации настоящего. Проблема латиноамериканцев в том, что они попытались отвергнуть свое прошлое для того, чтобы перестроить себя в чуждом им настоящем в соответствии с притягательными, но опять же не собственными для них идеями. Однако, указывает Г.-и-Г. П., даже если бы удалось перестроить себя в соответствии с чужими идеями, пытаясь включить их в собственные обстоятельства, невозможно избавиться от собственного прошлого (допустимость подобной операции равнозначна самоуничтожению). Следовательно, помимо нашего желания, всякое чужое настоящее, которое мы хотели бы перенять, с необходимостью вынуждено будет учесть в себе (перенять) как существование наличного прошлого, так и самой воспринимающей реальности (наличных обстоятельств), непосредственно влияющей на адекватность ассимиляции чужого настоящего и собственное попадание в современность. Иное дело, что любое историческое прошлое должно при этом постоянно подвергаться «осовременивающей» реконструкции-интерпретации. Не все в нем одинаково «живо», т. е. актуально для современности. Поэтому история (история философии) — это не только сохранение и память, но и деконструкция и забвение. Историческое прошлое, следовательно, «не является неизменным» и одновременно «не является абсолютным прошлым» в той мере, в какой оно понимается через настоящее и через будущее. То, что сохраняется и помнится, актуализируясь в настоящем, неизбежно есть «аксиологическая конструкция» мыслящего субъекта, т. е. это прошлое, увиденное в иной перспективе. Логика такой историографии — это логика дифференциации и индивидуализации, аксиологизированная социокультурной спецификой мышления. Для ибероамериканского мышления, согласно Г.-и-Г. П., такая специфика задается рефлексией





162 ГАРАНТИИ СОЦИАЛЬНЫЕ

собственных обстоятельств, акцентированием эстетического начала, литературностью стиля и связью с художественной литературой, склонностью к импровизации и диалогичности, недостаточной критичностью (по сравнению с любимой Г.-и-Г. П. немецкоязычной традицией философского критицизма). Только внимание к этим факторам способно превратить философию в Мексике (в Иberoамерике) в мексиканскую философию (в философию «нашей Америки»), выразить суть «латиноамериканского» как составляющей общечеловеческого. Историческая заслуга Г.-и-Г. П. в этом плане как раз и состоит в том, что он был одним из первых, кто сумел показать, что «история мысли, история идей в Мексике имеет структурные и динамические особенности, достаточные для того, чтобы предъявить права на относительную оригинальность». Окончательное же признание «вклада» в историю философии, согласно Г.-и-Г. П., всегда предполагает личностное усилие мыслителя, зависит от его способности вписать продуцируемое в ситуации личностных обстоятельств в обстоятельства, могущие стать общими для него с другими, т. е. от его умения сделать свой «монолог в одиночестве» услышанным. Каждая философия имеет значение только для субъекта, сосуществующего с другими, но не впадающего в интеллектуальную зависимость от них. См. также: «Философия латиноамериканской сущности».

В.Л. Абушенко

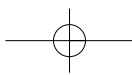
ГАРАНТИИ СОЦИАЛЬНЫЕ (от франц. *garant* — поручитель) — материальные и юридические средства, обеспечивающие реализацию конституционных социально-экономических и социально-политических прав членов общества. Реальное существование Г. с. для большинства членов социума возможно лишь в условиях демократической политической системы, базирующейся на сочетании трудовой продукционной, системной и экологической социально-экономических детерминациях.

ГАРМОНИЯ (греч. *armonia* — связанность и соразмерность частей) — установка культуры, ориентирующая на осмысление мироздания (как в целом, так и его фрагментов) и человека с позиции полагания их глубинной внутренней упорядоченности. В аксиологическом своем измерении Г. выступает одной из базовых ценностей европейской культуры, конституированной не столько в качестве скалярной (поддержание), сколько в качестве векторной (достижение) аксиологической структуры, что обусловлено доминантой будущего в европейском менталитете (см. **Надежда**). Важнейшим

аспектом Г. является ее соотносительность лишь с дифференцированным, негомогенным объектом, включающим в себя разнородные или даже противоположные составляющие (исходно термин «Г.» употреблялся в античной культуре для обозначения металлической скобы, соединяющей различные детали единой конструкции; наряду с этим значением у Гомера встречается также употребление слова «Г.» в значении «согласие», «договор», «мирное со-бытие»). Гармоничность того или иного объекта выступает не просто как его организованность, противостоящая хаосу, но мыслится в качестве фундаментальной глубокой имманентной объекту закономерности, проявлением которой и выступает феномен Г. В этой связи в античной философии Г. трактовалась как мировой космический закон: «все происходит по необходимости и согласно с Г.» (Филолай). Соотносительность Г. мироздания с фундаментальной закономерностью задает в европейской традиции вектор ее осмысления как открытой для рациональной экспликации и исчисления: от идеи пифагореизма о возможности выразить Г. пространственного соотношения космических сфер посредством числовых соотношений музыкальной октавы (см. **Гармония сфер**) — до новоевропейского искусства «проверить алгеброй Г.» (А.С. Пушкин об А. Сальери): математическое исчисление перспективы в живописи, попытки эталонирования в скульптуре и др. В отсутствие имманентной глубинной основы Г. внешняя псевдогармоничность не воспринимается европейской культурой в качестве ценности: «скрытая Г. лучше явной» (Гераклит); «заштопанное чулки лучше разорванных, — не так с сознанием» (Гегель) и т. п. Осмысление Г. как феноменального проявления исходной ноуменальной закономерности бытия — при трактовке последней в качестве сакральной и соотносительной с Абсолютом — приводит к формированию в европейской традиции идеи предустановленной Г.: Лейбниц, Вольф, Кондильяк и др. (см. **Телеология**), генетически восходящей к окказионализму (см. **Окказионализм**) с его трактовкой духа и тела как не взаимодействующих, но изначально — при заводе — синхронизированных Богом часов (А. Гейлинкс). В этой связи в европейской философии понятие Г. выступает в качестве категориального выражения сущностной внутренней связи внешне альтернативных начал: «враждующее соединяется, из расходящегося — прекраснейшая Г.» (Гераклит), а в европейской эстетике презумпция Г. выступает как холистский идеал прекрасного, все элементы, аспекты и проявления которого внутренне сбалансированы между собой, создавая со-

вершенство целостности: «Г. складывается не иначе, как общий контур обнимает отдельные члены» (Леонардо да Винчи). Отсюда античный идеал калокагатии, ренессансный идеал единства телесного и духовного, идеал пропорциональности духа (Г. разума и аффектов) в традиции Просвещения и др. Если для классической европейской культуры Г. мироздания в широком смысле этого слова и Г. отношений человека с мирозданием выступала как норма, и центральный конфликт культуры (как в сфере философии, так и в сфере искусства) конституируется как нарушение этой Г. и поиск путей ее обретения вновь, то для неклассической культуры (см. **Модернизм**) в качестве нормы мыслится дисгармоничность, и центральной коллизией является поиск форм бытия в условиях онтологической (социальный и социоприродный хаос) и экзистенциальной (разорванное сознание) дисгармонии. (См. также **Дуализм**.)

ГАРМОНИЯ СФЕР (музыка сфер) — представления древнегреческих мыслителей о музыкальном звучании планет, солнца, луны и их сфер, о музыкально-математической архитектонике космоса. (Поскольку гипотеза о космических «сферах» была разработана позднее, Платон рассуждал о соответствующих «кругах», Аристотель — о звучании самих светил.) В античной традиции первыми начали уподоблять Вселенную «Гармонии и Числу» представители пифагореизма. Сам Пифагор (по более поздним реконструкциям) предполагал наличие лишь трех уровней: звезд с планетами, луны, солнца — сопряженных, соответственно, с интервалами «целого», «кварты» и «октавы». Считалось, что Г. с. — музыка, врачующую душу и порождающую состояние катарсиса, — был в состоянии различать лишь сам Пифагор, однако отрешение от суеты и вслушивание в Г. с. выступало главной целью пифагорейского искусства молчанием, пятилетний срок которого входил в качестве необходимого элемента в первый этап пифагорейского ученичества (акусмата). Идея Г. с. у пифагорейцев обладала предельно высокой эсхатологической, этической и эстетической нагруженностью, ибо игра на земной лире, являющей собой аналог небесной, выступала у них как предварительная процедура возврата на «астральную первоотчизну», как постижение созвучия и соразмерности гармоний души и космоса. Аристотель, в изложении которого известны соответствующие мыслители пифагорейцев, полагал, что звучание, издаваемое светилами при круговом движении, образует гармонию потому, что их скорости, измеренные по расстоянию, соотносимы аналогично тонам консонирующих интервалов. Образ «Г. с.», перспективно протранслирован-





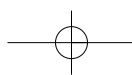
ный в будущее творчеством неопифагорейцев и неоплатоников, доминировал в течение длительного времени не только в астрономии (Кеплер), но и в эстетике и искусстве Европы средневековья и Нового времени (Гете, немецкие романтики, Шекспир и др.).

ГАРОДИ (Garaudy) Роже (р. 1913) — французский философ. Сторонник «персоналистского марксизма». За диссидентские взгляды исключен из ФКП (1970). Основные сочинения: «Христианская мораль и марксистская мораль» (1960), «Что такое марксистская мораль?» (1963), «От анафемы к диалогу» (1965), «Марксизм XX века» (1966), «Альтернатива» (1972), «Танец жизни» (1973) и др. Г. усмотрел в качестве главной духовной предпосылки творческого, гуманного марксизма своеобразно проинтерпретированную философскую доктрину Фихте: человек в границах такого подхода понимался как свободный, себятворяющий деятельный индивид. Согласно Г., любые теологические, антропологические и общественно-обусловливаемые трактовки сущности человека необходимо низводили его до статуса пассивного продукта социального тиражирования. Лишь сбои и ошибки в механизмах осуществления этого процесса были в состоянии продуцировать истинно человеческий тип людей, призванный преобразовывать окружающую действительность в направлении обретения индивидами аутентичного смысла бытия. Постигает их человек посредством создания экспериментальных «моделей», впоследствии проверяемых общественной практикой. Удушающий истинно человеческое в человеке метод «социалистического реализма», проявления которого Г. усматривал во всех сферах социальной жизни в СССР, должен был быть отвергнут и заменен совокупностью высоко нравственных мифов, напоминающих «человеку о том, что он творец». В качестве одного из оснований такого мифа Г. видел своеобразно интерпретированную христианскую мораль вкуче с частью христианских догматов. Создав (вопреки духу античного рационализма) в общественной и духовной практике новую ипостась человека — личность; постулируя уникальность любых человеческих сознаний, ни одно из которых не может служить в качестве средства для другого; провозглашая сопряженную установку на отказ от эксплуатации человека человеком, — христианство, по мнению Г., во многом предвосхитило марксизм, и поэтому нет и не может быть принципиальной грани между христианами и гуманистически ориентированными марксистами. И те, и другие, согласно Г., «живут в тяготе к бесконечному, только для первых бесконечное — в присутствии, для

вторых — в отсутствии». Марксисты верят исключительно в человека, христиане без Бога в душе не видят человека. Г. подчеркивал, анализируя преемственность и генетическую идейную связь учения Маркса и идеалов истинного христианства, что «христианская теология в сравнении с марксизмом дает то, что средневековая алхимия осуществила в отношении современной ядерной физики: сон о невероятных трансформациях материи стал реальностью наших дней, эсхатологические требования любви и человеческого достоинства нашли условия воплощения в марксизме, но только не в ином, иллюзорном, а скорее в посюстороннем мире». Г. настаивал на той версии прочтения Маркса и Энгельса, согласно которой коммунизм трактовался не как жестко заданное состояние общества, а выступал скорее как высоко нравственное гуманистически ориентированное «движение, уничтожающее нынешнее состояние». Ибо, — утверждал Г., — обещающие людям на Земле вечный Рай в лучшем случае способны к устройству «респектабельного Ада». Философско-социологическое творчество Г. было посвящено полемике со сталинско-брежневской («советской») моделью социализма, борьбе против реакционно-религиозных интерпретаций сущности марксизма, развенчанию античеловеческой сущности реального коммунизма, создававшегося в СССР. «После отлучения Югославии в 1948, сталинских преступлений, признанных на XX съезде КПСС, после событий в Берлине, Познани и Венгрии в 1956 г., санкций против Китая 1958, клеветнических кампаний, приведших к расколу коммунистического движения, вторжения в Чехословакию...интеллектуальной инквизиции в Советском Союзе от дела Синявского до постыдной травмы Солженицына, после взрыва антисемитизма в Польше, а затем в Ленинграде, подавления польских забастовщиков, не считая прочего, — все как после всякой катастрофы. Так можно ли сказать, что речь идет об «ошибках»? Не следствия ли это самой системы? Системы не социалистической, а советской — творения Сталина и Брежнева? Как не задуматься над неизбежностью этого превращения и не попытаться понять социализм как сотворенный не только сверху, но и снизу?» Выступая одним из провозвестников идеи социализма «с человеческим лицом» — первой реальной попытки интеллектуальной критики общественно-экономической системы государств-членов «социалистического лагеря» с позиций гуманизма и нравственно-препарированного марксизма, Г. категорически отвергал любые аналогии между бюрократическим централизмом коммунистических диктатур и обществом подлинного

социализма. Лидеры КПСС и СССР, неспособные, по мнению Г., «ассимилировать даже минимальную инициативу снизу, отвергая любую попытку обновления, они несут полную ответственность за теоретическую дегенерацию марксизма и преступную практику полицейской власти в России и странах-сателлитах. Больше всего они боятся социализма с человеческим лицом». Исследуя перспективы и потенциальные возможности гуманистической трансформации неизбежно сталинистского социалистического общества в странах «народной демократии», Г. обращал особое внимание на очевидную ограниченность любых попыток сведения этих общественно-преобразующих процедур к каким бы то ни было переделам собственности и властных полномочий. Коренным изменениям должны быть подвергнуты все духовные образования: школа, культурные учреждения, символы веры и жизненные смыслы. Политика истинных коммунистов-реформаторов призвана, с точки зрения Г., «...сотворить историю. Создавать не партию, а дух. У нас есть возможность выбора не между порядком и переменами, а между революционными конвульсиями и конструктивной революцией». Обращая особое внимание на самодетальный, не скованный установками идеологического догматизма и партийного прагматизма характер желаемых общественных трансформаций, Г. неустанно подчеркивал: «Наша эпоха стремится к открытому обществу, члены которого не впадают ни в тоталитаризм, ни в индивидуализм, — к обществу, где существует единение полифонии, как в хорошо исполненном танце, открытость творчеству, грядущему, пророчествам и утопиям».

ГАРТМАН (Hartmann) Николай (1882–1950) — немецкий философ. Основные работы: «Платоновская логика бытия» (1909); «Основные черты метафизики познания» (1921); «Аристотель и Гегель» (1923); «Философия немецкого идеализма» (ч. 1–2, 1923–1931); «Этика» (1926); «Проблема духовного бытия. Исследования к основоположению философии истории и исторических наук» (1933); «К основоположению онтологии» (1935); «Возможность и действительность» (1938); «Строение реального мира. Очерк высшего учения о категориях» (1940); «Философия природы. Абрис специального учения о категориях» (1950); «Эстетика» (рус. изд. — 1958) и др. Относя себя к сторонникам проблемного типа мышления (Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант), противопоставляя его системному типу (Бруно, Спиноза, Вольф, Фихте, Шеллинг, Гегель), Г. фактически сам попадает в этот ряд. Обосновывая познание как онтологический процесс, восстанавли-



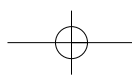


164 ГАРТМАН

ливая в правах онтологию в целом, Г. определял суть своей философии как реализм. В то же время в реалистических направлениях 20 в. он занимает совершенно особое положение как основоположник «критической онтологии» («новой онтологии»). Исходное основание «критической онтологии» — критика трансцендентализма, упускающего из виду, что познание есть трансцендентный (выходящий за пределы сознания) акт. Мышление двойственно-интенционально — мысль мысль, оно тем самым и через нее мыслит предмет, который, со своей стороны, есть нечто иное, но потому именно то, о чем мыслится мысль. Мышление ради мышления бесплодно, мысль всегда ради чего-то другого — сущего. Мысль и вещь неразличимы по содержанию, но по способу бытия они в корне отличны (мысль в духе, вещь — всегда вне духа). Познание — не конструирование, а именно «схватывание» действительности, уже существующей до и независимо от познающего. И хотя структура действительности во многом совпадает со структурой познания, полного их совпадения быть не может. Познание в каждый данный момент времени лишь увеличивает полноту и глубину «схватывания» действительности, никогда в нем не исчерпывающейся. Одновременно, расширяя собственные границы, познание расширяет и границы реальности. Второе исходное основание системы Г. — тезис о бытийном (онтологическом) единстве мира. Бытие многоаспектно. В нем различаются «наличное бытие» (существование) и «определенное бытие» (сущность) как его взаимосвязанные моменты, реальность и идеальность как способы бытия. Бытие обладает разной модальностью (возможность — действительность — необходимость). Возможным может быть лишь то, что было или будет реальным. Возможно действительна, что равнозначно ее необходимости. Это утверждение ведет к соотносительности, к отождествлению наличного и определенного бытия (последнее надо лишь суметь «извлечь» из первого), реального и идеального бытия (хотя первое не исчерпывается во втором). Кроме того (и это самое главное), бытие «слоисто» (многоступенчато). Оно включает в себя четыре «слоя» (уровня): неорганический (физический), органический (биологический), душевный (психический) и духовный (идеальное бытие). Высшие «этажи» возникают на основе низших, закономерно, которых присутствуют и в них («закон возвращения»). «Высший слой бытия не может существовать без низшего, тогда как последний может». Высшие уровни не сводимы к низшим, наращивают в себе свободу как свою атрибутивность («закон нового»). Каждый «слой» автономен

и имеет собственную внутреннюю детерминацию («закон дистанции»). Г. приходит к формулировке сути «новой онтологии»: в бытии необходимо различать формы существования и его категориальные структуры. Задача же «критической онтологии» — дать анализ категорий (как фундаментальных определений бытия) внутри каждого из слоев и вскрыть их взаимосвязи и соотносительность. Познание, следовательно, в принципе является бытийным отношением (между сущим объектом и так же сущим субъектом). В процессе познания объект остается тем же, а изменяется субъект. Проникновение субъекта в объект всегда есть прирост некоего «познавательного образования» в познавательном соотношении. При этом предмет познания всегда выступает в этом отношении «более чем предмет» — он есть не только познание, но и непознанное (он как объект безразличен к познанию и его возможным в данный момент границам, он бытиен). Одному миру соответствует множество картин мира. Таким образом, онтологический подход понимает познавательное отношение как бытийное, т. е. позволяет постичь его в его встроенности во взаимосвязи жизни, в его дифференцированности по «слоям» бытия. Если бы все категории предмета, по утверждению Г., одновременно были категориями познания, то не могло бы быть ничего непознаваемого. Но мы во всех областях обнаруживаем непреодолимые границы познания, т. е. «избыточные категории бытия», которые не отражаются в сознании как его категории. Граница познаваемости проводится в предмете рубежом категориальной идентичности (к познаваемости же самих категорий она не имеет никакого отношения). Отсюда программа «дифференциального категориального анализа»: разделение категорий на два царства: категории как только принципы бытия и категории как «также» и принципы познания (только в математике и логике, считает Г., можно говорить о действительном тождестве категорий). При соотношении этих двух рядов категорий мы впадаем в неизбежную антиномичность. Только сознание может обладать познанием. Однако, с одной стороны, сознание должно выходить за свои пределы, поскольку оно схватывает нечто вне себя, т. е. поскольку оно познающее сознание, а с другой — сознание не может выйти за свои пределы, поскольку оно может схватывать только свои содержания, — т. е. поскольку оно — познающее сознание. Коль нет тождества бытия и мышления — это противоречие в принципе представляется непреодолимым. Г. же говорит о том, что всякое категориальное изменение касается лишь познавательных, а не бытийных категорий (которые

неизменны и инвариантны, суть предельны значения, к которым стремится и приближается познание). При этом «схватить» можно лишь то, что уже имеется в наличии, поэтому понятийное «оформление» категорий всегда вторично (они могут существовать и без понятийного «оформления»). Реальное же изменение категорий познания структурируется во всеобщем процессе приспособления человека к окружающему миру, протекающему на заднем плане всякого исторического прогресса познания, всякого изменения мыслительных форм и понятий, образуя его суть. К тому же процесс познания входит в более широкий процесс духовной жизни в истории, определяемый непрерывной ориентацией человека в мире как аспект приспособления. В свою очередь, приспособление понимается Г. как категориальное изменение, разворачивающееся в историческом процессе духовно-культурной жизни. Это есть процесс развития категориальной идентичности (аппарат познавательных категорий содержательно приспособливается к состоянию бытийных категорий). Механизм реализации этого процесса следует искать в четвертом духовном «слое» бытия во взаимодействии личностного и объективного духа. Личность при этом понимается как этический феномен, конституируемый единством актов, интенционально направленных на другие личности. Объективный же дух реально, помимо индивидуальных, не существует, но есть их всеобщая обезличенная форма — царство ценностей. Взаимодействие личностного духа с объективным, их синтез порождает «объективированный дух», фиксируемый в произведениях искусства, философии, религии, науке, технике и т. д. Постоянное трансцендирование расширяет окружающий мир, увеличивает адекватность категориальной идентичности. Познание, в конечном счете, есть не что иное, как участие в сущем, «для-на-бытие», того, что иначе существует лишь в себе. В своем обращении к бытию оно является сознательным участием духовного бытия в себе самом, его «для-себя-бытие» (смыслы познавания — проблема аксиологическая). Однако ценности не могут быть «схвачены» только познавательным отношением, они открываются прежде всего в отношениях «любви-ненависти», суть проблема этики и эстетики. В основе их постижения, согласно Г., — интуитивное «чувство ценности», эмоционально-трансцендентные акты их непосредственного и прямого «схватывания»: акты воспринимающие (переживания субъекта), акты перспективные (предвосхищения субъекта: надежда, страх, беспокойство), акты спонтанные (полностью инициативны: вожелание, желание, во-





ля). Эмоционально-трансцендентальные акты (в отличие от познания) наглядно, согласно Г., подтверждают существование действительности как реального мира.

ГАРТМАН (Hartmann) Эдуард (1842–1906) – немецкий философ, создатель «философии бессознательного». Из-за болезни отказался от желанной военной карьеры и занялся философией. Собственные философские воззрения развивал под влиянием идей философии Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра, учения Дарвина и др. Написал ряд работ по проблемам натурфилософии, логики, эстетики, философии религии и пр. Основное произведение: «Философия бессознательного» (1869). Опираясь на философскую традицию, предпринял попытку доказательства, что в основе всего сущего лежит бессознательное начало (являющее собой единство воли и представления), обусловившее возникновение Вселенной, жизни и развития. Исследовал роль бессознательного в мышлении, чувственном восприятии, истории и пр. Осуществил сравнительный анализ бессознательного и сознания в человеческой жизни; выдвинул идею примата бессознательного и понимание его как сферы, недоступной сознанию. Особенно отметил, что утрата сферы бессознательного равнозначна утрате жизни. Считал мировой процесс неразумным, но целенаправленным, несмотря на постоянную борьбу разума и воли.

ГАССЕНДИ (Gassendi) Пьер (1592–1655) – французский философ и математик. Основные произведения: «Парадоксальные у упражнения против аристотеликов» (1624); «О жизни и нравах Эпикура» (1647); «Свод философии Эпикура» (1649); «Свод философии» (1658). Испытал влияние скептицизма. Выступал против Декарта, картезианства и господствовавшей в то время аристотелевско-схоластической картины мира. Извлек из забытия наследие античных материалистов и дал ему блестящую по эрудиции и глубине мысли интерпретацию, обновил эти учения современными ему достижениями науки и философии. Свою философскую систему Г. делил на три части: логику, физику и этику. Логикой трактовал широко, как включающую в себя собственно логику, теорию познания и методологию. Понимал ее как науку о правилах, канонах, нормах, законах достоверного познания, необходимых для «врачевания духа» от «мрака невежества». Г. последовательный сенсуалист, рассматривающий идеи как результат умственной переработки данных чувств. Отсюда его критика схоластики и рационализма. Однако Г. допускал, что идея Бога мыслится на основе врожденной склонности разумной души. В целом рассматривал логику как

условие физики. Физика строится им как натурфилософия на основе атомистики Эпикура. Все состоит из атомов, движению атомов задается силой, которой их наделил Бог. Наряду с атомами существует пустое пространство, без которого невозможно движение. Все тела – результат комбинаций атомов. Животные и человек суть тела, но они обладают чувственной душой как принципом движения организма. Чувственная душа материальна, состоит из атомов и умирает со смертью тела. Человек же наделен еще и разумной душой, созданной Богом, нематериальной и бессмертной. Физика – центральное звено в концепции Г., но сам он рассматривает ее лишь как условие этики, исследующей вопросы о том, как следует жить в этом мире, чему содействует его познание. Этика при этом трактуется с позиций эвдемонизма. Бейль охарактеризовал Г. как величайшего философа среди ученых и величайшего ученого среди философов своего времени.

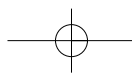
ГАТЫ – 17 гимнов, сочиненных пророком Заратустрой (предположительно в 1500–1200 до н. э.). Г. образуют основу Авесты.

ГАУТАМА – в буддизме – имя Будды Шакьямуни, основоположника буддизма.

ГАЯТРИ – самая известная мантра (молитва). В христианстве – «Отче Наш». В буддизме – «мы медитируем на непреходящем великолепии лучезарного Солнца. Пусть это Солнце дарует нам понимание на благо всем живущим». Г. воспроизводится приверженцами индуизма многократно в течение дня.

ГВАРДИНИ (Guardini) Романо (1885–1968) – немецкий католический философ и теолог итальянского происхождения. Основные философско-теологические сочинения: «О духе литургии» (1917, в течение пяти лет переиздавалась 12 раз), «Противоположность. Опыт философии жизненно-конкретного» (1925), «Киркегорская идея абсолютных парадоксов» (1929), «Человек и мысль. Исследование религиозной экзистенции в великих романах Достоевского» (1932), «Христианское сознание. Исследование о Паскале» (1935), «Ангел в «Божественной комедии» Данте» (1937), «Мир и лицо» (1939), «К истолкованию «существования» у Райнера Марии Рильке» (1941), «Форма и содержание пейзажа в поэтическом творчестве Гельдерлина» (1946), «Свобода, милость, судьба» (1948), «Конец нового времени» (1950), «Власть» (1951), «Забота о человеке» (1962), «О Гете, о Фоме Аквинском и о классическом духе» (1969) и др. Основания миропредставления Г. являли собой религиозную версию философии экзистенциализма и персонализма. Г., вслед за Дильтеем, Зиммелем и Шеле-

ром, отвергал позитивизм и абстрактный рационализм, усматривая смысл философствования в постижении «конкретно-живого» (целостности, порожденной «нераздельными» и «неслиянными» моментами) в существовании людей. Познание, по Г., есть «конкретно-жизненное отношение» конкретного человека к конкретному предмету. Следуя парадигме Николая Кузанского и развивая ее, Г. постулировал универсальный статус идеи и явления противоположности в рамках повседневной жизни людей (на анатомо-физиологическом, эмоциональном, интеллектуальном и волевом уровнях). Противоположность, по Г., – род «явленности», действительная и созидательная основа жизни. Г. вычленяет три главные группы противоположностей: интраэмпирические (акт и строй или динамика и статика, форма и полнота, целое и жизненно особенное); трансэмпирические (творческий акт и порядок или производство и расположение, изначальность и правило, овнутрение и выхождение из себя или имманенция и трансценденция); трансцендентальные (родство и обособленность, членение и связность). Все эти элементы, по мысли Г., стремятся и способны в известном смысле – и в бесконечном числе вариантов – взаимодействовать, что продуцирует имманентные напряжения всей системы. Диалектика противоположностей, согласно Г., образует «энантиологические ряды» – или первичную структурную противоположность – последняя охватывает все, подлежащее осмыслению. Это и является предметом «энантиологической социологии». Процессы постижения мира Г. трактует как «конкретно-жизненное отношение» конкретного человека к конкретному предмету или явлению: интуиция и рациональное познание оказываются таким образом взаимообусловленными, не встречаясь в чистом виде. Анализируя в контексте «внутренней саморазорванности», античеловеческий характер и планетосоразмерный масштаб мировых войн 20 в., Г., в частности, стремился изыскать ответы на вопрос о сути культуры людей, ее моральной и жизненной ценности. По убеждению Г., традиционная гуманистическая культура Европы, основанная на возрожденческом провозглашении высшей ценностью оригинальности человека, на тезисе о «гениальности в индивидуальности» романтизма, умирает: в мире «невозможны боги» и «господствует техника». Человек теряет собственное положение смыслового центра мироздания. По мнению Г., «наука больше не должна заботиться о ценностях, ее дело – исследовать, независимо от того, что из этого выйдет; искусство существует только для самого себя, и его





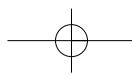
166 ГВАТТАРИ

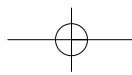
действие на человека его не касается; сооружение техники — это произведения сверхчеловека и имеют самостоятельное право на существование; политика осуществляет власть государства, и ей нет дела ни до достоинства, ни до счастья человека...» Техника, попавшая в распоряжение государственной машины власти, согласно Г., поработает в первую очередь людей; современные технические системы в условиях индустриальной цивилизации не допускают автономного существования саморазвивающейся творческой личности; злоупотребления властью в итоге становятся не столько вероятными и возможными, сколько неизбежными. Г., тем не менее, усматривает потенциальные возможности противодействия людей такому ходу событий: отказываясь от свободы индивидуального саморазвития и творчества, человек призван «всцело сосредоточиться на своем внутреннем ядре и попытаться спасти самое существенное. Едва ли случайно слово «личность» постепенно выходит из употребления, и на его место заступает «лицо» (Person). Это слово имеет почти стойкий характер. Оно указывает не на развитие, а на определение, ограничение, не на нечто богатое и необычайное, а на нечто скромное и простое, что, тем не менее, может быть сохранено и развито в каждом человеческом индивиде. — На ту единственность и неповторимость, которая происходит не от особого предрасположения и благоприятных обстоятельств, но от того, что этот человек призван Богом; утверждать такую единственность и отстаивать ее — не прихоть и не привилегия, а верность кардинальному человеческому долгу... Каждый, будучи однажды поставлен Богом в самом себе, не может быть ни замещен, ни подменен, ни вытеснен». Совокупность именно таких людей, с точки зрения Г., конституируют совершенно нетрадиционную для европейской социальности общность: «...масса... не есть проявление упадка и разложения...; это историческая форма человека, которая может полностью раскрыться как в бытии, так и в творчестве, однако раскрытие ее должно определяться не мерками нового времени, а критериями, отвечающими ее собственной сущности... Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему... Он принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством того, что это правильно и разумно». Благоговейно воспринимая бытие, человек, согласно Г., должен учиться видеть и созерцать мир, как бы даже «не желая» его. По мнению Г., таким даром владели благо-

роднейшие мыслители — в частности, святой Фома и Гете: «Во взгляде Гете и Фомы есть благоговение, оставляющее вещи такими, каковы они есть в себе. Это — взгляд ребенка, доверенный взрослому... Он видит великое и малое, благородное и низкое, видит, как сплетены друг с другом жизнь и смерть...»

ГВАТТАРИ (Гаттари) (Guattari) Феликс (1930–1992) — французский психоаналитик и философ. Один из создателей шизоанализа. Основные собственно философские сочинения Г. написаны совместно с Делезом: «Капитализм и шизофрения» (т. 1 «Анти-Эдип», 1972; т. 2 «Тысячи плато», 1980); «Ризома» (1976); «Что такое философия» (1990); «Кафка» (1975). Г. также автор индивидуальных работ: «Психоанализ и трансверсальность» (1972), «Молекулярная революция» (1977), «Машинное бессознательное» (1978), «Шизоаналитические картографии» (1989) и др. Осуществил цикл работ по исследованию шизофрении, полагая ее точкой отсчета для понимания невроза. Стремился к выработке дискурса, объединяющего политическое и психиатрическое начала. Предложил расширительное понимание бессознательного как структуры внутреннего мира индивида и чего-то разбросанного вне его, воплощающегося в различных поведенческих актах, предметах, атмосфере времени и т. д. (Постоянно противопоставлял «шизоаналитическое бессознательное», состоящее из машин желания, и «бессознательное психоаналитическое», к которому относился весьма скептически: согласно шизоанализу, в психозе психоанализ понял только «параноидальную» линию, которая ведет к Эдипу, кастрации и т. д., к инъекции в бессознательное всех репрессивных аппаратов. Но от него совершенно ускользает шизофренический фон психоза, «шизофреническая» линия, прочерчивающая не-семейный рисунок.) Разработал концепцию «машинного бессознательного», согласно которой бессознательное наполнено всевозможными абстрактными машинизмами, побуждающими его к производству и воспроизведению различных образов, слов и желаний. Особое внимание уделял разработке теоретических проблем «производства желания», как совокупности пассивных синтезов самопроизводства бессознательного. Согласно Г., «персонализация...аппаратов (Сверх-Я, Я, Оно)» суть «театральная постановка, которая заменяет подлинные продуктивные силы бессознательного простыми ценностями представления...машины желания и начинают все более и более становиться театральными машинами: Сверх-Я, танатос выскакивают, как «бог из машины». Они все более работают за стеной, за кулисами. Или это машины, производящие

иллюзии, эффекты. Так оказывается раздавленным все производство желания». В 1970-х, совместно с Делезом, разработал концепцию шизоанализа, в значительной мере направленного на преодоление психоанализа и критику капитализма в его связи с шизофренией. Проблемы психоанализа в интерпретации Г. — Делеза выступали как связанные с его глубинной приверженностью капиталистическому обществу и «непониманием шизофренического фона». Психоанализ в таком контексте «похож на капитализм — его собственным пределом является шизофрения, но он непрестанно этот предел от себя отталкивает, как бы заклиная...» По мнению Г. и Делеза, психоанализ оказался целиком пронизан идеализмом, выразившимся в совокупности сопряженных «наложений и редукций в теории и практике»: сведение производства желания к системе так называемых бессознательных представлений и к соответствующим формам причинности, выражения и понимания; сведение заводов бессознательного к театральной сцене; сведение социальных инвестиций либидо к семейным инвестициям; наложение желания на сетку семьи. С точки зрения Г. и Делеза, психоанализ — в контексте свойственной для него абсолютизации значимости символической фигуры Эдипа (см.: **Эдипов комплекс**) — объективно вуалирует истинный характер и масштаб социальных репрессий при капитализме. Согласно Г., «Фрейд открыл желание как либидо, производящее желание, и он же постоянно подвергал либидо отчуждению в семейной репрезентации (Эдип). С психоанализом произошла та же история, что и с политической экономией в понимании Маркса: Адам Смит и Рикардо правильно усматривали сущность богатства в производящем его труде и в то же время отчуждали его своими представлениями о собственности. Осуществляемое психоанализом наложение желания на семейную сцену бьет мимо психоза и даже в случае невроза дает интерпретацию, которая искажает продуктивность бессознательного». Квалифицируя шизоанализ («активистский анализ, анализ либидинально-экономический, либидинально-политический») и как одну из форм микрополитической практики, и как достаточно эффективное средство макросоциальной прогностики, Г. обращал особое внимание на «фашистские инвестиции» как «на уровне желания», так и «на уровне социального поля». Согласно Г., «...или революционная машина проявит себя способной овладеть желанием и феноменами желания, или желания будут манипулировать силы угнетения, репрессии, угрожающие — в том числе изнутри — революционным машинам».



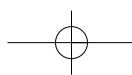


Анализируя вероятность тех или иных сценариев общественно-экономических трансформаций, Г. полагал, что революция, отвечающая чаяниям угнетенных классов, неосуществима, если само желание не заняло революционную позицию, оказывающую воздействие на бессознательные образования: «Революционным аппаратам постоянно угрожает то, что они разделяют пуританскую концепцию интересов, которые реализуемы лишь в пользу части угнетенного класса, так что последняя вновь образует касту и иерархию угнетения, — отмечал Г., — этому фашизму власти мы противопоставляем активные и позитивные линии ускользания, которые ведут к желанию, к машинам желания и к организации социального поля желания». Стремясь реконструировать мыслимые процедуры обновленческих общественных трансформаций с учетом распространения и укрепления институтов «демократического капитализма» вкупе с материальными стандартами «общества изобилия», Г. в 1972 утверждал, что «нынешний уровень потребления недостаточен, что никогда интересы не станут на сторону революции, если линии желания не достигнут такой точки, в которой желание и машина совпадут...и обратятся против так называемой естественности капиталистического общества. Нет ничего легче, нежели достичь этой точки, потому что она составляет часть мельчайшего желания, но нет и ничего труднее, потому что она втягивает в себя все бессознательные инвестиции». Модифицируя ряд традиционалистских подходов философии языка 20 ст., Г. — Делез весьма радикально характеризовали удельный вес и значение различных компонентов системы «Означающее — Означаемое», стремясь оттенить «диффузность» этого понятия, «списывающего все на обветшалую машину письма». В контексте их концепции, по утверждению Г., очевидно, что «принудительная и исключительная оппозиция означающего и означаемого одержима империализмом Означающего, возникающего с появлением машины письма. В таком случае все по праву приводится к букве. Таков закон деспотического перекодирования». Г. полагал, что означающее правомерно понимать как «знак великого Деспота (эпохи письма)», который, «исчезая, оставляет отмель, разложимую на минимальные элементы и на упорядоченные отношения между ними». Акцентируя в этом аспекте «тиранический, террористический, кастрирующий характер означающего», а также высказывая сомнение в том, «работает ли означающее в языке», Г. делал вывод, что само по себе Означающее — «колоссальный архаизм, уводящий к великим империям» и под-

лежит замене моделью Ельмслева, в границах которой «поток, содержание и форма» обходятся без означаемого. Целью таковых интеллектуальных поисков у Г. — Делеза являлся поиск «линий абстрактного декодирования, противостоящих культуре».

ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — немецкий философ, создатель философской системы, являющейся не только завершающим звеном в развитии немецкой трансцендентально-критической философии, но и одной из последних всеобъемлющих систем классического новоевропейского рационализма. Разработал теорию диалектики на основе философии абсолютного (объективного) идеализма. Становление философских воззрений Г. начинается с усвоения античного классического наследия. Греческий мир, его духовная культура, философия станут для него навсегда своеобразным духовным отечеством, а в государстве древних эллинов Г. найдет искомый идеал нравственно-эстетического состояния общества. Г. глубоко изучает и современное ему общество — его политику, экономику и культуру, близко знакомится с литературой Просвещения Германии, Франции и Англии. Постепенно все научные дисциплины того времени входят в орбиту его изучения. Именно благодаря этой энциклопедичности и присущему ему искусству систематизации Г. сумел переработать и обобщить в рамках своего учения чуть ли не весь материал современного ему человеческого знания, хотя в первую очередь его интересы всегда были связаны с историческим знанием, проблемами истории человеческого духа. После довольно длительного периода переосмысления достижений современной ему философии Г. начинает самостоятельную академическую деятельность в Йене; вначале, как и Шеллинг, в качестве последователя критической философии Канта и Фихте, затем как единомышленник Шеллинга и, наконец, после поворота последнего в сторону теософии, Г. порывает с системой абсолютного тождества и приступает к разработке собственного оригинального учения. Об этом разрыве он впервые заявил в «Феноменологии духа» (1807), написанной им в Йенский период. Однако осознание своей задачи и формулировка ее основной идеи в виде абсолютного духа — как бесконечно законченного в себе бытия, открывающего себя в процессе познания, были осуществлены еще в более ранний — Франкфуртский период творчества, когда Г. наметил в общих чертах трехчленное деление своей системы: 1) абсолютный дух, как он существует «в себе» или «идея в себе», составляющая предмет логики; 2) дух в своем «инобытии», как он является чем-то внешним

«для себя», в качестве природы (натурфилософия); 3) дух, достигший себя «в себе и для себя» и завершивший свое необходимое развитие (философия духа). Каждая из этих частей подразделяется далее по триадическому принципу диалектики. Эта схема будет реализована Г., однако, в работах более позднего периода. Первым крупным произведением, ставшим своеобразным введением в систему Г. и в то же время выражением всей его системы абсолютного идеализма, стала «Феноменология духа». Посвященная анализу форм развития или явлений (феноменов) знания, она была подготовлена к печати в 1805—1806. Начиная с 1812, Г. радикально изменит структуру своего учения, в котором феноменология уже не будет фигурировать в качестве самостоятельного раздела. Изложенная кратко по новой схеме в «Энциклопедии философских наук», его система предстанет уже как состоящая из логики, философии природы и философии духа, как она и подается в традиционном изложении. «Феноменологию духа» можно считать своего рода введением к гегелевской логике, а следовательно, и всей его философии в целом, так как кульминационным пунктом работы стало дедуцирование Г. понятия абсолютного знания, что, по сути, является своеобразным предвосхищением и результатом «Науки логики» и всей его системы. Идея «чистого знания», совпадающего с предметом, а также наука, предметом которой и является логика, — впервые дедуцированы Г. именно в «Феноменологии духа», которая в то же время содержит в себе краткое изложение всей сути его философии: абсолютное знание являет собой высшую форму развития абсолютного духа, выражающего собой безусловную полноту всей действительности и в то же время являющегося самой этой единственно подлинной действительностью. Ступени развития действительности вообще и истории человечества в частности, а также ступени развития философии являются формообразованиями абсолютного духа, сущность которого состоит в процессе самопознания. Этой его целью является он сам, познающий себя самого в историческом процессе и тем самым сам себя осуществляющий. Г. развивает также и свою, ставшую поистине сакраментальной, идею об историческом характере философской истины, рассматриваемой им как процесс, в котором имеет место диалектика относительного и абсолютного, истины и заблуждения. В 1812 и 1816 выйдут в свет два тома «Науки логики» — центральной работы Г., выдвинувшей логику в качестве основополагающей философской дисциплины и утвердившей логицизм в качестве основной и окончательной системной парадигмы, одержавшей





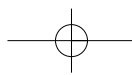
168 ГЕДОНИЗМ

верх над всеми ранее предлагавшимися им вариантами системосозидания. Сняв различие между субъективным и объективным и обнаружив, что субъект является единственным объектом, а объект — субъектом, феноменология Г. как бы уравнила между собой обе стороны мышления — субъективную (чистое мышление как деятельность в понятиях) и объективную (чистое мышление как сущность духа). В этом смысле логика у Г. становится наукой о чистом мышлении в элементе чистого мышления, являясь одновременно наукой о сущности духа и наукой о сущности вещей. Прежняя логика (в том числе и кантовская) отрывала, по Г., содержание познания от его формы и оперировала уже готовыми, неподвижными формами мышления. Чтобы оживотворить ее «мертвые кости», по мысли Г., необходим метод, «единственно только и способный сделать ее чистой наукой». При этом, движение мышления вперед заключает, по Г., три стороны деятельности: полагающую, противопологающую и соединяющую или, иначе говоря, совершаемая путем обнаружения и разрешения противоречий, содержащихся в понятиях. Этот процесс и есть диалектика. Предметом логики становится у Г. т. н. «царство чистой мысли», а сама она — наукой о «чистой идее в стихии чистого мышления». Факт, что вне природы нет и не может быть человеческого сознания, определяет задачи всей гегелевской натурфилософии — второй части его системы, изложенной в третьей крупной, после двух вышеперечисленных, его работе — «Энциклопедии философских наук» (ч. 2, «Философия природы», 1817). Здесь излагается по сути гегелевский вариант натурфилософского очерка, отличительными чертами которого стали рассмотрение природы в ее единстве и целостности в противовес аналитическому расчленению последней на части естественными науками, а также последовательно выдержанный антиредукционизм, акцентирующий момент несводимости высших форм природного развития к низшим. Рассматривая историю в целом как «прогресс духа в сознании свободы», Г. ставит в качестве основной ее задачи показать, как в историческом процессе этот мировой дух последовательно развивается в различные формы духов отдельных народов. Каждый период истории характеризуется руководящим положением какого-нибудь отдельного народа, который на этой ступени познал в самом себе общий дух и, выполнив эту задачу, передал эстафету другому народу. Г. развил здесь идею об исторической закономерности, показав глубинную, необходимую связь различных этапов исторического процесса, каждый из которых является только одной

из форм развития и проявления всеобщего духа. Изложенная Г. в его «Лекциях по истории философии» (1833—1836) концепция историко-философского процесса явила собой одну из первых серьезных попыток создания историко-философской науки. Г. представил историю философии как прогрессирующий процесс развития самосознания человеческого духа, в котором каждая отдельная философская система представляет собой необходимый продукт и, соответственно, необходимую ступень этого развития, а также осознание того общего содержания, которого достиг дух человека на определенной его ступени. Гегелевская трактовка истины — Абсолюта — в качестве развившейся, порождающей в диалектической необходимости все ее отдельные моменты и объединяющей их в конкретном единстве, приводит его к своеобразному выводу относительно его собственной философской системы в качестве заключительного звена такого развития. Именно она, восприняв в себя все моменты истины, выступавшие обособленно и даже в противоречии друг к другу, понимает их как необходимые формы развития и т. о. объединяет в себе все предыдущие философские системы в их целостности.

ГЕДОНИЗМ (греч. hedone — наслаждение) — этическая установка, согласно которой основой природы человека является его стремление к наслаждению, а потому все ценности и ориентации деятельности должны быть подчинены или сведены к наслаждению как подлинному высшему благу. Г. впервые заявляет о себе в древнегреческой школе киренаиков, где он радикализирован в качестве смыслжизненного, а окружающий мир понят как объект эстетического и чувственного наслаждения во всех своих выражениях (например красота бедствия). Эпикур стремился, соблюдая меру в наслаждениях, избежать страданий, его идеал — самозамкнутая жизнь, полная чувственных и духовных наслаждений, не приносящих пресыщения. Христианство противопоставляет Г. аскетизм, однако именно в последнем Г. проявляется в форме наслаждения собственными страданиями. Возвращение к умеренному Г. Эпикура и признанию ценности чувственного происходит в период Возрождения, что задает фундамент идей этического эгоизма просветителей 18 в. Кант отвергает Г. за приверженность чувственному, не способному задать основу морали. Утилитаризм определяет свое центральное понятие «польза» как достижение наслаждения или избегание страдания. Вновь радикальное проведение принципов Г. встречается в индивидуализме, признающем возможность наслаждаться за счет другого или общества вообще.

ГЕЙЗЕНБЕРГ (Heisenberg) Вернер Карл (1901—1976) — германский физик-теоретик, один из создателей квантовой механики. Лауреат Нобелевской премии по физике за создание матричной механики (1932). Основные работы: «Физические принципы квантовой теории» (1930), «Физика и философия» (1958), «Физика и за ее пределами» (1971). В 1920—1923 учился в университете Мюнхена, где слушал лекции А. Зоммерфельда по теоретической физике. В 1923—1927 — ассистент М. Борна в Геттингенском университете, в 1927—1941 — профессор физики университетов Лейпцига и Берлина, с 1941 — профессор физики Геттингенского Университета, с 1946 — директор Института физики общества М. Планка (Берлин), с 1948 — президент Геттингенской Академии наук. В 1925 Г. совместно со своим учителем Н. Бором опубликовал концепции матричной механики как первого варианта механики квантовой. К этому Г. пришел в попытках разрешения противоречий в модели строения атома, сочетающей классические уравнения движения и постулаты Н. Бора. Г. и Н. Бор постулировали, что элементарные частицы обладают волновыми свойствами и не могут быть наблюдаемы в традиционном понимании. Это распространяющиеся в пространстве пакеты волн, которые (в зависимости от направления исследования) возможно рассматривать или как частицы, или как волны. Каждой физической величине ставится в соответствие определенный оператор, представляющийся в виде бесконечной матрицы. На основе теории Г. был произведен расчет квантовомеханических характеристик ядра атома гелия, а также показана возможность существования его в орто- и парасостояниях. Математический аппарат матричной механики позволил Г. также вычислять интенсивность спектральных линий линейного осциллятора. К 1927 Г. смог сформулировать в математическом виде «принцип неопределенности». Этот принцип возник вследствие необходимости учета материального характера наблюдений за элементарными частицами. Согласно принципу неопределенности, невозможно точно указать одновременно импульс частицы и ее координаты: чем точнее измерена одна из этих характеристик, тем менее точным будет значение другой. В описание атомного объекта, его состояния и поведения вводился существенно новый момент — понятие вероятности. В 1928 Г. (совместно с П. Дираком) выдвинул идею обменного взаимодействия, на основе которой разработал квантовомеханическую теорию спонтанной намагничиваемости ферромагнетиков при обменном электронном взаимодействии.

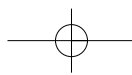




вии. В 1929 вместе с В. Паули Г. работал над теориями квантовой электродинамики, введя схему квантования полей и пытаясь получить из единого полевого уравнения массы элементарных частиц. С приходом к власти в Германии деятелей национал-социализма, Г., в отличие от многих других ведущих ученых, решил продолжить работу на родине. Свой труд «Физика и философия» Г. написал на основе прочитанных им в различных университетах Шотландии престижных Гиффордских лекций (1955–1956). Г. писал в предисловии к Мюнхенскому изданию книги «Физика и философия» (1959), что эти лекции «по завещанию основателя имеют своим предметом естественную теологию. С естественной теологией связана такая точка зрения на вопросы бытия, которая является результатом отказа от какой-либо частной религии или мировоззрения. Чаще всего цели, которые преследуют эти лекции, предполагают не специальное изложение отдельных проблем науки, а ее философские основы и мировоззренческие выводы. Поэтому перед автором ...была поставлена задача показать связи между современной атомной физикой и общими философскими вопросами. ...Лекции были рассчитаны на широкий круг студентов, не обязательно физиков, интересующихся естествознанием и философией. ...Наиболее трудным разделом является, по-видимому, раздел, излагающий контринтерпретации к Копенгагенской интерпретации квантовой теории. ...Выводы современной физики ...во многом изменили представление о мире, унаследованное от прошлого века. Они вызывают переворот в мышлении и потому касаются широкого круга людей. Предлагаемая книга имеет целью помочь подготовить почву для этого переворота». Г. полагал, что микромир, представляя собой только совокупность комплексов ощущений субъекта наблюдения, отделен от макромира «непроходимой пропастью». При интерпретации открытого им соотношения неопределенностей Г. сформулировал «начало принципиальной наблюдаемости», согласно которому физика должна отказаться от попыток узнать, как «устроен мир», исключить наглядные представления, переведа физические понятия на язык символов математики, принять положение, согласно которому микрообъекты существуют только при наличии наблюдающего их субъекта, отказаться от принципа причинности в микромире. О значении современной ему физики Г. в книге «Философия и физика» писал: «Когда сегодня говорят о современной физике, то первая мысль, которая при этом возникает, связана с атомным оружием. Каждый знает, какое огромное

влияние оказывает это оружие на политическую жизнь нашего времени. ...Сегодня физика оказывает на общее положение в мире гораздо большее влияние, чем когда-либо прежде. Все же мы должны спросить, действительно ли изменения, произведенные современной физикой в политической сфере, являются важнейшим ее результатом. Что останется от влияния современной физики, если мир в своей политической структуре будет соответствовать новым техническим возможностям? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно вспомнить, что каждое орудие несет в себе дух, благодаря которому оно создано. Так как каждая нация и каждая политическая группировка независимо от ее географического расположения или культурных традиций должна быть заинтересована в новом оружии, то дух современной физики будет проникать в сознание многих народов и будет связан самыми различными путями с прежними традициями. Что в конце концов произойдет на нашей земле в результате столкновения специальной области современной науки и весьма различных древних традиций? В тех частях мира, в которых развито современное естествознание, непосредственные интересы, направленные с давних времен прежде всего на практическое применение открытий естествознания в промышленности и технике, сочетаются с рациональным анализом внешних и внутренних условий такого применения. Народам этих стран сравнительно легко будет справиться с новыми идеями, ибо у них было достаточно времени для медленного и постепенного приспособления к современному техническому и естественнонаучному методу мышления. Однако в других частях мира эти идеи довольно неожиданно сталкиваются с основными религиозными и философскими представлениями национальной культуры. Ввиду того, что результаты современной физики снова ставят нас перед необходимостью обсуждения таких основополагающих понятий, как реальность, пространство и время, это столкновение может привести к совершенно новому изменению мышления, пути которого нельзя еще предвидеть. Характерной чертой столкновения современного естествознания с прежним традиционным методом мышления является полная интернациональность современного естествознания. Одна сторона в этом обмене идей, именно прежняя традиция, неодинакова в различных частях мира, а другая – повсюду одна и та же, и, следовательно, результаты этого обмена быстро распространяются на все области, где вообще имеет место дискуссия. ...самые большие изменения в представлениях о реальности произошли

именно в квантовой теории; новые идеи атомной физики сконцентрированы и...выкристаллизованы в той окончательной форме, которую приняла наконец квантовая теория. ...В отношении того, что касается экспериментальной техники, современная ядерная физика является только прямым следствием метода исследования, который всегда, со времен Гюйгенса, Вольты и Фарадея, определял развитие естествознания. ...обескураживающая математическая сложность некоторых разделов квантовой теории представляет собой лишь крайнее развитие методов, которые были открыты Ньютоном, Гауссом и Максвеллом. Но изменения в представлениях о реальности, ясно выступающие в квантовой теории, не являются простым продолжением предшествующего развития. ...Здесь речь идет о настоящей ломке в структуре естествознания». Г. писал также о том, что современное ему естествознание проникает в «части света, где культурные традиции сильно отличаются от европейской цивилизации. Нужно ожидать, что эта новая деятельность во многих случаях проявляется как разрушение старой культуры, как бесцеремонное и варварское вмешательство, нарушающее зыбкое равновесие, на котором зиждется все человеческое счастье. Этих последствий, к сожалению, нельзя избежать, с ними надо примириться как с характерной чертой нашего времени. И все же даже в этом отношении революционный дух современной физики до некоторой степени может помочь привести в соответствие древние традиции с новыми тенденциями в мышлении. Так, например, большой научный вклад в теорию физики, сделанный в Японии после войны, может рассматриваться как признак определенной взаимосвязи традиционных представлений Дальнего Востока с философской сущностью квантовой теории. Вероятно, легче привыкнуть к понятию реальности в квантовой теории в том случае, если нет привычки к наивному материалистическому образу мыслей, господствовавшему в Европе еще в первые десятилетия нашего века. Естественно, эти замечания не должны пониматься как недооценка вредного влияния, которое, вероятно, привнесется или еще будет привнесено старыми культурными традициями в процессе научного прогресса. Но так как все это развитие давно вышло из-под контроля человека, то мы должны признать его, как одну из существенных черт нашего времени и попытаться насколько возможно связать это развитие с теми человеческими ценностями, которые являлись целью древних культурных и религиозных традиций. При этом имеет смысл привести одну





170 ГЕККЕЛЬ

притчу из истории религии хасидов. Жил старый раввин, священник, который был известен своей мудростью и к которому люди шли за советом. Пришел к нему один человек в отчаянии от всех происшедших вокруг него изменений и стал жаловаться на все то зло, которое происходит по причине так называемого технического прогресса. «Разве имеет цену весь технический хлам, — сказал он, — когда думают о действительной ценности жизни?» Раввин ответил: «Все в мире может способствовать нашему знанию: не только то, что создал Бог, но и все то, что сделал человек». — «Чему мы можем научиться у железной дороги?» — спросил в сомнении пришедший. «Тому, что из-за одного мгновения можно упустить все». — «А у телеграфа?» — «Тому, что за каждое слово надо отвечать». — «У телефона?» — «Тому, что там слышат то, что мы здесь говорим». Пришедший понял, что думал раввин, и пошел своей дорогой. ...Современное естествознание врывается в те страны, в которых в течение нескольких десятилетий создавались новые положения веры как основа для новых могучих общественных сил. В этих странах современная наука обнаруживает себя как в отношении содержания этих положений веры, ведущих свое начало от европейских философских идей 19 в (Гегель и Маркс), так и в отношении феномена веры, который не признает никакого компромисса с другими взглядами. Так как современная физика из-за своей практической пользы и в этих странах играет большую роль, то едва ли можно избежать того, что и там будет ощущаться ограниченность новых положений веры теми, кто действительно понимает современную физику и ее философское значение. Поэтому, для будущего будет, по-видимому, плодотворным духовный обмен между естествознанием и новым политическим учением. Естественно, что не надо переоценивать влияние науки. Но открытость современного естествознания, вероятно, в состоянии помочь большим группам людей понять, что новые положения веры для общества не так важны, как предполагалось до сих пор. ...Влияние современной науки может оказаться очень благотворным для развития терпимости к иным идеям и поэтому статья весьма полезным».

С.В. Силков

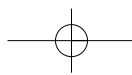
ГЕККЕЛЬ (Haechel) Эрнст (1834–1919) — немецкий биолог, профессор Иенского университета (1865–1909). Основные сочинения: «Мировые загадки. Общедоступные лекции о философии биологии» (1899), «Естественная история миротворения» (1868), «Монизм» (1892), «Чудеса жизни» (1904), «Бог в природе» (1914) и

др. Страстный защитник и пропагандист эволюционных концепций в биологии, Г. развивал учение Дарвина о естественном отборе как факторе органической эволюции. Сформулировал основной биогенетический закон, согласно которому в онтогенезе (индивидуальном развитии организма) кроется ключ к познанию филогенеза (истории происхождения вида). В трактовке движущих сил эволюции Г. стремился синтезировать идеи Дарвина и Ламарка. Г. исследовал проблему естественного возникновения жизни из неорганических веществ. С «Всеобщей морфологии организмов» Г. (1866) начинается развитие дисциплинарной экологии. Работы Г. сыграли видную роль в распространении эволюционизма и в критике креационизма.

ГЕКСАГРАММА (звезда Соломона) — один из центральных эзотерических символов, являющий собой шестиугольник из двух перекрещенных равносторонних треугольников. Г. — символ пребывания Духа в материи в их взаимосвязи и взаимозависимости.

ГЕЛЕН (Gehlen) Арнольд (1904–1976) — немецкий философ и социолог, один из классиков философской антропологии. Основная программная работа — «Человек. Его природа и положение в мире» (1940). При жизни автора она издавалась 12 раз (два раза существенно перерабатывалась). Другие труды: «Действительный и недействительный дух» (1931); «Теория свободы воли» (1932); «Государство и философия» (1935); «Первобытный человек и поздняя культура» (1954); «Душа в техническую эпоху» (1957); «Картины временни. К социологии и эстетике современной живописи» (1960); «Мораль и гипермораль» (1969) и др. В творчестве Г. прослеживается два этапа: 1) до середины 1930-х (философия жизни, неохитчанство, влияние Фрайера и Н. Гартмана); 2) с середины 1930-х — философско-антропологический период, в котором можно выделить два подпериода, рубеж которых пролегает в середине 1950-х. Изначально Г. предложил (наряду с Плеснером — эксцентрическая версия) вариант (действительная версия) антропобиологического «разворота» философской антропологии. В этот подпериод на Г. велико влияние А. Портмана (особенно его работ по биологии). Позднее заметна переориентация Г. на социологическое, в том числе — культур-социологическое «прочтение» философской антропологии, классиком которого стал его ученик — Х. Шельски. В эти же годы Г. — один из ведущих идеологов неоконсерватизма в ФРГ. Г. конструировал философскую антропологию как целостное знание о человеке, сводящее воедино данные отдельных наук на «не-

спекулятивном» уровне. Вторая исходная теоретико-методологическая установка Г. — подчеркнутый антиредукционизм. Человек должен быть объяснен из него самого, из имманентной ему сферы. Такое исследование вполне возможно, «если не связывать себя с существующими объяснениями человека, а твердо держаться вопроса: что собственно означает эта потребность в истолковании челчеловека?» Отказавшись от идеи «лестницы существ» Аристотеля, широко применявшейся в философской антропологии (Шелер, особенно Плеснер), Г. акцентировал другой широко распространенный в ее дискурсах комплекс идей, восходящих к Гердеру и Ницше, и специально биологически обосновывавшийся Портманом — комплекс идей о человеке как «недостаточном» существе. Он задает, согласно Г., принципиальное отличие человека от любых иных живых существ (природа не определила человека животным, а предопределила его к «человеческому»). Человек «не специализирован» в отличие от других животных, он обделен полноценными «инстинктами», не имеет своей особой экологической ниши, а тем самым изначально не может находиться в гармонии с природой. У него нет предопределенности к определенному типу жизни в некой особой среде. При этом он всегда целостен, и может быть понят лишь в своей этой целостности, системности (в этом отношении духовность человека суть реализованная возможность самой витальной природы человека, а не воплощенный ей «дух» Шелера). Человек в силу этого, по Г., всегда проблематичен, открыт миру, деятелен (по необходимости), всегда характеризуется избытком внутренних «побуждений». Он вынужден нести на себе непосильный груз ответственности за собственное выживание и самоопределение в мире (справляться с собой). Человек всегда «перегружен», не может одновременно реализовывать свои интенции, «мешающие» друг другу. В результате возникает феномен неизбежного дистанцирования человека по отношению к самому себе. Действуя, люди: 1) продуцируют культуру (мир символических значений), которая не может быть «отмыслена» от природы человека («...там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека располагается сфера культуры...»); 2) соотносят свои действия с действиями других, кооперируются с ними, порождая многообразие человеческих сообществ; 3) создают социальные институты, регулирующие взаимодействия и стабилизирующие их результаты. Институты — своего рода «заменители» «инстинктов», автоматизирующие человеческую жизнь. Они обеспечивают устойчивые интересы лю-





дей, формируя «привычки» и обогащая «мотивы», внося закономерность и предсказуемость в человеческое поведение (через «разумную целесообразность» и «интересубъективную согласованность»). Прогрессирующая рационализация институтов находит свое адекватное воплощение в феноменах техники и в возрастании опоры на свой внутренний порядок, универсализирующий частные социальные порядки до глобально-властных притязаний. Каждый «частный порядок» презентует и стилизует различные диспозиционные системы, конституированные через деятельность людей (уже природой человек спроектирован и приспособлен для культурных форм существования).

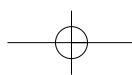
ГЕЛИОС — у античных греков — Солнце в астрономическом смысле (Аполлон — в духовном). Г. античных культов — Бог, управляющий временами года, растительностью, плодородием.

ГЕЛЬВЕЦИЙ (Helvetius) Клод Адриан (1715–1771) — французский философ, крупнейший представитель французского Просвещения и школы французского материализма, идеолог революционной французской буржуазии 18 в. Основные сочинения: «Об уме» (1758, в 1759 сожжено по распоряжению парламента как представляющее опасность для государства и религии), «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» (1769, издано в 1773) и др. Г. разработал весьма динамичную философскую картину мира: природа, частью которой является человек, существует вечно и имеет основание в себе самой; в ней все находится в движении и развитии; все рождается, растет и погибает; все переходит из одного состояния в другое. Ничто во времени и пространстве не предшествует материи. Г. обосновывал единство материи и движения, материи и сознания. Вместе с тем, в отличие от Дидро, считал, что материя лишь на определенном этапе своего развития и организации обретает способность ощущения. Г. отвергал не только тезис, но и деизм вольтеровского толка. В классической традиции Просвещения корни идеи сверхъестественного и религии Г. искал в темноте и невежестве людей, в чувстве страха смерти, в организованном обмане одних людей другими. Вопрос о познаваемости мира Г. решал с позиций материалистического сенсуализма, являясь противником агностицизма. Принцип материалистического сенсуализма Г. использовал в объяснении общества и человека. Человек, по Г., — природное существо, наделенное чувствами, сознанием, страстями, и является основой общества. Из чувственной природы человека Г. вывел движущее начало общест-

венной жизни — принцип эгоизма, себялюбия. Идея Г. о том, что в деятельности людей, направленной на самосохранение и приобретение жизненных благ, следует искать ключ к объяснению социальных процессов, была теоретически перспективной для своего времени. Г. утверждал равенство природных умственных способностей людей всех рас и национальностей. Причину неравенства умов видел в различном воспитании и различных условиях жизни. Будущее общество Г. представлял свободным от сословного деления и сословного неравенства. Был открытым противником феодальных устоев. Деятельность Г. сыграла значительную роль в духовной подготовке Великой французской революции 18 в.

ГЕЛЬМГОЛЬЦ (Helmholtz) Герман Людвиг Фердинанд (1821–1894) — германский естествоиспытатель 19 в. (физиолог, математик, физик) и философ. Главные научные труды: мемуары «О сохранении силы» (1847), «Популярные лекции о науке» (1869), Собрание научных трудов в трех т. (1882–1895), «Счет и измерение» (1887), «Энергия волн и ветра» (1890), «Доклады и речи» в двух т.т. (1884), «Лекции по теоретической физике» в трех т.т. (1898–1903) и др. Главным направлением работ Г. в физиологии человека стали фундаментальные исследования по физиологии центральной нервной и нервно-мышечной систем, слуха и зрения. В исследованиях по физиологии центральной нервной системы в 1854 Г. впервые определил латентный период рефлекторных реакций; в 1864–1868 разработал первую методику определения ритмики импульсов, посылаемых мозгом к мышце. В физиологии нервно-мышечной системы человека в 1850–1870 Г. удалось измерить скорость распространения возбуждения в нервной системе (что до его работ считалось в принципе неразрешимой проблемой). В физиологической акустике Г. заложил основы физической и физиологической теории музыки, доказав «способность слухового аппарата к разложению сложных звуков на простые тоны» (до исследований Г. тембр звука объяснялся исключительно психическим происхождением). Г. разработал физическую теорию фонации (образования при помощи органов речи звучания голоса, а также и звуков речи). Им также были разработаны основные количественные методы и сконструированы измерительные приборы для физиологических исследований. В физиологии зрения Г. разработал учение об аккомодации глаза (1853), где доказывал, что «зрительная оценка величины и удаленности предметов основана на своеобразных мышечных ощущениях, возникающих при движении мышц глаза». Выдвинутая Г. концепция «о роли мышечно-

го чувства в формировании восприятий» была позднее фундаментально разработана И.М. Сеченовым в цикле его трудов по психофизиологии. В 1859–1866 Г. были полностью разработаны основы учения о цветовом зрении (этим за сто лет до него активно занимался М.В. Ломоносов). При изучении проблем о локализации зрительных впечатлений в поле зрения Г. пришел к выводу, что все аксиомы геометрии имеют опытное происхождение. После изучения трудов Лобачевского Г. предложил модель пространства перемкнутой кривизны как «поля изображения выпуклого зеркала или линзы», утверждая, что опытным путем возможно выявить форму пространства (однако в своих представлениях о пространстве Г., в отличие от Лобачевского, следовал учению Канта в допущении «априорности пространства как формы созерцания»). В книге «Счет и измерение» Г. в качестве главной проблемы арифметики считал обоснование ее автоматической применимости к физическим явлениям. По Г., единственным критерием применимости законов арифметики мог быть только опыт: «невозможно утверждать априори, что законы арифметики применимы в любой данной ситуации». Исходя из того, что само понятие числа заимствовано из опыта, Г. считал, что действительные числа и их свойства «применимы лишь именно к этим опытам», в которых изучаемые объекты не должны трансформироваться (как пошутил А. Лебег, «поместив в клетку льва и кролика, мы не обнаружим в ней позднее двух животных»). По Г., «даже понятие равенства неприменимо автоматически к каждому опыту». Г. доказал, что даже «обычная» арифметика целых чисел не может рассматриваться как априорное знание, однако, как писал М. Клайн, «хотя это открытие не поставило под сомнение приложимость математики к описанию реального мира, все же оправданием усилий математиков более не могла считаться надежда на отыскание абсолютной истины или единого закона всего сущего». Многие выдающиеся ученые-математики того времени внутренне не воспринимали устремленности своих коллег и учеников к «чистой» математике. Так, Л. Кронекер в письме к Г. писал: «Ваш богатый практический опыт работы с разумными и интересными проблемами укажет математикам новое направление и придаст им новый импульс... Односторонние и интроспективные математические умозаключения приводят к областям, от которых нельзя ожидать сколько-нибудь ценных плодов» (1888). По мнению Планка, Маха, Больцмана и Г., «математика дает не более чем логическую структуру законов физики». Еще в мемуарах «О сохранении силы» Г. давал первую мате-





172 ГЕМПЕЛЬ

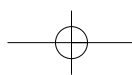
математическую трактовку закона сохранения энергии, указывая на его всеобщность; был также доказан факт подчинения этому закону процессов, происходящих в живых организмах. На то время это был один из наиболее сильных аргументов против концепции витализма о «жизненной силе управления живыми организмами»; позднее Г. находился под влиянием теории космозоев (т. е. теории вечности жизни) Рихтера (1865). После работ Г. принцип наименьшего действия стал активно применяться в исследованиях по современной теории поля, квантовой электродинамике, термодинамике, оптике и других областях теоретической физики и физической химии. Г. ввел важнейшие понятия «свободная энергия» (которая способна превращаться в любые формы) и «связанная энергия» (которая способна превращаться только в тепловую форму). Фундаментальные теоретические исследования Г. вихревого движения жидкости заложили основы гидро- и аэродинамики. Открытые им глубокие аналогии между свойствами вихревого движения и свойствами магнитного поля электрического тока дали начало попыткам многих ученых строить механические модели эфира, трактовать атомы как вихри в эфире. На основании этих исследований Г. к 1873 выдвинул теорию управляемого полета в воздухе. Экспериментальные работы Г. по акустике, оптике и электромагнетизму подчинялись решению задач его основных исследований в области физиологии. Г. представлял материю как «качественно однородную совокупность неизменных частиц, между которыми действуют центральные силы, зависящие только от расстояния», а движение — только как «пространственное перемещение частиц». Поэтому при обсуждении философских аспектов результатов своих исследований закона сохранения энергии Г. отмечал лишь факт сохранения энергии в эквивалентных количествах, оставляя за рамками качественное превращение форм энергии. Гносеологические воззрения Г. сформировались под влиянием «физиологического идеализма» И. Мюллера. Г., полагая чувственные ощущения только символами отношений, существующих во внешнем мире, и отрицая за ними сходство с тем, что они отражают, считал, что качество ощущений человека (звук, вкус, свет и др.), не зависит от внешнего объекта, а зависит от нерва-передатчика ощущений (т. е. ощущения, возникающие у человека, есть результат проявления «специфической энергии органов чувств»). Гносеологические выводы, сделанные Г. и И. Мюллером из данных современной им науки, легли в основание теории «иероглифов» Г. Мюллера — направления в гно-

сеологии, согласно которому ощущения и представления человека являются только лишь произвольными условными знаками («иероглифами», символами), помогающими «целесообразно направлять их деятельность». Вопросы истинности знания Г. решались с точки зрения их практической целесообразности, поэтому он полагал материализм для естествоиспытателя того времени «более удобной гипотезой», чем идеализм. При этом в одной из «Популярных лекций о науке» Г. утверждал, что «конечная цель естественных наук состоит в том, чтобы найти решение всех своих проблем в механике». Одновременно с этим Г. признавал недостаточную понятность всех элементов механики и необходимость обращения «особого внимания на проблему природы сил». Он писал: «Задача физической материальной науки состоит в сведении явлений природы к неподверженным изменениям силам притяжения и отталкивания между телами, величина которого зависит только от расстояния. Разрешимость этой задачи есть условие познаваемости природы... Ее миссия завершится, как только удастся окончательно свести явления природы к простым силам и доказать, что такое сведение — единственное, допускаемое этими явлениями». По поводу своего отношения к причинности Г. писал в книге «Физиологическая оптика»: «Принцип причинности носит характер чисто логического закона даже в том, что выводимые из него следствия относятся в действительности не к самому опыту, а к пониманию опыта и, следовательно не могут быть опровергнуты никаким возможным опытом». Влияние механицизма на материализм Г. было сильным даже на фоне современного ему естественно-научного знания.

С.В. Силков

ГЕМПЕЛЬ (Hempel) Карл Густав (1905–1997) — немецкий логик и философ науки, представитель неопозитивизма. Член Общества эмпирической философии (Берлин), участник Венского кружка. В 1934 эмигрировал в Бельгию, позднее — в США (1937). Основные труды: «Мотивы и охватывающие законы в историческом объяснении» (1942), «Аспекты научного объяснения и другие эссе о философии науки» (1965), «Философия естествознания» (1966), «Логика научного исследования» (1972). Рассмотрение формальных представлений теоретических процедур научного знания подтолкнуло Г. к изучению проблем подтверждаемости гипотез, объясняемости эмпирических предложений и т. д. При решении этих проблем (с применением формализм индуктивной логики), а также некоторых логических проблем теории вероятностей Г. отказал-

ся от многих положений исходной неопозитивистской программы, ориентировавшейся на идеал научного знания, в котором бы логический строй научных теорий образовывался на основе языков, синтаксис и семантика которых приводима к взаимно однозначному соответствию, причем аспект прагматики полностью бы игнорировался (как оказалось впоследствии, такой идеал недостижим). Однако в «дилемме теоретика» Г. показал, что редукция в логическом позитивизме теоретических предложений к значению некоторой совокупности предположений наблюдения или к значению одного такого предложения обесмысливает теоретические понятия. В данном случае теоретические понятия могут быть отброшены, чего никак не следует допускать. Такая критика, инициированная Г., наряду с критическими высказываниями других логиков, повлияла на трансформацию неопозитивизма в философскую логику. Вклад Г. в логику определяется введением и обоснованием двух видов объяснения: дедуктивно-номологического и индуктивно-номологического. Общая схема двух данных разновидностей номологического объяснения состоит в том, что для объяснения некоторого феномена его подводят под какой-то «охватывающий закон», который выступает в качестве объясняющего положения (эксплананта) — в результате феномен оказывается объясняемым положением (экспланандумом). При дедуктивном объяснении экспланандум следует из эксплананта логически (дедуктивным образом). При индуктивном объяснении роль «охватывающего закона» выполняет вероятностная гипотеза, поэтому экспланандум следует из эксплананта с некоторой вероятностью. Так, схема дедуктивно-номологического объяснения сводится к импликации: «если для всякого феномена X выполняется условие F, то для него выполняется и условие G». Иначе, во всех случаях, когда реализовано определенное сочетание условий F, возникает некоторое событие G — отсюда отношение между F и G возможно фиксировать как импликацию (отношение логической выводимости). В схеме индуктивно-номологического объяснения учитывается вероятность, при которой условие F имплицирует условие G для данных феноменов в X. Событие G появляется с некоторой вероятностью, поэтому в данном случае имеет место не логическая импликация, а вероятностная мера, которая тем ближе к единице, чем ближе индуктивное отношение к логической импликации. Два вышеописанных способа объяснения удовлетворяют «условию адекватности»: объясняется только реальное событие как явление, имеющее эмпирическую вери-





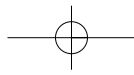
фикацию. Две схемы номологического объяснения предполагают, что экспланант дает информацию, применяя которую возможно полагать, что событие, описываемое экспланандумом, действительно имело место. При дедуктивно-номологическом объяснении вначале обосновывается ожидание какого-либо события, а затем объясняется его появление. При индуктивно-номологическом объяснении появление события предшествует оправданию возможного его ожидания (отсюда и вероятностная форма данного вида объяснения). Одни номологические объяснения могут включать в себя другие. Если аспекты, объясненные в некотором ряду, представляют собой подмножество аспектов, объясненных в другом ряду, то объяснение второго ряда вбирает в себя объяснение первого – второе множество экспланантов более полно по сравнению с первым. Различные «охватывающих законов» исторических наук и естествознания детерминирует различие в способах применения двух схем номологического объяснения, однако, по Г., и в истории, и в естествознании любое объяснение протекает согласно этим схемам. Поэтому Г. критиковал У. Дрея, полагавшего, что объяснение человеческих поступков целями имеет особую логическую структуру, отличную от схемы объяснения «охватывающими законами», и может широко применяться историками. По У. Дрею, для мотивационного объяснения, включающего в себя различные виды объяснения с позиции идей и целей, необходимо воспроизвести расчеты действующего лица в выборе средств для реализации поставленной цели с учетом конкретных обстоятельств. Оправданность поступка, благодаря подведению его под цель, в условиях существующих обстоятельств свидетельствует о том, что этот феномен может получить соответствующее объяснение. Схема мотивационного объяснения имеет следующую форму: «В ситуации типа F следует делать G», или, в развернутом виде, «Деятель А находится в ситуации типа F. В ситуации типа F следовало сделать G. Поэтому деятель А сделал G». По Г., объяснение того, почему действие возможно характеризовать как рациональное (что зафиксировано в эксплананте «в ситуации типа F следовало сделать G»), не является подлинным объяснением, раскрывающим смысл самого свершившегося факта действия, так как по отношению между экспланантом и экспланандумом подобные мотивационные объяснения не являются объяснениями логическими. Поэтому модификация схемы У. Дрея: «Деятель А находится в ситуации типа F. В то же время он являлся рационально действу-

ющим лицом. Любое рациональное существо в ситуациях подобного типа обязательно (или же с высокой степенью вероятности) делает G.» будет отвечать логической структуре номологического объяснения. Г. полагает, что в целях объяснения возможно применять исключительно логические связи. С аргументированной критикой этого тезиса выступил позднее фон Вригт, который предложил применять в процессе объяснения, помимо логической необходимости, различные виды «естественной необходимости». Заслуги Г. перед логикой состоят главным образом в разработке и теоретическом обосновании схем номологического объяснения, расширенных позднее фон Вригтом идеей о привлечении «естественной необходимости» в качестве отношения между экспланантом и экспланандумом.

ГЕНДЕР (англ. gender – род, чаще всего грамматический) – понятие, используемое в социальных науках для отображения социокультурного аспекта половой принадлежности человека. В отличие от русского языка, в котором есть одно слово, связанное с данным вопросом: пол, – английский язык имеет два понятия: секс (sex) – пол и гендер (gender) – «социопол». Оба понятия используются для проведения так называемой горизонтальной социо-половой стратификации общества в отличие от вертикальных (классовой, сословной и т. п. стратификаций.). Sex обозначает биологический пол и относится к «нативистским» конструкциям, суммирующим биологические различия между мужчиной и женщиной. Gender, в свою очередь, является социальной конструкцией, обозначающей особенности поведения, социальных стратегий. Sex и gender находятся на разных полюсах в жизни человека. Sex является стартовой позицией, с ним человек рождается. Sex детерминирован биологическими факторами: гормональным статусом, особенностями протекания биохимических процессов, генетическими различиями, анатомией. Gender – конструкция иного полюса. Это своеобразный итог социализации человека в обществе в соответствии с его половой принадлежностью. Человек в своей эволюции, как в фило-, так и в онтогенезе, движется от sex к gender. «Сексуально-гендерное поле» человека возникает еще в преднатальный период: современные средства медицины позволяют уже задолго до рождения ребенка определить его пол. Родители по-разному могут реагировать на рождение мальчика или девочки. Рождение мальчика или девочки может также по-разному восприниматься и в культурах. Так, в архаических обществах с допроизводящей экономикой, особенно с

охотнически-собираТЕЛЬСКИМ укладом, рождение девочки приветствовалось в меньшей степени, чем в земледельческих культурах, где уже появляется многоамная семья и женский труд (воспроизводство рода, выхаживание, воспитание и т. п.) получает более высокую оценку. Известны случаи, когда детей в соответствии с полом просто уничтожали. Например, в Японии (в селах) вплоть до начала 20 в. сохранялась традиция умерщвления новорожденных мальчиков, так как их нельзя было, в отличие от девочек, выгодно продать в город или выдать замуж. Бедуины же и эскимосы (канадские), например, избавлялись от девочек (умерщвляли, относили в горы, подкидывали), так как считалось, что мужчин в роду должно быть больше. Причем материнский инстинкт в этих и многочисленных подобных случаях грубо подавлялся групповыми интересами и мифологическими представлениями. Через игры и игровые структуры, одежду и т. п. ребенок уже с малолетства начинает себя идентифицировать либо с мужским, либо с женским началом. Хорошо известны игры девочек в «дочки-матери», «учителя», «доктора» и вообще «в куклы», а также увлечения мальчиков машинами, конструкторами, оружием и т. п. В этих ранних актах социализации большую роль играет культурная среда. Именно она определяет «сферу должного», которая в разных культурах различна. Но есть и некоторые универсалии. Так, мужское ассоциируется с инициативностью в отношениях, агрессивностью, установкой на господство, напористостью, авантюризмом, авторитаризмом, стремлением к лидерству, рациональностью в мыслях и действиях, монизмом в поведении, стремлением к монологу, вызову и утверждению собственного «Я», эгоцентризмом и эгоизмом. Эти и подобные качества, проявляемые женщиной, скорее вызывают критическую оценку и даже негативную реакцию со стороны окружающих, находящихся, строго говоря, под влиянием известных стереотипов. Женская линия в поведении, как правило, связана с мягкостью, милосердием, заботой, ответственностью, ненасилием, терпимостью, альтруизмом, эмоциональностью, диалогичностью, стремлением к поиску согласия, компромисса, ценностью равенства, справедливости и свободы и т. п. Обе эти конструкции можно различать в плане общего и особенного. Sex является проявлением общего и относится к так называемым «итическим» (etic) характеристикам. Gender связан с проявлением особенного в поведении и является «имической» (emic) характеристикой. Для ее понимания необходимо учитывать социокультурный фон, во многом обуславливающий формирование gender. В





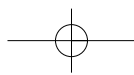
174 ГЕНЕАЛОГИЯ

частности, представления о мужественности и женственности сильно различаются в культурах, что накладывает серьезный отпечаток на нормы коммуникативного поведения и характер взаимоотношений мужчин и женщин. Так, в странах с развитой экономикой и протестантизмом женщины высокообразованны и активно вовлечены в общественную жизнь. В таких странах (скандинавские страны, например) гендерная идеология склоняется к равенству в отношениях между мужчинами и женщинами. Напротив, в традиционных культурах и особенно с мусульманской религией (Пакистан, а также Нигерия, Индия и многие другие страны Востока) статус женщины далек от равноправия, и поведение женщины в обществе строго регламентировано. Гендерные различия достаточно сложно изучать через сравнение в силу их итической природы. Сравнить можно только итическое, в частности, мужчин и женщин как биологические объекты. А уникальное, строго говоря, сравнению не подлежит. В зависимости от характера общества гендерные различия будут иметь различную силу. Этнографы устанавливают усиление гендерного неравенства от охотничьесобирательских к аграрным культурам и существенное его снижение далее к индустриальной культуре и особенно к информационному обществу. Кривая, отвечающая этому движению, будет иметь вид перевернутой заглавной буквы U латинского алфавита.

ГЕНЕАЛОГИЯ — (I) один из основных философских методов Ницше: «совершенно новая наука», или «начало науки», сводящаяся к «истории происхождения предрассудков» и, таким образом, к «процедуре разоблачения исторического смысла ценности». В предисловии к сочинению «К генеалогии морали» (1887) Ницше формулирует ряд вопросов, сама постановка которых свидетельствует о радикально новом подходе мыслителя к морали как таковой: откуда, собственно, берут свое начало наши добро и зло?; при каких условиях изобрел себе человек эти суждения-ценности — добро и зло? какую ценность имеют они сами? Начатое уже в «По ту сторону добра и зла» обсуждение двух идеализированных типов морали — господина и раба — вместе с лингвистическими выражениями в рамках ценностной оппозиции «доброе» и «злого» (или «плохого») Ницше углубляет и дополняет детальным психологическим анализом духовного склада двух человеческих типов, чьими моральями и выступали упомянутые выше, и обогащает лингвистические изыски психологией. Он пытается проанализировать ценность самих моральных ценностей: «нам необходима

критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос», — пишет Ницше. По его мнению, следует выяснить, благоприятствует ли данная шкала ценностей тому или другому человеческому типу, той или иной форме жизни; способствует ли она появлению «более сильной разновидности индивида» или просто помогает данной группе как можно дольше поддерживать свое существование. До сих пор, утверждает Ницше, это знание отсутствовало, да и была ли в нем нужда? Ценность этих ценностей всегда принималась за данность, за уже установленный факт. Но вдруг то, что мы называем «добрым», на самом деле является «злым». Чтобы ответить на все эти вопросы, необходимо, по Ницше, знание условий и обстоятельств, из которых эти ценности произросли, среди которых они изменялись, т. е. исследование истории их происхождения, чем и должна заняться новая наука — «Г». При этом вряд ли сама эта Г может стать предметом специального исследования, так как в традиционном смысле этого слова она не является методом. Так, К.А. Свасьян отмечал, что Г. в ницшеанском понимании не излагается, а осуществляется, и «трактат о методе» оказывается невозможным потому, что сам метод у Ницше — это не «абстрактный орган познания, а концентрированное подобие личности самого генеалогиста». Такое понимание Г. не означает, что эта дисциплина лишена всякой научной строгости. Г. — это своеобразная психология, правилами которой являются недоверие к логике, отказ от любых аргументов, признание роли фикции в выработке понятий и др., а целью — дезавуирование всякого рода «вечных истин» и идеологий. Ницше реализует все эти требования в своих рассуждениях трех фундаментальных проблем, охватывающих всю духовную проблематику европейской истории. Таким образом его Г. оказывается составленной из трех рассматриваемых: ressentiment как движущая сила в структурировании моральных ценностей, «вина» и «нечистая совесть» как интравертированный инстинкт агрессии и жестокости и аскетизм как регенерированная воля к тотальному господству. Особое значение для генеалогического метода Ницше, как впрочем и для всей его психологии, одним из важнейших понятий которой оно является, представляет собой понятие ressentiment, слово, которое иногда переводят на русский язык как «мстительность». Сам Ницше предпочитал употреблять это французское слово без перевода. Впоследствии оно приобрело большую популярность и стало использоваться в трудах многих европейских мыслителей. Второе рассмот-

рение (2) — это «вина» и «нечистая совесть». Исследование Ницше показывает, что чувство вины проистекало из древнейших отношений между покупателем и продавцом, заимодавцем и должником. Поэтому необходимо было создать память о долге через боль, страдание, — отсюда и обожествление жестокости. Но «суверенный индивид», равный лишь самому себе, ставший выше морали рабов, сам формирует свою память. Этот человек обладает собственной независимой волей, он смеет обещать. Только такая ответственность ведет человека к осознанию свободы, его власти над собой и над судьбой, и такой доминирующий инстинкт суверенный человек называет своей совестью. Постепенно с усилением власти общины и увеличением богатства заимодавца справедливость самоуспокоивается, превращаясь в милость, под красивыми одеждами которой скрывается месть, возрастает чувство обиды, что приводит к возвеличиванию все вообще реактивные аффекты. Активный человек, таким образом, намного ближе к справедливости, чем реактивный, ему не нужны ложные оценки морали. Поэтому, заключает Ницше, сильный человек всегда обладал более свободными взглядами, и, вместе с тем, более спокойной совестью. Отсюда нетрудно догадаться, на чьей стороне лежит изобретение «нечистой совести» — это человек ressentiment. Реактивный человек исходя из своей перевернутой справедливости наделяет наказание смыслом и видит в нем выгоду мнимую. Заслугу наказания видят в том, что оно пробуждает в виновном чувство вины, т. е. по определению Ницше, инструмент душевной реакции, которая и есть «нечистая совесть». Но, как отмечает философ, наказание наоборот закаляет и охлаждает; оно обостряет чувство отчужденности, усиливает сопротивление. Развитие чувства вины сильнее всего было заторможено именно наказанием. Зрелищной процедурой суда преступник «лишается возможности ощутить саму предсудительность своего поступка, т. к. совершенно аналогичный образ действий видит он поставленным на службу правосудию, где это санкционируется и читится без малейшего зазора совести». Проанализировав процедуры смыслов наказания, Ницше делает вывод, что в итоге наказанием у человека и зверя можно достичь лишь увеличения страха, изоляции ума, подавления страстей: «тем самым наказание приручает человека, но оно не делает его «лучше» — с большим правом можно было бы утверждать обратное». Собственная гипотеза Ницше о происхождении «нечистой совести» основывается на том, что инстинкты-регу-

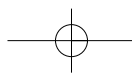




латоры человека были сведены к мышлению, к сознанию, которых, с точки зрения философа, есть наиболее «жалкий и промывающийся» орган. Теперь все инстинкты, не получающие разрядки вовне, обращаются внутрь, против самого человека. «Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения — все это повернуто на обладателя самих инстинктов; таково происхождение «нечистой совести». Но с изобретением «нечистой совести» началось страшное заболевание, от которого человечество не оправилось и по сей день, — страдание человека человеком, самим собой, как «следствие насильственного отпарывания от животного прошлого, как бы некоего прыжка... в новые условия существования». Таким образом, «нечистая совесть» вначале была вытесненным, подавленным инстинктом свободы. Это дало возможность закрепиться морали рабов, так как только нечистая совесть, только воля к самоистязанию служит предпосылкой для ценности неэгоистической, такой как самоотречение, самоотверженность и т. п. Из подавления свободы вырастает страх. Вначале это страх перед прауродителями рода, потом в усиленной форме — перед Богом. Чувство задолженности божеству не переставало расти на протяжении всей истории человечества. Как отмечает Ницше, восхождение христианского Бога повлекло за собою и максимум страха, и максимум чувства вины на земле. Философ раскрывает комизм христианства, показывая гений христианства: сам Бог жертвует собой во исполнение человека, Бог сам платящий самому себе, из любви (неужели в это поверили — вопрос Ницше) к своему должнику. На этой почве родилась воля к самоистязанию — свершился человек нечистой совести. Теперь орудием пытки для него становится мысль, что он виноват перед Богом. Естественные склонности человека породнились с нечистой совестью, а неестественные (все эти устремления к потустороннему, в основе своей жизневраждебные) стали истинными. Для того, чтобы теперь возродить человека, нужно великое здоровье. Ницше ждет прихода человека-искупителя, человека великой любви и презрения. Этот человек будущего (Заратустра-безбожник, Сверхчеловек) избавит нас от великого отвращения, от воли к Ничто, от нигилизма, «этот антихрист и ангинигилист, этот победитель Бога и Ничто — он таки придет однажды...» В третьем рассмотрении (3) Ницше раскрывает суть и происхождение аскетических идеалов. Аскетизм ассоциируется у него с определенной формой слабоумия, успокоением человека в Ничто (в Боге). Однако, в силу того, что

аскетический идеал всегда так много значил для человека, ибо в нем, по Ницше, выражается основной факт человеческой воли — потребность в цели, то человек скорее предпочтет хотеть Ничто, чем вообще ничего не хотеть. Аскетическая жизнь есть, по Ницше, самопротиворечие: здесь царит *ressentiment* воли к власти, стремящейся господствовать над самой жизнью. «Аскетический идеал коренится в инстинкте-хранителе и инстинкте-спасителя дегенерирующей жизни». Главную роль здесь берет на себя аскетический священник, этот спаситель, пастырь и стряпчий больной паствы, который, по Ницше, берет на себя поистине «чудовищную историческую миссию». Чтобы понимать больных он и сам должен быть болен. От кого же, спрашивается, он защищает свою паству? — От здоровых, от зависти к этим здоровым. Аскетический священник — это врач, который лечит страждущих, но чтобы стать врачом, ему надобно прежде нанести раны; «утоляя затем боль, причиняемую раной, он в то же время отравляет рану». Ницше называет священника переориентировщиком *ressentiment*. Каждый страждущий инстинктивно ищет причину своих страданий, виновного, и хочет разрядиться в аффекте на нем, т. е. принять обезболивающее. Здесь Ницше как раз и находит действительную физиологическую причину *ressentiment*; в ее роли выступает потребность заглушить боль путем аффекта. Священник соглашается со страждущим в том, что кто-то должен быть виновным, и в то же время указывает, что виновный и есть сам больной. В этом и заключается то, что можно было бы назвать переориентировкой *ressentiment*. Священник борется лишь с самим страданием, а не с его причиной. Средства, используемые для такой борьбы, до минимума сокращают чувство жизни (предписание крохотных доз радости, стремление к стадной организации и др.). Итак, причину своего страдания больной должен искать в себе, в своей вине, а само свое страдание он должен понимать как наказание. В этом третьем рассмотрении Ницше дает ответ на вопрос о том, откуда происходит власть аскетического идеала, идеала священника, который на деле наносит порчу душевному здоровью человека, являясь воплощением воли к гибели. И дело вовсе не в том, что за спиной у священника действует сам Бог, просто до сих пор это был единственный идеал. Самой страшной проблемой для человека было то, что его существование на земле было лишено всякой цели. Именно это и означает аскетический идеал: «Отсутствие чего-то, некий чудовищный пробел, обступающий человека, — оправдать, утвердить самого

себя было выше его сил, он страдал проблемой своего же смысла». Проклятием здесь было даже не само страдание, а его бессмысленность, которому аскетический идеал придавал некий смысл, единственный до сегодняшнего дня, что все-таки лучше бессмыслицы. Человек предпочитает хотеть Ничто, чем ничего не хотеть. В аскетическом идеале было истолковано страдание, и чудовищный вакуум казался заполненным. Однако такое истолкование вело за собою новое страдание, которое связывалось с виной. Человек был спасен им, приобрел смысл, или, как пишет Ницше, спасена была сама воля. Но Ницше уже показал, чем для человека оборачивается такое спасение: еще большим страданием и утратой свободы. Что же можно противопоставить аскетическому идеалу? По мысли Ницше, ни философия, ни наука пока не могут ему противостоять, т. к. сами основываются на его почве. Несмотря на свободные умы, они все еще верят в истину, в метафизическую ценность того, что Бог и есть истина. И философам, и ученым, согласно Ницше, недостает сегодня осознания того, в какой мере сама воля к истине нуждается еще в оправдании. Истина до сих пор не смела быть проблемой. Начало поражения аскетического идеала Ницше видит в искусстве, атеизме и философии, наделенной перспективным познанием. С того момента, когда отрицается вера в Бога аскетического идеала, появляется новая проблема: проблема ценности истины. Под перспективным познанием или зрением Ницше понимает то, что в обсуждении какого-либо предмета слово должно быть предоставлено как можно большему количеству аффектов: чем больше различных глаз, тем полнее наше понятие о предмете. Устранить же вообще аффекты, значит, по мысли философа, «кастрировать интеллект». Ницше видит противоположный идеал в Заратустре и в его учении о Сверхчеловеке. Только тогда, по его мнению, человек сможет сбросить оковы вины, греха и нечистой совести, а значит выйти из под власти аскетического идеала и духа мести. (II) Постмодернистская методология нелинейного моделирования исторической событийности. Представлена, в первую очередь, систематической «Г.» Фуко, а также концепцией события Делеза и методологическими штудиями Дерриды; генетически восходит к идеям Ницше. Если, по оценке Фуко, для классической культуры была характерна «целая традиция в исторической науке (темнологическая или рационалистическая), которая стремится растворить отдельные события в идеальной континуальности — телеологическом движении или естественной





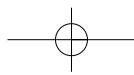
176 ГЕНЕАЛОГИЯ

взаимосвязи», то Г. (или, по Фуко, «действительная» история) оценивает предшественников как тех, кто «был неправ, описывая линейные генезисы». Эксплицитность формулировок и содержание методологических установок Г. позволяют утверждать, что в рамках этого подхода Фуко осуществляет последовательный отказ практически от всех традиционных презумпций линейного видения исторического процесса. Фундаментальной методологической спецификой Г., дистанцирующей ее от классических способов анализа исторического процесса, выступает ее принципиальная не- и анти-линейность. Так, во-первых, Г. жидется на радикальном отказе от презумпции преемственности. По словам Фуко, «силы, действующие в истории ...не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата». Согласно программной формулировке Фуко, «генеалогия не претендует на то, чтобы повернуть время вспять и установить громадную континуальность, невзирая на разбросанность забытого; она не ставит перед собой задачу показать, что прошлое все еще здесь, благополучно живет в настоящем, втайне его оживляя, предварительно придав всем помехам на пути форму, предначертанную с самого начала». В этом контексте событие определяется как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, — статусом «эффекта». Во-вторых, Г. ориентирована на отчетливо выраженный антиэволюционизм. Последний заключается в том, что целью работы генеалогиста, в отличие от работы историка в традиционном его понимании, отнюдь не является, по Фуко, реконструкция исторического процесса как некоей целостности, эволюция которой предполагает реализацию некоего изначального предначертания, — генеалогический подход не только не предполагает, но и не допускает «ничего, что походило бы ...на судьбу народа». Цель Г. заключается как раз в обратном, а именно в том, чтобы «удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности... — заблуждения, ошибки в оценке, плохой расчет, породившие то, что существует и зн. значимо для нас; открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но лишь экстерниорность случая». В-третьих, одной из важнейших презумпций «Г.» является отказ от идеи внешней причины. Именно в этом отказе Фуко усматривает главный критерий отличия Г. от традиционной дисциплинарной истории: по его мнению, «объективность истории — это ...необходимая вера в

провидение, в конечные причины и телеологию». — «Г.» же трактует свою предметность принципиально иначе, а именно — как находящуюся в процессе имманентной самоорганизации творческую среду событийности. Подобным образом понятая «история с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как и со своими синкопами, — это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности проипроисхождения». В-четвертых, в системе отсчета Г. феномен случайности обретает статус фундаментального механизма осуществления исторического процесса. И если линейной версией истории создана особая «Вселенная правил, предначертанная... для того, чтобы утолить жажду насилия», своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то Г. приходит, наконец, к пониманию: «грандиозная игра истории — вот кому подчиняются правила». В контексте сказанного Фуко выступает с резкой критикой метафизики как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма посылки: «помещающая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предначертания, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала». Базовой презумпцией новой методологии выступает для Фуко, таким образом, отказ от фундировавшего до сей поры западную философскую традицию логоцентризма: в качестве предмета своего когнитивного интереса Г. постулирует «не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций». Конструируемая Г. картина исторического процесса во многих существенных пунктах совпадает с предлагаемой синергетикой картиной нелинейной динамики самоорганизующейся среды, — Фуко не обошел своим вниманием ни идею исходного хаоса исследуемой предметности, понимаемой им как «варварское и непристойное кишение событийности», ни идею неравновесности системы (по его оценке «генеалогическая» методология «ничего не оставит под собою, что располагало бы обеспеченной стабильностью»). То, что в событии (на поверхности или, в терминологии Фуко, «на сцене» истории) и предстает перед историками в качестве необходимой цепи причин и следствий, реально оставляет за собой необозримое поле нереализованных возможностей, которые канули в Лету, но вероятность осуществления которых практически ничем не отличалась от вероятности явленной в событии (так называемой «реальной») истории. Иначе го-

воря, «различные выходы на поверхность, которые можно обнаружить, не являются последовательными образами одной и той же сигнификации; они суть эффекты замещений, смещений и перемещений скрытых атак, систематических отступлений». Историк имеет дело с индетерминированной (в смысле традиционной каузальности) игрой спонтанных сил: «выход на поверхность — это выход сил на сцену, их вторжение, скачок из-за кулис в театр, каждая со своей энергией, со своей юношеской мощью». Однако эти реализовавшиеся в ходе истории (поверхностные) картины, по Фуко, не имеют никакого преимущества перед иными, не реализовавшимися, они не гарантированы онтологической заданностью, а потому переходящи: «там, где душа претендует на единообразие, там, где Я изобретает для себя идентичность или отправляется на поиск начала — бесчисленных начал...; анализ истока позволяет растворять Я и заставлять плодиться в местах его пустого синтеза тысячи ныне утраченных событий». Подобным образом понятая событийность выступает как игра случая, событийная рябь на поверхности хронологически развертываемой темпоральности, и в этом своем качестве может быть сопоставима с диссипативными структурами синергетики. Если последние представляют собой временно актуальную макроскопическую картину организации вещества (пространственную структуру), то конкретная конфигурация истории (в которой обретает семантическую определенность бурление событийности) также есть лишь ситуативно значимая картина организации событий (семантически значимая последовательность). Г. не пытается реконструировать поступательно разворачивающуюся «эволюцию вида», — «проследить сложную нить происхождения — но, напротив, ...уловить события, самые незначительные отклонения или же, наоборот, полные перемены». И если, с точки зрения синергетики, оформление макроструктуры интерпретируется в качестве результата кооперативных взаимодействий частиц на микроуровне системы, то и с точки зрения Г. семантически значимое событие рассматривается как случайный согласованный аккорд в какофоничном «кишении событийности», — так называемый «смысл события» обретается именно и лишь в согласовании сингулярных элементов. В качестве важнейшего момента конституирования семантически значимого события Фуко фиксирует феномен версификации возможностей в разворачивании (конституировании) событийности, т. е. ветвления путей процесса, который (как с точки зрения механизма его осуществления, так и с





точки зрения его функционального статуса) практически изоморфно совпадает с синергетически понятым феноменом бифуркации: как пишет Фуко, «из одного и того же знака, в котором можно усматривать как симптом болезни, так и зародыш восхитительного цветка, вышли они в одно и то же время, и лишь впоследствии суждено им будет разделиться». «Чрезмерность силы» проявляет себя в том, что «позволяет ей разделиться», задавая бифуркационные разветвления процесса. В процессе оформления событийных структур Фуко выявляет механизм автокатализа и феномен креативного потенциала диссипации (рассеяния энергии): «случается и так, что сила борется против самой себя:... в момент своего ослабления... реагирует на свое утомление, черная из него, не переставшего увеличиваться, свою мощь, и оборачиваясь против него, ...она устанавливает для него пределы (порядок как принцип ограничения возможных степеней свободы — *М.М., Т.Р., И.С.*), рядит его высшей моральной ценностью и, таким образом, вновь обретает мощь». Фуко приводит в данном контексте пример из истории Реформации: «В Германии XII века католицизм был еще достаточно силен, чтобы восстать против самого себя, истязать свое собственное тело и свою собственную историю и одухотвориться в чистую религию совести». (Характеризуя впоследствии, соотношение между Г. и «археологией», Фуко отмечал: археология изучает «проблематизации», посредством коих социальные феномены даются как постижимые и одновременно мыслимые вполне определенным образом; Г. же осмысливает «практики», посредством которых указанные «проблематизации» конституируются.) Сущностную роль в оформлении событийности играет, по Фуко, фактор непредсказуемой случайности, аналогичный по своим параметрам тому, что в синергетике понимается под флуктуацией. В парадигме отказа от логоцентризма традиционной метафизики Фуко утверждает, что случайность не должна пониматься как разрыв в цепи необходимых причин и следствий, нарушающий непрерывность триумфального разворачивания логики истории. Напротив, случайное следование друг за другом сингулярных флуктуаций составляет те нити, которые служат основой событийной ткани истории. По формулировке Фуко, «силы, действующие в истории, не подчиняются ни предначертанию, ни механизму, но лишь превратности борьбы... Они всегда проявляются в уникальной случайности события». Таким образом необходимой альтернативой линейному генетизму является, по мнению Фуко, «незаменимая для генеалогиста

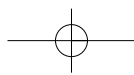
сдержанность: выхватить сингулярность события вне всякой монотонной целесообразности, выслеживать их там, где их менее всего ожидать..., не столько для того, чтобы вычертить медленную кривую их эволюции, но чтобы восстановить различные сцены, на которых они играли различные роли; определить даже точку их лакуны, момент, в который они не имели места». Фактически случайность выступает единственно возможной закономерностью истории, — методологическая парадигма Г. основана на той презумпции, что «за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов». Таким образом, моделируемый Фуко событийный процесс принципиально нелинеен и подчинен детерминизму нелинейного типа: «мир — такой, каким мы его знаем, — в итоге не является простой фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, — это мириады переплетающихся событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий». Аналогичное видение исторического процесса характерно и для концепции Дерриды, также фундированной презумпцией нелинейности: «чему... не следует доверять, так это метафизическому концепту истории. ...Метафизический характер концепта истории привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т. д.)». Г. Фуко близка по духу концепция события, разработанная Делезом в контексте предложенной им модели исторического времени.

М.А. Можейко, Т.Г. Румянцева,
И.Н. Сидоренко

ГЕНЕЗИС (греч. — *genesis*) — происхождение, становление и развитие, результатом которого является определенное состояние изучаемого объекта. Г. природных и социальных явлений интересовал и интересует философию и науку с античности до наших дней. Объяснение Г. природных и социальных объектов получало научное объяснение в эволюци-

онных теориях дисциплинарного, междисциплинарного, общенаучного и философского характера. Рассмотрение в современной науке и философии изучаемых природных и социальных объектов как самоорганизующихся, саморегулирующихся, саморазвивающихся многоуровневых сложных систем привело к формулировке концепции системогенеза (П. Анохин) и выявлению таких закономерных тенденций этого процесса как: минимальное обеспечение становления зародившейся системы, гетерохронная закладка ее компонентов, их консолидация в направлении получения полезного для системы результата, относительность принципа историзма в объяснении переключения функциональной системы с одной программы на другую. Объяснение Г. природного и социального бытия в современной науке связывается также с принципами глобального эволюционизма, структурно-синхроническим и генетически-диахроническим изучением объектов.

ГЕНЕРАЛИЗАЦИЯ (лат. *generalis* — общий, главный) — 1) в широком смысле — подчинение частных явлений общему принципу, экстенсивное развитие процесса; 2) логический прием, предусматривающий полную (сплошную) или неполную (несплошную) элиминацию и верификацию элементов из класса К, образующих репрезентативную (т. е. в достаточной степени точно отражающую структуру класса, разнообразие его состава, особенности всех его элементов) систему, последующее вероятностное обобщение результатов верификации и переход к описанию состояния класса К. Научная нестатистическая (неколичественная) и научная статистическая (количественная) индукция, в основе которых лежит данный прием, предполагают верификацию присущности свойства Р специально отобранным объектам (выборке) класса Х (генеральной совокупности). Репрезентативность выборки обеспечивается как можно большим количеством элементов, что объясняется законом больших чисел, согласно которому закономерности, касающиеся массовых явлений, обнаруживаются при достаточно большом числе наблюдаемых случаев; 3) метод познания, который позволяет на основании выделения множества элементов, имеющих однотипную характеристику (генеральной совокупности) и выбора единицы анализа изучать массивы (системы) этих элементов. Генеральная совокупность включает в себя элементы, соответствующие рабочему определению данного элемента. Признаки и свойства, придающие неповторимость и исключительность элементу совокупности, элиминируются. Происходит формализация объекта (генеральной





178 ГЕНОН

совокупности) и единицы анализа системы. Например, в социологии разработан анализ социального благополучия (единица анализа) городской семьи (элемент генеральной совокупности — «городская семья»). Метод Г. противопоставляет выборочному методу исследования, позволяющему делать заключения о характере распределения изучаемых признаков генеральной совокупности на основании изучения некоторой ее части.

ГЕНОН (Guenon) Рене (1886—1951) — французский мыслитель, исследователь т. н. сакральной традиции и ее различных версий. Бакалавр философии. В 1912 принял ислам. Создатель концепции «интегрального традиционализма», провозглашающей определенные элементы интеллектуальной традиции человечества особой Традицией — единственной и абсолютной хранительницей Божественной Мудрости, Истины, Софии. Основные работы: «Общее введение в изучение индустриальных доктрин» (1921), «Теософия, история одной псевдо-религии» (1921), «Заблуждения спиритов» (1923), «Восток и Запад», «Кризис современного мира» (1927), «Король Мира», «Духовная и временная власть», «Символика креста» (1931), «Множественность состояний бытия» (1932), «Восточная метафизика» (1939), «Царство количества и значения времени» (1945) и др. (Рассматривая себя лишь как глашатая Традиции, Г. в своих трудах никогда не говорил от собственного имени.) Автор столь популярных терминов как «средиземноморская традиция», «алхимическая традиция», «традиционное общество» и т. п. Сумел разграничить оккультизм, теософизм и сопряженные с ними учения, с одной стороны, и истинный ортодоксальный эзотеризм с другой, придав последнему легитимный статус в глазах значимой совокупности европейских интеллектуалов (А. Жид, Элиаде, А. Корбен, Ю. Эвола, А. Бретон и др.). Основополагающим принципом метафизики 20 в. Г. считал Единство Истины — Изначальной, Примордиальной Традиции, сверхвременного синтеза всей истины человеческого мира и человеческого жизненного цикла, всегда самотождественной. Данная совокупность «нечеловеческих» знаний, согласно Г., опосредует мир принципов и мир их воплощения, транслируясь из поколения в поколение усилиями каст Посвященных. Человечество, по Г., — часть космоса, небольшая проекция некоего Единого Архитипа, вмещающая в себя, тем не менее, суть реальности в целом. Являясь людям фрагментарно и поступательно, в виде промежуточных, частных, нередко внешне противоречивых истин, Единая Истина всегда может быть реконструирована как Незамутненный Исток, если

только обратный путь действительно преодолен до конца. Современный же мир, — мир, согласно Г., «вавилонского смешения языков» — дробит Истину до пределов, выступающих уже ее противоположностями. Так формируется мир Лжи, Царство Количества. Райское состояние духа сменилось, по мнению Г., через череду парциальных периодов подъема и упадка — «мерзостью запустения». Вуалируется же реальное положение дел тем, что верная теория перманентной деградации Бытия («материализации» вселенной), присущая любой сакральной доктрине, оказалась заменена схемой эволюции, прогресса мироздания, идеалами гуманизма. Существует понятие, — постулировал Г., — которое особенно почиталось в эпоху Возрождения и в котором еще тогда была заложена вся программа современной цивилизации: это понятие — «гуманизм». Смысл его состоит в том, чтобы свести все на свете к чисто человеческим меркам, порвать со всеми принципами высшего порядка и, фигурально выражаясь, отворить от неба, чтобы завоевать землю. Это завоевание не имеет иных целей, кроме производства предметов, столь же схожих между собой, как люди, которые их производят. Люди до такой степени ограничили свои помыслы изобретением и постройкой машин, что в конце концов и сами превратились в настоящие машины. Путь посвященного, по Г., заключается в том, чтобы идти от современного через древнее — к изначальному посредством очищения Традиции, носителями которой (пусть даже и в весьма трансформированном виде) выступают сейчас воистину традиционные структуры — католическая и православная церкви. Г. отказывал философии в обоснованности претензий ее представителей на чистоту помыслов, называя ее порождением «антитрадиционного духа». (Единая Мудрость или София, по Г., выродилась в «любо-мудрие» или философию.) Духовный кризис мира, согласно Г., — дело рук организаций (как правило, иудейского и масонского толка), отождествивших наличную тенденцию упадка с системой собственных ценностных предпочтений. Этот процесс «контр-инициации» у Г. предстает в своих наиболее наглядных версиях в облике материализма, атеизма, профанного мировоззрения (Л. Таксиль, А. Безант и др.). «Материя — это, по сути своей, множественность и разделение, и вот почему... все, что берет в ней начало, не может вести ни к чему, кроме борьбы и конфликтов, как между народами, так и между отдельными людьми. Чем глубже погружаешься в материю, тем более усиливаются и умножаются элементы розни и раздора; чем выше поднимаешься к чистой духовности, тем больше приближа-

ешься к единому», — писал Г. в работе «Кризис современного мира». Идеализируя и воспевая Традицию в ее посюстороннем воплощении, Г. писал: «Традиционной цивилизацией мы называем цивилизацию, основанную на принципах в прямом смысле этого слова, т. е. такую, в которой духовный порядок господствует над всеми остальными, где все прямо или косвенно от него зависит, где как наука, так и общественные институты являются лишь преходящим, второстепенным, не имеющим самостоятельного значения приложением чисто духовных идей». Истинная власть, по Г., может быть дарована лишь свыше и является законной лишь тогда, когда ее утверждает нечто, стоящее над обществом и его институтами, — а именно духовная иерархия — элита, которая, не принимая участия во внешних событиях, руководит всем с помощью средств, непостижимых для простого обывателя и тем более действенных, чем менее они явны. Одновременно в схеме Г., трактуемой в образном контексте, особое место в системе символических центров «контр-инициации» (или семи башен Сатаны, одной из которых, по Г., возможно являлась Шамбала) отводилось (в качестве географического указателя) серпу на гербе СССР в купе с усеченной пирамидой (образ обезглавленного западного мира) на гербе США. (Не совсем случайно, хотя и явно со значительными переделками, Л. Повельс в нашумевшей книге «Утро магов» заявил, что «фашизм — это геноцизм плюс танковые дивизии».) Сам же Г. к выбору позиций на политических ристалищах относился предельно осторожно. Во многом это обуславливалось представлениями Г. о «эзотерическом» ядре в любой духовной традиции, из которых вытекало его сдержанное отношение к очень многим неортодоксальным и модным интеллектуальным течениям. Именно на эзотерическом уровне, по Г., внешние составляющие традиции перестают исполнять роль граничных догматов, становясь содержанием духовного опыта людей. То, что во внешнем мире может выступать исключительно как предмет веры (религиозная духовная практика, по мнению Г., — удел Запада), в сфере эзотерики становится предметом непосредственного познания и прямого знания (метафизика — извечное достояние Востока). Но последнее — удел посвященных, исключительных личностей. Это — приверженцы даосизма (а не конфуцианства!) в китайской традиции. Последователи каббалы — в иудаизме. Странники брахманизма и духовной йоги (а не буддизма!) в Индии. Апологеты христианского герметизма и тамплиеры — в католичестве, поклонники практик исихазма и старчества — в православии (в





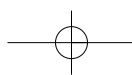
целом отрицающие ненавистную Г. «средиземноморскую» натурфилософию). Являясь собой учение, плохо приспособленное к популяризации и адаптации на уровне средств т. н. массовой информации, идеи Г. демонстрируют и в конце 20 в. высокий ретрансляционный потенциал, в первую очередь обращенный к духовным маргинальным элитам Европы и арабского Востока.

ГЕНРИ (Henry), Карл – американский богослов, родился в 1913 г. в Нью-Йорке в семье немцев-иммигрантов. Избрав для себя карьеру светского журналиста, в 1933 он резко меняет свои планы и посвящает себя богословским исследованиям. В 1935 году он поступает в Уитон-колледж в Иллинойсе (Wheaton College), который заканчивает в 1938; в 1941 там же получает степень магистра, параллельно обучаясь в Северной баптистской богословской семинарии, где ему присваивается степень бакалавра, а затем и доктора богословия. В 1956 Г. учреждает журнал «Христианство сегодня», где и работает редактором в течение двадцати лет. В 1967 он оставляет журналистскую работу, что позволяет ему уделить больше времени писательской деятельности. Главным произведением Г. является шеститомный труд «Бог, откровение и авторитетность» (1976-1983), в котором он излагает методологические основания богословия евангелицизма (evangelicalism). С точки зрения Г., в современном протестантизме практически утрачено правильное понимание откровения как обладающего атрибутами историчности, пропозиционности, богодухновенности и вербальности. И хотя Г. поднимает этот вопрос вслед за К. Бартом (см. **К. Барт**) и некоторыми другими богословами двадцатого века, он предлагает другое понимание природы откровения. По его мнению, Бог и действовал в истории, и говорил к человечеству. Он объяснял свои действия, и, таким образом, все они имеют смысл и разумное обоснование. Мы можем понять действия Бога только через объяснение самого Бога. В откровении Бог открывает себя: дает знание о себе самом и о своем отношении к человечеству. По Г. откровение рационально, а следовательно, и пропозиционно. Тот факт, что в откровении говорил сам Бог, определяет главенствующую роль разума в понимании откровения. Другими словами, откровение объективно, концептуально, доступно пониманию и согласовано. Поэтому христианство обязано быть рациональным. Г. признает Библию богодухновенной, а следовательно, непогрешимой (безошибочной, inerrant). С его точки зрения, эти два положения в учении о Писании неразрывно связаны. Богодухновенность предполагает, что Бог является основным автором

Библии, что обуславливает отсутствие в ней ошибок. Но в то же время это не означает, что Библия была продиктована Богом и что она соответствует современным требованиям технической точности. При таком подходе к откровению вполне естественна связь между ним и учением о Боге, которую Г. воплощает в концепции Логоса как способа божественного самораскрытия. Следовательно, Слово Божье пришло в мир извне, оно было дано трансцендентно, а не имманентно присутствовало в человеческом разуме. Отсюда следует, что вопрос о Писании является скорее вопросом о Боге, чем о Библии. Таким образом, концепция Бога является определяющей для всех других религиозных концепций. Для Г. важно, что Бог трансцендентен, потому что из своей трансцендентности он обращается к человечеству. Он не только действует, он также говорит, а Библия является его посланием. Вернувшись к рациональному осмыслению веры, Г. стремится реанимировать теологию. Возрождение веры в авторитетность Библии должно, по его мнению, создать новые взаимоотношения между теологией и миром. Это, в свою очередь, приводит к тому, что Г. интересуется вопросом и социальной этики. С его точки зрения, христианство должно благоприятно влиять на общество. Он считает, что обращение человека к Богу и социальная справедливость неразделимы, поскольку первое должно привести к упрочению последней. Социальные изменения возможны только на основе изменений в каждом отдельном человеке, а не на основе изменений в коллективе. Таким образом, перед христианством стоит задача содействовать духовному возрождению каждого, чтобы в конечном счете изменить общество. Церкви не нужно оказывать прямое давление на правительство или на любые другие политические силы, а работать с каждым отдельным членом общества. Благодаря своим взглядам, Г. стал одним из идеологов американского евангелицизма. В конце XIX в. большое влияние в христианских теологических кругах Америки приобрели идеи, порожденные эпохой Просвещения, в результате чего широкое распространение в теологии получили высший критицизм, дарвинизм и либеральное богословие. Не разделявшие эти взгляды богословы объединились в группу так называемых фундаменталистов и со временем стали организовывать свои церковные структуры, колледжи и семинарии. В ходе естественного развития событий фундаменталистское направление полностью обособилось от участия в социальной жизни и законсервировалось в своих богословских позициях. К середине XX века в среде фундаменталистов стали раз-

даваться призывы к обновлению. Образовалась группа людей, которые начали называть себя евангеликастами (evangelicals). Доктринально фундаменталисты и евангеликасты практически не отличались друг от друга, но с точки зрения последних необходимо было вести активную дискуссию с современной теологией и не отмежевываться от общественной жизни. Г., развивая свои взгляды, стремился решить эти две задачи. С одной стороны, он противопоставил свое понимание откровения и природы Священного Писания соответствующим концепциям либерального богословия, а с другой, утверждая, что откровение обладает рациональной природой, попытался возродить общественный интерес к христианству и тем самым увеличить влияние последнего на общество.

ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ в социологии (греч. geographia – описание Земли) – натуралистические теории, считающие исходной точкой социологического анализа общественного бытия географическую среду. Они 1) преувеличивают роль естественной среды (климата, рек, флоры и фауны, природных богатств) в жизни общества, 2) настаивают на обусловленности социальных изменений географическими факторами, 3) игнорируют масштабы исторической деятельности человечества по преобразованию природной среды и потенциал изменений, заложенный в сложном взаимодействии социальных и духовных факторов. Философской опорой теорий Г. н. было механистическое миропонимание, физический монизм. В философии истории 18-19 вв. внимание концентрировалось на роли географических факторов (напр., длины береговой линии, особенностей речного половодья и т. д.) в формировании цивилизаций, в генезисе первых исторических форм обществности (см. Монтестье, Бокль, Мечников). Социология сосредоточилась на взаимоотношениях социальных групп и географической среды, значении последней для размещения промышленности, для экономического роста, для процессов урбанизации и индустриализации. Г. н. безусловно обуславливает географическими факторами не только особенности социального устройства, но и характеристики поведения (напр., делались попытки найти связь между климатом и характером народа, между метеорологическими аномалиями и преступностью). В современной западной социологии Г. н. представлено 1) в «политической географии» и геополитике, где подчеркивается идея пространственной детерминированности развития политических структур, необходимость политической экспансии государств ради приобретения «жизнен-





180 ГЕОНИМ

ного пространства» (в совокупности с расизмом это течение в Г. н. стало идеологическим обоснованием курса фашизма на аннексию чужих территорий (К. Хаусхофер и др.), 2) во французской и нидерландской школах социальной географии (Ф. Ле Пле, П. Видаль де ла Бланш, Л. Февр и др.), которые анализируют воздействие человеческой деятельности на ландшафт, влияние природопользования на развитие меж- и внутриобщинных связей, на специфику социальной организации пространства в городе и др. Из этого течения позднее выросли социогеография, предметом исследования которой являются социальные группы в их общности с географической средой, и социальная экология.

ГЕОНИМ (от евр. «гаон» — мудрец) — иудейские мудрецы Вавилонии (7–10 вв.), возглавлявшие основные талмудические школы. Духовные лидеры еврейского народа.

ГЕОПОЛИТИКА — понятие, введенное в западноевропейскую интеллектуальную традицию шведским ученым и парламентарным деятелем Р. Челленом (1846–1922) в контексте его попытки определить основные характеристики оптимальной системы управления для формирования «сильного государства». Новацией явилось стремление Челлена вычленить Г. в качестве одного из ведущих элементов политики как многоуровневого, многоаспектного, направляемого процесса. Концептуальную разработку Г. как специфического термина осуществил немецкий исследователь Ф. Ратцель (1844–1904). Он продемонстрировал актуальность разработки теоретических основ новой социальной дисциплины, которая бы реконструировала взаимосвязь и взаимообусловленность государственной политики и географического положения страны. В концепции Ратцеля, изначально наделенной высоким идеологическим потенциалом, особое историческое значение придавалось народам, обладающим «особым чувством пространства» и, следовательно, стремящимся к динамическому изменению (расширению) собственных границ. К. Хаусхофер (1869–1946), продолжая данную традицию трактовок содержания понятия Г., развил и акцентировал экспансионистские, империалистические аспекты его понимания, сформулировав агрессивную по сути гипотезу о потенциально необходимом «жизненном пространстве германской нации». Взятая на вооружение лидерами третьего рейха, данная разновидность теорий Г. на долгие годы дискредитировала академические разработки немецкой геополитической школы. В интеллектуальных схемах американского адмирала

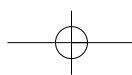
А.Т. Мэхэна (1840–1914) постулировалось существование извечного антагонизма между морскими и сухопутными державами, а также подчеркивалось то обстоятельство, что лишь глобальный контроль над океанскими и морскими коммуникациями и портами может обеспечить долговременное геополитическое доминирование государства в мире. Очевидная эрозия «биполярного» геополитического устройства мира в конце 1980-х вкупе с нарастающими тенденциями его «многовекторности», результировалась, в частности, в принципиально новых подходах к идее Г. Французский генерал П. Галлуа, в книге «Геополитика. Истоки могущества» (1990), обратив внимание прежде всего на то обстоятельство, что Г. отнюдь не тождественна географическому детерминизму и политической географии, подчеркивал, что потенциал государства задается его территорией, населением, географическим расположением, протяженностью и конфигурацией границ, состоянием недр и т. п. (с учетом наличия или отсутствия новейших средств оружия массового уничтожения). Отличия современных трактовок Г. от ее «классических» версий обусловлены тем, что в настоящее время постулируется решающая значимость тех материальных, социальных и моральных ресурсов государства (или его «геополитического потенциала»), не только активное использование, но и само по себе наличие которого достаточно для успешной реализации тех или иных внешнеполитических приоритетов. Военное поражение Германии во второй мировой войне не должно вуалировать то, что с точки зрения геополитического контекста идеи мирового господства, 20 в. явился ареной борьбы трех основных субъектов, ориентированных на его достижение: фашистская Германия, стремившаяся осуществить ранжирование наций и народов по степени приближенности к «арийскому эталону» с сопряженной идеей ликвидации недоразвитых этносов; коммунистический СССР с догмой о мессианизме и избранный одних общественных слоев (пролетариата и беднейшего крестьянства), вылившейся в геноцид классово «чуждых» социальных групп, а также в лозунги «мировой революции» и «всемирной Республики Советов»; «англо-саксонский» блок государств с непровозглашаемой явно теорией ранжирования стран мира по степени приобщенности к ценности «открытого» общества под планетарной эгидой США. Крушение гитлеровского фашизма и СССР лишь сделали более наглядным и очевидным процесс стремительной «американизации» мира на рубеже третьего тысячелетия (вне каких-либо ангажированных мировоззренческих оценок). Не-

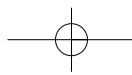
смотря на нередкую характеристику Г. лишь как удачного междисциплинарного термина социальных дисциплин либо как околонучного, идеологизированного неологизма западно-европейского интеллектуализма, ее статус как специфического политолого-социологического подхода к изучению корреляций между географическим положением государств и их внешней политикой вряд ли подлежит сомнению.

ГЕОЦЕНТРИЗМ (греч. geos — земля и лат. centrum — центр) — учение, согласно которому Земля есть неподвижный центр Вселенной, мира. Традиционно на основе Г. как представления об устройстве, субординации Вселенной, осуществлялись сопряженные с ним мировоззренческие, философские и идеологические выводы. В настоящее время модернизированное и эвристично-научное переиздание Г. (вне непосредственной видимой идейной связи с ним) осуществляется в рамках разработок идеи антропного принципа. (См. **Антропный принцип**.)

ГЕР (евр. пришелец) — нееврей, обращенный в иудаизм. По Талмуду, дети Г. считаются евреями.

ГЕРАКЛИТ из Эфеса (544/540/535–483/480/475) — древнегреческий философ, основатель первой исторической или первоначальной формы диалектики. Аристократ по рождению, происходил из знатнейшего рода Кодридов — основателей Эфеса (имел наследственный титул царя-жреца, от которого отрекся в пользу брата). Отвергал традиционное неписанное право элиты, веря в устанавливаемый государством закон, за который должно сражаться как за родной город. Сочинение Г. «О природе» («О Вселенной, о государстве, о богословии») дошло до нас в 130 (по другим версиям — 150 или 100) отрывках. Был прозван «темным» (за глубокомысленность) и «плачущим» (за трагическую серьезность) мыслителем (по Г., люди живут в эпоху упадка бытия, при которой будущее еще ужаснее настоящего). Согласно Г., «космос» (первое употребление слова в философском контексте как синоним термина «мир») не создан никем из богов и никем из людей, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем (сакральная метафора — «чистая сущность», «невоспринимаемый субстрат»), мерами воспламеняющимся и мерами угасающим. Божественный первоогонь — чистый разум («огонь» у Г. обладает жизнью, сознанием, провиденциальной волей, правит Вселенной, носитель космического правосудия и Судия, карающий грешников в конце времен) суть «логос». (Г. офилософовал это греческое слово в смысле «слово», «речь» — в трех фрагментах, в значении «понятие» — в пяти отрывках.)





«Логос» порождает через борьбу и расколы множественность вещей («путь вниз»). Логос у Г. — это также божество, правящее миром; верховный разум; всеобщий закон взаимопревращения вещей, а также количественных отношений этого процесса; учение самого Г. Согласие и мир через «оцепенение» циклично возвращаются в состояние первоогня («путь вверх»). Из Единого все происходит и из всего — Единое (либо «одно» и «многое» или «все» — как фундаментальная оппозиция мировоззрения Г.). В онтологии, космологии, теологии Г. утверждал примат «одного» над «многим». Все, непрерывно изменяясь, обновляется. Все течет в соответствии с постижимым лишь для немногих Логосом, господствующим во всем и правящим всем посредством всего. Познание его, подчинение ему — подлинная мудрость. Последняя дарит человеку душевную ясность («я искал самого себя») и высшее счастье. (Хотя в основе познания, по Г., лежат ощущения, только мышление приводит к мудрости.) Внимающие логосу и живущие «по природе» достигают огнесоразмерного просветления ума и становятся богами при жизни. «Мир как речь» у Г. нельзя прочитать, не зная языка, на котором она написана. («Бытие любит прятаться»). Философия, по Г., — это искусство верной интерпретации и разделения чувственного текста на «слова — ии — вещи». Каждое слово-понятие призвано объединять («мудрость в том, чтобы знать все как одно») в себе соответствующую пару противоположностей. Люди неверно расшифровывают этот мир: «большинство не воспринимает вещи такими, какими встречает их (в опыте)...но воображает». Люди погружены в себя, «присутствуя, отсутствуют» и видят лишь сновидения. Борьба у Г. — «отец», «царь» всех вещей, раскрывающая в людях и рабов, и свободных, и богов. Политеизм Г. призвал сменить единобожием: «Признавать одно Мудрое Существо: Дух, могущий править всей Вселенной». В истории философии Г. более всего известен и замечен благодаря своим разработкам в области диалектики. Именно Г., как никому другому, впервые удалось четко артикулировать ростки всех предшествующих диалектических идей. Так, общеизвестным мыслям об изменениях Г. придал абстрактно-всеобщую, философскую форму, не лишённую, однако, яркой образности и символизма («в одну и ту же реку нельзя войти дважды»). Идея об изменениях оказалась объединённой у Г. с идеей единства и борьбы противоположностей (идея Единого, приведения к Одному, единства). С ней в учении Г. сосуществовала мысль о раздвоении этого Единого и вычленения из него противоположностей, которые, по Г., носят все-

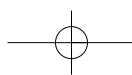
общий характер. Это означает, по мнению Г., что они имеют место везде и всегда, являясь, как это ни парадоксально, конструктивной основой самого существования как такового. Во многом именно благодаря Г. диалектические идеи становятся существенной компонентой историко-философских концепций, раскрывая сложность и противоречивость процесса познания, а также относительный и ограниченный характер человеческих знаний о действительности и себе самом. Принято полагать, что диалектика Г. оказала значимое влияние на Платона и многих других античных философов. Свообразный ренессанс идей Г. наблюдается в 19 в. — Гегель, Ницше, а также в 20 в. — Шпенглер, Хайдеггер и др.

ГЕРАСИМОВ Николай Васильевич (1940–1989) — белорусский советский философ и экономист, доктор экономических наук. Основные работы: «Экономическая система: генезис, структура, развитие» (1991); «Общественные фонды потребления: необходимость, сущность, направление развития» (1978) и др. Используя в своих исследованиях подходы различных общественных дисциплин, Г. сумел создать целостную, внутренне не противоречивую, научную концепцию, объясняющую социальные (и экономические) процессы, в основу которых, по мнению ученого, положен главный интерес всех социальных субъектов в усилении своей жизненности. Последнее позволило преодолеть рамки вульгарного экономического при рассмотрении реальных социально-экономических процессов и отношений и ввести в качестве сфер экономической системы — наряду с материальным производством — духовное производство, производство человека и производство социально-необходимого поведения субъектов.

С.Ю. Солодовников

ГЕРБАРТ (Herbart) Иоганн Фридрих (1776–1841) — немецкий философ, психолог, педагог. Основные сочинения — «Общая педагогика» (1806), «Основные моменты метафизики и логики» (1807), «Общая практическая философия» (1808), «Учебник психологии» (1816), «Психология как наука, по-новому обоснованная с помощью опыта, метафизики и математики» (1824–1825), «Общая метафизика с началами философского учения о природе» (1828–1829) и др. Единственным источником всякого знания Г. провозглашает элементарные понятия, постигаемые чувствами. Вся задача философии сводится к нахождению способов обработки таких понятий. Вместе с тем реальное, по мнению Г., может мыслиться только в форме бытия, свободного от противоречий. Поэтому, если некоторая

предметная видимость, обнаруживаемая в опыте, несет в себе какие-либо противоречия, то выделенный фрагмент мира вещей не в достаточной мере был подвергнут рациональной обработке, другими словами, познающий субъект еще не сумел вычленить те первичные понятия, которые лежат в основе любого возможного знания. Г. ввел идею вечной и неизменной сущности, именуемую «реалом». В этом понятии Г. соединил лейбницевскую «монаду» и кантовскую «вещь в себе». Становление в мире Г. объясняет тем, что «реалы» вступают в различные взаимосвязи, сменяющие друг друга. При этом, согласно Г., моментальные изменения состоят в реакции одного «реала» на воздействие другого со стремлением сохранить собственные качества. Например, представление у Г. — это подобная реакция самосохранения «реала» души, направленная против иных «реалов». По типу реакции, изучаемой той или иной философской наукой, Г. различает эйдолологические дисциплины (психологию) и синехологические (натурфилософию). Эйдолология, по Г., исследует опыт души об остальных «реалах», синехология — принципы взаимодействия внешних «реалов» между собой. По своему назначению и методам синехология оказывалась близка современной Г. механике. В работах по психологии Г. отказался от традиционного учения о душевных способностях и предложил использовать математические методы для точного изучения психических феноменов. Он впервые начинает рассматривать эти феномены как результат комбинации некоторых элементарных процессов. Душа, будучи «реалом», не заключает в себе никаких способностей. Не имея пространственно-временного положения, она лишена каких бы то ни было характеристик. Спонтанно возникающие представления обеспечивают самосохранение души при столкновении с другими «реалами», поэтому Г. и считал представления единственной элементарной функцией души. Через представление душа обретает свои первые характеристики, которые, к тому же, могут быть количественно измерены. Так, душевная жизнь индивида, согласно Г., представляет собой статистически описываемый ряд представлений. Каждое представление стремится, благодаря своей «напряженности», сменить собой другое, делая его предыдущим, что в итоге и составляет непрерывный ряд следующих друг за другом представлений. Этот процесс теоретически возможно математически измерить через вычисление «суммы задержки» двух противоборствующих представлений, которые противостоят друг другу в течение одного мгновения. Количественно измеряемые ряды пред-





182 ГЕРДЕР

ставлений образуют все духовные органы. Душа вечна только потому, что ни одна из постепенно образованных связей и представлений не может разорваться снова. Духовная возбудимость, являясь единственной причиной активности человека, имеет начало или в самих представлениях, или в их «напряженности», или в организации. Свои разработки в области психологии Г. экстраполировал на педагогику. По утверждению Г., обучение должно строиться на применении «эстетических суждений», потому что «нет преподавания более подходящего, чем наглядное». Цель воспитания и обучения — укрепление способности учеников задерживать всякое желание без особого труда, тем самым повышая «напряженность» нужных представлений. В этом случае позитивное знание должно увеличиваться само собой при каждой «задержке». В процессе обучения, в первую очередь, необходимо усиливать внутреннее содержание и значимость преподаваемого предмета, чтобы ученик без особых усилий, чисто произвольно, повышал «напряженность» получаемых представлений. Данное количество «напряжений» должно в сумме составить некий «час преподавания», который, в свою очередь, образует в уме ученика соответствующую силу, через которую он и упорядочивает представления. Каждая «сила» должна быть правильно задействована, за что отвечает расписание занятий и количество «часов». В целом многие, особенно психологические, идеи Г. оказались в известной степени незаслуженно забыты. Некоторое влияние эйдологии и синехологии Г. ощутили на себе Мах и Авенариус.

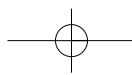
ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид (1744–1803) — немецкий философ-просветитель. Основные сочинения: «Исследование о происхождении языка» (1772), «Еще один опыт философии истории для воспитания человечества» (1774), «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791), «Письма для поощрения гуманности» (1793–1797) и др. На формирование философских взглядов Г. большое влияние оказал Кант, у которого Г. учился, будучи студентом теологического факультета Кенигсбергского университета, а также немецкий философ-иррационалист И.Г. Гаман. Воздействие двух таких противоположных по духу наставников навсегда запечатлелось в противоречивости гердеровской натуры, сочетавшей в себе качества ученого-вольнотумца, одного из духовных вождей движения «Бури и натиска» с одной стороны, и правоверного протестантского пастора, — с другой. Деятельность Г. знаменует собой новый этап просветительства в Германии, характеризующийся пробуждением первых ростков недоверия к

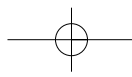
рационалистическим принципам раннего Просвещения, повышенным интересом к проблемам личности и внутреннему миру ее чувств. Основные идеи этой новой философско-просветительской программы были изложены Г. в «Дневнике моего путешествия» в 1769. После ряда лет скитаний — Рига, Париж, Гамбург, Страсбург — Г. навсегда поселяется в Веймаре, где в 1776, не без участия Гете, он получает высокую должность генерала-суперинтенданта. Здесь же у него пробуждается интерес к естественным наукам; вместе с Гете он много занимается биологией, увлекается философией Спинозы. В работах этих лет Г. удается синтезировать и обобщить ряд передовых идей современного ему естествознания, что особенно отчетливо проявилось в сформулированной им идее органического развития мира, прослеживаемого на разных уровнях единого мирового организма, начиная от неживой и живой природы и заканчивая человеческой историей. Главные исследовательские интересы мыслителя были сосредоточены в сфере социальной философии: проблемы истории общества, морали, эстетики и т. д. Г. создает главный труд своей жизни — «Идеи к философии истории человечества», в которой основной акцент сделан на преодолении теологической картины истории, безраздельно царившей в социальной мысли Германии до конца 18 в. Г. осуществил значительный вклад в развитие идей социального историзма; он четко, как никто до него, сформулировал идею общественного прогресса, показав на конкретном материале всемирной истории закономерный характер общественного развития. Руководствуясь принципом, согласно которому обширность рассматриваемого периода наиболее явственно демонстрирует признаки все большего совершенствования материи, Г. начинает изложение своей истории с возникновения солнечной системы и постепенного формирования Земли. В этом смысле история общества предстала как бы непосредственно примыкающей к развитию природы, а ее законы как носящие столь же естественный характер, как и законы последней. Несмотря на свою принадлежность к высшим чинам тогдашней церковной иерархии, Г. смело выступил против телеологизма и провиденциализма в вопросе о движущих силах развития общества, выделив в качестве таковых целую совокупность естественных факторов. Особенно плодотворными оказались его идеи о закономерном поступательном развитии человеческого общества, которые долгое время оставались непревзойденным образцом общесоциологической и историко-культурной мысли, оказав влияние на ряд последующих философов, в том числе

и Гегеля, который хотя и сделал крупный шаг вперед в понимании хода всемирной истории, опустил, тем не менее, ряд продуктивных идей Гердера (имеется в виду вынесение Гегелем за пределы истории эпохи первобытного общества, а также его подчеркнутый европоцентризм). Свообразным продолжением и логическим развитием «Идей к философии истории человечества» явились «Письма для поощрения гуманности», в которых Г. изложил по существу всю историю гуманизма от Конфуция и Марка Аврелия до Лессинга. Здесь же, в одной из глав работы, Г. независимо от Канта развивает свое учение о вечном мире, в котором, в отличие от своего великого старшего современника, акцентирует не политически-правовой, а нравственный аспект, связанный с идеей воспитания людей в духе идей гуманизма. Г. навсегда остался в истории философии и благодаря той острой полемике, которую он в последние годы своей жизни вел с Кантом и его философией, посвятив ей такие работы, как «Метакритика критики чистого разума» (1799) и «Каллигону» (1800). Несмотря на ряд действительно справедливых упреков и замечаний (особенно в адрес кантовского априоризма) за отрыв явления от «вещи в себе» и отсутствие историзма в подходе к познанию и мышлению, Г. не сумел удержаться в границах академического спора, чем на всю жизнь скомпрометировал себя в среде профессиональных философов, большинство которых выбрало сторону Канта. Идеи Г. о становлении и развитии мира как органического целого, а также его социально-исторические взгляды оказали большое влияние на все последующее развитие немецкой философии, но особенно теплый прием они нашли у русских просветителей и писателей — Державина, Карамзина, Жуковско-го, Гоголя и др.

ГЕРМАФРОДИТ — двуполое божество древних культов. Символизирует целостность личности вопреки ее дуалистической природе. В древней Индии Г. полагался светом, излучающим жизнь, — Лингамом. В доколумбовой Мексике Г. выступал бог Кецалькоатль. В алхимии Г. выступал в облике двухголового существа Меркурия.

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. *hermeneia* — толкование) — направление в философии и гуманитарных науках, в котором понимание рассматривается как условие (осмысление) социального бытия. В узком смысле — совокупность правил и техник истолкования текста в ряде областей знания — филологии, юриспруденции, богословии и др. Философская Г. видит процесс понимания как бесконечный, что воплощается в принципе герменевтического кру-





га. Исторические разновидности Г.: перевод (опыт иного и перенос смысла в свой язык), реконструкция (воспроизведение истинного смысла или ситуации возникновения смысла) и диалог (формирование нового смысла — и субъективности — в соотношении с существующим). Первый этап исторической эволюции Г. — искусство толкования воли богов или божественного намерения — античность (толкование знамений) и средние века (экзегетика как толкование Священного Писания). Понимание как реконструкция преобладает, начиная с эпохи Возрождения, в виде филологической Г. В протестантской культуре оно накладывается на религиозную Г. — проекты отделения в Писании божественного от привнесенного человеком. Техники реконструкции были наиболее развиты Шлейермахером: целью работы герменевта является вживание во внутренний мир автора — через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии — вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. В традиции историцизма применительно к проблемному полю Г. Дильтей настаивал на дополнении этого метода исторической реконструкцией ситуации возникновения текста (как выражения события жизни). Кроме того, Дильтей выдвинул идею понимания как метода наук о духе, в отличие от присущего наукам о природе объяснения. Он рассматривает как базис Г. описательную психологию, а приоритетной наукой, в которой раскрывается Г., — историю. До Дильтея Г. рассматривалась как вспомогательная дисциплина, набор техник оперирования с текстом, после — как философская, цель которой — задать возможность гуманитарного исследования. Совершенно оригинален подход Хайдеггера, который рассматривает понимание (себя) как характеристику бытия, без которой оно скатывается в позицию неподлинности. Такое понимание служит основой всякого последующего истолкования и того что есть, и возможностей. Понимание Г. как порождения новых смыслов в диалоге традиций (Рикер) с традицией (Гадамер, Хабермас) преобладает в философии 20 в. (вероятно, именно такой образ Г. привел к «герменевтическому буму»). Гадамер, интерпретируя Хайдеггера, отмечал, что бытие само себя понимает через конкретных людей и события — такое бытие есть язык, традиция. Цель работы герменевта — наиболее полно выявить механизмы формирования своего опыта (предрассудки), которыми наделяет его традиция. Выявление происходит через практику работы с текстами — через соотнесение их содержания с опытом

«современности». Это — диалог, посредством которого рождается новый смысл — этап жизни традиции и самого текста. Хабермас видит Г. как рефлексивное средство критики и преодоления традиционной «извращенной коммуникации», приводящей к современному уродливому сознанию. Рикер рассматривает гносеологическую сторону Г. в семантическом, рефлексивном и экзистенциальном аспектах. Семантика — изучение смысла, скрытого за очевидным — коррелирует с психоанализом, структурализмом и аналитической философией, а также экзегезой. Рефлексия как самопознание должна опровергнуть иллюзию «чистоты» рефлексизирующего и обособить необходимость познания рефлексизирующего через его объективации. Экзистенциальный план подразумевает распознавание за различными образами интерпретации разные способы бытия — при проблематичности нахождения их единства. Г. для Рикера необходимо связана с философией. Она должна ограничить сферы применимости каждого из этих методов. В противоположность этому Бетти выступает за сохранение Г. как независимого от философии метода гуманитарных наук. В то же время Г. в 20 в. стала большим, чем просто конкретной теорией или наукой, — она стала принципом философского подхода к действительности. См. также: Гадамер, Дильтей, Рикер, Шлейермахер, Хабермас, Герменевтический круг.

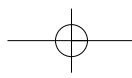
герменевтический круг — метафора, описывающая продуктивное движение мысли герменевта в рамках техник герменевтической реконструкции. Тематизация Г. к. была осуществлена Шлейермахером, опирающимся на достижения предшествующей филологической герменевтики Ф. Аста. Целью работы герменевта, согласно Шлейермахеру, является вживание во внутренний мир автора: через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии — вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. С одной стороны, по мысли Шлейермахера, представляется очевидным, что часть понятна из целого, а целое — из части. С другой же стороны, в процессе понимания мы словно движемся в некоем «круге», ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они только из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части. Другими словами, чтобы отнести некие фрагменты текста или определенные исторические события к какому-нибудь целому, мы должны уже заранее иметь идею именно этого целого, а не другого. Таким образом, мы можем часть фрагментов собрать в одно целое,

другую их часть — в другое целое. Разрешение проблемы Г. к., т. о., можно описать следующим образом: понимать что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь. Но Шлейермахер еще не формулирует такого решения проблемы. Понимание для него является принципиально незавершаемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, т. е. движению по расширяющимся кругам. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию.

гермес трисмегист (Трижды величайший) — легендарный египтянин и потомок атлантов, автор сочинений по оккультным и общим наукам. Г. т. есть имя бога Тот в его человеческой ипостаси. Тот — Луна, светлая сторона которой считалась воплощением сущности земной мудрости. Предтеча гностицизма, герметизма, алхимии, тамплиеров, масонства и др. Г. т., в частности, приписывается авторство «Кибалиона» — основы мудрости герметизма. Теологические сочинения Г. т. представлены 17 трактатами *Coprus Hermeticum*.

герметизм — философско-религиозные воззрения, содержащиеся в более чем 40 греческих, арабских и латинских трактатах, восходящих к Гермесу Трисмегисту (возникли в 3 в до н. э.; складывание в 1—4 вв.). Содержали изложение взглядов платоников и пифагорейцев, касающихся возникновения мира, Бога и его эманаций в природе, проблем сотериологии и эсхатологии (основные компоненты — Алхимия и Астрология). Особое влияние на эзотеризм и теософию оказали тексты «Поймандр» и «Изумрудная скрижаль Гермеса». Г. подразделяется на «популярный» (астрология и оккультизм) и «ученый» (теология и философия).

герцен Александр Иванович (Искандер) (1812—1870) — русский философ, писатель, общественный деятель. Основные философские и социальные идеи изложены Г. в следующих работах: «Дилетантизм в науке» (1842—1843); «Письма об изучении природы» (1845—1846); «О развитии революционных идей в России» (1851); «С того берега» (1855); «Русские немцы и немецкие русские» (1859); «Концы и начала» (1862); «Письма к противнику» (1864); «Письма к старому товарищу» (1869) и др. Основу философии Г. составляет переосмысленная идея Гегеля о единстве бытия и мышления, принцип единства онтологии и гносеологии. Древняя философия проявила односторонность, сливаясь с миром, опираясь на природу. Средневековая философия впадала в противоположную крайность, сосре-





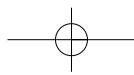
184 ГЕРЦЕН

доточившись на человеческом духе. Новая философия породила дуализм природы и духа, отразившийся в крайностях эмпиризма (материализма) и рационализма (идеализма). Эмпиризм не видит в природе развития разума, который для материалистов является лишь свойством человека, его психики, функцией мозга. Идеализм же (как «схоластика протестантского мира») в высшем своем проявлении — гегелевской системе — продуцирует природу из разума, впадает в панлогизм. Ни то, не другое, по Г., не соответствует социальной действительности, которая есть борьба бытия и небытия. Вечный дух развивается из изменчивой природы. Вне ее его не существует, природа же в духе познает самое себя. Мышление, логика выводятся из развития природы. «История мышления — продолжение истории природы», и наоборот — «Законы мышления — сознанные законы бытия». Эту свою позицию Г. определяет как реализм, в котором онтология переходит в гносеологию. Человек как бы достраивает собой природу, эксплицирует ее смыслы. Природа как бы отделяет себя от человеческого сознания. Истинное знание возможно как результат единства чувственного и рационального, исторического и логического в познании. Абсолютизация любой из сторон познавательного процесса ведет к заблуждению, истина же добывается постепенно и задается совпадением законов бытия и мышления. Процесс превращения духа в действительность, знания в действие («деяние») Г. описывает как «одействование», т. е. как «реализацию» идеи, придание ей формы, актуализацию потенции духа в действительности. Личность призвана «одействованием» свое призвание, придать событиям свою индивидуальную окраску. «Одействование» осуществляется ежедневно не только в жизни личности, но и в развитии человеческой истории. Тогда целью философии является не только видение (познание), являющееся лишь моментом в целостной человеческой деятельности, в историческом развитии, но и осмысление человеческих поступков, событий истории, претворяющих знание в действие. «Метода», утверждает Г., важнее всякой суммы познания. Отсюда программа «философии деяния», введение оценочных этических моментов в познание (как предверие этико-субъективного метода в социологии), специфика философии истории Г. История человечества как продолжение истории природы — центральная тема размышлений Г. Ее движущим и порождающим принципом является «отрицательность». История эксплицирует законы развития разума как свои собственные. Важнейшими среди последних Г. считает поступательность и телеологич-

ность социокультурных изменений, сменяемость форм социальной и культурной жизни и борьбу этих форм между собой. История — область проверки идей (логики) жизнью на «построимость», т. е. на возможность «одействования», способ реализации человеком своей «родовой сущности», понимаемой как всеобщность «разума». Следовательно, историю нельзя понимать как прикладную логику, в ней следует видеть «развитие индивидуальности в родовое». Основными качественными признаками личности являются: ее социальность (личности нет вне целого и вне связи с ним); устремленность к всесторонней и гармоничной самореализации («одействование») заложенных в человеке возможностей): реализуемость в практических «деяниях» (любая идея должна быть «прожита»). С этих позиций историческое развитие «предзадано» в направлении правового порядка Запада (а не русского абсолютизма), ведущего к реализации социалистического идеала. Исторический процесс понимается Г. как поэтапная эмансипация человека от рабства, фиксируемая через все большее соответствие разума и действительности. Она есть непрерывная смена форм и циклов, в пределах которых происходит обновление общества. Каждая форма и ступень в развитии необходимы, но преходящи, всегда уступают место более совершенному порядку. Однако смена одного порядка другим далеко не всегда проходит гладко, особенно, когда речь идет о смене социального, а не только политического строя. Отсюда его понимание революции как социальной революции, которая не может быть организована мгновенно, а есть длительный диалектический по характеру процесс изменений, столкновений интересов различных социальных групп. В этой связи Г. и характеризовал диалектику как «алгебру революции». По его мнению, источник развития общества — совершенствование человеческих знаний и распространение просвещения: «нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри». Прогресс человека есть прогресс содержания мысли, овладение действенным методом. Движение истории — в делании человека независимым, ликвидация принуждения извне. Именно в этом ключе Г. трактовал социализм и понимал суть анархической доктрины. Отсюда вытекает и антиславянофильская позиция Г., который считал необходимым соединение философии с наукой, а не с религией, акцентирование индивидуального, личностного, а не государственного начала, общего, а не особенного в развитии. С другой стороны, Г. всегда старался занять трезвую позицию в оценке достижений Запада, одна из его

постоянных тем — негативная оценка проявлений «мещанства» (буржуазности). Поворотной для творчества Г. оказалась работа «С того берега» (1855), закрепившая начавшийся во второй период творчества Г. пересмотр некоторых положений теории, переакцентирование внимания на новых аспектах рассматриваемых вопросов, введение новых тем в социально-философский анализ. Г. максимально проблематизировал в работах этого периода собственное мышление, принципы своей доктрины («...не ищи решений в этой книге — их нет в ней, их вообще нет у современного человека»). Прежде всего ставится под сомнение само всемогущество разума, обосновывающего те или иные общественные идеалы, что сразу проблематизирует возможность достижения последних. Вера в непогрешимость разума, согласно Г., сама есть вариант идолопоклонства. Можно говорить даже о своеобразной религии разума. Реальная же история обнаруживает свое несоответствие с «диалектикой чистого разума». В результате Г. приходит к снятию тезиса о телеологичности истории. Прогресс есть не цель, а результат истории. В истории обнаруживается «хроническое сумасшествие», она скорее «импровизация», чем следование какой-либо логической схеме. Г. говорит об «эмбриогении» истории, которая есть поле возможностей, реализуемых конкретными субъектами. История является не чем иным, как развитием свободы в необходимости (человеку необходимо сознавать себя свободным). Разум не управляет индивидуальной жизнью, однако человек должен и может утверждать свою «нравственную самобытность». Реальна воля человека как творящий разум, его личное противостояние «потоку истории», его вера в необходимость свободы. Индивид, осознавая реальность своего выбора, обречен быть свободным даже в алогичном мире. Возникает тема «должного» и тема персонализации истории в свободном «деянии». Появляются антитезы активного меньшинства и массы, индивида и мира. Г. обсуждается даже проблема (правда не получившая у него развернутого изложения) разрыва индивида с миром, в котором господствуют «безличные формы». У Г. появляется постоянная метафора радуги: народы идут за «радугой», не понимая, что перед ними лишь оптический обман (ведут вера, надежда, любовь, ненависть, но не разум и логика). Люди идут «навью сонные». Усиливается и ранее присутствовавший мотив «проживания» идеи, философии, делания истины пафосом жизни, воспитания «любви к идее». Однако у Г. заметна и тенденция к натурализации и, особенно, социологизации концепции в 1860-е, что особенно проявилось в кон-





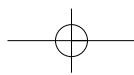
цепции русского социализма (первое ее более или менее систематическое изложение относится к 1849). Русский социализм Г. базируется на четырех основаниях. Первое — концепция «старых» и «молодых» наций (Россия принадлежит ко вторым). Второе — концепция сохранившейся в России общины как носителя «социалистического» начала. Третье — теория возможности для России особого пути развития, возможности миновать ряд стадий развития, пройденных Западной Европой. Фактически, это основы народничества 1870-х. Четвертая — тема разрыва двух России, развития идеи их сближения через экономические преобразования (проблема элиты, героя и массы в народничестве). В начале 1860-х происходит окончательное размежевание Г. с либеральным направлением в западничестве (обозначившееся еще во второй половине 1840-х, в частности, споре с Грановским); происходит его разрыв с Кавелиным (после выхода брошюры последнего «Дворянство и освобождение крестьян»); параллельно идет «скрытая» полемика с идеями Чернышевского. В конце 1860-х происходит окончательный разрыв с Бакуниным. Г. — целая эпоха в развитии русской мысли, в нем, если воспользоваться названием его работы, «концы и начала» русской философии. Не зря к его творчеству обращались такие разные философы как Лавров, Михайловский, К.Н. Леонтьев, Бердяев, С. Булгаков, Шпет и др.

ГЕРЦЛЬ Теодор (1860—1904) — один из основоположников сионизма, автор брошюры «Еврейское государство. Попытка современного решения еврейского вопроса» (1896), которая стала манифестом сионистского движения. Родился в Венгрии. Первоначально был сторонником ассимиляции евреев. Так, основной причиной еврейских погромов в различных европейских странах Г. считал пребывание евреев в гетто. Он утверждал: «Скрещивание западных рас с так называемыми восточными — вот достойное и великое решение!» В это же время в Европе, среди представителей «титовых» наций идея ассимиляции вызвала решительный протест. Дюринг в работе «Еврейский вопрос как проблема расового характера и его вредность для жизни и культуры» пытался обосновать антисемитизм. Дюринг требовал исключить влияние евреев в общественной жизни и прессы, поставить их имущество под государственный контроль, ограничить их число на государственной службе в соответствии с процентным соотношением к остальному населению и запретить браки с ними. По мнению Г., решение еврейского вопроса может заключаться только в возвращении внутренней и внешней свобо-

ды для евреев и еврейства. Г. рассматривает враждебность к евреям не как реликт прежних времен, который постепенно отомрет, а скорее как прямое следствие уравнения в правах. Иными словами, уравнение в правах как интеграционная мера себя не оправдала, а стремление евреев к ассимиляции в нееврейском окружающем мире — ложный путь, обреченный на провал. «Я не считаю еврейский вопрос ни социальным, ни религиозным, даже если он временами принимает ту или иную окраску. Это вопрос глубоко национальный... Мы — народ, единый народ», — писал Г. Он приходит к выводу, что нация — «это историческая группа людей с идентифицируемым единством, которая удерживается вместе благодаря общему врагу». Г. было практически все равно, где будет находиться будущее еврейское государство. Он был готов собрать евреев в Восточной Африке или Южной Америке, если тамошние «геологические, климатические, ...короче, естественные условия всякого рода» допустят масштабное поселение. Не будучи сосредоточен на какой-либо специфической территории, Г. собирался в первую очередь решать две крупные задачи: подготовка еврейского государства изнутри и создание политических органов, учреждений и гарантий извне путем приобретения земли и согласия властей. Для их решения, считал Г., решающее значение принадлежит идее еврейского государства: «Нет никого настолько сильного или богатого, чтобы взять народ и перенести его с одного места жительства на другое. Это подвластно только идее. У государственной идеи есть такая сила». К концу жизни Г. признал единственной возможной целью сионизма Палестину. Произошло это по причине провала многочисленных его усилий, направленных на создание еврейского государства по другим географическим адресам, а также ввиду усиления антисемитизма в Европе на рубеже 19—20 вв.

ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович (1869—1925) — российский историк, культуролог, философ. Автор работ по истории русской мысли и культуры: «Русские писатели в их переписке. Герцен и Огарев» (1902); «История молодой России» (1908); «П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (1908); «Жизнь В.С. Печорина» (1910); «Образцы прошлого» (1912); «Грибоедовская Москва» (1914); «Мудрость Пушкина» (1919); «Видение поэта» (1919) и др. Инициатор, организатор и издатель сборника «Вехи» (1909), автор предисловия и статьи «Творческое самосознание». Свое несогласие с Г. сразу же по выходе «Вех» высказал Струве. В либеральных кругах Г. был объявлен главным еретиком и изменником. Негодование вызвала его фраза:

«Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех козней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной». Вынужден был уйти из либерального «Вестника Европы», сблизился с деятелями русского религиозного ренессанса (период сотрудничества с издательством «Путь»), но и с ними разошелся, не приняв их оценок Первой мировой войны. В 1917 произошел разрыв с Бердяевым, но уже по поводу сочувственного отношения Г. к революции. В 1922 выехал на лечение в Германию, в следующем году вернулся в Россию. Работал в Академии художественных наук, основанной В. Брюсовым, был организатором и первым председателем Всероссийского союза писателей. Совместно с В.И. Ивановым опубликовал в 1921 работу «Переписка из двух углов» (это 12 их писем друг другу, написанных во время нахождения их в одной комнате Московской здравницы для работников науки и культуры летом 1920). Работа вызвала широкий резонанс, была переведена впоследствии на основные европейские языки. С ней были знакомы Ортега-и-Гассет, Бубер, Марсель, Т.С. Элиот и др. В это время Г. опубликовал и др., свои собственные философские работы: «Тройственный образ совершенства» (1918); «Ключ веры» (1922); «Гольфстрем» (1922). Сквозные темы творчества Г. — судьбы культуры, интеллектуальной мысли, интеллигенции в России. Однако во второй период творчества у него происходит существенная их переакцентировка. От либерального круга идей Г. все больше смещается в сторону религиозного миропонимания, от развернутых культурных анализов — к нигилистическому восприятию культуры, от подхода Т. Карлейля — к подходам Л. Толстого и Руссо. Дальнейшее переосмысление идей Чаадаева и Киреевского привело Г. к позициям, близким по ряду вопросов Джемсу, Бергсону, Ницше (философию жизни в целом можно рассматривать как основной вектор эволюции его творчества). Сильная сторона философских построений Г. — их критическая ориентированность, установка на вскрытие мифологем и «очевидностей» сознания. Не позитивистски понимаемые факты, а личность, не редуцируемая ни к системе политических, религиозных и т. д. взглядов, ни к какой-либо схеме, — основная задача, по Г., философской рефлексии. Личность должна браться не во «внешних» своих проявлениях, а как «внутренний человек». Внутренняя жизнь субъекта («муки индивидуальной души») важнее обстоятельство, в которых она протекает. В структуре человеческого духа Г. выделяет как бы три





186 ГЕССЕ

подсистемы (уровня): глубинное чувственно-волевое ядро («бессознательную волю»), подчиняющуюся «мировому космическому закону»; подсистему эксплицитированного «Я» (желания, усмотрения, хотения), дающую возможность отклонения от «мирового космического закона»; самосознание как синтез «внутренних» и «внешненаправленных» импульсов, испытывающих воздействие социокультурной среды. Согласно Г., европейский человек ориентирован на идентификацию своего «Я» с внешними формами жизни, прежде всего в них видит возможность самореализации, воспринимая себя «внутреннего» как отчужденного в категории «Он», что задает постоянную дуалистичность (противоречивость) личности. Особенно эта тенденция сильна среди русской интеллигенции, мифологизировавшей свое историческое предназначение, приняв эсхатологическую установку на падение политического режима как начало нового мира — Царства Божия на земле. При этом (в отличие от западного человека) она мирится с «мерзостью запустения» на уровне повседневной жизни и перекладывает всю вину и ответственность за происходящее на общество и власть. Это порождает дополнительный разрыв между логикой (сознанием) и волей (чувством). Идеи заимствуются и внешне усваиваются, но не переживаются и не укореняются в потребностях воли, — сознание же живет своими мифами и иллюзиями. Такое положение дел привело, согласно Г., к двоякому результату. С одной стороны русская интеллигенция стала (внутренне) духовным калекой, живущим «вне себя», с другой стороны, она оторвалась (внешне) от народа, обладающего качественно иным (метафизическим и религиозным, а не рационализированным) «строением души»: «формализм сознания — лучшее нивелирующее начало в мире». Только «инстинктивно-принудительное» соответствие с природными глубинными особенностями индивидуальной воли делает отвлеченную идею внутренним двигателем жизни. Речь должна идти об «идеичувстве», «идеестрасти», осваиваемой в «творческом самосознании» как возрождение «внутреннего человека». Необходимо узреть «бесконечность в собственной душе», ее связь с космическим началом, через «творческое самосознание» возродить веру (понимаемую не конфессионально, а как задающую «стержень» и личности, и культуре). На этот круг идей, считает Г., вышли Чаадаев и славянофилы. В частности, у Киреевского он видит учение о душевной целостности, чувственном «подсознательном» ядре человека, вере, — как регулирующих всю человеческую жизнь. Однако, считает Г., славя-

нофилы сами же отказались от этих установок, отдав предпочтение внешним «готовым» формам жизни и породив ряд фетишей русской интеллигенции, в частности идеализированное представление о русском народе. В целом же можно сказать, что Г. видит основной источник противоречий в русской жизни в доминировании «внешнего», формального, некритически усвоенного над «внутренним», глубинным, личностным, т. е. сущностным. Он говорит об отчужденности человека от культуры. Однако, уже в работе «Тройственный образ совершенства» речь идет об отчужденности культуры от человеческой природы. Культура начинает трактоваться как репрессивное начало по отношению к человеку, как система «тончайшего принуждения», как господство над человеком противостоящих ему же творений. Этот акцент максимально усиливается Г. в «Переписке из двух углов», где доминируют мотивы разрыва культурного сознания и личной воли, «мертвящей» отвлеченности и системности европейской культуры, «неподлинности культуры», поддавшейся «соблазну доказательности» и оторвавшейся от живого опыта. Личное вновь должно стать личным, но при этом должно быть пережитым как всеобщее. Человек, утверждает Г., должен увидеть во всяком своем проявлении и свое дитя, и Бога.

ГЕССЕ (Hesse) Герман (1877–1962) — швейцарско-германский (отказался от немецкого подданства в 1923) писатель, лауреат Нобелевской премии (1946). Основные произведения: «Романтические песни» (сборник стихов, 1899), «Посмертно изданные записки и стихотворения Германа Лаушера» (1901), «Петер Каменцинд» (1904), «Под колесом» (1906), «Гертруда» (1910), «Из Индии» (сборник, 1913), «Росхальде» (1914), «Кнульп» (1915), «Душа ребенка» (1918), «Сказки» (1919), «Взгляд в хаос» (сборник, 1919), «Демиян» (1919), «Клейн и Вагнер» (1920), «Последнее лето Клингзора» (1920), «Сиддхартха» (1922), «Курортник» (1925), «Степной волк» (1927), «Нарцисс и Гольмунд» (1930), «Паломничество в страну Востока» (1932), «Игра в бисер» (1943), «Путь сновидений» (сборник, 1945) и др. Произведения Г., насыщенные символической немецкой фольклора, христианства и гностицизма, психоанализа и восточной философии, раскрывают одну и ту же вечную тему — поиск Человеком самого себя (см. **Борхес**). Г. начинал творчество как романтик: пафос личной свободы, избранности и одиночества, презрение к толпе, жажда совершенствования и жесткое противопоставление социальной действительности (мира обывателей) миру чудаковатого мечтателя, который не может вписаться в «стадную

жизнь», хотя и может мыслиться подлинно существующим только на ее основе. Действительность понимается Г. как враждебное начало, — она есть «то, чем ни при каких обстоятельствах не следует удовлетворяться, что ни при каких обстоятельствах не следует обожествлять и почитать, ибо она являет собой случайное, т. е. отброс жизни. Ее, эту скудную, неизменно разочаровывающую и безрадостную действительность, нельзя изменить никаким иным способом, кроме как отрицая ее и показывая ей, что мы сильнее, чем она». Протест против реальности, проповедь оправданности последующего ухода в себя, преломленные в свете идей Ницше и Юнга, сделали Г. культовой фигурой для поколения бунтующей молодежи 1960-х. Повесть «Демиян» (вышла под псевдонимом Эмиль Синклер) обозначила отказ Г. от мировоззренческого бинаризма, переориентацию его внимания на проблему культуры: «два мира» (Бог и Дьявол, Аполлон и Дионис, инь и ян, сознательное и бессознательное) воссоединяются в образе гностического бога Абрахаса, которому поклонялся еще Василий (2 в.). Главной темой становится деконструкция субъекта и, как следствие, деконструкция тотальности «мертвой культуры» («доксы»), состоящей из застывших образов, схем и являющейся продуктом молчаливого мещанского сговора. «Всякие объяснения», всякая психология, всякие попытки понимания нуждаются...во вспомогательных средствах, теориях, мифологиях, лжи» (Г.). Основания этой «лжи» Г. находит в «простой метафоре»: «тело каждого человека цельно, душа — нет». По Г., личность, субъект — всего лишь идеологический конструкт, «очень грубое упрощение, насилие над действительностью»; только «человек на стыке двух культур, эпох, религий», маргинал, «изведавший распад своего «Я» и овладевший «искусством построения», может заново, в любом порядке составить «куски» своей личности и «добиться тем самым бесконечного разнообразия в игре своей жизни». Т. о., по Г., истинно свободным человеком, творцом является только шизофреник, а смысл игры — вместить в себя весь мир (см. **Шизоанализ**). Деконструкция субъекта осуществляется в условном игровом пространстве («Степной волк») — в «Магическом Театре», куда допускаются только «сумасшедшие», а «плата за вход — разум». «Игра жизни» требует ироничного отношения к «бесмертным», к признанным авторитетам и ценностям. Проводя параллель между «Магическим Театром» (как архивом культуры) и вечностью, Г. заключает, что «серьезность — это атрибут времени», а «вечность — это мгновение, которого как раз и хватает только на шутку». «Магиче-





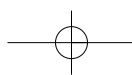
ский Театр», прообраз «Игры в бисер», представляет собой модель культуры постмодерна, игру «со всем содержанием и всеми ценностями нашей культуры». «Игра в бисер», как и постмодерн, характеризуется отсутствием первоначала, истока, причины. Согласно Г., «именно как идея — игра существовала всегда», и только от предпочтений исследователя зависит ее предыстория (см. также **Игра**). По Г., она является результатом рефлексии, т. н. «фельетоном эпохи», которая «не была бездуховной, ни даже духовно бедной...она не знала, что ей делать со своей духовностью», «фельетоны» (или — в терминологии Лиотара — «малые повествования») отличаются занимательностью, профанированием идеалов, ценностей, авторитетов «высокой» культуры, а также «массой иронии и самоиронии, для понимания которой надо сперва найти ключ» (см. **Нарратив**). «Игре в бисер», таким образом, придается статус новой духовности, она вбирает в себя все культурное наследие. «Игра в бисер» функционирует как метатеория — искусственно создаваемая система культуры, имеющая целью построение специфических средств по оценке и описанию другой (объектной) культуры. Набор таких средств ограничен («все уже сказано» — топос постмодернистской чувствительности), но число их комбинаций огромно, и практически невозможно, «чтобы из тысячи строго определенных партий хотя бы две походили друг на друга больше чем поверхностно». Игра состоит «из сложных ассоциаций и играет сплошными аналогиями». Она самоценна, ибо цель игры — сохранение самой игры, а значит и культуры. Однако сохранение культуры, по Г., влечет за собой утрату субъекта. Субъект исчезает из истории, в «ней нет крови, нет действительности», а есть лишь одни идеи; у субъекта подавлена телесность; он целиком принадлежит культуре и выполняет необходимые ей функции; в конечном итоге — субъект умирает, поглощенный культурой. Имя и пафос творчества Г. принадлежат сразу к двум культурным эпохам: соединяя модерн («произведения») и постмодерн («тексты»).

ГЕССЕН Сергей Иосифович (1887—1950) — русский философ, педагог, правовед. Основные опубликованные работы: «Философия наказания» («Логос», 1912—1913); «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» (1923); статья «Монизм и плюрализм в системе понятий» (1928), «Трагедия добродетели в «Братьях Карамазовых» Достоевского» (1928); «Проблема конституционного социализма» («Современные записки», 1924—1928) и др. Г. защищал принципы трансцендентализма, пытался соединить их с диалектическим методом, позволяю-

щим принять «плюрализм в систематике понятий» (достаточную независимость различных «групп понятий»). Задача философии — обнаружить за плюрализмом понятий скрытую в нем иерархию, позволяющую синтезировать монистическое и плюралистическое видение, придать понятиям конкретность. Такой синтез осуществим на основе «метода полноты». Выявленная иерархия понятий дает картину «умаления конкретности». Центральное понятие для Г. — личность. Отсюда возникает проблема применения принципов трансцендентализма в сфере антропологии (а не только этики). Зеньковский указывает, что Г. дал наиболее удовлетворительное в неокантианстве решение этой проблемы. Свообразие личности заключено в ее духовности, которая задает человеческую индивидуальность. Она обретается в работе над сверхличными задачами и соизмеряется сотворенным. Мир и личность не исчерпываются физической и психической действительностью. Есть еще и царство ценностей и смыслов (которое не трансцендентно, но трансцендентально). Есть ценности, содержащие цели в себе и в этом смысле абсолютные. Эти цели — суть задач, которые не могут быть разрешены ни в какой конкретной деятельности (не в силу их мнимости, а из-за их неисчерпаемости). Цели-задания (абсолютные ценности) просвечивают сквозь реализуемые цели — данности (относительные ценности), задают полноту бытия личности, являясь ценностями культуры. Последняя есть деятельность, направленная на осуществление безусловных целей — заданий. Их выявление — задача философской рефлексии, реализуются же они в конкретных человеческих практиках через свое предварительное нормирование. Личность, таким образом, всегда создается через приобщение к миру «сверхличных» ценностей культуры. «Созидание» личности полагает своим условием свободу. «Начало свободы» в человеке трансцендентально, вытекает из потенциально живущей в нем силы автономии духа, заставляет исходить из должного. Свободное действие предполагает свою безусловную новизну в силу своей проективности. Свобода не есть факт — но цель, не данность — но задание, хотя она, указывает Г., «не нарушает законов природы» (она не вне, а внутри). Механизмы реализации свободы задаются через этику и право, посредством которых осуществляется практическая волевая интуиция («волезревание»). В этом ключе Г. специально анализируется проблема преступления как нарушения закона ответственным субъектом (формальный анализ) и как симптома дисгармонизации между законностью и жизнью (содержательный анализ). Г. приходит к

выводу о том, что высшая мера наказания противоречит концепции правосудия, так как наказание перестает быть выражением справедливости, уничтожается (с уничтожением субъекта права) сама возможность реализации права. В этом же ключе дан и анализ этической проблематики романа Достоевского «Братья Карамазовы», в котором все основные герои рассматриваются как носители разных стадий добродетели (как естественная основа нравственности, как объект размышления, как любовь — «из-за ничего» — и т. д.). Однако основное внимание Г. на протяжении всей его жизни было сосредоточено на исследовании процессов образования и воспитания, которые наряду с процессами созидания гражданственности (право и государственность) и цивилизации (хозяйство и техника) задают культуру общества. Образование — область реализации дисциплины через свободу, а свободы — через закон долга. Свобода здесь — не выбор между наличными путями, а созидание нового пути, не существовавшего ранее даже в виде возможного выхода. Она — основа взаимоотношений учителя и ученика. Она же требует акцента на методе и его самостоятельном применении (задача обучения — овладение методом). За сказанным всегда должен быть план несказанного, подразумеваемого, в знании должно просвечивать другое знание. Реализация этих максимум требует постоянной проблематизации обучения, созидания себя как нравственной, свободной и ответственной личности через приобщение к ценностям (целям-заданиям) культуры как цели образования. Отсюда основополагающее убеждение Г. в том, что даже самые конкретные вопросы педагогики выводятся в последних своих основах из чисто философских проблем. И обратно — самые отвлеченные философские вопросы имеют практическое значение и могут быть (через «метод полноты») доведены до уровня реализации. Педагогика при этом понимается Г. двояко: с одной стороны, как практическая, а не теоретическая наука (направлена не на сущее, а на должное, не на бытие, а на установление правил и норм деятельности). С другой стороны — как прикладная философия. Как прикладную философию трактовал педагогику и Наторп, но он не выводил ее на уровень конкретной применимости (работа «Социальная педагогика»). Таким образом, Г. можно рассматривать как одного из основоположников философии (и социологии) образования.

ГЕДЕЛЬ (Gdel) Курт (1906—1978) — математик и логик, член Национальной Академии наук США и Американского философского общества, автор фундаментального открытия ограниченности



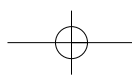


188 ГЕДЕЛЬ

аксиоматического метода и основополагающих работ в таких направлениях математической логики, как теория моделей, теория доказательств и теория множеств. Основные труды: «Полнота аксиом логического функционального исчисления» (докторская диссертация, 1930), «О формально неразрешимых предложениях Principia mathematica и родственных систем» (1931), «О интуиционистском исчислении высказываний» (1932), «О интуиционистской арифметике и теории чисел» (1933), «Одна интерпретация интуиционистского исчисления высказываний» (1933), «Совместимость аксиомы выбора и обобщенной континуум-гипотезы с аксиомами теории множеств» (1940), «Об одном еще не использованном расширении финитной точки зрения» (1958). В конце 1920-х Гильбертом и его последователями были получены доказательства полноты некоторых аксиоматических систем. Полнота аксиоматической системы рассматривалась ими как свойство системы аксиом данной аксиоматической теории, характеризующее широту охвата этой теорией определенного направления математики. В математических теориях, конструируемых на основаниях материальной аксиоматики, значения исходных терминов аксиоматической теории даны с самого начала (т. е. определенную интерпретацию данной теории полагают фиксированной). В рамках такой теории стали возможны рассуждения о выводимости ее утверждений из аксиом и рассуждения об истинности таких утверждений. Полнота системы аксиом в данном случае соответствовала совпадению этих понятий. (Пример аксиоматики такого вида — аксиоматика геометрии Евклида.) В математических теориях, конструируемых на основаниях формальной аксиоматики, значения исходных терминов аксиоматической теории остаются неопределенными во время вывода теорем из аксиом. В данном случае система аксиом называлась полной относительно данной интерпретации, если из нее были выводимы все утверждения, истинные в этой интерпретации. Наряду с таким понятием полноты определялось и другое ее понятие, являвшееся внутренним свойством аксиоматической системы (не зависимым ни от одной из ее интерпретаций): систему аксиом называли дедуктивно полной, если всякое утверждение, формулируемое в данной теории, может быть либо доказано (являясь в таком случае теоремой), либо опровергнуто (в смысле возможности доказательства его отрицания). При этом, если аксиоматическая теория полна относительно некоторой интерпретации, то она является дедуктивно полной; и наоборот, если теория дедуктивно полна и непротиворе-

чива (т. е. все теоремы истинны) относительно данной интерпретации, то она является полной относительно этой интерпретации. Понятие дедуктивной (внутренней) полноты — «удобная характеристика» аксиоматической теории при конструировании ее в виде формальной системы. На таком основании Гильбертом была выстроена искусственная система, включающая часть арифметики, с доказательствами ее полноты и непротиворечивости. Подход Г. в целом относится к конструктивному направлению математики: в интуиционистской трактовке истинности высказывания истинной он считал только рекурсивно реализуемую формулу (сводимую к функции от чисел натурального ряда). Тем самым интуиционистская арифметика становилась расширением классической. Одновременно конструируя и логику, и арифметику, Г. вынужденно отказался от логистического тезиса Фреге о полной редуцируемости математики к логике. Г. обосновывал математику разработанным им же методом арифметизации метаматематики, заключающимся в замене рассуждений о выражениях любого логико-математического языка рассуждениями о натуральных числах. Этот метод Г. поместил в основу доказательства теоремы о полноте исчисления предикатов классической логики (первого порядка), а позднее — в две важнейшие теоремы о неполноте расширенного исчисления предикатов, известных под общим названием «Теорема Г. о неполноте». Г. в своей докторской диссертации (1930) доказал теорему о полноте исчисления классической логики предикатов: если предикатная формула истинна в любой интерпретации, то она выводима в исчислении предикатов (другими словами, любая формула, отрицание которой невыводимо, является выполнимой). Являясь одной из базисных теорем математической логики, теорема Г. о полноте показывает, что уже классическое исчисление предикатов содержит все логические законы, выражаемые предикатными формулами. Усиление теоремы о полноте классического исчисления логики предикатов утверждает, что всякая счетная последовательность формул, из которой нельзя вывести противоречия, выполнима. При этом, если из множества предикатных формул P невозможно вывести противоречие в рамках предикатного исчисления, то для множества P существует модель, т. е. интерпретация, в которой истинны все формулы множества P . Доказательство полноты исчисления классической логики предикатов породило в школе Гильберта некоторые надежды на возможность доказательства полноты и непротиворечивости всей математики. Однако уже в следующем, 1931, году была доказа-

на теорема Г. о неполноте. Первая теорема о неполноте утверждает, что если формальная система арифметики непротиворечива, то в ней существует как минимум одно формально неразрешимое предложение, т. е. такая формула F , что ни она сама, ни ее отрицание не являются теоремами этой системы. Иными словами, непротиворечивость рекурсивной арифметики делает возможным построение дедуктивно неразрешимого предложения, формализуемого в исчислении, т. е. к существованию и недоказуемости, и неопровержимой формулы. Такая формула, являясь предложением рекурсивной арифметики, истинна, но невыводима, несмотря на то, что по определению она должна быть такой. Следовательно, непротиворечивость формализованной системы ведет к ее неполноте. Усилением первой теоремы о неполноте является вторая теорема о неполноте, утверждающая, что в качестве формулы F возможен выбор формулы, естественным образом выражающей непротиворечивость формальной арифметики, т. е. для непротиворечивого формального исчисления, имеющего рекурсивную арифметику в качестве модели, формула F выражения этой непротиворечивости невыводима в рамках данного исчисления. Согласно теореме Г. о неполноте, например, любая процедура доказательства истинных утверждений элементарной теории чисел (аддитивные и мультипликативные операции над целыми числами) заведомо неполна. Для любых систем доказательств существуют истинные утверждения, которые даже в таком достаточно ограниченном направлении математики останутся недоказуемыми. Б. В. Бирюков пишет о методологическом значении теоремы Г. о неполноте: «...если формальная арифметика непротиворечива, то непротиворечивость нельзя доказать средствами, формализуемыми в ней самой, т. е. теми финитными средствами, которыми Гильберт хотел ограничить метаматематические исследования...» Следовательно, внутреннюю непротиворечивость любой логико-математической теории невозможно доказать без обращения к другой теории (с более сильными допущениями, а следовательно, менее устойчивой). Фон Нейман читал в момент публикации работы Г. лекции по метаматематической программе Гильберта, однако сразу после прочтения этой работы он перестроил курс, посвятив Г. все оставшееся время. Теорема Г. о неполноте — важнейшая метатеорема математической логики — показала неосуществимость программы Гильберта в части полной формализации определяющей части математики и обоснования полученной формальной системы путем доказательства ее непротиворе-





чивости (финитными методами). Однако, теорема Г. о неполноте, демонстрируя границы применимости финитного подхода в математике, не может свидетельствовать об ограниченности логического знания. Э. Нагель и Дж. Ньюмен о значении открытий Г. для сравнительной оценки возможностей человека и компьютера пишут, что «...для каждой нашей конкретной задачи в принципе можно построить машину, которой бы эта задача была под силу; но нельзя создать машину, пригодную для решения любой задачи. Правда, и возможности человеческого мозга могут оказаться ограниченными, так что и человек тогда сможет решить не любую задачу. Но даже если так, структурные и функциональные свойства человеческого мозга пока еще намного больше по сравнению с возможностями самых изощренных из мыслимых пока машин... Единственный непреложный вывод, который мы можем сделать из теоремы Г. о неполноте, состоит в том, что природа и возможности человеческого разума неизмеримо тоньше и богаче любой из известных пока машин...» Г. также внес значительный вклад в аксиоматическую теорию множеств, два базисных принципа которой — аксиома выбора Э. Цермело и континуум-гипотеза — долгое время не поддавались доказательству, однако вследствие значимости их логических следствий исследования в этих направлениях продолжались. В аксиоме выбора Э. Цермело постулируется существование множества, состоящего из элементов, выбранных «по одному» от каждого из непересекающихся непустых множеств, объединение которых составляет некое множество. (Из аксиомы выбора Э. Цермело выводимы следствия, противоречащие «интуиции здравого смысла». Например, возникает возможность разбиения трехмерного шара на конечное количество подмножеств, из которых возможно движениями в трехмерном пространстве реконструировать два точно таких же шара). Континуум-гипотеза — это утверждение о том, что мощность континуума (мощность, которую имеет, например, множество всех действительных чисел) есть первая мощность, превосходящая мощность множества всех натуральных чисел. Обобщенная континуум-гипотеза гласит, что для любого множества M первая мощность, превосходящая мощность этого множества, есть мощность множества всех подмножеств множества P . Эта проблема (высказанная Кантором в 1880-х), была включена в знаменитый список 23 проблем Гильберта. В 1936 Г. доказал, что обобщенная континуум-гипотеза совместима с одной естественной системой аксиоматической теории множеств и, следовательно, не может быть опровергнута стандартными

методами. В 1938 Г. доказал непротиворечивость аксиомы выбора и континуум-гипотезы (интеграция их в заданную систему аксиом теории множеств не вела к противоречию). Для решения этих проблем была редуцирована аксиоматическая система П. Бернаиса, на основе которой, а также предположения о конструктивности каждого множества, Г. построил модель, адекватную системе аксиом без аксиомы выбора, и такую, что в ней все множества обладали свойством полной упорядочиваемости. В этой модели аксиома выбора оказалась истинной (выполнимой), и, следовательно, совместимой с исходной системой аксиом, следовательно, непротиворечивой. В этой модели оказалась истинной и континуум-гипотеза. Дальнейшие работы в этом направлении позволили Г. разработать конструкции для исследования «внутренних механизмов» аксиоматической теории множеств. Кроме работ в указанных направлениях, Г. предложил в 1949 новый тип решения одного важного класса уравнений общей теории относительности, который был расценен Эйнштейном как «...важный вклад в общую теорию относительности...» и был удостоен Эйнштейновской премии (1951).

ГЕТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749—1832) — немецкий поэт, просветитель, ученый и философ (Большое Веймарское издание сочинений Г. насчитывает 143 тома), который, однако, не считал себя принадлежащим к философскому цеху. Тем не менее, философия всегда была в центре духовных интересов Г., пронизывая все его творчество глубокими теоретическими размышлениями. Его философию можно считать самостоятельным философским учением, хотя и не изложенным в виде целостной и завершенной концепции. Феномен Г. являет собой яркий пример скорее возрожденческого, нежели просветительского универсализма, в котором тесно переплелись поэтическое творчество, научные изыскания (минералогия, ботаника, физика, остеология и т. д.) и философско-мировоззренческие поиски. В литературно-эстетическом и научном творчестве Г. принято различать три периода. Первый — «Бури и натиска», когда протест против классицизма приводит его к борьбе за утверждение реализма в искусстве, а последнее понимается как подражание природе и жизни людей. Второй — начиная с 1780-х, во многом под влиянием путешествия по Италии: Г. увлекся античностью, которая становится для него идеалом гармоничных отношений между людьми, а высшей целью искусства, по Г., провозглашается красота. В это не очень плодотворное для поэзии время Г. много занимается наукой: составляет первую геологическую карту

Германии, высказывает догадки об эволюционном развитии растительного мира или т. н. метаморфозе растения («Метаморфоза растений», 1790); занимается минералогией и анатомией. Г. обнаружил в 1784 межчелюстную кость человека как новое свидетельство родства людей со всем живым миром. Многочисленные занятия ботаникой, сравнительной анатомией и геологией в значительной мере обогатили его понимание диалектики органического мира и всех его живых форм. Третий период литературных, эстетических и мировоззренческих исканий Г. связан с последними годами жизни мыслителя, разочаровавшегося в своем стремлении построить мир по античному образцу. На первый план в его творчестве выступают реалистические черты его эстетики. Г. резко критикует немецкий романтизм за его отрыв от жизни и мистицизм. Именно в эти годы (1808) появляется знаменитый «Фауст», утверждающий недопустимость отрыва художника от действительности. В своих философских поисках Г. испытал влияние многих мыслителей: Аристотеля, Плотина, Канта, Гердера, Гегеля и особенно Спинозы с его знаменитой «Этикой», которая учила навсегда освободить ум от различного рода предрассудков. Г. становится сторонником пантеизма, пытаясь соединить его с идеей развития. Для мыслителя было характерно критическое отношение к господствовавшему тогда механицизму, неспособному адекватно объяснить принципы развития природы. Последняя рассматривалась Г. как развивающееся единое органическое целое. Процесс развития идет, согласно Г., через отрицание старого, отжившего постепенным эволюционным путем, минуя скачкообразные переходы. Вся природа виделась Г. в большей или меньшей мере одухотворенной: «...кто хочет высшего, должен хотеть целого, кто занимается духом, должен заниматься природой, кто говорит о природе, тот должен брать дух в качестве предпосылки или молчаливо предполагать его». По мнению Г., «человек как действительное существо поставлен в центр действительного мира и наделен такими органами, что он может познать и произвести действительное и наряду с ним — возможное. Он, по-видимому, является органом чувств природы. Не все в одинаковой степени, однако все равномерно познают многое, очень многое. Но лишь в самых высоких, самых великих людях природа сознает саму себя, и она ощущает и мыслит то, что есть и совершается во все времена». О месте человека во Вселенной Г. утверждал: «Все есть гармоническое Единое. Всякое творение есть лишь тон, оттенок великой гармонии, которую нужно изучать также в целом и великом, в противном случае вся-





190 ГЕТЕРОНОМИЗМ

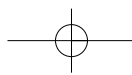
кое единичное будет мертвой буквой. Все действия, которые мы замечаем в опыте, какого бы рода они ни были, постоянно связаны, переплетены друг с другом... Это – Вечно-Единое, многообразно раскрывающееся. У природы – она есть все – нет тайны, которой она не открыла бы когда-нибудь внимательно наблюдателю». При этом «каждого можно считать только одним органом, и нужно соединить совокупное ощущение всех этих отдельных органов в одно единственное восприятие и приписать его Богу». Живо интересуясь идеями многих немецких философов своего времени, Г. так и не примкнул ни к одной из великих философских систем. Для Г. философия – такое миропредставление, которое «увеличивает наше изначальное чувство, что мы с природой как бы составляем одно целое, сохраняет его и превращает в глубоко спокойное созерцание». Творчески-активное отношение Г. к миру результативалось в его убежденности в том, что «каждый человек смотрит на готовый, упорядоченный мир только как на своего рода элемент, из которого он стремится создать особенный, соответствующий ему мир». Весьма реалистично Г. мыслил перспективы предметного познания: «Ничего не нужно искать за явлениями; они сами суть теории... Мое мышление не отделяет себя от предметов, элементы предметов созерцания входят в мышление и пронизаны мышлением внутренним образом, мое созерцание само является мышлением, мое мышление – созерцанием». Эксперимент у Г. – «посредник» между субъектом и объектом. Г. был весьма близок Кант с его поисками единых принципов анализа природы и искусства; философия природы Шеллинга и система Гегеля благодаря поистине грандиозной теории диалектики. Место Г. в немецкой и европейской культуре 18–19 вв. поистине уникально, оно демонстрирует удивительное единство, взаимопроникновение и взаимовлияние литературы, науки и философии в культуре просвещения Германии того времени.

ГЕТЕРОНОМИЗМ (греч. *heteros* – иной, *nomos* – закон, основание) – тенденция в развитии философского знания, выражающаяся в намерении обосновать сущее не из него самого, а исходя из определенного метафизического положения (Начало, Единое, Логос, Идея, смысл, сущность, предназначение и др.), трансцендентного сущему и неverifiedируемого чувственно. Осмысление этого положения и мыслилось подлинным, высшим предназначением философа, делающим его не просто знающим (в смысле «умеющим» – как в ремеслах), но мудрым, сопричастным Божеству. В рамках античной классики для философии был характерен поиск

такого начала в интеллектуально-теоретической сфере, но для философии эллинистического периода характерно стремление отыскать принципы этико-практического плана, нормы поведения или способ отношения к окружающей действительности. Здесь высшее знание должно было сделать человека либо счастливым или, по крайней мере, довольным (см. **Гедонизм**). Для Нового времени характерен переход от Г. к натурализму, но первоначально эти понятия не являлись противоположными: изучение природы новейшими средствами предполагало наиболее адекватное постижение Творца посредством естественного разума. Однако позднее в русле рационализма появляются скептические тенденции, объявляющие автономное знание догматизмом (после Канта). В автономистской установке формируется статус философского знания как исключительного, высшего. Эту претензию, оспариваемую или вовсе не признаваемую многими теоретиками дисциплин естественнонаучного цикла (сегодня – физикой или биологией), философия сохраняет в ряде случаев и ныне, несмотря на то, что она давно перестала искать метафизические основания бытия, а иногда даже прямо враждебна науке (в СССР, например, где диалектический и исторический материализм на междисциплинарном уровне исполняли функции инквизиции). Г. является неотъемлемой чертой любой религиозной философии.

ГИДДЕНС Энтони (р. 1938) – британский социолог и политолог. С 1961 – преподаватель социологии в университете Лестера, с 1985 – профессор социологии в Кингс Колледже, Кембридж (Великобритания). Основные работы: «Конституция общества» (1984), «Modernity and Self-Identity: Self and Society in the age of Modernity» (1990), «Future of Radical Politics» (1993). Основатель теории структуризации. Центральные положения анализа структуры: 1. Активный рефлексивный характер действия (упорядоченность и правильность действия по отношению к результату). 2. Роль языка в практической и повседневной жизни (в противовес «словесности» Джона Остина Г. предлагает отношения «концептуальности»). Концептуальный аппарат позволяет организовать знание человека о мире и способствует реконструкции социальной реальности. 3. Интерпретация значений, зависящая от способа и типа кодировки информации; социально-культурного контекста; языка выражения и определения; межкультурных характеристик взаимодействия и применения результатов анализа в исследовании конкретных процессов социальной жизни (актуальность). Г. различал 2 типа кодировки: а) сложный

код – особая форма речи, для которой характерно взвешенное использование слов с целью указания их точного значения; б) ограниченный код – способ речи, основанный на однозначном понимании в рамках данной культуры. При использовании ограниченного кода многие идеи и мысли не нуждаются в том, чтобы быть выраженными в словах. Концепция «структуризации» Г. представляет собой компромиссное решение в рассмотрении специфики объекта социальной теории – социальной реальности. Современные философские течения учитывали дихотомию исследования данного объекта: а) деление концепций на объективистские и субъективистские; б) разграничение «внешней» (структурализм и функционализм) и «внутренней» (онтологический индивидуализм) форм; в) проблема соотношения теоретических и практических позиций; г) относительность материального и идеального; и т. д. Г. пытается осуществить интегративный подход в его рассмотрении, подчеркивая значение теории структуризации. Основа теории – «рефлексивный мониторинг действия», предполагающий наблюдение за потоком поведения («*dugee*») и анализ форм его воплощения в «истории». Элементы теории структуризации: 1. Агент и участие. Характеристика элемента – практическое сознание (рационализация и мотивация действия). Участие, в свою очередь, связано с интенциональностью – осознанием последствий действия и способностью людей осуществить их. Поэтому, считает Г., участие предполагает власть. В исследовании интенциональности Г. оставляет место специфической отсылке, так называемому «сопутствующему эффекту» действия (исключение в осознании последствие или ненамеренность деятельности). Непредвиденные последствия зависят от контекста (институционализированных практик), который формируется путем рассмотрения единого набора событий методом от противного: как был бы сконструирован контекст под влиянием В, С, и D, если бы событие А не произошло. Таким образом исследователь определяет роль А в цепочке последствий. Результат берется как явление, которое нужно объяснить путем анализа совокупности подобных методов. 2. Власть агента. Значение власти в обстоятельстве выбора как способности к преобразованию. Любая форма выбора в рамках социальной системы предполагает диалектику контроля (регулярные отношения зависимости и автономности субъектов взаимодействия). 3. Структура. Признавая трактовки структуры представителей функционализма (как разновидность «моделирования» социальных отношений или социальных явлений на основе дуализма субъек-





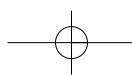
екта и объекта) и структуралистской и постструктуралистской мысли (структура как пересечение присутствующего и отсутствующего, необходимого различения кодов, лежащих в основе поверхностных значений), Г. предлагает свое определение структуры, подчеркивая интегративность и дуальность в качестве основных характеристик понятия. Структура выступает как набор определенных правил и ресурсов или набор отношений трансформации, организованных как свойства социальных систем. В свою очередь, система означает воспроизводимые (по преимуществу прагматические) отношения между людьми. Проблема структурирования проявляется в создании условий, управляющих преобразованием структур и, следовательно, воспроизводством социальных систем. «Системность» здесь достигается в большей степени посредством рефлексивного мониторинга поведения, заключающегося в практическом сознании. Разработка Г. предметной области и «границ» социальной деятельности заложили основу теоретизирования по поводу социальных механизмов, вопросов структурирования институтов, а также увеличения пространственно-временного дистанцирования социальной деятельности в современном мире.

ГИЛГУЛ (евр. блуждание) — еврейский аналог метемпсихозы или реинкарнации; форма наказания за грехи в традиционном иудаизме. В каббалистике идея Г. была переосмыслена и стала трактоваться и как возможность человека исполнить собственное предназначение и исправить грехи, совершенные в предыдущей жизни.

ГИЛЕМОРФИЗМ (греч. hile — материя, morphe — форма) — новоевропейское обозначение (окончательно утвердилось в литературе в 19 в. применительно к Аристотелю) осевой семантической конструкции, фундирующей собою античную натурфилософию и заключающейся в трактовке космогенеза (как и любого становления) в качестве оформления исходного субстрата. Досократическая натурфилософия основана на идее последовательной трансформации первоначала (arche) в серию сменяющих друг друга миров (версий Космоса), каждый из которых проходит в своей эволюции как стадию становления (космизации как оформления), так и стадию деструкции (хаотизации как утраты формы, т. е. обращения=возвращения в Хаос как «безвидный»). Как пифагорейский «предел», выраженный в числе, ограничивает и тем самым структурирует беспредельность в процессе становления объекта, так и у Анаксимандра апейрон (ton apeiron — то, что беспредельно), семантически изо-

морфный пифагорейской беспредельности, структурируется посредством дифференциации и комбинации пар противоположностей, обретая форму (вид) и — тем самым — определенность. Смысловой осью античной натурфилософии выступает проблема соотношения материи (как arche) и формы — с очевидным приматом формы с точки зрения ее креативного потенциала. По оценке Фуко, «можно сказать, что в античности имеешь дело с...волей к форме». Эта «воля к форме», вошедшая в плоть и кровь культуры западного типа, исходно была детерминирована осмыслением становления в качестве генезиса как антропоморфно истолкованного «рождения»: «природа...по сути своей такова, что принимает любые оттиски., меняя формы под воздействием того, что в нее входит»; «воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу» (поздняя реминисценция мифологизма у Платона). Семантическое наложение друг на друга биоморфной и техноморфной моделей космогенеза (см. **Античная философия**) задает трактовку оформляющего (отцовского) начала как субъекта-создателя, носителя цели (идеи, образа) будущего предмета становления, творимого им «по образу» (образцу). Соотношение мужского и женского космических начал конфигурируется, таким образом, в европейской культуре как структурообразующее противостояние пассивной материи и активной формы, что в перспективе задает такой вектор развития западной философии, который предполагает аксиологический примат духовного (см. **Идеализм**), в отличие от характерного для древневосточной культуры космического синтетизма энергетического взаимопроникновения оплодотворяющей мужской силы и женской силы плодородия (см. **Тантризм, Ян и Инь**). При возможности обнаружения семантических аналогов фигуры Г. в древневосточной философии (например, раннебуддистское «если бы ...сознание не входило в материнское лоно, то откуда было бы взяться в материнском лоне имени и форме?»), тем не менее, аксиологическая приоритетность данной трактовки проблемы становления в европейской культурной традиции достаточно очевидна. Античная философия детерминирована в своем возникновении и семантике фундаментальной для европейской традиции акцентировкой субъектной составляющей в структуре базовой субъект-объектной оппозиции, — в отличие от древневосточной традиции, акцентирующей объект. Если аграрная (т. е. традиционная восточная) культура мыслила в этом контексте становление как спонтанный процесс изменения объекта (см. древнекитайские пословицы «урожай не поторопишь», «не

тяни лук за перья» и т. п.), то раннее развитие и дифференциация ремесла задает в древнегреческой культуре понимание ремесленника (демиургоса) как создающего объект посредством придания ему нужной формы в процессе трансформаций исходного материала. Пафос формирующего активизма лежит в глубинных основаниях античной культуры (вплоть до канона дорожного строительства, не допускавшего обходящих гору петель и требовавшего прорубать в горе туннель или ступеньки, сохраняя исходный вектор направления). В этом контексте форма оказывается приоритетной (как семантически, так и аксиологически) по отношению к оформляемому субстрату, выступая одновременно и как носитель предметного эйдоса, и как носитель творческого импульса становления. Возникновение, таким образом, мыслится как формирование, а формирование — как оформление извне (привнесение формы). Ремесленно-демиургическое оформление вещи выступает смыслообразующей моделью становления для сократической натурфилософии и Аристотеля: конститутирование объекта мыслится как внесение формы в аморфный субстрат, т. е. как результат воздействия на пассивное субстанциальное начало активной формы как структурирующей модели, носителя образа предмета (см. **Эйдос**). В философии Аристотеля, моделирующего космогенез в категориях техноморфной версии космического процесса (см. **Античная философия**), акцентированное выделение целевой причины (наряду с материальной, движущей и формальной) фиксирует становление предмета в качестве результата реализации цели как имманентного предмету эйдоса (см. **Телеология**). Парадигма возникновения как привнесения формы задает в античной культуре вектор трактовки демиургоса как творящего вещи из материальной первоосновы мира в акте их гештальтного структурирования, придания им — посредством формы — определенности и «самости» (ср., с одной стороны, с древнекитайской моделью становления самости («жань») в процессе взаиморезонирующего взаимодействия объектов однопорядковой общности («лэй»), а с другой — с формируемой в тезисе принципиально монистической парадигмой творения демиургом мира «из ничего» — вне исходного наличного материального субстрата (см. **Демиург**), что допускает возможность феномена чуда (см. **Теургия**), в то время как фундаментальная необходимость для становления материальной причины задавала античной натурфилософии вектор осмысления мирового процесса в парадигме естественного закона). Однако, если в системе отсчета объекта процесс наложения фор-





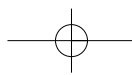
192 ГИЛОЗОИЗМ

мы (эйдоса) на аморфный субстрат выступает как становление, то в системе отсчета эйдоса он может быть понят как воплощение, объективация его в материале. Данный аспект Г. представлен в философии Платона, задающей, с одной стороны, онтологическую модель, фундированную механизмом объективации идей, с другой — гносеологическую модель, основанную на принципе «припоминания» как усмотрения эйдоса за искажающей фактурностью материального воплощения. Материя мыслится у Платона именно как лишенность формы, а идея (эйдос) — не в качестве внешней, но в качестве внутренней формы как способа бытия объекта, вне которого объект утрачивает свою самость: идеальные (как в семантическом, так и в оценочном смысле этого слова) эйдосы выступают в качестве не только модельного образца предметов, но и целеполагающего импульса их становления (см. **Платон**). Аналогично, истинное знание трактуется Платоном как фактически распределенное (усмотрение «мысленным взором» сквозь искажающую ткань вещественности) идеи, реконструкция в познающем сознании эйдоса предмета сквозь внешние, случайные, глубоко субстратные характеристики (поэта как предметное содержание истинного знания — см. **Нозис и нозма**). В пифагорейско-платоновской нумерологии монада обозначала неопределенную («чистую») сущность, форму как таковую, в то время как диада — неопределенную и неформленную субстратность. Предметный мир как воплощение обоих названных принципов бытия мыслился как обладающий софийностью, т. е. преисполненностью умопостигаемого в распределении смысла (см. **София**). В рамках неоплатонизма проблема соотношения материи и формы обретает звучание именно как проблема воплощения, артикулируясь в контексте концепции эманации, задающей мировой процесс как поступательное воплощение трансцендентного Единого (Блага) — в смысле надделения его плотью, отягощающей вещественностью, смешения с материей как смешения света с мраком (см. **Эманация**). Истинное познание как постижение света (Единого, Блага) необходимо предполагает реконструкцию его в сознании в качестве распределенного («как можно говорить о мире, если не увидеть его идею?» — у Плотина). Идеи Г. оказали значительное влияние на развитие европейской философской традиции, включая классический, неоклассический и современный типы философствования, задавая структурно-семантическую модель соотношения объектного и внеобъектного бытия. Под последним вариативно понималось: 1) абсолютное бытие Бога: схоластика моде-

лирует механизм креации как вещественного воплощения исходно наличных идеальных прообразов вещей в мысли Божьей (archetipium у Ансельма Кентерберийского, species в скотизме, visiones у Николая Кузанского и т. п.). В поздней схоластике конституируется парадигма осмысления креации как «развертывания» (explicatio) Бога в предметный мир посредством Божественного «самоограничения» (ср. с эйдетической и структурирующей функцией предела и формы в античной философии); обратным вектором этого процесса выступает «свертывание» (implicatio) мира как снятие им своего предела (наличной предметной определенности — ср. с феноменом апейронизации у Анаксимандра) и возвращение в лоно Абсолюта как беспредельной полноты возможностей как потенциальных объективаций (см. **Николай Кузанский**). Аналогичные Г. семантические фигуры обнаруживают себя и в рамках неотомизма в контексте креационной парадигмы онтологии (Г. Мейер, И. Гайзер и др.). 2) Безличное трансцендентное бытие: немецкой трансцендентально-критической фйлософией (и, прежде всего — Гегелем) моделируется разворачивание семантического потенциала абсолютной идеи, презентированного в диалектике понятий, посредством объективации его в природном и историческом материале (аналогичной explicatio Абсолюта в поздней схоластике), на базе чего познание конституируется как вектор, семантически изоморфный ноэтической реконструкции в сознании понятийных структур идеи как эйдотического образца, абстрагированного от его предметного воплощения (человек, по Гегелю, «ест прекрасная и мучительная попытка природы осознать самое себя»). 3) Субъектно-сущностное бытие: в марксизме оформляется концепция опредмечивания и распределенности, в рамках которой опредмечивание выступает как, с одной стороны, самореализация «родовой сущности» человека, воплощаемой в продуктах деятельности, т. е. объективация в предметах «второй природы» социокультурно артикулированного человеческого целеполагания и «сущностных сил человека» (что восходит к аристотелевскому педалированию онтологизирующего потенциала целевой причины), а распределенность мыслится как освоение «логики объекта» в познании и практике (что восходит к праксеологически истолкованной платоновской концепции ноэмы) (см. также **Опредмечивание и распределенность**). В контексте современной философии парадигма Г. утрачивает свою операциональность в онтологических приложениях; однако семантические следы ее влияния (в весьма специфической аранжировке) мо-

гут быть обнаружены в гуссерлианской «эйдологии» (трактовка Гуссерлем species, ноэтическое «усмотрение сущности» как предмет «интеллектуальной интуиции» — см. **Нозис и нозма**).

ГИЛОЗОИЗМ (греч. hyle — вещество, материя и zoe — жизнь) — философская концепция, признающая одушевленность всех тел, космоса, материи, природы. Г. снимал принципиальное различие между неорганической и живой природой. Термин Г. был введен Кедвортом в 1678 для обозначения ранних греческих философских концепций, признающих одушевленность всеобщим свойством макро- и микрокосма (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен). Социокультурные истоки Г. уходят корнями в особенности культуры ранних традиционных обществ и Запада, и Востока, рассматривающих природу как единый целостный живой организм. (Смыслообразы пуруши, праны, атманабрахмана в древнеиндийской философии; субстанции «ци», смыслообразы «Тянь» (Неба) — в древнекитайской; «огня» у Гераклита и т. д.). Г. был присущ воззрениям Платона и Аристотеля. В эпоху Возрождения Г. под влиянием концепций античных мыслителей используется в качестве аргумента при обосновании единства человека (с его сознанием) и природы. Так, Бруно утверждал, что мировая душа как принцип жизни, как духовная субстанция, находится во всех без исключения вещах, составляя их движущее начало. Появление концепций Г. в философии Нового времени связано с поисками ответа на вопрос об основаниях и предпосылках становления чувствительности у живых существ и мышления, сознания у человека. Так, Спиноза признавал мышление свойством, присущим всей природе, атрибутом материи. Положение о всеобщей чувствительности материи защищают и отстаивают французские материалисты 18 в. (Дидро, Робинс, Кабанис). Г. противостоял поискам оснований психики и сознания в особой надприродной, нематериальной, духовной субстанции. В то же время Г. отвергает и механистические представления о космосе, «мертвой» материи и виталистические утверждения о существовании особой «жизненной силы», определяющей способность к ощущениям у живых существ. Г. подготавливает почву для становления эволюционных представлений о чувствительности, психике, разуме. Г. в противоположность механицизму, характерному для метафизического материализма, снимает противопоставление инертной материи внешней силе, приводящей ее в состояние движения. В понимании сознания, психики человека и животных Г. (приписывающий всей материи способность ощущать) являл собой наив-



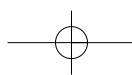


ную попытку отыскать корни психических явлений в материальном мире.

ГИЛЬБЕРТ (Hilbert) Давид (1862–1943) — германский математик, логик, философ, руководитель одного из основных центров мировой математической науки первой трети 20 в. — Геттингенской математической школы, — исследования которого оказали определяющее влияние на развитие математических наук. Международная премия имени Лобачевского (1904), иностранный почетный член АН СССР (1934), иностранный член-корр. АН СССР (с 1922). Основные работы Г.: «Основания геометрии» (1899), «Математические проблемы» (1900), «Аксиоматическое мышление» (1918), «Методы математической физики» (1920, в соавт. с Р. Курантом), «О бесконечности» (1925), «Обоснования математики» (1930), «Наглядная геометрия» (1932, в соавт. с С. Кон-Фоссеном), «Основы теоретической логики» (1934, в соавт. с В. Аккерманом), «Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики» (1934, в соавт. с П. Бернайсом), «Основания математики. Теория доказательств» (1939, в соавт. с П. Бернайсом). Окончил Университет Кенигсберга. Профессор Университета Кенигсберга (1893–1895). Профессор математического факультета Геттингенского Университета (1895–1930, последняя лекция в 1933, позднее был вынужден отойти от дел Университета и занятий математикой в связи с преследованиями со стороны идеологов национал-социализма). Г. проводил фундаментальные исследования в направлениях теории инвариантов, дифференциальных уравнений, вариационного исчисления и теории чисел. В исследованиях Г. по теории интегральных уравнений с симметричным ядром (составляющих основу современного функционального анализа) было получено обобщение понятия векторного евклидова пространства для случая бесконечного числа измерений — гильбертового пространства, — принадлежащего к числу базисных категорий современной математики, широко применяемого в исследованиях по теоретической и математической физике (где Г. интересовали проблемы теории излучения). Труд Г. «Основания геометрии» (1899) стал основополагающим для исследований в направлении аксиоматического построения различных геометрий. Г. предложил систему аксиом геометрии Евклида, из книги «Начала» которого был уточнен основной набор понятий («точка», «прямая», «плоскость») и отношений между ними («принадлежит», «конгруэнтен», «между»). Система аксиом Г., необходимая и достаточная для построения всей геометрии Евклида, стала ее первым строгим основанием (она содержит 20 ак-

сиом принадлежности, порядка, конгруэнтности, непрерывности, параллельности). Тогда же Г. провел логическую обработку всей системы этих аксиом и доказал ее непротиворечивость и полноту (при помощи числовых моделей), а также независимость групп аксиом. Фактически, геометрия в данном случае явилась одним из направлений, на примере которого было дано, как писал А.Н.Колмогоров, «последовательное изложение теоретико-множественного подхода к аксиоматике, в силу которого система аксиом математической дисциплины характеризует изучаемые этой дисциплиной объекты с точностью до изоморфизма». В своем докладе «Математические проблемы» на втором Международном Конгрессе математиков (1900, Париж) Г. сформулировал 23 главные проблемы математики того времени (получившие название «проблем Г.»), решение которых, по мнению Г., 19 в. завещал 20 в. Во введении к докладу говорилось о целостном характере математики как основе всего точного естественнонаучного познания, о математической строгости, о значении для математики «хорошо поставленной» специальной проблемы. Там же был выдвинут и основной тезис Г. — о разрешимости в широком смысле любой задачи математики (для Г. вообще была характерна убежденность в неограниченной силе разума человечества: например, в статье «Познание природы и логика» Г. писал: «Мы должны знать — мы будем знать»). В своем докладе Г. говорил: «Вот проблема, или решение. Ты можешь найти его с помощью чистого мышления; ибо в математике не существует Ignorabimus! («мы не будем знать»)). Проблемы Г. разделяются на несколько групп: теория множеств («1. Проблема Кантора о мощности континуума»); обоснование математики («2. Непротиворечивость арифметических аксиом»); основания геометрии; теория непрерывных групп; аксиоматика теории вероятностей и механики; теория чисел; алгебра; алгебраическая геометрия; геометрия; анализ. Проблемы Г. были поставлены очень корректно, а развитие идей, связанных с их содержанием, составило основу направлений математических наук 20 в. В первые годы 20 в. в философии математики возникли четыре направления придерживающихся различных взглядов на основания математики: интуиционизм (Л. Брауэр, Вейль), логицизм (Уайтхед, Рассел), теоретико-множественное направление Э. Цермело; лидером формализма стал Г. Главным возражением Г. против концепций логицизма было то, что в ходе развития логики целые числа были неявно вовлечены в ее систему понятий. Поэтому при построении понятия «число» логика оказывается в замкнутом круге. Согласно

Г., при определении множества по его свойствам возникает необходимость различения пропозиционалей и высказываний по типам, а теория типов требует принятия аксиомы сводимости. Г. (как и логицисты) считал необходимым включение бесконечных множеств в математику, что потребовало бы введение аксиомы бесконечности, которую они все однако не считали аксиомой логики. Главным возражением Г. против концепций интуиционизма было то, что там отвергались разделы анализа, опирающиеся на теоремы существования, и бесконечные множества. Г. писал, что «отнять у математиков закон исключенного третьего — это то же самое, что забрать у астрономов телескоп». Г. считал, что интуиционизм и логицизм не смогли доказать непротиворечивость математики: «Математика есть наука, в которой отсутствует гипотеза. Для ее обоснования я не нуждаюсь ни, как Кронекер, в Господе Боге, ни, как Пуанкаре, в предположении об особой, построенной на принципе полной индукции, способности нашего разума, ни, как Брауэр, в первоначальной интуиции, ...ни, как Рассел и Уайтхед, в аксиомах бесконечности, редукции или полноты, которые являются подлинными гипотезами содержательного характера и...вовсе не правдоподобными» («Основания геометрии»). Г. считал, что так как логика в своем развитии обязательно включает в себя идеи математики, и для сохранения математики необходимо привлекать «внелогические аксиомы типа аксиомы бесконечности», то рациональный подход к математике должен «включать в себя понятия и аксиомы не только логики, но и математики», а логике необходимо оперировать чем-то, что состояло бы из конкретных внелогических понятий (типа понятия «число»), интуитивно воспринимаемых нами еще до логических рассуждений. Согласно Г., математика является автономной наукой и невыводима из логики, поэтому в аксиоматические системы и логики, и математики необходимо вводить и логические, и математические аксиомы. При этом математику следует рассматривать как некую абстрактную формальную дисциплину преобразования символов безотносительно к их значению (доказательства теорем, по Г., сводятся к символическим преобразованиям по строго фиксированной системе правил логического вывода). Г. записывал все утверждения логики и математики в форме символов («идеальных элементов»), которые могли даже означать и бесконечные множества. Такие «идеальные элементы» Г. считал необходимыми для построения всей математики; по его мнению, в материальном мире существует конечное число объектов-элементов. В первой четвер-





194 ГИМНОСОФЫ

ти 20 в. аксиоматический метод в математических науках считался одним из наиболее действенных, идеалом строгости математики. Г., глубоко убежденный во его всеобщей применимости, в работе «Аксиоматическое мышление» утверждал: все, что может быть «предметом математического мышления, коль скоро назрела необходимость в создании теории, оказывается в сфере действия аксиоматического метода и тем самым математики. Проникая во все более глубокие слои аксиом...мы получаем возможность все дальше заглянуть в сокровенные тайны научного мышления и постичь единство нашего знания. Именно благодаря аксиоматическому методу математика...призвана сыграть ведущую роль в нашем знании». И позднее, в 1922, он также утверждал, что аксиоматический метод является самым «подходящим и неоценимым инструментом, в наибольшей степени отвечающим духу каждого точного исследования, в какой бы области оно ни проводилось. Аксиоматический метод логически безупречен и в то же время плодотворен, тем самым он гарантирует полную свободу исследования». К 1922-1939 относятся исследования Г. фундаментальных проблем логических оснований математики. К этому времени он выдвинул программу обоснования всей математики методом ее полной формализации с последующим метаматематическим доказательством непротиворечивости формализованной математики (эту программу Г. и П. Бернайс опубликовали в книгах «Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики» и «Основания математики. Теория доказательств»). Однако первоначальные предположения Г. в этом направлении не оправдались вследствие доказательства Гедделем теорем о неполноте. Для преодоления сложностей, возникших в то время в понимании природы математического бесконечного, в рамках математической логики Г. была создана теория доказательств. При этом, по мнению Г., бесконечное могло входить в математическую теорию только как символ, а единственным критерием «законности употребления в математике такого рода символа является возможность доказать непротиворечивость пользующегося им символического исчисления» («О бесконечности»). Г. оказал исключительное влияние на развитие почти всех направлений современной математической мысли.

С.В. Силков

ГИМНОСОФЫ — у античных греков — секта восточных нищенствующих монахов и йогов-философов, обладающих глубокими познаниями о мире и высокими оккультными способностями.

ГИН (греч.) — знание, усвоенное под руководством Адепта или Гурю.

ГИПАТИЯ, Ипатиya (Hypatia) Александрийская (370–415) — греческий математик, философ. Руководительница Школы неоплатоников в Александрии. Активно занималась просветительской и полемической деятельностью, автор комментариев к Диофанту и Аполонию Пергамскому. Замучена христианскими фанатиками. Описания гибели Г. неоднократно использовались (наряду с именем Бруно) в полемике атеистов с церковью.

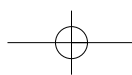
ГИПЕРБОРЕЯ — гипотетическая древняя страна, прародина современных ариев. Располагалась на территории якобы некогда затонувшего материка Арктида. Жизнь в Г. была счастливой и бесконфликтной вплоть до активизации конфликта с Атлантидой. Столкновение завершилось упадком культуры обоих материков. Обитатели Г. эмигрировали на Урал, в Скандинавию и Среднюю Азию, отсюда — в Индию. Выходцы из Г. обучили людей философии, музыке, поэзии, строительству.

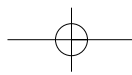
ГИПНОЗ (греч. *gipnos* — сон) — состояние психики, напоминающее сон, при котором часть сознания продолжает реагировать на обращения гипнотизера. Состояние Г. инициируется как внушением извне, так и самовнушением человека (само-Г.). В эзотеризме Г. оценивается неоднозначно, ибо его воздействие является насилием над волей объекта Г. и таким образом отягощает карму гипнотизера.

ГИПОСТАЗИРОВАНИЕ (греч. *hypostasis* — сущность, субстанция) — 1) рассмотрение абстрактных объектов (см. **Абстрактное**), не обладающих временным и пространственным онтологическими статусами, в качестве непосредственных объектов человеческого мышления. Вневременность и внепространственность гипостазированных объектов отличает их от эмпирических объектов внешнего мира, обладающих пространственно-временными характеристиками. Г. есть процесс осмысления в заданной системе категорий объекта рефлексии, наделенного исключительным, несвойственным ему статусом (например, понятие «число» в пифагореизме, «диалог» в философии Левинаса и др.); 2) логико-семантическая ошибка, связанная с неправильным употреблением так называемых «мнимых» имен, или ономатоидов (греч. «онома» — имя, «ономатоид» — нечто похожее на имя), не обозначающих конкретные объекты (например, «справедливость», «право», «обязательство», «равенство» и т. д. не являются именами конкретных предметов). Результатом признания мнимых имен в качестве действительных при одинаковом понимании существования

их денотатов (см. **Денотат**) является Г. «мнимого» названия. Путем Г. создавалась, например, философия права, содержащая постулаты об идеальном правопорядке, совершенных нормах и т. д. Вторым источником логико-семантического Г. является платоновская интерпретация наименований, которые считаются общими не по названию, а общими по пониманию. Г. находится в зависимости от понимания смысла имени. Ситуации, в которых единичная интенция заменяется интенцией общей, являются контекстами Г. Именованиям общей интенции соответствуют не только отдельные объекты, т. е. десигнаты (см. **Десигнат**), но и общие абстрактные объекты, т. е. денотаты. Например, величина площади круга $S = \pi R^2$ зависит от иррационального числа и может существовать только как гипостазированный объект.

ГИПОТЕЗА (греч. *hypothesis* — основание, предположение) — форма организации научного знания, обеспечивающая движение к новому знанию, выводящая за рамки наличного (имеющегося) знания и способствующая (в отдельных случаях) реализации новой идеи (концептуальная схема как экспликация идеи, как «общая Г.» теории). Функционально оформляется как предварительное объяснение некоторого явления или группы явлений. Строится, исходя из предположения об имплицитном существовании некоторого отношения порядка, реализуемого как последовательность чередования явлений, позволяющих (при соблюдении норм и правил процедуры) делать заключения (выводы, предположения) о структуре объектов, характере и тесноте (существенности) фиксируемых связей объектов, признаков, параметров и т. д., детерминированности одних явлений другими. Логически формулируется по схеме условно-категорического умозаключения, в котором нужно подтвердить или опровергнуть определенную посылку. В этом смысле Г. выглядит как положение, которое с логической необходимостью следует из имеющегося знания, но выходит за его пределы (границы), и является переформулировкой обнаруженной и разрешаемой проблемы. Процессуально Г. (как переход от неизвестного, проблемного к известному, гипотетически предполагаемому) строится как алгоритм реализации исследовательской цели с возможным выходом на практическое решение. Тем самым Г. предзадает внутреннюю логику развертывания знания. В большинстве случаев это логика обоснования какого-либо положения, иногда — логика открытия (предположение о существовании некоторого явления). Г. — такая форма нормативно-процессуальной организации знания, которая не может





ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД 195

быть непосредственно оценена с точки зрения ее истинности или ложности. Она задает некоторое поле неопределенности. Снятие этой неопределенности и происходит в ходе теоретического (логического) обоснования (доказательства) Г. и (или) ее опытного подтверждения или опровержения, т. е. эмпирического обоснования. Предположения, оформленные как Г., всегда вероятностны (и в этом отношении в той или иной мере неопределенны); процедуры обоснования (проверки) исходных исследовательских Г. всегда есть шаги по уменьшению этой неопределенности, в пределе — по ее снятию вообще, что позволило бы изменить статус знания вероятностного на статус знания достоверного (теоретического), а тем самым преодолеть нормативно-процессуальные ограничения гипотетического знания (т. е. «ликвидировать» Г. как форму знания в данном конкретном исследовании и (или) теории). Теоретическое обоснование Г. предполагает ее проверку на непротиворечивость, установление ее принципиальной проверяемости, выявление ее приложимости к исследуемому классу явлений, исследование ее выводимости из более общих теоретических положений, оценку ее вписываемости в теорию через возможную перестройку последней. Эмпирическое обоснование Г. предполагает или наблюдение явлений, описываемых Г. (что редко возможно), или работу по соотносению следствий из Г. с наличными и обнаруживаемыми данными опыта.

ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД — метод получения нового знания и метод развертывания теории, сущность которого заключается в создании дедуктивно-связанных между собой гипотез, из которых выводятся (дедусируются) в конечном итоге утверждения об эмпирических фактах. В основе метода лежит постулат о том, что развитое теоретическое знание строится не за счет процедур индуктивного обобщения данных и фактов, т. е. «снизу», а развертывается как бы «сверху» по отношению к последним. Можно выделить три этапа в реализации этого метода: 1) построение связной, целостной, дедуктивно-соподчиненной системы гипотез; 2) процедуры верификации или фальсификации этой системы; 3) уточнение и конкретизация исходной конструкции. В любой дедуктивно-развернутой системе выделяют два яруса гипотез — верхний и нижний. Гипотезы последнего выступают как следствия к гипотезе (-ам) верхнего яруса и именно они подлежат эмпирическому обоснованию (в свою очередь, гипотезы нижнего яруса могут быть иерархизированы), но при этом проверку проходит вся гипотетико-дедуктивная система как целостность, что

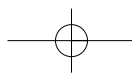
делает процесс переформулировки гипотез весьма сложной исследовательской процедурой. Рассогласование конструкции с опытом еще не означает, что в ней неверны все гипотетические положения. Однако опыт свидетельствует против всей системы гипотез одновременно, не позволяя, как правило, выявить, какой именно ее элемент ставится под сомнение. Как правило, «давление» фактов не распространяется на гипотезы верхнего яруса («ядро системы»), а относится к периферии системы — промежуточному между данными и ядром слою гипотез. Появление новых фактов приводит, чаще всего, к формулированию дополнительных гипотез *ad hoc* с тем, чтобы ассимилировать то, что необъяснимо из изначальной системы гипотез. Однако чрезмерное возрастание гипотез *ad hoc* свидетельствует о серьезных изъянах в ядре теории. В конечном итоге это выливается в необходимость формулировки новой гипотетико-дедуктивной «конструкции», способной объяснить изучаемые факты без введения дополнительных гипотез и, кроме того, предсказать новые факты (как правило, выдвигается сразу несколько конкурирующих теорий). В современной методологии науки конкуренция гипотетико-дедуктивных систем рассматривается как борьба различных исследовательских программ. Победившая система получает статус «эвристически сильной». Г.-д. м. может выступать в двух и более разновидностях: 1) он может быть способом построения системы содержательных гипотез с последующим (возможным) их выражением в языке математики (изначально вводится система содержательных понятий); 2) он может быть способом создания формальной системы с последующей ее содержательной интерпретацией (изначально вводится математический аппарат). Последний путь развертывания гипотетико-дедуктивной системы получил название метода математической гипотезы (или математической экстраполяции).

ГИППОКРАТ (ок. 466 — ок. 377 до н. э.) — древнегреческий врач, посвященный в эзотерические знания; отец античной медицины. Знания, обретенные у жрецов в древнем Египте, транслировал в практику современной ему Европы. Основатель психотерапии, траволечения. Начал измерять частоту пульса у людей.

ГЛАКМАН (Gluckman) Макс (1911—1975) — британский антрополог. Родился в Южной Африке в еврейской семье, эмигрировавшей из Российской империи. Эти обстоятельства в дальнейшем сильно повлияли на формирование мировоззрения Г., который с большим сочувствием относился к негритянскому населению и резко критиковал политическую систему

Южной Африки. Изучал право и антропологию в Университете Витватерсранд (Witwatersrand) и Оксфорде. Докторская диссертация по антропологии (1938) посвящена роли религиозных ритуалов в поддержании социального порядка у народов банту. В 1949—1971 — профессор и декан созданного им же факультета антропологии в Манчестерском университете. Организатор знаменитых Манчестерских семинаров, посвященных анализу полевых этнографических материалов. Научную известность Г. приобрел благодаря исследованиям, посвященным роли конфликта в социальной жизни традиционного общества. Взгляды Г. формировались под влиянием идей Дюркгейма и Радклифф-Брауна. Г. отталкивался от их положений о том, что общество представляет собой моральный порядок, способный сохранять себя несмотря на конфликты между его членами, преследующими собственные интересы и даже восстающими против социального принуждения. Вместе с тем, Г. считал, что конфликты представляют собой нормальные (и даже «здоровые») явления социальной жизни, вполне совместимые с поддержанием социального порядка. По Г., конфликты, включенные в структуру общественных взаимоотношений на протяжении длительного периода времени, на самом деле ведут к воспроизводству общественной солидарности. Кровавая вражда, ненависть к социальным лидерам, отчужденность во внутрисемейных отношениях, колдовство и даже система апартеида, все это, по Г., лишь «зерно для помола на социальной мельнице». Социальный порядок представлялся Г. как баланс различных форм взаимозависимостей. В конкретных социальных ситуациях конфликт может быть уравновешен дополнительными формами зависимости между его участниками. Даже бунт, протекающий в рамках «ритуала восстания», способствует укреплению традиционного социального порядка. Такой подход к феномену конфликта не означает, что Г. не понимал значения социальных потрясений, приводящих к полному изменению социальной структуры общества. Такие явления оставались вне поля его зрения как антрополога, занимавшегося изучением социальных структур традиционного общества. Основные сочинения: «Обычай и конфликт в Африке» (1955); «Очерки о ритуале социальных отношений» (1962); «Порядок и бунт в племенной Африке» (1963) и др.

ГЛОБАЛЬНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ, область научных исследований, главная задача которых заключается в построении системы моделей, описывающих состояние и тенденции развития глобальных проблем.





196 ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ – проблемное поле, отражающее совокупность жизненно важных проблем человечества и содержащее обобщенную характеристику важнейших направлений развития общества и его будущего. К числу Г. п. с. относятся следующие группы: политические, социальные, экономические, экологические, демографические и научно-технические. Выделяют также такие Г. п. с., как интерсоциальные; проблемы отношений общества и человека; общества и природы. В суммарном виде могут быть выделены три основные группы Г. п. с. В первую очередь, это проблемы предотвращения мировой термоядерной войны, обеспечения безопасности людей, устранения экономической отсталости отдельных стран, ликвидации голода, нищеты и неграмотности. Вторую группу Г. п. с. составляют проблемы, возникшие в результате взаимодействия общества и природы. Необходимы беспрецедентные усилия по предотвращению загрязнения окружающей среды и сохранению ее качества; рациональное использование наличных природных ископаемых и поиски новых энергетических ресурсов; обеспечение человечества сырьем и продовольствием; освоение океана и космического пространства и др. К третьей группе Г. п. с. относятся проблемы, обусловленные отношением человека и общества: возникли задачи ограничения стремительного роста населения; предвидения и предотвращения отрицательных последствий научно-технического прогресса, ведущих к биологической деградации человека; борьбы с распространением алкоголизма и наркомании; совершенствования здравоохранения и образования и др. Г. п. с., будучи порождены ходом предшествующего общественного развития, достигли необычайной остроты к началу 21 в. в силу крайне усилившейся неравномерности социально-экономического, политического, научно-технического, демографического, экологического и культурного развития различных государств. Их решение требует объединения усилий всех стран для преодоления опасности экологической катастрофы. Глобальность данных проблем определяется тем, что они так или иначе касаются всего человечества и не могут решаться изолированно одна от другой. Последовательное разрешение Г. п. с. предполагает ликвидацию социальных антагонизмов, установление гармоничных отношений между обществом и природой, переход всего общества на коэволюционный путь развития. В силу этого активизация международной деятельности, направленной на выработку общих подходов к охране окружающей

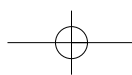
среды, на создание и быстрейшее внедрение в практику тестов ее качества, на разработку юридических норм природопользования, сопровождается пересмотром некоторых традиционных экологических теоретических положений и представлений.

ГЛУБИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ – собирательное понятие, посредством которого обозначают ряд различных направлений, течений, школ и концепций психологии, придающих особое значение деятельности и исследованию разнообразных бессознательных компонентов, механизмов и процессов, скрытых в глубинах психики человека. Обычно к Г. п. относят психоанализ Фрейда, индивидуальную психологию Адлера, аналитическую психологию Юнга, неопсихоанализ (Хорни, Фромм и др.). Иногда – эгопсихологию А. Фрейд, экзистенциальный анализ Бинсвангера, гормическую психологию У.Мак-Дугалла, психосоматику Ф. Александера, неопсихоанализ Г. Шульц-Генке и др. Понятие Г. п. было введено в научный оборот в конце 19 в. швейцарским психиатром Э. Блейлером, для обозначения отрасли психологии, исследующей феномен бессознательного.

ГНОЗА (греч.) – тайное знание, передаваемое исключительно избранным при посвящении.

ГНОСЕОЛОГИЯ (греч. gnosis – знание, logos – учение) – философская дисциплина, занимающаяся исследованиями, критикой и теориями познания, – теория познания. В отличие от эпистемологии, Г. рассматривает процесс познания с точки зрения отношений субъекта познания (исследователя) к объекту познания (исследуемому объекту) или в категориальной оппозиции «субъект – объект». Основная гносеологическая схема анализа познания включает субъекта, наделенного сознанием и волей, и противостоящий ему объект природы, независимый от сознания и воли субъекта и связанный с ним только познавательным (или праксео-познавательным) отношением. Основной круг гносеологической проблематики очерчивается посредством таких проблем как интерпретация субъекта и объекта познания, структура познавательного процесса, проблема истины и ее критерия, проблема форм и методов познания и др. Если для античной философии характерно представление о единстве предмета и знания о нем, а также о познавательном процессе как содержательном конфигурировании предметов и, соответственно, фокусировка внимания на функциональной трансформации предметности в содержании знания, то в рамках средневековой схоластики проблематика Г. получает более дифференцированное раз-

витие, оформляются многие компоненты категориального аппарата классической Г., а попытки обосновать возможность совмещения учения Аристотеля с христианской догматикой приводят к оформлению концепции двойственной истины, фактически эксплицитно формирующей идею о парадигмальности познавательных процедур и возможной множественности парадигм, а такие направления схоластики, как реализм, номинализм и концептуализм задают различные модели познавательного процесса. Становление опытного естествознания, остро зафиксировав проблему способа достижения истинного знания, инспирировало конституирование оппозиции «сенсуализм – рационализм», а затем и «эмпиризм – рационализм» (17–18 вв.). Статус актуальности приобретает проблема активности субъекта в познавательном процессе (Беркли, Юм). Гносеологизм как заданная Кантом ориентация на выделение субъективных оснований познания, сыграл важную роль в преодолении ценностных установок натуралистической эпистемологии, утверждавших целью познания достижение абсолютной истины, а также в критике метафизических философских построений. Различение содержания и форм мышления в работах представителей немецкой трансцендентально-критической философии выдвинуло проблему множественности оснований познания и относительности истины. Отказ от метафизики, с одной стороны, и бурное развитие естественных наук, с другой, выдвинули именно познавательное отношение к миру в центр философии. Гносеологическая проблематика становится определяющей для неокантианства и позитивизма. Основания познавательной деятельности классическая Г. связывает с «изолированным субъектом». Сознание такого субъекта прозрачно само для себя и является последним источником достоверности. В таких полаганиях действительность знания и его содержание оказываются ограниченными рамками индивидуального сознания. Это препятствует выделению категориальных характеристик знания и приводит к психологизму (субъективизму). Пытаясь преодолеть ограничения исходных абстракций, философы были вынуждены, либо принимать формально-онтологические допущения и принципы («врожденные идеи» Декарта, «априорные формы» Канта), либо генерализовать категорию «самосознание», придавая ей статус онтологии (Фихте, Гегель, Шеллинг). Тем не менее, принципиальная ограниченность исходных гносеологических абстракций и допущений осознавалась все больше. Особую роль в этом процессе сыграла методологическая рефлексия развития гу-





манитарных наук, в которых взаимодействие исследователя с исследуемой действительностью строится принципиально иначе, чем в естественных науках. Критика оснований классической философии, развернувшаяся с конца 19 в. и продолжающаяся по сей день, привела к ломке традиционных представлений Г. и отказу от абстрактный «самосознающего» и «изолированного» субъекта. Современные исследования познания, фиксируя ограничения субъект-объектных схем, вводят в качестве исходных, иные структурные расчленения и абстракции: предметная деятельность («практика»), культурная норма («парадигма»), язык и др. Традиционная гносеологическая проблематика включается при этом в более широкий социокультурный контекст, и, соответственно, более широкую систему понятий. Центральную позицию в рамках Г. занимает методология науки и эпистемология (см. **Наука**).

ГНОСТИЦИЗМ (греч. *gnosis* — познание, знание) — эклектическое религиозно-философское течение поздней античности, выступившее одной из культурных форм связи оформившегося христианства с мифо-философским эллинистическим фоном и верованиями иудаизма, зороастризма, вавилонских мистериальных культов. Основные источники изучения — гностические сочинения из архива Наг-Хаммади (обнаружены в 1945), а также фрагменты гностиков в трудах христианских критиков и текстах раннехристианских и средневековых ересей. Г. возникает в 11 в. и проходит в своем развитии три этапа: 1) ранний Г., противоречиво сочетающий в себе несистематизированные разнородные элементы античных мифов и библейских сюжетов (например, культ змия у офитов, восходящий, с одной стороны, к архаической мифологии крылатого змея, олицетворявшего собой единство земли и неба как космогонических прародителей, а с другой — к символу библейского змия, разрушившего райскую гармонию); 2) зрелый Г. 1–2 вв. — классические гностические системы Валентина (Египет) и Василида (Сирия), а также Карпократа Александрийского, Сатурнина Сирийского и Маркиона Понтийского; иногда к Г. относят и так называемый 3) поздний Г. — христианские дуалистические ереси средневековья (павликанство, богомилство, альбигойские ереси катаров и вальденсов). Концепция знания («гнозиса») задает основную проблематику Г., центрирующуюся вокруг вопроса о сущности человека и его духовного предназначения. По формулировке Феодота, роль гнозиса заключается в способности дать ответ на извечные человеческие вопросы: «Кто мы? Кем стали? Где мы? Куда брошены? Куда стремимся?

Как освобождаемся? Что такое рождение и что возрождение?». Однако это ценностно-семантическое ядро гностического учения вытекает из общей космологической проблемы, унаследованной Г. от античной философской классики (см. **Античная философия**) и — опосредовано — от мифологии (см. **Мифология**), а именно — проблемы бинарной мировой оппозиции, понимаемой как напряженное противостояние и связь материального (земного, материнского) и небесного начал (см. **Бинаризм**). В космологии мифа их связь понималась как сакральный брак, имеющий креационную семантику (см. **Любовь**). Эта парадигма созидательного взаимопроникновения космических структур сохранена и в античной философии, хотя решена в совершенно новом смысловом ключе. Так у Платона единство материального и идеального миров обеспечивается двумя каналами: от мира идей к миру вещей (вектор «вниз») — воплощение, и от мира сотворенного к миру совершенства («вверх») — познание. Первый канал («вниз») фактически является креационным, второй («вверх») оформляется Платоном как узнавание («припоминание») абсолютного образца в совершенном творении («любовь к узренной красоте») и последующее восхождение по лестнице любви и красоты «к самому прекрасному вверх» — вплоть до постижения истины в абсолютной идее совершенства (см. **Платон**, **Эйдос**, **Красота**). В неоплатонизме (см. **Неоплатонизм**) креационный вектор сохраняет свою интегрирующую семантику, что же касается вектора «вверх», то он наполняется новым смыслом: восхождение от земного брэнного мира к единосущему возможно на пути экстатической сыновней любви к Творцу, разрешающейся в созерцании источника сущего. Запутавшись в тенетах земных соблазнов, ослепшая душа отвращается от Бога (типичная метафора у Плотина: дева «ослепляется браком» и забывает отца, ибо дочерняя любовь — небесная, земная же «низменна, подобно блуднице»). Разрыв земного и небесного (в новом понимании) начал практически намечен. В христианской интерпретации бинарная оппозиция космических структур оказалась аксиологически нагруженной и переосмыслена как дуальность «дольного» и «горного»; накладываясь на традиционную космологическую парадигму, христианство обуславливает интерпретацию соединительной вертикали от Бога к миру уже не как космогенез и даже не как эманацию Бога в мир, но как творение. Актуальной для христианства оказывается и философская проблематика, касающаяся вектора «снизу — вверх», однако, под воздействием новых мировоззренческих смыслов от платоновской лестницы люб-

ви и красоты осталась лишь первая ступень любви к ближнему и последняя — любовь к Творцу: в модели мироздания сохранена идея двух миров, но разрушено связующее их звено. Принцип антикосмического дуализма и выступает основой гностической модели мира: мир есть антипод божий. Переосмысление античной идеи эманации (см. **Эманация**) первоначала также сдвинуло акценты в сторону антикосмизма: мир остается иерархично организованным, но эманлирующие сущности служат не единению, а изоляции Бога и мира. Сущность первоначала, порождающего эманации, посредством познания последних не постигается и остается сокровенной. Количество этих промежуточных звеньев в гностических концепциях, как правило, достаточно велико: от 33 у Валентина до 365 у Василида. Так, в системе Валентина лежит идея абсолютной полноты — Плеромы, проявляющей себя в серии эонов (см. **Эон**). Плерома, в сущности, выступает типологическим аналогом античного апейрона: из нее происходит и в нее возвращается все, способное к становлению. «На незримых и несказанных высотах» (которые удобно было бы описать в терминологии трансцендентализма) пребывает Глубина — совершенный эон первоначала. Непостижимое содержание Глубины конституируется в Молчании (ср. с основоположением мистики: божественное откровение «несказанно», т. е. неинтерсубъективно и невыразимо вербально — см. **Мистика**, **Откровение**). «Постижение же становится началом всего», порождая Ум и его объективацию — Истину (типологическая параллель будущего кантианского разрыва «вещи-в-себе» и априорных форм как начала познания — см. **Кант**). Оплодотворяя друг друга, Ум и Истина порождают Смысл и Жизнь, которые, в свою очередь, порождают Человека и Церковь (т. е. общество). Названные четыре пары эонов составляют священную огдоаду. Затем Смысл и Жизнь порождают еще десять эонов (священная декада), а Человек и Церковь — еще двенадцать (священная додекада). Все 30 эонов составляют выраженную полноту бытия — Плерому. Круг, казалось бы, замкнулся. Однако последним из 30 эонов выступает женский эон — София, возгорающийся пламенным желанием непосредственно созерцать Первоотца — Глубину («супруга своего желанного»), т. е. постичь истину (ср. мифологическую параллель сакрального брака, неоплатоническую концепцию возврата к отцу на путях познания и сыновней любви). Принципиальная асимптотичность этого порыва повергает Софию в состояние «недоумения, печали, страха и изменения». Последнее чревато возникновением Ахамот, которая есть





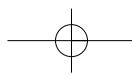
198 ГОББС

объективированное желание познания, бесформенное детище неудовлетворенного алкания истины. Кроме того, страстная устремленность Софии задает для нее самую опасную перспективу растворения во всеобщей субстанции, — однако безграничная векторность встречает Предел, возвращающий Софию на ее место в структурной иерархии эонов. Интерпретация гностиками Предела носит фактически христианский характер: он понимается как Очиститель (Искупитель) и симболизируется фигурой креста; с его искупительной ролью связано появление двух новых эонов — Христа и Духа Святого. Упорядочивание (со встречей мятежной Софией Предела) эонов инспирирует у них вспышку творческого потенциала — в акте откровения и единения эоны порождают особый эон («совокупный плод Плеромы»), причастный генетически и содержательно ко всем эонам и потому именуемый Все (гностический тезис «все в каждом и каждый во всем» как семантическая параллель античного преформизма и идеи всеединства в христианстве). Однако, гармония не полна, ибо Ахамот, будучи исторгнутой из Плеромы, пребывает во мраке (ср. идентификация мрака и хаоса в античной культуре, символика света в христианстве). Во спасение Христос вкладывает в нее бессознательную идею Плеромы (аналог античных «врожденных идей»), дабы избавить ее от безысходности скалярного покоя, дав ей ощутить скорбь разлуки с Плеромой и «светлое предощущение вечной жизни». Этот заданный Христом вектор устремляет Ахамот вслед за Христом в Плерому, но Предел-Крест удерживает ее. Ахамот повергается в состояние «смятенной страсти», сама будучи объективацией страстного порыва Софии к знанию. Таким образом, если первый акт гностико-космологической трагедии был связан с неудовлетворенным желанием Софией истины, то героиней второго ее акта является Ахамот в ее стремлении к выразителью этой истины. Ее неудовлетворенная страсть материализуется в объективный мир: вода есть слезы Ахамот по утраченному Христу, свет — сияние ее улыбки при воспоминании о нем, ее окаменевшая скорбь — твердь земная, etc. А когда в ответ на мольбы Ахамот из Плеромы ей был послан Утешитель (Параклет), то от созерцания его и сопровождающих его ангелов она произвела свое высшее порождение — духовное начало. Именно из этих (материального и духовного) порождений Ахамот Демиург творит земной мир, противостоящий миру эонов. В этом контексте и оформляется акцентированное в Г. учение о человеке как средоточии мирового процесса: с одной стороны, он сотворен и тварен, а потому укоренен в ми-

ре темных сил, с другой же — душа его есть производное от умопостигаемого мира эонов, она надприродна и несет в себе свет божественной полноты Плеромы. Человек причастен всех начал, а потому занимает исключительное положение в мире, имея высшее предначертание. Г. задает трихотомию плотских, душевных и духовных людей, т. е. — соответственно — тех, в ком реализуется только плотское начало (материальное порождение Ахамот); тех, в ком реализуется полученная от Демиурга способность к различению и выбору добра и зла; и, наконец, тех, в ком реализуется духовное порождение Ахамот, воплощающее ее порыв к истине. Это духовное начало, вложенное в душу духовного человека, и есть гнозис — знание, проявляющееся в устремлении, зовущее к избавлению от уз греховной материальности и указующее путь к спасению. С конституированием христианской ортодоксии (см. **Ортодоксия, Христианство, Теология**) Г. оттесняется на идеологическую периферию, и в средние века проявляет себя лишь в качестве семантического аспекта ересей.

ГОББС (Hobbes) Томас (1588–1679) — английский государственный деятель и философ. Основные сочинения: «Элементы законов, естественных и политических» (1640); философская трилогия «Основы философии» (1642–1658): «Философские элементы учения о гражданине» (1642), «О теле» (1655), «О человеке» (1658); «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651); «О свободе и необходимости» (1654); «Бегемот, или Долгий парламент» (1668) и др. Г. стремился создать целостную философскую мирообъясняющую систему, выстроенную вокруг трех основных понятий: Человек; Тело; Гражданин. Философия, по Г., — «познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объясняющее действия явления из известных нам причин, или производящих оснований, и наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий». При этом, согласно Г., под рассуждением подразумевается «исчисление». «Вычислить — значит найти сумму складываемых вещей или определить остаток при вычитании чего-либо из другого. Следовательно, рассуждать — значит то же самое, что складывать или вычитать». Речь у Г. шла об операциях с понятиями, складывая или вычитая которые (сумма понятий: «четыреугольник», «прямоугольный», «равносторонний» — это «квадрат») люди мыслят. «Тело», по Г., — нечто, имеющее свойства; то, что возникает и гибнет; а также совокупность определенных вещей и явлений. Философия у Г. включает философию природы и философию государства (состоящую из

двух разделов: «этика» и «политика»). Для улучшения жизни людей философия, по Г., призвана постигать явления и следствия из их причин и, одновременно, при помощи верных умозаключений познавать причины из наблюдаемых следствий. Г. отрицал существование душ как специфических субстанций, признавал материальные тела в качестве единой субстанции, утверждал, что вера в Бога — плод воображения («мы не имеем никакой идеи образа Бога...»). Г. отлучил от философии теологию, учения об ангелах, любые знания — продукты «божественного внушения и откровения». Познание вырастает из ощущений (либо непосредственно данных либо в виде воспоминаний, сохраняющихся благодаря конвенционально конструируемым знакам и именам). Индивидуальное познание — смутное, хаотичное, имманентно слабое. Чтобы не тиражировать уже единожды осуществленный опыт относительно предмета или явления, человек создает «метки», фиксирует их, воспроизводит в нужном случае. Так происходит аккумуляция знаний. Познание становится цельным, перманентным процессом. Как существо общественное, человек преобразует «метки» в «знаки»: «первые имеют значение для нас самих, последние же — для других». Мышление оперирует с «реальностями знаков» — именами. Общие понятия, согласно Г., — «имена имен». Время, по Г., — «образ движения» в его последовательности. «Реальностью познания» выступает речь. Все эти интеллектуальные явления связывает главное — согласие людей относительно их содержания и смысла. Речь представляет человеку мощь «имен числительных», возможность взаимного обучения и обмена опытом, транслировать в обществе разнообразные приказы и распоряжения. «Философия природы» Г. демонстрирует очевидную тенденцию к семантичности и номиналистическую ориентацию. По Г., «за исключением имени нет ничего всеобщего и универсального, а следовательно, и это пространство вообще есть лишь находящийся в нашем сознании призрак какого-нибудь тела определенной величины и формы». Человек — часть природы и подчиняется ее законам. «Естественный закон — есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни». Событийность — продукт труда, и как последний — атрибутивна человеческой природе. Воля человека (в отличие от его поступков, обусловленных лишь природой людей) достаточно жестко детерми-





нирована универсальной причинностью. Вначале природа человека проявляется в эгоизме, в естественном состоянии «войны всех против всех» (*bellum omnium contra omnes*), не выгодной ни для кого. Люди объединяются в государство при помощи «общественного договора» и подчиняются власти, чтобы получить защиту и возможность гуманной жизни без гражданских войн. Г. интересовала внутренняя логика и основы тех кратких стадий социальной жизни, которые можно было бы обозначить как гражданское согласие. Для достижения последнего оправданы даже ограничение и корректировка исконных характеристик природы людей — неограниченной свободы и абсолютного беспредпосылочного равенства. Благо народа — высший закон государства, сторонником сильной, разумной и законной власти которого и был Г. Общественный закон суть совесть гражданина. Страх перед невидимыми силами, признаваемыми государством, — религия. Аналогичное чувство перед невидимыми силами, игнорируемыми государством, — предрассудки. Жестко отстаивая право мыслителя на свободу слова перед властью предрассудками, Г. писал: «Я не сомневаюсь, что если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии».

ГОД БРАМЫ (санс.) — 311 040 000 000 земных лет. Полный период «Века Браммы» больше Г. Б. в 100 раз.

ГОД МАГИЧЕСКИЙ — период от момента восхода Солнца в день весеннего равноденствия до следующего момента восхода в этот же день равноденствия.

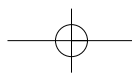
ГОЛГОФА — (1) в Новом Завете — место распятия Иисуса Христа; (2) в эзотеризме — сакральный центр мира, где был погребен Адам.

ГОЛОСОВКЕР Яков Эммануилович (1890—1967) — российский философ, культуролог, филолог. Главные философские работы: статья «Поэтика и эстетика Гельдерлина» (1961), эссе «Достоевский и Кант» (1963), книга «Логика мифа» (1987). Основной философский труд — «Имагинативный абсолют» (рукопись 1928—1936 не сохранилась, восстановлена последняя редакция — 1961). Высший уровень мышления, согласно Г., — имагинация (лат. *imago* — образ) — творческое воображение, порождение смыслообразов. Воображая, мы одновременно понимаем. Воображение абсолютно и предопределяет человеческое познание и твор-

чество. Г. стремится к рациональному развенчанию «рацио», избегая крайностей идеализма, мистицизма и т. д. Необходимость рождения имагинативного Абсолюта является в человеке одновременно голосом культуры и природы, ищущих взаимного соединения вне меня при неразрывности внутри меня. Культура и природа — одно начало, осуществляемое через человека его духом, которому необходимо вернуть его место в единстве природы и культуры. Беспредпосылочный характер имагинативного Абсолюта трактуется Г. как его естественность и инстинктивность. В концепции Г. нет места трансценденции, на ее месте — идея космического разума. (В этом отношении Г. развивал традиции русского космизма.) Человеку изначально присуще стремление к перманентному воспроизводству и созданию духовных ценностей (инстинкт культуры). Культура аккумулирует предикаты Бога: свободу, созидательность (творение — творчество), бессмертность. Инстинкт культуры — это скрывающийся под разными именами «дух» — то, что пробуждает в человеке человечность. Он требует от человека стремления к постоянному, абсолютному, т. е. бессмертному. Бессмертие природы превращается в бессмертие культуры. Для культурных ценностей не существует закона естественной смерти. Самостоятельной жизнью имагинативной реальности является традиция, задающая бесконечность перспективы человеческого творчеству. Ограничение творчества и познания, блокирование воображения приводит к потере смыслов, абсолютов в культуре, превращая последнюю в механицизм цивилизации, обнажая низшие (вегетативные и сексуальные) инстинкты, выпячивая на первый план логичность рассудка, т. е. приводя к вакууму (пустоте) культуры. Наиболее полно имагинативный Абсолют выражается через философию, а наиболее полно воплощается в мифе. Познается он энigmatивной (греч. *enigma* — загадка) логикой и отображается в энigmatивном знании (отгадываемом, схватываемом, порождающем, а не объясняющем). С этих позиций логика мифа предстает не как логика дискурсивного мышления, а как «логика алогии», не признающая принципов последовательности, непротиворечивости, различения истины и заблуждения и т. д. (В мифе противоречия не нуждаются в разрешении, выход из дилеммы есть синтез). Это — логика чудесного, которое укоренено в культуре не менее, чем действительное. Миф — это структура, выдающая себя за аморфность. Она обнаруживается через имагинативный анализ его фабулы («история» мифа), образов («динамика» мифа) и смыслов («диалектика» мифа). Отсюда авторская

концепция «диалектической логики», акцентирующаяся на вскрытии структур «постоянства-в-изменчивости» (природа) и «изменчивости-в-постоянстве» (культура) и их отношениях между собой. Г. формулирует основные законы — энигмы такой логики: закон осуществленности противоречия, закон сложности простоты, закон «оксюморона» (контраста), закон диалектико-синтетического взаимоотношения, закон транссубъективной реальности смыслообраза, закон единства-в-многообразии, закон метаморфозы, закон амбивалентности. Верховный закон — закон господствующей силы, изменчивости в постоянстве (энigma культуры вообще), вводящий представление об имагинативном Абсолюте. Новые прочтения (интерпретации) в культуре проявляют и дополняют заложенную в ней (прежде всего в мифе) структуру и оказываются метафорами ее предшествующего этапа. В своих анализах мифа и его роли в культуре Г. оказывается созвучным многим идеям Леви-Стросса, Башляра, Лосева и др. центральных фигур философии 20 в. Г. утверждал, что все его сочинения суть только отдельные моменты мифа его жизни.

ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль Анри (1723—1789) — французский философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма, выдающийся представитель французского Просвещения, идеолог революционной французской буржуазии 18 в. По происхождению — немецкий барон. Основные сочинения: «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» (1770), «Разоблаченное христианство» (1761), «Карманное богословие» (1768), «Здравый смысл» (1772) и др. Г. разработал философскую картину Вселенной как единого целого, где все находится во взаимосвязи друг с другом. Утверждал первичность, несотворимость и неуничтожимость материи, природы, существующей независимо от человеческого сознания, бесконечной во времени и пространстве. Г. предпринял попытку соединить естественнонаучные представления о свойствах и структурной организации материи с гносеологическим подходом к ее определению. Так, по Г., материя есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства («Система природы»). Движение Г. определял как способ существования материи, необходимо вытекающий из ее сущности. Концепция всеобщей взаимосвязи и причинной обусловленности тел в бесконечной Вселенной, разработанная Г., была одним из философских источников лапласовского детерминизма и космогонической гипотезы Лапласа об эволюции туманности и становлении Солнечной системы. В понимании чело-





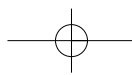
200 ГОЛЬДМАН

века Г. стоял на позициях эволюционизма, считая, что человек — продукт самодеятельности природы, ступень в ее развитии, полностью подчиняющаяся объективным законам природы. Сущность человека, по Г., проявляется в его стремлении к самосохранению, к личному благу и удовлетворению своих жизненных потребностей. Г., как и Гельвеций, попытался перенести принцип материалистически понятого сенсуализма на объяснение общественной жизни. Отстаивал учение о ведущей роли потребностей и интересов в социальном развитии, о формирующей роли среды по отношению к личности с ее потребностями. Г. был сторонником договорной теории происхождения общественных институтов, в том числе государства. Мерилом свободы членов общества Г. считал благо общества в целом. Выступал с резкой критикой феодальных устоев. В теории познания Г. придерживался принципа материалистического сенсуализма, был непримиримым противником агностицизма и учения о врожденных идеях. Саркастически остроумно Г. выступал с критикой религии и церкви. Г., наряду с Гельвецием, сыграл большую роль в духовной подготовке Великой французской революции 18 в.

ГОЛЬДМАН (Goldmann) Люсьен (1913–1970) — французский социолог и философ, основоположник генетического структурализма. Основные работы: «Человеческая общность и универсум по Канту» (1945), «Гуманитарные науки и философия» (1952), «Скрытый Бог» (1955); «Диалектические исследования» (1959); «О социологии романа» (1964); «Ментальные структуры и культурное творчество» (1970), «Марксизм и гуманитарные науки» (1970), «Культурное творчество в современном обществе» (1971); «Лукач и Хайдеггер» (не закончена, издана в 1973) и др. Своими учителями считал Канта, Маркса, Лукача, Фрейда. Сотрудничал с Пиаже. Высоко ценил и использовал при разработке своей концепции работы Адорно, Маркузе, Хайдеггера, Сартра, Леви-Стросса, Р. Барта, Фуко. Одним из своих отдаленных предшественников считал Паскаля. Ставил перед собой задачу социологического синтеза на основе диалектической (марксистской) коррекции структурализма с целью создания методологии, позволяющей одновременно анализировать и структуру, и генезис социальных явлений. Отсюда название его концепции — генетический структурализм, который он считал глобальной и комплексной социальной теорией. Фактически же он создал и универсальную теорию культуры. Одним из первых Г. обнаружил исчерпанность структуралистских подходов к исследованию социума и культуры. Определял

структурализм как теорию «формальных трансисторических структур», комбинаторику средств без интереса к целям и ценностям, к человеку как субъекту. (При этом Г. был склонен к расширению понятия структурализма, включая в него и всю феноменологическую философию, начиная с Гуссерля.) Предложил понимание структуры как взаимосвязанных частей единого ансамбля человеческого поведения («значимая динамическая структура») и сместил интерес от текста к контексту (социализации), что позволяет выявить значимость произведений культуры («фактов слова», а не продуктов языка) в социальных процессах. Г. выделял при этом три этапа формирования генетического структурализма: 1) этап Гегеля — Маркса; 2) этап Фрейда; 3) этап собственного творчества. Заслугу Фрейда видел в том, что он вернул принцип рассмотренного явления в контексте более широкой («глобальной») структуры, утраченный в методологии после Маркса. Критике же подвергалась фрейдовская абсолютизация динамики индивидуальной психики, отсутствие у него «коллективного субъекта» культуры. Г. считал, что поставленная задача принципиально неразрешима средствами психологии и психоанализа, естественнонаучными методами исследования. Отрицая наличие коллективного подсознательного, рассматривал культуру как адаптационный механизм, дающий «значимую согласованность» сознаний через включение в процессы творчества, что недостижимо в повседневной жизни и на уровне индивидуальной адаптации. Сознание трансиндивидуально, подсознание индивидуально, но привносится людьми в любую «согласованную глобальную структуру», задавая ей «либидозную сверхдетерминацию» (либо деформируя ее). В психоанализе нет будущего, он обращен в прошлое (детство), что возможно преодолеть только с позиций диалектического марксизма. За сходные недостатки Г. подвергнуты критике идеи Франкфуртской школы и экзистенциализма, которые рассматривались им как инверсии марксизма (отсюда интерес к сопоставлению взглядов Хайдеггера и Лукача). Подлинную же философию диалектического марксизма создал, согласно Г., Лукач (у Маркса она не была эксплицитно выражена). Собственно же генетический структурализм, по Г., есть рефлексивная диалектическая социология гуманитарного факта («фактов слова» как философских, литературных и т. д. произведений, взятых в социокультурных контекстах). Гуманитарные факты одновременно понимаются и объясняются. В связи с этим Г. предложил свою концепцию понимания и его соотношения с объяснительными процедурами. Понимание —

строгий интеллектуальный процесс (оно рационально-логично). Его суть — в описании сущностных связей, конституирующих структуру, и выявлении внутренней согласованности текстов. Объяснение же, согласно Г., есть поиск индивидуального или коллективного субъекта, по отношению к которому ментальная структура, управляющая произведением, имеет функциональный, и, следовательно, значимый характер. Объяснение — суть понимание структур, более широких, чем исследуемая частная структура. Объяснить — значит включить понимающее описание факта в охватывающую его значимую динамическую структуру. Понимание структуры, в свою очередь, есть объяснение составляющих ее более мелких структур. Следовательно, по мысли Г., понимание и объяснение — сопровождающие друг друга процессы. Схватывание этого и делает структурализм диалектическим. Ментальные же структуры вырабатываются группой, коллективным «мы», т. е. трансиндивидуальным субъектом. Они лишь реифицируются во множество индивидов и по-разному проявляются в «реальном» и в «возможном» сознаниях. Категория «возможное сознание», считает Г., была введена Паскалем и в имплицитном виде есть в «Святом семействе» Маркса и Энгельса, в котором пролетарское сознание понимается не как то, что реально думают пролетарии. Возможное сознание задает предельные границы промысливания социальной реальности, которые социальная группа не может преодолеть без трансформации социума. Приближение сознания к этим границам — задача генетического структурализма. В культуре к ним максимально приближаются творцы великих произведений. В зависимости от выраженности в их деятельности творческого начала Г. разбивает все социальные группы на три типа: 1) группы, имеющие целью улучшение собственного положения в данной значимой структуре («социальной тотальности» в целом) и вырабатывающие «идеологическое» коллективное сознание; 2) «привилегированные» творческие группы, ориентированные на реорганизацию разных уровней «тотальности» и вырабатывающие «видение мира» (на основе определенных идеалов); 3) «новые творческие группы» (элиты), имеющие целью выработку новых «глобальных человеческих видений» мира. «Видение мира» (категория введена немецкими романтиками, использовалась в неокантианстве) заключается в придании значимой (осмысленной) и согласованной (гармоничной), т. е. «когерентной» структуры поведению, чувствам и мыслям действующих субъектов, обеспечивающей максимальное достижимое в данных условиях при-





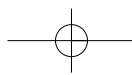
ближение к возможному сознанию. Наиболее полно эта задача реализуема в искусстве и литературе. Г. в связи с социологическим анализом последних выдвинул гипотезу гомологии структур экономики и произведений духовной культуры, а также гипотезу «конвергентного действия» четырех факторов гомологии (наиболее уязвимые для критики положения генетического структурализма). С другой стороны, она может быть реализована только «значимыми сообществами», ориентированными на гуманистические ценности свободы личности. Г. различает «свободу от» (индивидуальная свобода) ограниченный и «свободу для» (коллективная свобода) – создание предпосылок для обеспечения «свободы от». Прогресс обеспечивается прежде всего развитием коллективной свободы, так как индивидуальная свобода связана с определенными культурно-историческими условиями европейской цивилизации. Г. считает, что индустриальное общество подавляет индивидуальную свободу. Он разделяет тезис Рисмена о совершаемом переходе от общества, регулируемого изнутри, к обществу, регулируемому извне.

ГОМЕОСТАЗ, гомеостазис (греч. *homoiōs* – подобный, одинаковый и *stasis* – неподвижный, состояние) – свойство биологических систем сохранять относительную динамическую устойчивость параметров состава и функций. Основой данной способности выступает умение биосистем противостоять возмущениям со стороны внешней среды за счет автономности и стабильности их внутренней организации. Явления Г. универсальны для всех типов биообъектов. В биологии идея о существовании постоянства внутренней среды организма (французский ученый К. Бернар, вторая половина 19 в.) предшествовала появлению термина Г. (американский биолог У. Кеннон, 1929). Наиболее интенсивную разработку термин Г. получил в результате применения кибернетического подхода к изучению сложных многоуровневых биосистем (организм, популяция, биоценоз и др.). Изучение биообъектов с обратной связью позволило выявить многообразные механизмы, которые обеспечивают их устойчивость. Физиологический Г., например, достигается с помощью физиологических регуляторных систем: желез внутренней и внешней секреции, симпатической нервной системы, центральной нервной системы и особенно коры головного мозга. Генетический (или популяционный) Г. обеспечивает постоянство и целостность генотипической структуры популяции в постоянно меняющихся средовых условиях через поддержание гетерозиготности, полиморфоза, регуляции темпа и направленности мутаций. В середине 20 в.

термин Г. обнаружил дополнительный общенаучный потенциал. Начиная с работы английского биолога У.Р. Эшби, происходил активный перенос термина Г. из биологии в различные научные и технические дисциплины. Это было связано с потребностями моделирования сложных объектов различной природы: социальных, экономических, культурных и т. д. Важные теоретические и практические результаты выявились при изучении т. н. «рефлексивных» объектов, к которым прежде всего относятся социальные системы. Проблема оптимизации выбора экологических, экономических, политических и др. решений, определение степени их целесообразности связаны со способностью этих систем к прогнозированию результатов их функционирования. В последнее десятилетие термин Г. особенно широко используется в экологических дисциплинах в связи с переходом к исследованию современного состояния экосистем различной степени сложности, вплоть до биосферы. Проблема сохранения и поддержания тонкого баланса гомеостатических механизмов актуализируется катастрофическим состоянием биосферы в конце 20 в.

ГОНСАЛЕС ПРАДА-И-УЛЬОА (Gonzales Prada) Мануэль (1848–1918) – перуанский мыслитель, поэт, политический деятель. Доминантой его мышления была идея обновления (модернизации) общества и преодоление интеллектуальной зависимости от чужих образцов и мыслительных схем через развернутую социальную критику, образование и выработку национальной философско-социальной теории. О его влиянии на философско-интеллектуальную и социально-политическую жизнь Перу 20 в. говорит тот факт, что его считали своим идейным предшественником сразу две основные оппозиционные политические силы страны: АНРА (Американский народно-революционный альянс, позднее ПАП – Перуанская аристократическая партия Айи де ла Торре) и ПКП (Перуанская коммунистическая партия Мариатеги); как своего предтечу его рассматривали перуанские представители «философии освобождения» и идеологи индеанизма (индехинизма в литературе). Сам Г. П. прошел сложную эволюцию от либерализма через анархизм к модернистскому кругу идей как литературной и социокультурной позиции, постоянно концентрируясь на рефлексии перуанской ситуации. Будучи аристократом по происхождению, Г. П. отказался от частицы «де» в своей фамилии. Закончив колледж, он в 1868 поступил в Университет Сан-Маркос в Лиме. Однако основное время Г. П. проводил на асиенде отца, занимаясь самообразованием и литературным творчеством. На фор-

мирование его взглядов определенной влияние оказал священник П. Гонсалес Вихеле (1791–1875). В 1860-е Г. П. печатает ряд своих статей в газетах, в 1869 его стихи включаются в антологию. В этом же году Г. П. совершает имевшую большое значение для его становления поездку в провинцию, где он впервые столкнулся с миром индейцев. С 1874 – член «Литературного клуба», ориентированного на романтизм. В 1871–1879 Г. П. пишет поэтический цикл «Перуанские баллады» (опубликован в 1935), заложивший основы его индеанистских ориентаций. Добровольцем участвовал в Тихоокеанской войне (1879–1883) Перу, Боливии и Чили. После поражения Перу в войне Г. П. испытал глубокий духовный кризис, два года чилийской оккупации Лимы провел, запершись в своем столичном доме. Г. П. переосмысливает свои либералистские убеждения, уходит от романтики окрашенного испанизма и индеанизма. В 1886 создает «Литературный кружок», идеологически противопоставив его «Литературному клубу». Вокруг кружка сложилось так называемое «поколение 1886 года», пытавшееся проанализировать перуанскую ситуацию на фоне мировых социокультурных процессов и интеллектуально подготовить обновление страны. В 1891 на базе кружка была создана Перуанская радикальная партия (Национальный союз), провозгласившая курс на социальные реформы. Период 1891–1898 Г. П. провел в Европе. В 1902 в партии произошел раскол, Г. П. покинул ее ряды и увлекся анархизмом (прежде всего концепцией «безгосударственного коммунизма» князя Кропоткина), сблизился с рабочим движением. С мая 1912 и до конца жизни (с перерывом в 1914–1916) Г. П. занимал пост директора Национальной библиотеки. Большинство из 10 стихотворных сборников Г. П. были изданы лишь в 1930–1940-е. При этом три сборника представляют собой стихотворное изложение его идей («Пресвитерианцы», 1909; «Карикатуры», 1937; «Анархические стихи», 1938; в прессе – в 1904–1908). Это же относится и к большинству его книг и сборников статей и эссе. Наиболее известны сборник его работ «Часы борьбы» (1908), где дан социальный анализ перуанской ситуации и книга «Под игом бесчестия» (1914–1916, издана в 1933). Из других работ следует назвать следующие статьи и сборники: «Свободные страницы» (1894, первый сборник эссе); «Анархия» (1905, издана в 1936); «Новые свободные страницы» (издана в 1937); «Фигуры и фигурки» (издана в 1931/38); «Мелочи в прозе» (издана в 1941); «Бочка Диогена» (издана в 1945) и др. Г. П. не ставил себе цель создать единое философское учение и практически не занимался



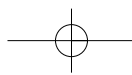


202 ГОНСАЛЕС ПРАДА-И-УЛЬОА

проблемами онтологии, гносеологии и эпистемологии. Его взгляды приобрели некоторую цельность лишь во второй период его творчества, когда он провозгласил стратегию тотальной социальной критики существующей действительности. В ее основе лежал «перуанский взгляд на вещи», но сама возможность критики исходила из рефлексии современного цивилизационного состояния как «переломного», а следовательно, «временного» и «преходящего» в свете идеала (утопии) грядущей мировой революции. Г. П. не столько предлагал программу социокультурных преобразований, сколько, скорее, манифестировал ее. В «позитивной» части своей концепции он интеллектуально зависим, не в полной мере самостоятелен и оригинален. Однако и задача критики, согласно Г. П., состоит не столько в продуцировании готовых «рецептов» и «решений», сколько в рефлексии собственной наличной ситуации, «постановке диагноза» и проектировании целей (векторов движения) для будущего практического действия. Постановленный Г. П. диагноз хорошо фиксируется двумя его развернутыми метафорами: 1) «Перу — гора, коронованная кладбищем» (в другой версии: «Мы являемся ходячим кладбищем...»); 2) «Перу — большой организм: куда ни ткни, выступает гной». Таким образом, отправные точки социокультурного анализа задаются темами «смерти» и «болезни», предполагающими, в свою очередь, или подчинение этим доминантам («в старости люди сдвоятся смерти»), или противодействие им («в молодости люди борются со смертью»). Их развертывание Г. П. осуществляет в полемике с Лебоном, который, анализируя латиноамериканскую ситуацию в работе «Психология социализма» (1898), пришел к выводу, что испано-американские нации очень быстро перешли от детства к старости, пройдя в течение полувека те фазы, которые другие народы проходили тысячелетиями. Соответственно, путь Латинской Америки, по Лебону, лежит не к цивилизации (для этого у нее в силу «старческой немощи» нет сил), а к смиренному со своей судьбой, что неизбежно приведет к возврату «варварства» («...если Соединенные Штаты не окажут ей колоссальную услугу, завоевав ее»). Оспаривая тезис Лебона, Г. П. делает прямо противоположные выводы: 1) несамостоятельность Латинской Америки (Перу прежде всего) объясняется не «старостью», а «младенчеством» этой цивилизации (Лебон «раздражение детской кожи...принимает за гангрену девностолетнего старца, сумасбродство молодого парня — за буйное помешательство старика»); 2) затянувшееся «младенчество», в свою очередь, есть симптом незавершен-

ности процессов национального культурогенеза, зависимости от «матери» и от внешних обстоятельств); 3) соответственно, единственно возможный путь для Перу (и Латинской Америки в целом) — постановка самостоятельного мышления, реализуемого в лично ответственных поступках-действиях, направленных на обеспечение культурного единства и независимости страны (и региона). Синдромы «старости», «младенчества», «болезни» продуцируются непреодоленным колониальным прошлым, давлением традиции над современностью. Замена традиции на инновацию требует разрыва со своим прошлым, воплощенным в ценностях «матери-Испании» (по Г. П., «интеллектуальная зависимость от Испании означает для нас бесконечное продолжение младенчества»). Отсюда переход самого Г. П. от испанизма раннего периода творчества к последовательному антииспанизму, но под лозунгами модернизма и модернизации социокультурной жизни как пути включения самобытно-национального (самостоятельности которого надо еще доказать и утвердить) в контекст космополитической современной «европейской» цивилизации. Первое препятствие на этом пути — несформированность перуанской нации, ее расколотость на «европеизированное» активное и господствующее меньшинство и подавляемое и пассивное индейское большинство. Не может быть свободен народ, порабошающий часть самого себя, считает Г. П. Отсюда идеалистские основания его социокультурной концепции (как ранее индехинистские мотивы в его поэтическом творчестве). В этой перспективе Г. П. подвергает критике «расово-антропологическую школу» в социологии, простирающую систему взглядов, дискриминационную, в конечном итоге, по отношению к любой расе, кроме «белой». Преодоление расово-этнических предрассудков, современные воспитательные и образовательные технологии способны создать необходимые предпосылки для консолидации нации и открыть путь к модернизации общества. «Однако, — по мысли Г. П., — наметить путь еще не значит пройти его». Социальная динамика базируется прежде всего на наличии «твердой воли» и изживании «состояния покорности и рабства», «духа рабства», разьедающего общество изнутри, т. е. основа социальных изменений — социальная революция. Последнюю Г. П. склонен трактовать как путь непрерывного реформирования всех сторон жизни в соответствии с идеалом (в этом отношении власть, а следовательно и ее завоевание, не самоценность, а лишь средство ликвидации экономической и политической отсталости и избавления от интеллекту-

альной зависимости). Г. П. — противник насилия во всех его формах как принципа организации социальной жизни. Однако, по Г. П., все современное «переходное» общество латентно пронизано насилием: «на Земле происходит борьба сил, а не выяснение вопроса о праве. В истории человечества мы наблюдаем не апофеоз справедливого, а устранение слабого». Следовательно, и личность, и социальные группы, и общности имеют право на открытое сопротивление периодически актуализируемому открытому насилию — вплоть до ответа насилием на насилие (в раннем же творчестве Г. П. присутствовали и тираноборческие мотивы). Однако цель социальной революции гораздо шире — ликвидировать саму возможность социального угнетения, консервирующего наличное состояние общества, при котором последнее обречено на «умирание». Отсюда «формула прогресса» Г. П.: благо состояние, обновление, открытость новому, рационализация (и контроль рефлектирующего разума). Конечная цель прогресса — общество всеобщего братства и всепрощения, изжившее насилие после победы «закона взаимной помощи» (обоснованного Кропоткиным), что, в свою очередь, требует, в соответствии с анархистским идеалом, замену государства самоуправлением народа. Однако, социальное освобождение невозможно, согласно Г. П., без освобождения человека и проявления каждым индивидом «доброй воли». Первый необходимый шаг в этом направлении — избавление от догматизма мышления, переструктурирование последнего на принципах открытости. Требование антидогматизма переросло у Г. П., что отмечается многими исследователями его творчества, в иконоборчество вплоть до появления элементов языческого отношения к миру (следует отметить, что «языческие мотивы» в целом реабилитировались литературным латиноамериканским модернизмом; в частности, характерно название программного сборника стихотворений одного из его основателей, никарагуанского поэта Р. Дарио — «Языческие псалмы», 1896). Антидогматизм, по мысли Г. П., есть тотальное обличение прошлого, разрыв с традицией, занятие осознанной антиконсервативной и антиклерикальной позиции. Сам Г. П. от антиклерикализма перешел, фактически, на позиции атеизма, точнее ереси: «Еретик — человек, сорвавший с глаз повязку, чтобы видеть собственными глазами, вышедший на трудную дорогу, чтобы найти новый путь в новый мир. При всех своих ошибках еретик стоит больше, чем все слепые покорные». Критика католической церкви как института и (не)схоластики как ее основной теолого-философской доктрины противодействующих





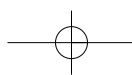
модернизации, характерна для дискурсов латиноамериканской философии, однако они редко доходят, как у Г. П., до отрицания религии как вероучения (для которого христианство выступает как «реакция восточного фанатизма» против «здоровой и прекрасной античной цивилизации», а Св. Писание является не более чем «темным и сомнительным текстом»). Таким образом, религия для него принципиально невозможна без воспроизводства догматизма как принципа мышления, и как таковая должна быть преодолена. Однако проведенная операция а-догматизации обнаруживает, согласно Г. П., «анимию идей» в Перу. Отсутствие идей есть отсутствие сознания, а «исчезновение сознания» есть характеристика «смерти». Не имея идей, мы не можем претендовать на субъектность, автономность и самодостаточность, мы не можем действовать самостоятельно и вынуждены полностью подчиниться «безличным» законам природы, задающей наше движение от рождения через страдание к смерти. («Родиться — это, по-видимому, вступить в пляску смерти, чтобы никогда из нее не выйти и вечно кружиться в ней, не зная, как и почему»). «Природа не может быть ни справедливой, ни несправедливой, а только созидающей. [...] С одинаковым равнодушием она взирает на рождение микроба и на исчезновение небесного светила; она способна умертвить человечество, чтобы заполнить трупами пропасть, через которую должен пройти муравей». Мы не способны выйти за ее пределы, ускользнуть от действия «ее непреложных и вечных законов», но в этом «природном бытии», где царит борьба за существование, основанная на насилии, лишь «страдание» доказывает нам реальность нашего бытия. Это и есть состояние «младенчества» латиноамериканцев, которые подобно младенцам словно еще не освободились «от вечной спячки небытия»; умеют жаловаться, но не смеяться, страдают, но не «наслаждаются жизнью». Они не могут артикулировать себя (идею себя) в слове, а в силу этого и действовать. Действовать может лишь свободная (освободившаяся от автоматизма природной зависимости, умеющая противопоставлять себя обстоятельствам и царящему насилию), рефлексивная («проснувшаяся», обретшая сознание посредством артикулируемых в словах идей), морально ответственная перед собой и обществом личность. Культ личности переходит у Г. П. в культ действия на основе объединяющего слова-идеи. По его мнению, «какой смысл продолжать войну всех против каждого и каждого против всех? Если смерть лишь вводит нас в убежище безлопного подчинения..., то жизнь заставляет нас действовать и бороться. Мы не должны прозя-

бать в жизни и заниматься только тем, чтобы рыть себе могилу, не должны окаменеть в неподвижности настолько, чтобы птицы вили гнезда на нашей голове». С этих позиций Г. П. выстраивает в своем творчестве связь эстетики (слова), философии (идеи) и политики (действия) на основе социальной доктрины (рефлексии наличной ситуации и проектирование будущего в соответствии с требованиями идеала справедливости), а также вписывает собственное литературное творчество в социокультурный контекст эпохи и страны (проза предназначена для отрицания существующей действительности, а поэзия продуцирует исходное слово как таковое, сражается за «лилию и розу»). Коль скоро слово-идея должно переходить в действие и только там может получить окончательную оценку, то концепция знания как истины оказывается, по Г. П., недостаточной и нуждается в дополнении концепцией истины как правды («жизненной правды»). Реализацию знания в действии в своем раннем творчестве Г. П. считал долгом морально ответственной интеллигенции (при этом нравственность как для индивидов, так и для общества состоит «в превращении борьбы человека с человеком во взаимное согласие во имя жизни»). Увлечшись идеями анархизма, он переформулировал и свою концепцию субъекта: подлинным субъектом истории у него становятся самоосвобождающиеся народные массы (народ, нация): «революции начинаются сверху, а завершаются внизу». Отсюда, по мысли Г. П., конечная цель социальной революции — смена исторического субъекта, в том числе и равноправное участие в мировом цивилизационном процессе латиноамериканских наций: «своим прошлым и своим настоящим мы обязаны самим себе. Тем, чем мы станем, мы также будем обязаны самим себе. Чтобы идти дальше, мы должны устремлять свой взор не вверх, а вперед».

В.Л. Абушенко

ГОНСЕТ (Gonseth) Фердинанд (1890–1975) — швейцарский философ и математик, один из лидеров неореализма, автор концепции «идонеизма» — теории соответствия (адекватности), диалектики единства и взаимозависимости субъекта и объекта. Начал свою творческую биографию как математик, преподавал в Политехнической школе Цюриха, занимался философскими основами математики. В 1920–1930-е выдвинул и обосновал программу историко-генетического исследования математики. В эти же годы увлекся философией — выступил как резкий противник (нео)позитивистской (эмпиристской вообще) методологии, но в то же время подверг критике субстанционализм

и априоризм классического рационализма. В математике видел эталон организации научного знания, отстаивал тезис, согласно которому философское осмысление развития математического знания задает рамки и ориентиры для развития как науки, так и философии. Философию понимал прежде всего как философию науки, а последнюю трактовал как эпистемологию, логику и методологию познания. В 1930-е организовал и провел так называемые «Цюрихские беседы», посвященные данной проблематике. Философская позиция Г. оказалась близкой идеям Башляра и программе генетической эпистемологии Ж. Пиаже, совместно с которыми он и выступил как лидер нового направления-подхода в логике и методологии науки — неореализма (хотя термин и не является самоназванием философов этого круга). Окончательным организационным оформлением направления считается основание в 1947 Г., Башляром и П. Бернайсом международного ежеквартального журнала «Диалектика». Г. был первым и бессменным его редактором. После смерти Г. в 1980 был основан Институт метода его имени. Основные работы Г.: «Основания математики. От геометрии Евклида к общей теории относительности и интуиционизму» (1926), «Математика и реальность» (1936), «Философия математики» (1939), «Цюрихские беседы» (второй выпуск — 1947), «Неосхоластическая и открытая философия» (1954), «Философия середины двадцатого века» (т. 1, 1958), «Метафизика и открытость опыту» (1960), «Открытая философия» (1969) и др. Философская концепция Г. (как неореализм в целом) вырастала из стремления осмыслить результаты научной революции первой трети 20 в., найти и отрефлексировать адекватные ей эпистемологические основания. Она начинается с констатации несоответствия и неадекватности произошедшим изменениям в науке классических логических и методологических программ, тупиковости пути, по которому пошел неопозитивизм. Новая версия философско-научного знания, по Г., возможна лишь через снятие классических оппозиций рационализма и эмпиризма, теории и опыта, мысли и данного, субъективного и объективного, субъекта и объекта. Все эти оппозиции предлагают односторонние решения фундаментальных проблем познания, а стороны этих оппозиций вне соотношения со своими противоположностями не имеют самостоятельного значения. Они взаимно предопределяют друг друга, поставлены в формальное соответствие друг другу. Отсюда задача новой философии — превратить их формальное соответствие в диалектическую адекватность. Научным методом, способным



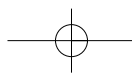


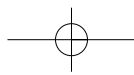
204 ГОНСЕТ

достичь поставленной цели, является диалектика, из которой элиминирована ее субстанциональная составляющая. «Диалектика, по Г., является строгим ансамблем значимых суждений. Она информирована опытом определенного уровня познания, — опытом, который остается частично имплицитным. Она регулируется определенным числом строгих правил, определенным числом ассоциаций, идей, которые показали себя как действенные в требовательной практике; эти правила являются, таким образом, проверенными правилами. Она ориентирована целями, в рамках которых она была задумана». Двигаясь в рамках общей антисубстанционалистской установки неорационализма, Г. не только «методологизирует» диалектику, но и выдвигает тезис о конституировании реальности (никогда непосредственно нам не данной) в активности (прежде всего познавательной) субъекта. Субъект и объект, таким образом, исходно диалектически соотношены: субъект воплощает себя в действительности, действительность несет на себе его неизгладимый отпечаток, они изоморфны (в определенном отношении) и принципиально открыты друг другу. Содержательно эту новую гносео-эпистемологическую ситуацию и описывает концепция идонеизма. Иначе Г. определяет ее как «диалектическую эпистемологию», «открытую философию» или «открытую методологию». Основное ее методологическое требование — «открытость опыту», меняющее всю стилистику научного мышления, предполагая, прежде всего, взаимозависимость теоретического и эмпирического, что снимает дилемму рационализма и эмпиризма. Однако доминирует в этом соотношении, согласно Г., разум: во-первых, познание никогда не начинается с нуля, а опирается на предшествующее знание, во-вторых, экспериментальный факт всегда неотделим от того теоретического контекста, в котором он возник. Факт всегда теоретически «нагружен», знание всегда стремится к открытию в эксперимент, а тем самым вбирает в себя и опыт. В силу своей открытости знание «обходится без абсолютных достоверностей; оно удовлетворяется практическими и ограниченными достоверностями». Развиваясь, знание постоянно корректирует себя, соотносясь с опытом, а тем самым и «возобновляет» себя, поддерживая целостность собственной структуры. Принципиальная идея эпистемологии Г. — единство всех типов и уровней знания, соотносимых через знание математическое. В этом смысле математика (как и логика) для него не есть абстрактная аксиоматика, а есть схематизация реальных пространств (т. е. «содержательна») и выражение процесса их конструирования.

Отсюда идея содержательно-генетической логики, с одной стороны, и тезис о том, что путь научного познания — это усиление в нем роли схематизаций, через и посредством которых мыслится реальность. Отсюда же и общее для всего неорационалистического подхода утверждение об иллюзорности непосредственной непромысленной данности. Действительность все более заполняется сложно сконструированными на основе знания объектами. Но тем самым нет не только абсолютных начал познания, но и нет абсолютных форм его обоснования, что требует в познании постоянного возврата к собственным предпосылкам, которые формулируются Г. как правила диалектического метода. Их, по Г., четыре: пересматриваемость, двойственность, техничность и интегральность. Все они объемлются требованием «открытости опыту». Принцип пересматриваемости гласит: «все может стать (эпистемологическим) препятствием. Следовательно, нужно всегда (потенциально) быть готовым к необходимости пересмотра своих взглядов и своих оснований... Принцип пересматриваемости провозглашает то, что можно было бы назвать правом на пересмотр. Он не просто утверждает, как это иногда напрасно говорят, что для всего познания неизбежно наступит день необходимого пересмотра. С гораздо большей тонкостью он утверждает, что познание не может быть освобождено от пересмотра, когда обстоятельства делают это необходимым». Будучи утверждением принципиальной относительности знания, этот принцип не противоречит признанию «неотъемлемых приобретений» разума — «пересмотр» не тождествен отказу от содержащегося в теории знания. Речь идет, скорее, о необходимости уточнения адекватности знания (ориентационной способности разума, непосредственно связанной с опытом). Угроза релятивизации знания под воздействием опыта снимается, по Г., следованием принципу двойственности, который ограничивает открытость знания опыту рамками рациональной деятельности. Именно через развертывание этого принципа, введение представления об аксиоматико-дедуктивной организованности знания (и стоящего за ним разума) решается дилемма рационализма — эмпиризма. Разум не нуждается в каком-либо внешнем, в том числе опытном обосновании, опыт не обосновывает, а заставляет «пересматривать». Отсюда дополнительность разума и опыта, единство теории и эксперимента. По Г., «принцип двойственности признает, что ни чистый рационализм, ни чистый эмпиризм не могут служить достаточной платформой методологии науки». По сути, принцип двойственности является

переформулировкой выдвинутого Н. Бором принципа дополнительности (приобретшего конституирующий для знания характер в неорационализме). Под углом соотносимости принципы Г. и Бора специально были исследованы Ж.-Л. Детушем и П. Феврие. Проблематика же «дополнительности» субъекта и объекта рассматривается Г. сквозь призму принципа техничности. «Принцип техничности утверждает, что продвижение познания в установленной ситуации есть функция уровня техничности, который уже достигнут. Что касается разработки теорий и экспериментальных процедур, то в нее вводится третий элемент, от которого существенно зависит процесс исследования: элемент фабрикации новых инструментов, без которых не мог бы быть достигнут никакой уровень точности». «Техничность» в этом аспекте соотносима с тем, что Башляр обозначал как «прикладываемость» теории, что предполагает признание конструирующей природы знания, с одной стороны, и утверждение идеи активности субъекта — с другой. Разум не реконструирует реальность идеальным образом, а конструирует ее, делает ее изоморфной себе (схема интерпретирует реальность). Отсюда внимание к «процедурности» или «техничности», «операциональности» (правилам оперирования), «формальной» организованности разума, обеспечению его адекватности (как характеристики истинности знания, всегда связанной с уровнем развития знания и способом его интерпретации, характерным для данного исторического периода). Таким образом, всегда существует «зазор» между познанием и его воплощением — познание, как правило, опережает возможности имеющихся технических средств. На этом основании появляется возможность стабилизации наличных социокультурных ситуаций в целом (изменения реальности не успевают за изменениями в системах знания). Одновременно «технические возможности» ограничивают релятивизацию, привносимую стремлением к пересмотру знания, стабилизируют само познание, переводя его в рамки нормального функционирования и делая пересмотр возможным лишь при достаточных на то основаниях. Отсюда прогресс в техничности (сужающий «зазоры») есть основание прогресса в науке в целом. (В этом ракурсе рассмотрения нельзя не отметить типологическую близость идонеизма Г. и теории нормальной науки — научной революции Куна). Через понятие техничности в познавательных практиках связываются (диалектически соотносятся) между собой вещи (объекты), цели (по отношению к объектам) и способы (оперирования объектами). В этом контексте Г. говорит о





формальной логике как «границе» диалектики, знаково-символически закрепляющей готовое знание, но и позволяющей конструировать объекты, организую содержания действующего («прикладывающегося») разума и удерживая целостность типов и уровней знания. Тем самым оперирование со знаками-символами позволяет переинтерпретировать, а тем самым и содержательно наращивать знания. Отсюда четвертый принцип гонсе-товской методологии – принцип интегральности (иначе – солидарности), требующий задания целостности всему приобретенному знанию, а тем самым призванный реализовывать и его идеал организации знания. По Г., «принцип интегральности устанавливает ансамбль знания как целого, части которого не являются автономными. Наука – это не хорошо налаженная головоломка, каждый элемент которой нес бы в себе и привнес бы в целое свою чистую и законченную частичку истины и реальности... Наука – это организм, части которого солидарны». В соответствии с идеалом Г. разделяет все науки на три группы: 1) актуализирующие форму и метод логические и математические науки (кажущиеся чисто рациональными); 2) акцентирующие содержание естественные науки, основанные на опыте и наблюдении (кажущиеся чисто эмпирическими); 3) точные естественные науки (физика, геометрия, теория вероятностей и др.), связывающие две первые группы наук в целостность, преодолевая их «кажимости» и задавая единство методологии научному знанию. В соответствии с тем же идеалом Г. предлагает применительно к познанию процедуру «четырех фаз», фактически эксплицирующую (задающую ей пространства реализаций) методологию «четырех принципов». Это фазы: 1) постановка научной проблемы (принцип пересматриваемости); 2) выдвижение гипотез (принцип двойственности); 3) проверка гипотез (принцип техничности); 4) преобразование первоначальной познавательной ситуации (принцип интегральности). Типологически процедура «четырех фаз» аналогична «механизму сдвига проблем», предложенному Лакатосом и разработанному Поппером в критическом рационализме. У Г. познание также оказывается принципиально (потенциально) проблематичным. Оно начинается в определенной познавательной ситуации формулировкой проблемы и заканчивается результатами, которые подтверждают исходную ситуацию или/и реорганизуют ее, порождая новую познавательную ситуацию. В любом случае проделанные процедуры воздействуют на имевшееся знание, а полученные результаты не могут быть объяснены средствами исходной си-

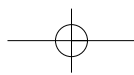
туации. Под средствами Г. понимает (и делает предметом специального анализа) нормированные приемы исследования и используемые языки выражения. Исследование начинается с относительного знания и не приводит к установлению окончательного знания. Всегда остается возможность что-либо добавить, но это не есть простое прибавление результата к предыдущему, а развертывание новой процедуры. Таким образом, (по)знание по определению динамично, что и фиксируется требованием «открытости». Оно подчиняется стратегиям «ангажирования» (практического вовлечения в ситуацию), а не стратегиям обоснования. Ангажированность осуществляется, согласно Г., в трех аспектах (в «тройном горизонте»): 1) интуитивном (обыденное не критическое познание повседневных практик, схематизирующее на основе аналогий), 2) языковым (построение правильных осмысленных высказываний по схематизмам принятого языка), 3) экспериментальном (собственно рациональная схематизация). Каждый «горизонт» стремится к автономии и/или к доминированию, но в итоге всегда сохраняется их подвижное равновесие (автономия относительно, доминирование временно), так как: 1) ни один из «горизонтов» не в состоянии взять на себя организацию исследования во всей его целостности; 2) каждый из них вынужден соотносить свои схематизмы с другими, а тем самым и влиять на их возможности; 3) каждый «горизонт» одновременно структурирует и структурируем. В целом же их взаимоотношение подчинено общей логике рациональной знаниевой схематизации, репрезентирующей реальность. Поэтому в познании, с одной стороны, достигается все большее соответствие теоретических схем и объектов, а с другой – происходит через аппликацию тех же теоретических схем все большее удаление от эмпирических объектов. Происходит «картографирование» реальности, а метафорой знания становится «карта». При этом в отличие от Башляра и некоторых других неореалистов, Г., видя и подчеркивая всю принципиальность различий научного и обыденного (по)знаний (схватывая их через оппозиции рационального – интуитивного, критического – некритического, строгого – нестрогого, опосредованного – непосредственного, развернутого – зачаточного), все же склонен говорить об их определенной соотносимости в механизмах «ангажирования». В конечном итоге, удаляясь от эмпирических объектов, мы никогда не теряем с ними связь (принцип идеидентета), так как технические (по)знание отбирает в том числе и то, что учитывает условия и отвечает требованиям, пригодно и приспособлено, соотносимо с

целями и намерениями агентов социокультурных практик. Одно из основных требований к схемам – их операторность, а познание ориентировано не только на вещи (объекты), но и на цели и способы действия. В этом ракурсе можно, по Г., скорее, говорить о рационализации обыденного в схематизмах действия агентов повседневных практик и об общем векторе движения познания от обыденного к научному в усиливающихся процессах «обусловливания» современного мира.

В.Л. Абушенко

ГОРОСКОП – астрологический прогноз или предсказание как для отдельного человека, так и для группы людей, города, государства и т. д. Предупреждает об опасностях, но действует сам объект представления Г. Предназначен для того, чтобы избавиться от негатива прежних воплощений, очистить карму будущих инкарнаций.

ГОРСКИЙ Александр Константинович (1886–1943) – российский философ и поэт. Окончил духовное училище, Черниговскую семинарию и Духовную академию Троице-Сергиевой лавры. По окончании академии отказался от престижных духовных постов в Петербурге и «ушел в мир». В течение года занимался в Московском университете. Затем переехал в Одессу, где преподавал в духовной семинарии и гимназии. Увлёкся идеями философии русского космизма; в особенности – «философией общего дела» Федорова. В 1913 опубликовал ряд статей в московском журнале «Новое вино» и принял участие в составлении сборника «Все-ленское дело», посвященного памяти Федорова. В 1915 опубликовал статьи по проблеме синтеза искусства («Германизм и музыка» и др.). В 1918 познакомился с подвижником «философии общего дела» Н.А. Сетницким, ставшим его соавтором и другом. В первой половине 1920-х жил и работал в Москве. Публиковал статьи о научной организации труда в еженедельнике «Октябрь мысли». Увлёкся психоаналитическими идеями Фрейда и активно осваивал их. Особенное внимание уделял адаптации и развитию учения Фрейда об Эросе как «влечении к жизни», противостоящим силам деструкции и смерти. В 1924 опубликовал работу «Огромный очерк», посвященную идеям преобразовательной, регулятивной эротики, управления эротической энергией и использования ее для регуляции психики, преобразования тела и высшей нервной деятельности. Считал, что в глубинах Эроса таится жажда «космического расширения существа». В контексте философии русского космизма и учения Федоро-





206 ГОСПИТАЛИЗМ

ва изучал проблемы «переустройства психики», «психологического переворота» и создания «новой психики». Высоко оценивая «огромные завоевания психоанализа», считал, что «философия общего дела» «естественно должна принять в свое русло одно из самых плодотворных научных движений нашего века — психоаналитическую школу Фрейда», ряд идей которой сопрягается или тождественен догадкам и утверждениям Федорова. В середине 1920-х переслал в Харбин Н.А. Сетницкому несколько работ для публикации («Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского и Н.Ф. Федорова», «Перед лицом смерти: Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров» и др.). В 1928 (под псевдонимом А. Остромиров) опубликовал биографический очерк «Н.Ф. Федоров и современность». В 1929 был арестован и в течении 8 лет находился в северной зоне ГУЛАГа. В 1937 отправлен в ссылку в г. Калугу. Во время ссылки продолжал разработку идей философии космизма и эротизма. Развивал свои представления о воскресительной эротике и сверхприродном смысле любви. В 1943 репрессирован вторично. Погиб в ГУЛАГе. Автор книг «Огромный очерк» (1924), «Смертобожничество» (1926, совместно с Н.А. Сетницким), «Организация мировоздействия» (1928) и др. работ и стихов.

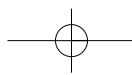
ГОСПИТАЛИЗМ (лат. *hospitalis* — гостеприимный; госпиталь — лечебное учреждение) — в буквальном смысле, совокупность психических и соматических расстройств, обусловленных длительным пребыванием человека в больничном стационаре в отрыве от близких людей и дома. Понятие Г. ввел в оборот австро-американский психоаналитик Р. Спитс в 1945, исследовавший его причины, проявления и последствия у младенцев и детей, долго находившихся в больницах. По Спитсу, Г. младенческого и детского возраста обуславливается преимущественно разлукой с матерью. К симптомам Г. Спитс относил замедление психического и физического развития, отставание в овладении собственным телом и языком, пониженный уровень адаптации к окружению, ослабленную сопротивляемость инфекциям и т. д. Последствия Г. у младенцев и детей являются долговременными и зачастую необратимыми. В тяжелых случаях Г. приводит к смерти. Явления Г., по Спитсу, возникают в различных заведениях, где уход за детьми и их воспитание осуществляются при полном или частичном отсутствии матери, и в условиях семьи, где матери не любят своих детей или не уделяют им должного внимания. Г. взрослых людей характеризуется социальной дезадаптацией, утратой интереса к

труду и трудовым навыкам, уменьшением и ухудшением контактов с окружающими, тенденцией к хронификации заболеваний и др. проявлениями.

ГОСПОДСТВО — механизм осуществления власти, который принимает форму социальных институтов и предполагает расчленение социальных групп на господствующие и подчиненные, иерархию и социальную дистанцию между ними, выделение и обособление особого аппарата управления. Власть предшествует Г., хотя она не всегда приобретает его характеристики. Маркс сумел показать социально-классовый характер Г. в развитом классовом обществе и обусловленность его социально-экономической системой. В социологии различение Г. и власти проводилось М. Вебером. Г., по его мнению, означает вероятность того, что приказами встретят повиновение у определенной части людей. Легитимное (законное) Г. нуждается в праве и правосознании и связано с притязанием власти на ее законность, с разделением властей, с выделением особого административного аппарата управления, обеспечивающего исполнение предписаний и приказов. В противном случае Г. опирается главным образом на насилие, что имеет место в деспотиях. В современной западной социологии (Р. Михельс, Г. Моска и др.) проводится мысль о тенденции к утверждению харизматического Г.

ГОСУДАРСТВО — форма организации социально-классового общества, обеспечивающая его целостность и устойчивость. Г. — это основной институт политической системы социально-классового общества, осуществляющий управление обществом, охрану его экономической и социальной структуры, подавление социальных противников. Г. — это исторически переходящая, выделенная из общества, обусловленная его экономическим строем, классовая организация, которая осуществляет суверенную власть при помощи специального аппарата, защищает данный способ производства, тип собственности и социальные отношения, выступая вместе с тем, как официальный представитель всего общества (Ф.М. Бурлацкий, Г.Н. Манов). Г. обладает рядом специфических признаков, сводимых к монополизации функций и прерогатив. Государственная власть — это форма политической власти, которая имеет социально-классовый характер, располагает монопольным правом издавать законы и другие распоряжения, обязательные для всего населения, и опирается на специальный аппарат принуждения, как одно из средств для соблюдения этих законов и распоряжений. При осуществлении своей власти Г. прежде всего использует специа-

лизированный управленческий аппарат; прерогативы на осуществление внешней и внутренней политики от лица всего общества; монополию на принудительную власть в отношении населения и на издание законов; монопольное право на взимание налогов с населения и др. Г. и его аппарат, имеют сложное внутреннее строение, состоят из ряда подсистем. Речь идет о таких составляющих Г., как представительные (законодательные), исполнительные (административные) и судебные органы. Высшими представительными органами выступают парламенты, которые принимают законы, утверждают государственный бюджет, определяют направления внутренней и внешней государственной политики и ратифицируют международные соглашения. Высшей исполнительной властью наделен глава Г., который формирует правительство и непосредственно реализует политику Г., координирует и следит за деятельностью министерств и других органов Г. Судебные органы осуществляют контроль за исполнением принятых законов. Большинство данных, составляющих, в разной степени развития, присущи любому Г. Вместе с тем, характеристики подсистем Г., особенности их формирования и функционирования различны. Последние предопределяются социально-классовым характером Г., т. е., во-первых, степенью участия тех или иных социальных классов и групп в образовании органов Г. и контроле за их деятельностью, порядком образования государственных органов; во-вторых, установлением различных связей между компонентами государственных образований; в-третьих, особенностями субординации государственных органов. Основопологающей категорией при структурной типологии Г. выступает понятие «форма государства». Это понятие охватывает: а) организацию верховной государственной власти, источники ее образования и принципы взаимоотношения власти между собой; б) территориальную организацию государственной власти, соотношение Г., как целого, с его составными частями; в) принципы взаимоотношения государственной власти с населением, взаимосвязь методов осуществления государственной власти с правовым положением личности и состоянием политической свободы в обществе (политический режим). Традиционно в литературе преобладала классификация форм Г. (форм правления) на монархии и республики. Эта классификация, возникшая в эпоху буржуазных революций (когда различия между монархиями и республиками были очень существенными), — базировалась на таком критерии, как источник и реализация суверенитета государственной власти. В на-



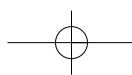


стоящее время различия между монархией и республикой теряют свое доминирующее значение. Поэтому целесообразно использовать в качестве основания классификации форм Г. более существенный признак, точнее, вернуться к тому признаку, который первоначально действительно отличал монархию и республики друг от друга: к источнику суверенитета государственной власти. По такому критерию «...все формы государства могут быть разделены на два основных класса или типа – автократию и поликратию». Автократия представляет собой такую форму Г., где высшая государственная власть принадлежит одному субъекту. Данный субъект – глава Г. – является источником и носителем суверенитета государственной власти. Суверенный субъект обладает высшей законодательной, исполнительной и судебной властью. Население, в том числе экономически господствующий класс, прямого правового участия в образовании государственных органов не принимает, либо это участие носит формальный характер и не оказывает существенного влияния на функционирование государственных институтов. Автократические формы Г. характеризуются также жесткой централизованной властью, при которой местные органы являются лишь исполнителями воли высших органов. Автократии по способу замещения главы Г. можно классифицировать на следующие формы: 1) наследственную автократию (абсолютную монархию); 2) легальную автократию, возникающую в результате выборов лиц (институций), которым придается неограниченные полномочия; 3) «нелегальную» автократию, возникающую вследствие насильственного захвата власти. В зависимости от объема функций управления общественной жизнью (в том числе ее экономической областью), принимаемых на себя государственными органами автократии, делятся на тоталитарные и авторитарные формы Г. Если первая из них основана на моральной поддержке большинства населения, предполагает его формально-демонстрационное участие в формировании органов государственной власти и активное вмешательство Г. во все сферы общественной жизни, то вторая – проявление относительной самостоятельности Г. и его аппарата, независимости последних от определенных социальных сил. Круг вмешательства авторитарного Г. в общественную жизнь ограничен, как правило, лишь политической сферой. Поликратия отличается от автократии иным источником суверенитета государственной власти – населением (всем или частью). Г. является выразителем суверенитета от имени населения, такая prerogative до-

стигается им посредством процедуры выборов. Сформированные населением представительные органы осуществляют законодательную деятельность и в значительной степени контролируют работу других подсистем государственного механизма. Поликратия существует в определенных формах; она может выступать в виде олигархии, аристократии и демократии. В основе такого деления лежит критерий объема участия населения в формировании государственных органов. Круг участников образования государственных структур обусловлен особенностями избирательного права, наличием либо отсутствием имущественных и образовательных цензов, цензов оседлости и т. п. Олигархию отличает предельно узкий круг лиц, допущенных к определению направлений политической жизни. Как правило, это – экономически самая могущественная часть господствующего социального класса (социально-классового образования). Данные социальные субъекты, располагающие не только огромным экономическим потенциалом, но и часто наделенные юридически оформленными исключительными правами, формирует все звенья государственного аппарата, поставляет кадры для ключевых должностей. Аристократия, как форма государственной организации, предполагает более широкое участие населения в политической жизни общества. В формировании государственной власти участвует вся имущая часть юридически полноправного населения. Для аристократии характерно наличие имущественного ценза (его скрытых и открытых форм) и ограничение прав некоторых слоев населения – люмпенизированных масс, недееспособных лиц и т. п. Границы между аристократией и олигархией в ряде случаев расплывчаты. Демократия представляет собой такую форму государства, при которой право участия в формировании органов государственной власти имеет все юридически полноправное население страны. Она характеризуется отсутствием имущественных цензов. Однако наличие такого однозначного критерия, отличающего ее от олигархии и аристократии, не означает, что при демократии отсутствуют всякие ограничения участников определения политики Г. вообще. В любом демократическом Г. реализация этих ограничений проходит по линиям определения условий приобретения гражданства и введения форм ценза (например, образовательного ценза). Все перечисленные формы поликратии обладают высокой степенью оформленности и в силу этого, являются устойчивыми образованиями. Существует и отличная от них форма поликратии, основанная на простейших институциях. Такую форму поликратии

можно назвать охлократией (властью толпы). «Охлократическая форма государства отражает такие фрагменты его политической жизни, когда решения, реализующие prerogative разных властей, принимаются массами людей без помощи устойчивых и развитых государственных институтов (решения митингов, собраний и т. п.)» (Подгайский А.Л.). Приведенная выше классификация форм Г. не исчерпывает всего разнообразия государственного оформления. При характеристике того или иного реального Г. речь будет идти исключительно о доминировании тех или иных форм. Основные функции Г. принято разделять на внутренние и внешние. Внутренними функциями являются: защита существующей экономической и социальной системы; подавление социально-классовых противников; регулирование хозяйственной деятельности; регулирование социальных отношений; охрана общественного порядка; идеологическая деятельность и т. п. Внешние функции составляют: защиту интересов данного Г. на международной арене; обеспечение обороны страны или военную и политическую экспансию в отношении других Г.; развитие различных форм межгосударственной интеграции и т. п.

ГОУЛДНЕР (Gouldner) Алвин (1920–1980) – американский социолог неомарксистской ориентации. Представитель «радикальной социологии», предложил ее крайний вариант – «альтернативную социологию». Основные работы: «Надвигающийся кризис западной социологии» (1970); «Диалектика идеологии и технологии» (1976); «Будущее интеллигенции и становление нового класса» (1979); «Два марксизма» (1980) и др. В 1950-е являлся сторонником структурно-функционального анализа, занимался исследованием бюрократических организаций. Испытал влияние идеологов Франкфуртской школы, которое пытался преодолеть, в том числе опираясь на идеи Миллса. В 1960-е выступил с тотальной критикой всей западной социологии, особенно Парсонса. Исходил из того, что вся официальная социология акцентирует свою манипулятивную функцию и состоит на службе у правящих властей, обслуживая обезличенные бюрократические структуры, стремящиеся к искусственному поддержанию равновесия в обществе, что блокирует любые импульсы к изменению. Между тем общество переживает воздействие достижений «третьей революции». По Г., Новое время определялось влиянием результатов «дуалистической революции» – ростом промышленности (индустриальная революция) и переустройством политической





208 ГОФМАН

жизни (вызванным Французской революцией). Параллельно развертывалась «третья революция» — коммуникативная, начало которой было положено книгопечатанием. Однако долгое время она находилась в тени политических и индустриальных изменений, как бы была средством их осуществления. Отсюда ее определение как «невидимой революции». В настоящее же время возникновение «mass media» и массовое производство недорогих «продуктов культуры» вызвали, по Г., качественные сдвиги во всех областях социокультурной жизни, особенно революционизируя политическую систему, подталкивая ее к реализации идеалов «прямой демократии» и породив «индустрию сознания», вызвавшую «символический взрыв». Суть «третьей революции» — изменения в видении. В связи с описанием этого процесса Г. пересматривает содержание введенного Миллсом понятия «аппарат культуры» (организации и учреждения науки и искусства и средства, делающие доступными для групп и общества их продукты). Г. разделяет функции создания и «доставки» публике культурных ценностей и благ. Он считает, что под воздействием «аппарата культуры» остается лишь функция производства, и он сам все больше изолируется от общества, замыкаясь в университетских, академических и т. п., институционализованных кругах, не имея собственных мощных средств коммуникативного воздействия. Творцы культуры (как носители критического разума) все больше маргинализируются, становятся политически бессильными. Функция же «доставки» монополизируется «mass media» (индустрией сознания в целом), а соответственно и стоящими за ними «технократами», тесно связанными с политическими кругами и государственным аппаратом. Именно технократы легитимизируют господство последних, с одной стороны, и организуют манипулирование массами, «поставляя ей надежду», — с другой. Этим целям служит и подконтрольная официальная социология, однако, согласно Г., это лишь внешние проявления кризиса западной культуры и науки. Глубинное основание — заложенная в них «модель непрямого правления» буржуазии, которая постепенно передала ряд своих функций (прежде всего по производству сознания) исполнителям, бюрократии, ставя себя во все большую зависимость от них. Сама же бюрократия претерпевает параллельную эволюцию от «наказательно-централизованной» (основанной на подчинении иерархии, страхе наказания как основе контроля и не имеющей стимулов к собственной автономной активности) к «представительной» (основанной на принципах профессиона-

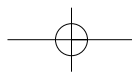
лизма, ответственности перед делом, а не вышестоящим, корпоративном сотрудничестве и т. д. и почувствовавшей свою автономную силу). Она стала воплощением «технического разума», технической рациональности, эффективной, но и опасной. Технократия сумела потеснить правящие элиты, ориентировать социум на настоящее, а не на будущее, положив конец трансцендентальным надеждам (эре героизма и юношеского энтузиазма). Но она же претендует на монополию производства «видения мира», «обещает одновременно и слишком много, и слишком мало», деморализует активность людей «фактологической прозаичностью» («рисует Бога серым»), т. е. по сути «умерщвляет культуру». Ей может противостоять социогуманитарная интеллигенция как новый класс, обладающий культурным капиталом и культурой критического дискурса. Средством завоевания господствующих позиций для нового класса должна, согласно Г., явиться «альтернативная социология», осуществляющая тотальную критику западного общества и занимающаяся поиском путей преодоления его кризиса с помощью «критической рефлексии» (отсюда иное название социологии Г. — «рефлексивная социология»). Позиция социолога в этой связи может быть охарактеризована как антисциентистская, основанная на принципах «участия» в общественной жизни и «вовлеченности» в реализацию собственных проектов.

ГОФМАН (Goffman) Ирвинг (1922—1982) — американский социолог и психолог. Представитель символического интеракционизма, создал свою версию последнего — драматургическую социологию. Ученик Дж.Г. Мида. Известен прежде всего своей первой работой «Я и маски» (1959), созданной на основе развернутого исследования поведения больных шизофренией, а также работами «Стигма» и «Приюты» («Тотальные институты»). Социальное взаимодействие трактовал не как складывающееся в интерпретационном по своей природе диалоге-игре (подход Блумера), а как задаваемое образом театральной постановки с заранее заданными функциональными позициями, хотя и постоянно переинтерпретируемыми в ходе взаимодействия. Центральное понятие концепции — «Я сам» — как «маска», как представленный образ роли, т. е. человек берется в отвлечении от его «телесности», он здесь лишь предлог для предстоящего по «сценарию». Изначально он актер, уже предзаданный «профессионально», но еще относительно непредсказуемый, «недооформленный» в реальном ролевом

взаимодействии. Границы того, что и кого можно представить, задает «сцена» с имеющимся на ней «реквизитом». Результат постановки зависит прежде всего от характера «постановки» (сценария, режиссеров и т. д.), с одной стороны, и поддержки (или неподдержки) действия «публикой». Публике в структурировании социального взаимодействия Г. отводятся доминирующие позиции в «драме», без нее нет театра. Причем актер может «представлять» как совместно с другими (чаще всего), так и сам по себе. Более того, он может стать публикой сам для себя, когда «я» разговаривает со «мною» или с «обобщенным другим». Его «игра» — это скорее сопротивление себе, чем публике. Каждый из элементов подготовки наделен той или иной мерой власти и ролевым образом дистанционно определен в пространстве взаимодействия. Социальная (ролевая) дистанция у Г. — это различие своих ролей и себя самого, что позволяет отделить ролевую и личностную ипостаси и бесконфликтно дискриминировать одну из них. В противном случае возможны два равно нежелательных исхода: или человек запутывается в хитросплетениях жизни, теряя представление об ориентациях и границах, или попадает в категорию психически больных. И, наоборот, чем сильнее способность актера смотреть на себя и свое выступление, умение дистанцироваться от себя самого и занимать, следовательно, рефлексивную позицию, тем выше его социальная компетентность. Отсюда еще два понятия концепции Г.: «честный актер», т. е. не осознающий, что он представляет, и идентифицирующий себя с ролью; «циничный актер», который не идентичен роли и хорошо это осознает. «Честный» при этом не обязательно «хороший», а «циничный» — «плохой», эти понятия вводятся для описания рефлексивно-дистанционных отношений, а не для характеристики морально-нравственной стороны социального взаимодействия. Эти характеристики и параметры театральной постановки рассматриваются Г. как вневременные (константные), что не исключает их специфически культурной окраски и мастерства актеров, развертывающих «перформанс» (представление) жизни. Таким образом реализуется главная установка драматургической социологии — «изучать не столько людей и мгновения их жизни, сколько мгновения жизни и людей в них».

ГРААЛЬ — в средневековых преданиях — сосуд, в который была собрана кровь Иисуса Христа; разыскивался рыцарями короля Артура. Г. — символ совокупности тайных знаний, являемых избранным Посвященным.



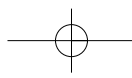


ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО — понятие ряда гуманитарных дисциплин, содержание которого охватывает целостную совокупность неполитических и неполитизированных духовных и экономических отношений в обществе. Г. о. — область спонтанной самореализации людей (либо в ипостаси свободных индивидов, либо в виде добровольных их объединений в качестве граждан), защищенная соответствующими правовыми нормами от любых проявлений произвольной односторонней регламентации их деятельности со стороны государства и его органов. В русле современных трактовок обретение либеральных свобод возможно не в результате дистанцирования общества от государства (наподобие модели посткоммунистической России 1990-х), а путем конституирования надежных и легко доступных для людей каналов взаимодействия между ними: государство трансформируется в самую влиятельную и оперативную организацию по правам человека. По-видимому, впервые на европейских языках термин Г. о. был употреблен в 16 в. в одном из французских комментариев к «Политике» Аристотеля. Появление понятия Г. о. практически синхронно с формированием оснований европейской политической науки обусловило его смысловую многовариантность: термин «Г. о.» — продукт интеллектуальных усилий (зачастую противоречивых) главных фигур западной политической традиции. Постулированное Августином противоположение «града Божьего» и «града земного» (двух видов человеческой общности) являло собой отражение идеи о существовании между людьми водораздела онтологически-мистического порядка. «Град земной» — следствие первородного греха — вместилище «граждан» «града Божьего», удостоившихся избирательной милости Бога. Г. о., или «град дьявола», обречено на гибель в результате пришествия Божьего града. Символизировавшее в рамках схоластики идею притяния даже несправедливого общественного устройства учение о Г. о. трансформировалось у Гоббса в принцип социального идеала — результата преодоления нечеловеческого первобытного «естественного состояния войны всех против всех». (Руссо, правда, настаивал на том, что переход от дикого состояния к цивилизации, от «естественного состояния» к государственному устройству — нельзя мыслить иначе, чем нисхождение.) Гегель видел в эпохе торжества Г. о. такое положение вещей, при котором люди благодаря участию государства, собственным трудом приносят пользу себе и другим. Маркс, не избежавший соблазна осуждения государства-паразита эпохи Наполеона III во Франции, трактовал Парижскую Коммуну как вос-

стание пролетариата от имени Г. о. против бюрократической государственной машины. (На немецком языке Г. о. допустимо переводить и как «общество буржуазии» с акцентом именно на этой характеристике.) 1970-е реабилитировали понятие Г. о. в ряде значимых течений европейского интеллектуализма. Понятие Г. о., концептуально значимое и для либералов, и для ортодоксальных марксистов, по-прежнему активно используется противниками инициируемого современными политическими элитами Европы процесса перманентного нивелирования социальных различий в обществе.

ГРАМШИ (Gramsci) Антонио (1891—1937) — итальянский философ, политолог, социолог, политический деятель. В 1929 осужден на 20 лет Особым трибуналом в Риме по обвинению в заговоре с целью свержения государственной власти, с 1929 по 1935 (пока позволяло здоровье) работал в тюрьме над своим основным трудом «Тюремные тетради». С 1933 по 1935 — в клинике, куда был помещен после очередного обострения болезней. В октябре 1934 получил условное освобождение. Последние годы жизни провел в клинике в Риме. В 1947 опубликованы его «Письма из тюрьмы», в 1948—1951 — «Тюремные тетради». В Италии опубликовано его 12-томное собрание сочинений (в 1980-е было предпринято новое расширенное издание). Г. работал в кругу идей марксизма, квалифицируя свою позицию как философию практики, преодолевающую крайности как экономического детерминизма (Бухарин), так и идеалистических трактовок практики (Кроче). Выступал против деления марксизма на философию (диалектический материализм) и социологию (исторический материализм), провозглашая тождество философии и истории. Философия, по Г., должна быть взята в ее конкретно-исторической обусловленности, историческое (сфера человеческих действий) приоритетно перед логическим. «Философия практики» — это абсолютный «историзм». В свою очередь, необходимо «абсолютное очеловечивание истории». Нет истории помимо человеческих действий, активного практического отношения человека к миру. Философия должна обеспечивать «катарсический синтез» (точнее — синтезы) — способствовать высвобождению человека из-под власти экономического базиса, осознанию им себя как деятеля, способного ставить и решать социальные задачи, меняя, тем самым, общественные отношения. Рассогласование базиса и надстройки, по Г., — постоянная тенденция исторического развития. Преодоление этого рассогласования — постоянная задача практического изменения мира. Базис при этом рассматривается Г. как «реальное про-

шное», как условие настоящего и будущего, сложившееся в конкретной истории. Практическая деятельность является единственно «реальным познанием», проверяющим идеи на их (не) восприимчивость социальными субъектами. Теория познания должна фокусироваться не столько на объективности действительности, сколько на отношении человека к действительности. Г. вводит понятие «человечески объективного» (или «всеобще субъективного») и утверждает, что по мере развертывания практики наши субъективные знания становятся все более объективными, вскрывают всеобщие закономерности мира (во многом благодаря и критическому анализу сознания философией). Таким образом, объективное тождественно человечески объективному, которое, в свою очередь, тождественно исторически субъективному. Нет абсолютных идеальных форм, знания самого по себе. Любое знание несет в себе ограничения эпохи и культуры, в которых оно было продуцировано. Поэтому оправдание любой философии — в ее превращении («переворачивании») в норму практического поведения более или менее значительных групп людей. Отсюда одна из основных задач философии — исследование форм обыденного и массового сознания, их восприимчивости к новым идеям. Решая ее, марксизм пошел по пути упрощения своей сути: вместо преодоления идей немецкой классической философии, т. е. возвышения уровня философствования, воспринял ряд идей метафизического материализма, легче воспринимаемых обыденным сознанием. Это, по Г., сделало его непригодным для противостояния идеологиям образованных классов. Решить эту проблему, снять противоречия философии и обыденного сознания, высокой и низкой культуры, интеллигенции и народа, теории и практики (в конечном счете), может, согласно Г., только философия практики, ставящая своей целью конструктивную критику обыденного сознания с целью его возвышения, и противопоставление конструктивных (опять же) аргументов немарксистским видам философии. отождествление теории и практики является, считает Г., критическим актом, в котором доказываются рациональность и необходимость практики или реалистичность и рациональность теории. В результате должна быть выработана «философия эпохи», способная воспроизводить себя через механизм веры в обыденном сознании. Основная задача по ее выработке принадлежит интеллигенции, осуществляющей не просто интеллектуальные действия, а руководящей и организующей с позиции конкретных классов и социальных групп, теоретическое и практическое





210 ГРАНОВСКИЙ

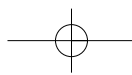
отношение людей к миру, т. е. формирующей коллективную волю. Г. различает «органическую» (специально создаваемую для решения актуальной задачи) и «традиционную» («наследуемую» новой эпохой) интеллигенцию. Без органической интеллигенции невозможно обеспечение гегемонии социальных групп и классов в обществе. «Гегемония» — одно из центральных понятий социологии и политологии Г. Она включает в себя два уровня: горизонтальный, обеспечивающий союз под руководством доминантных групп или классов социальных сил, и вертикальный — занятие группой или классом господствующего положения в общественной жизни, возвышение их роли до общенационального, государственного уровня. Ступени гегемонии: 1) экономико-корпоративная; 2) осознания общности классовых интересов; 3) выхода интересов за рамки класса и превращения их в интересы других классов, т. е. полная гегемония. Экономика лишь создает почву для распространения определенного мышления, постановки и решения актуальных задач. Полная гегемония предполагает не только экономическое и политическое, но и интеллектуальное и моральное единство действующих субъектов на основе выработанной органической интеллигенцией философии и идеологии, оправдывающей (обосновывающей) историческую миссию доминирующего класса (группы). Полная гегемония предполагает осознание себя как субъекта общенационального процесса («субъективная ступень гегемонии»). Неполнота гегемонии класса или группы ведет к диктатуре как форме компенсации собственной ущербности, — это искушение «цезаризмом», одной из форм которого является фашизм. Учение о гегемонии тесно связано у Г. с его теорией власти и господства. Гегемония включает в себя две стороны: насилие (принуждение, подчинение) и согласие (убеждение, руководство), которые, взаимопроникая друг в друга, и конституируют феномен власти, реализующийся в господстве определенных социальных групп и классов. Господство выступает как производная от процессов, происходящих в политическом и гражданском обществах, и в стоящем за ними экономическом обществе. Политическое общество связано с государством, т. е. с принуждением. Гражданское — с общественными организациями, т. е. с принципами добровольности. Единство политического и гражданского общества, устанавливаемое классом (группой), занявшим доминирующее положение (реализовавшим полную гегемонию), порождает «исторический блок» как конкретно-историческую целостность социокультурной жизни. (Понятие «историче-

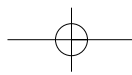
ский блок» используется Г. вместо понятия «общественно-экономическая формация»). Рассогласование исторического блока есть проявление кризиса сложившейся системы гегемонии. Достижение гегемонии предполагает «маневренную войну» как стратегию достижения господства в политическом обществе и «позиционную войну» как стратегию достижения доминантных позиций в гражданском обществе. Основная стратегия и гарант окончательного установления гегемонии — борьба за гражданское общество. Отсюда новая (расширенная) трактовка Г. современного государства («интегральное понятие государства») как синтеза политического и гражданского обществ (гегемония, предполагающая «этико-политическое» руководство, основанное на согласии, облекается в «броню принуждения»). Достижение государством данной ступени своего развития предполагает коренную «интеллектуально-моральную реформу» общества, т. е. преобразования в области культуры, воспитания, образования. Всякое отношение гегемонии — это, по необходимости, отношение педагогическое, отмечает Г. Отсюда его концепция «активной созидательной школы», ориентированная на организацию самообразования людей. Таким образом, Г. создал собственную оригинальную философскую концепцию, многие положения которой созвучны и во многом предвосхищают идеи неомарксизма и других направлений философской мысли второй половины 20 в.

ГРАНОВСКИЙ Тимофей Николаевич (1813–1855) — русский историк, философ, общественный деятель. Стал известен своими публичными лекциями по истории, которые читал с 1843 по 1851. Являясь одним из идеологов западничества, Г. стремился занять компромиссную позицию в споре радикального и либерального направлений течения, но в 1846 все же произошел его идейный разрыв с Герценом. Незадолго до смерти был избран деканом историко-филологического факультета Московского университета. Специальных работ по философии не оставил. Интересовался, главным образом, философией истории, основные положения которой изложил в теоретических введениях к читаемым курсам. При жизни печатался мало. В 1897 издано два тома его переписки, в 1905 — два тома сочинений (однотомник выходил ранее). Историческое развитие, считал Г., задано бесконечным разумом, «развертывание» которого позволяет выделять исторические ступени социокультурного развития, все более реализующие принципы свободы. При этом исторический процесс субстратен и телесен. Историю можно рассматривать как правильно (закономерно и целесообразно) развивающийся организм,

причины изменения которого лежат в нем самом. Случившееся, по Г., должно было случиться по внутреннему логическому закону. Конкретика истории составляет лишь необходимый материал для осмысления идеи истории в философии истории. Только сознающий себя внутренний дух обладает полным и ясным уразумением истории. Г. считал основателем подлинной философии истории Шеллинга, а раскрытие ее проблематики связывал с именем Гегеля. Критически переработав концепцию последнего, Г. дополнил ее идеей «органической жизни истории» Гумбольдта. Считал, что 18 в. дал всем народам место в истории (сделал их историческими народами), что каждый из них идет в историческом процессе туда, куда ведет его провидение. Исторический процесс пытался трактовать как диалектику необходимости и свободы. Разделял идею «старых и молодых» народов. Утверждал, что в бесконечной преемственности истории постоянно происходит смена «лидеров», т. е. тех народов, которые, наследуя предшествующие достижения, способны внести новое начало в историческую жизнь. Восприятие «нового» является условием «удержания» «одряхлевших народов» в историческом процессе. Цель последнего — утверждение такого общества, которое будет сообразно требованиям свободной личности.

ГРАСИАН-И-МОРАЛЕС (Gracian) Бальтасар (1601–1658) — испанский писатель и мыслитель. Основные сочинения: «Герой» (моральный трактат, 1637); «Политик» (1640); «Остроумие» (1642); «Благо-разумный» (1646); «Карманный оракул. Афоризмы, извлеченные из сочинений Лоренсо Грасиана Инфансона» (1647; впоследствии выдержали 34 издания на французском языке; 21 — на английском; 24 — на итальянском; 6 — на голландском; 5 — на венгерском; 2 — на польском; 9 — на латинском; 37 — на немецком, из них 14 в переводе Шопенгауэра); «Критикон» (1651, 1653, 1657 — в трех томах, 23 переиздания); «Размышления о причастии» (1655) и др. Первые выдвинул теорию остроумия, суть которого, по Г.-и-М., состоит в «изящном сочетании, в гармоническом сопоставлении двух или трех далеких понятий, связанных единым актом разума». По мнению Г.-и-М., «разум без остроумия, без острых мыслей — это солнце без света, без лучей». Сфера остроумия оказывается в таком контексте шире слова, охватывая любые виды «изобретательности изощренного ума». Усматривая в «натуре» (все, данное человеку от рождения) и «культуре» (то, чему научается человек, формируя себя как личность) два стержня, на «коих красуются все достоинства», Г.-и-М. делает акцент на втором начале, на самотворении людей. В





личности Г.-и-М. ценит новаторство, самообладание, пронзительность, возвышенный вкус, героизм, неравнодушные, скрытность (как целое — «синдересис» — «дар интуитивно верного решения»). Действовать не по норову, а по здравому смыслу, — призывает Г.-и-М. Интерпретируя жизнь как азартную игру, Г.-и-М. обращает человека к «искусству» выбора верного хода: «не стать шестеркой», «опытный игрок не сделает того хода, которого ждет ... противник», «играть пренебрежением», «действовать скрытно», «менять приемы», и — наконец — «сам Господь щедро понтирует, но оставляет в резерве бесконечное количество карт» и т. п. При этом, по мысли Г.-и-М., важно «не поддаваться первому впечатлению. Иные вступают с первым впечатлением в законный брак», впечатления же «последующие — для них любовницы, а так как вперед всегда выскочит ложь, то для правды уже нет места». Системообразующие афоризмы Г.-и-М. (немецкий философ-эрудит Х. Томазис с огромным успехом читал в Лейпциге в 1687—1688 свой первый университетский курс лекций по морали, праву и воспитанию, основанный на идеях «Карманного оракула») органично дополнились архитектурной его романа «Критикон», где сатирико-культурологический метод выступал фоном для метода персонально антропологического.

ГРАФОЛОГИЯ — наука определения характера и судьбы человека по его почерку.

ГРЕХ — (1) нарушение религиозных предписаний, осложняющих путь к спасению души в потустороннем мире; (2) любой отход от космического закона; (3) действие-злоупотребление свободной волей.

ГРЕХ ПЕРВОРОДНЫЙ — в христианстве — изначально греховное состояние, в котором рождается любой человек, а также причина такого состояния. Г. п. берет начало от грехопадения первочеловека Адама, вкусившего запретный плод с древа познания добра и зла. По мысли апостола Павла, через Адама в мир пришел грех и смерть, а благодаря Иисусу Христу — благодать и жизнь вечная.

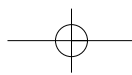
ГРЕХИ СМЕРТНЫЕ — в христианстве (сформулировал в 6 в. св. Григорий Великий) — грех, влекущий за собой и другие грехи. Г. с.: 1) гордыня, 2) скупость, 3) вождление, 4) зависть, 5) чревоугодие и пьянство, 6) гнев, 7) лень.

ГРОТ Николай Яковлевич (1852—1899) — русский философ и психолог. Основные работы: «Отношение философии к науке и искусству» (1883); «К вопросу о свободе воли» (1884); «О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений» (1884); «Джордано Бруно и пантеизм» (1885); «О душе в связи с современными

учениями о силе» (1886); «Жизненные задачи психологии» (1890); «Основания нравственного долга» (1892); «К вопросу о значении параллелизма в психологии» (1894); «Основные моменты в развитии новой философии» (1894); «Устой нравственной деятельности» (1895); «Основания экспериментальной психологии» (1895); «Критика понятия прогресса» (1898); «Философия и ее общие задачи» (1904) и др. В первый период творчества находился в кругу идей позитивизма с акцентом на органицизм Спенсера. Абсолютизировал научное знание как достоверное, опытным путем добытое. Отвергал любую метафизику как лжеучение и источник заблуждений разума. За философией признавал лишь функцию синтеза знания и средства его «очищения» от следов метафизики, трактовал ее как научную дисциплину. В психологии и теории познания исходил из принципа психофизиологического параллелизма. Чувствование (удовольствие и страдание) понимал как «субъективную оценку гармонии или дисгармонии между тратой веществ в организме и их накоплением в ходе взаимодействия с внешним миром». В психологии был под заметным влиянием идей Сеченова. Познание трактовал как совокупность «психических оборотов»: оно начинается с внешних впечатлений, «переходит» во внутренние психические движения, вызывает волевые стремления и заканчивается снова внешними движениями. Умственные процессы при этом — ассоциации чувственных образов, но не «механические», а «органические» (предполагают процессы интеграции — дифференциации образов). Этика Г. исходила из практической установки, требовавшей нахождения оптимального баланса между оптимизмом и пессимизмом как возможности увеличения счастья. Второй период творчества Г. отмечен отказом от установок и многих идей позитивизма, часто измененных на прямо противоположные (в частности, от отрицания свободы воли Г. пришел к ее признанию). Главное же в этот период для него — обоснование необходимости метафизики. Особенно велико в этот период на него было влияние философии Шопенгауэра. Тем не менее многие свои ранние идеи Г. сохранил и переосмыслил в своей новой философии, которую определял как «монодуализм». Это идеи прогресса, «психологической энергетике» (усиленной после знакомства с работами Оствальда), чувствования. Именно из переосмысливания пантеистических идей Бруно Г. и извлек новую для себя идею философии чувства именно как философии (метафизики, а не науки), основанной на анализе состояний познающего субъекта при помощи «априорного метода» и «метода субъективной ин-

дукции». Задача философии — перевод «чувства всемирной жизни» в понятия об истинно существующем. Философия Г. строится принципиально не как монистическая, а как допускающая признание нескольких исходных начал (минимум двух), но и не постулирующая их дуализм, а предполагающая их некоторое объединение на «нейтральной» основе. Отсюда — «монодуализм». Основная содержательная тема последнего — анализ «высшей вселенской мировой воли», в которой слиты воедино сущее и должное, т. е. силы. «Божественная мировая воля» задала акт творения, а в своем нравственном аспекте она есть мировая любовь. «Личная воля человека» предназначена усиливать пульс идеальной жизни в мире, содействовать торжеству разума. Соответственно Г. было переосмыслено и понятие прогресса, который стал пониматься как увеличение нравственной жизни во Вселенной в силу роста в нем сознания и самосознания. Ранняя смерть не позволила Г. полностью осуществить свою программу реформирования позитивистской философии.

ГРОЦИЙ Гуго де Гроот (Grotius, de Groot) (1583—1645) — голландский гуманист, теоретик права, государственный деятель. В своем наиболее известном сочинении «О праве войны и мира» (1625) Г. исследует вопросы международного, гражданского, уголовного права, войны и мира, власти и государственного устройства. Решая вопрос о том, что такое право вообще, Г. анализирует правила, возникшие «путем установления», и правила, вытекающие из «самой природы», соответственно — «право волеустановленное» и «естественное право». Право волеустановленное «изменяется во времени и различно в разных местах», его источником может быть либо воля Бога (право божественное), либо воля людей (право человеческое). Естественное право всегда «тождественно самому себе», оно существует независимо как от произвола людей, так и от воли Бога, хотя его предписания и не расходятся с божественной волей. Вера в Бога и в особые божественные законы (изложенные в Священном Писании) сочетается у Г. с уверенностью в том, что даже если бы Бога не было, то естественное право все равно бы существовало. Источник естественного права лежит в контролируемом разумом стремлении человека к общению. Эта особенность присуща человеку как существу «высшего порядка». Принципы естественного права отвечают коренным нуждам общежития людей. В основе стремления людей к общению Г. видит чувство самосохранения. Способом противостоять насилию и организовать мирные формы общения является создание людьми государства «не по божественно-





212 ГРУППА БОЛЬШАЯ

му велению, а добровольно». «Государство... есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы». Единая и нераздельная, верховная власть выступает началом, приводящим в движение весь государственный механизм. Результатом общественного договора как акта сознательной деятельности людей может явиться не только отдельное государство, но так же и сообщество государств. Предполагая возможность такого сообщества, Г. уделяет особое внимание разработке норм международного права. Принципы права и гуманности должны регулировать отношения между народами даже в том случае, если проблема войны и мира не может быть разрешена мирным путем. Г. выступал также против религиозных войн и отстаивал принципы религиозной и философской терпимости. Принципы естественного права (первые представления о котором содержатся в учениях софистов и стоиков), сформулированные Г., носили ярко выраженный антифеодалный характер, отвечая интересам буржуазии. Взгляды Г. оказали влияние на формирование философии права в целом и школы естественного права.

ГРУППА БОЛЬШАЯ — социальная группа с большим числом членов; противопоставляется малой группе и, в отличие от нее, основана на таких типах связей, которые не предполагают обязательных личных контактов. Г. б. бывают нескольких типов: условные, статистические, образные некоторыми поведенческими признаками и т. д. Степень внутренней сплоченности и организованности, структурированности этих Г. б. весьма различна, как и признак наличия группового сознания, институционализированных форм деятельности. Это означает, что признак размерности Г. б. является необходимым, но недостаточным для более детальных определений.

ГРУППА МАЛАЯ — социальная группа, между всеми членами которой имеются непосредственные личные контакты; синоним Г. м. — контактная группа. Наличие непосредственных контактов каждого с каждым служит группообразующим признаком, превращающим Г. м. в социальную общность, члены которой обладают развитым чувством принадлежности к ней, и обуславливающим небольшие ее размеры: 3 — 7 — 15 человек, хотя встречаются и более многочисленные Г. м. Элементами структуры Г. м. служат: совместная деятельность членов группы; их деятельность, статусы и роли, связанные с ее осуществлением; межличностные отношения, в которых выражаются также отношения более широкой социальной среды. Имеются несколько видов

Г. м. Исторически ранними являются первичные группы: семья, соседские и дружеские компании. Г. м. называют социально-психологической, если непосредственную почву для межличностных контактов в ней составляют чувства симпатии, отношения дружбы: ее называют также неофициальной, или неформальной группой, поскольку она не имеет официального фиксированного статуса, а отношения между ее членами не формализованы в положениях, нормативных актах. Если же Г. м. формируется и функционирует как официальная часть общественной организации, когда непосредственную основу межличностных контактов составляет деятельность по достижению какой-либо иной цели, то такая Г. м. является целевой, или официальной, формальной.

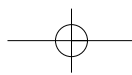
ГРУППА ФИНАНСОВО-ПРОМЫШЛЕННАЯ — относительно устойчивое объединение финансовых, банковских, промышленных, торговых и некоторых других организаций, сформировавшееся на принципах корпоративной организации, с целью максимизации реализации экономических интересов участников. Последнее достигается за счет обеспечения гарантированного доступа участников к финансово-кредитным ресурсам, безопасного размещения и централизации капиталов.

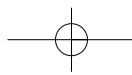
ГРУППА ФОРМАЛЬНАЯ — социальная группа, обладающая определенным юридическим статусом, являющаяся частью социального института, организации, имеющая целью достижение определенного результата в рамках разделения труда в данном институте, организации. Функции, цели, правила поведения и само членство в Г. ф. фиксированы в юридических документах, т. е. формализованы, что и служит специфическим средством реализации гл. функции Г. ф. — обеспечивать высокую упорядоченность, планируемость, управляемость действий ее членов при достижении целей социального института, организации. Формализованный характер отношений позволяет объединять в составе Г. ф. значительное число их членов. Совокупность различных Г. ф. в рамках одной организации, института составляет упорядоченную, определенным образом иерархизированную структуру. Однако исключительно формализованные предписания не в состоянии максимально обеспечить достижение целей Г. ф. Она испытывает воздействие не только формализованной среды организации, но и макросоциальных и социально-психологических отношений. Соответственно, реальная структура Г. ф. включает и

неформальные группы, которые влияют на формальные структуры и процессы, и сказываются на особенностях каждой Г. ф. Организационные структуры управления Г. ф. изменяются одновременно с развитием социальных институтов и организаций.

ГРУППА ЭТНИЧЕСКАЯ (от греч. *ethnikos* — племенной, народный) — часть («осколок») этноса. Г. э. могут находиться в компактном и в дисперсном состоянии. Первые называются этноареальными, вторые — этнодисперсными группами.

ГРУППОВАЯ ДИНАМИКА (от греч. *dynamis* — сила) — 1) совокупность тех динамических процессов, которые одновременно происходят в группе в какую-то единицу времени и знаменуют собой движение группы от стадии к стадии, т. е. ее эволюцию. К ним относятся процессы образования группы, ее структуризация, функционирование, развитие и преобразование, выработка групповых форм поведения и совместной деятельности, групповых норм и ценностей, повышение сплоченности группы, процессы распределения ролей и функций в группе и их перераспределение, изменения направленности группы, форм, стилей руководства и т. д. Процессы Г. д. стоят в центре внимания исследователей при разработке проблем формирования и развития коллективов. Тем самым в социальной психологии и социологии воплощается принцип динамического системного подхода к анализу группы, коллектива, изучения закономерностей развития и функционирования этих социальных образований в изменяющейся социальной среде. Исследования Г. д. имеют большое прикладное значение (изучение процессов, происходящих в школьных и студенческих коллективах и т. д.); 2) направление исследований малых групп (**Группа малая**), сложившееся в американской социальной психологии и микросоциологии в середине 1940-х под влиянием работ немецкого и американского психолога К. Левина (1890-1947), а в дальнейшем — Дж. Хоманса, Р. Бейлса, Д. Картрайта, А. Зандера и др. В рамках данного направления изучались разнообразные приспособительные изменения как в группе в целом, так и в характеристиках ее членов в связи с динамикой каких-либо групповых показателей. В связи с этим исследовались изменения групповых структур, проблемы лидерства, принятие групповых решений и групповые дискуссии, обеспечение единообразного поведения членов группы, выработка и преобразование групповых мнений, целей, норм, ценностей, ориентаций, форм поведения и т. д., а также усвоение их индивидами.





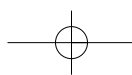
ГРУППОВОЕ СОЗНАНИЕ – тип общественного сознания, выделяемый в составе последнего наряду с общечеловеческим и массовым сознанием и связанный с деятельностью разнообразных социальных групп. Данное сознание первоначально оформляется и действует стихийно, на уровне обыденного сознания, а затем – более или менее осознанно, на уровне специализированного сознания, с участием разного рода лидеров общественных групп. В результате его структура приобретает целостность, законченность, непротиворечивость, а его функциональные связи с индивидами, входящими в группу, – достаточную «жесткость», в отличие от сознания массового. Поскольку каждый вид групповых общностей обладает присущим лишь ему сознанием, Г. с. отличается большое число видовых характеристик. В социологии и социальной психологии различают сознание больших и малых, формальных и неформальных групп, сознание социально-классовое, профессиональное, возрастное и т. п. Каждое из них отличается от др. не только своим содержанием (например, объектом, знаком, направленностью групповых чувств, характером ценностных ориентаций и идеалов, представлениями о групповых целях, путях и средствах их достижения), но и своей структурой – числом, характером, композицией, связями входящих в их состав элементов, а также способами своего функционирования. Отличаясь разнообразием, соответствующим разнообразию их субъектов-носителей, многочисленными видами Г. с., подобно самим групповым общностям, находятся в сложных взаимоотношениях друг с другом, образуя, в зависимости от своей общей роли в жизни общества, сложную иерархию.

ГРУППОВОЙ ПСИХОАНАЛИЗ, (групповой анализ, групповая аналитическая терапия) – одновременное лечение группы людей, основанное на использовании совокупности психоаналитических и психоаналитически ориентированных идей, методов анализа, методик и техник, направленных на избавление пациентов от психических травм и конфликтов, обусловивших возникновение их заболеваний и на достижение соответствующего терапевтического эффекта. Систематическое использование Г. п. началось на рубеже и в течение 1920-х. Первые серьезные попытки использования Г. п. предприняли психоаналитики: А. Адлер, Т. Барроу, Р. Дрейкурс, Э. Лазелл, Морено, К. Оберндорф, Л. Уэндер, П. Шильдер и многие др. Получивший значительное распространение и популярность термин «групповой анализ» (в значении – Г. п.) ввел в оборот в 1925 психоаналитик Барроу. По Берну, в настоящее время преиму-

щественно используются три вида Г. п.: 1) Психоаналитическая групповая терапия (наиболее распространенный вид группового лечения, использующий идеи, принципы и приемы классического психоанализа); 2) Групповая аналитическая терапия (уделяющая особое внимание соотношению всего происходящего в группе с состоянием всей группы и составляющих ее индивидов) и 3) Групповая терапия взаимодействия (форсирующая внимание на анализе взаимодействия между пациентами в целях оказания на них соответствующего влияния, в т.ч. посредством специальных игр).

ГРЮНБАУМ (Grunbaum) Адольф (р. 1923) – американский философ науки немецкого происхождения. Основные сочинения: «Геометрия, хронометрия и эмпиризм» (1962), «Философские проблемы пространства и времени» (1963), «Современная наука и парадоксы Зенона» (1968), «Основания психоанализа. Философская критика» (1984) и др. С точки зрения Г., философская теория пространства-времени должна основываться на гносеологической по сути проблеме статуса отношений пространственной и временной конгруэнтности. Разделяя позицию «геохронометрического конвенционализма» – тезиса о конвенциональном статусе отношений конгруэнтности и одновременности, Г. полагал (в противовес схеме Ньютона), что физическому пространству и времени не присуща внутренняя метрика. Г. предложил оригинальное теоретико-множественное решение апории Зенона о метрической протяженности для случая континуума пространства-времени. Неоднократно полемизировал с концепцией научного знания Поппера (статья «Является ли фальсифицируемость краеугольным камнем научной рациональности? Карл Поппер против индуктивизма»; «Способна ли одна теория ответить на большее число вопросов, чем другая, соперничающая с ней?»; «Является ли законным метод ниспровергающих построений в науке?»; «Вспомогательные гипотезы ad hoc и фальсификационизм»). По мнению Г., воинствующий антииндуктивизм Поппера неоправдан и малообъясним. Точку зрения, согласно которой преимущество более новой теории определяемо по тому параметру, что она оказывается в состоянии ответить на большее число вопросов по сравнению с предыдущей, Г. считал ошибочной. По Г., заказ на всеобъемлющее и всестороннее объяснение реальности (либо ее фрагмента) не исполним ни для какой научной теории. Некоторые проблемы, принципиально непостижимые, например, в модели миропонимания Эйнштейна, находят свое разрешение в концепции Ньютона. (Вопрос «почему орбита планеты с ни-

чтожно малой массой, находясь в солнечном гравитационном поле, имеет форму совершенно замкнутого вокруг Солнца эллипса», по мнению Г., имеет однозначный ответ у Ньютона и выглядит «основанным на ошибочной предпосылке» у Эйнштейна). Не соглашаясь с мнением Поппера о ненаучности психоанализа вследствие его принципиальной нефальсифицируемости, Г. акцентировал свое внимание на политических, социальных и нравственных измерениях учения Фрейда. Г. полагал, что герменевтическая интерпретация психоанализа Хабермас-Рикера – избыточно простой и далеко не лучший экзегетический миф. Трансляция в контекст оценок человековедческих дисциплин как подходов и методов естественных наук, с одной стороны, так и избыточных версий значимости интенциональности в действиях людей – с другой, согласно Г., одинаково недопустимы. Контент-анализ учения Фрейда, осуществленный Г., продемонстрировал принципиальную фальсифицируемость психоанализа даже в стилистике требований Поппера. По Г., подтверждением этому могут выступать: наименование ряда «культовых» исследований Фрейда (статья «Сообщение о случае паранойи, несогласующемся с психоаналитической теорией» и лекция «Ревизия теории сна»); реконструкция документальной базы психоанализа – наличие в ее массиве набора достаточно «рискованных прогнозов»; присутствие в практике сторонников Фрейда самых разнообразных, но при этом эффективных психоаналитических техник; методологическая ипостась творчества Фрейда (работы «По поводу критики невроза страха» и «Конструкции в анализе») и т. д. Психоанализ, по мнению Г., безусловно, – наука, хотя «плохая» и даже «худшая». Подвергнув реконструкции и установив теоретическое ядро учения Фрейда, Г. пришел к выводу о том, что необходимым компонентом и посредником для достаточно адекватного видения пациентом неосознаваемых причин его невроза выступает применение психоаналитического метода вкупе с его соответствующей интерпретацией. Такое же видение каузально необходимо на протяжении всего течения психоанализа с целью излечения невроза. («Упреждающие представления должны коррелировать внутренней душевной реальности» – в этом и Фрейд, и Г. были солидарны.) Одновременно ошибочные практические и оговорки пациента, с точки зрения Г., как правило, увязываются с тематикой его вытесненных желаний лишь вследствие явных или неявных установок психоаналитика. Цепочки же «свободных ассоциаций» раньше или позже встречают такие фрагменты психики, которые однознач-





214 ГУЙ

но принадлежат сфере сознания (мысли пациента о жизни и смерти, например). Сама же клиническая практика и ее реальные результаты, по мнению Г., отнюдь не убеждают в том, что психоанализ занимает какое-либо исключительное положение в иерархии психотерапевтических методов.

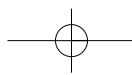
ГУЙ (кит.) — душа (дух) умершего. С распространением буддизма Г. — общее наименование демонов и обитателей Ада.

ГУМАНИЗМ (лат. *humanitas* — человечность) — мировоззрение антропоцентризма (характерного еще для мышления и социальной практики античности в версиях Цицерона, именовавшего «гуманистическим» состояние эстетически завершенной культурной и нравственной эволюции «подлинно человеческого» индивида, и Гая Юлия Цезаря, осуществлявшего политику «милосердия»), перманентное подвизающееся осмыслению и рефлексии в канонах ценностных подходов Ренессанса и более поздних философских систем. (В узком смысле может трактоваться как определенное культурное движение Ренессанса.) Термин «Г.» был введен в научно-просветительский оборот немецким педагогом Ф. Нитхаммером в 1808. Постулирует высшую, самодостаточную и самоосознающую значимость человека; провозглашает вне- и античеловеческим все, что способствует его отчуждению и самоотчуждению; отвергает идею приоритета идей и истин «сверхчеловеческого» происхождения в ряду феноменов повседневного мира. Теоретики Г. в эпоху средневековья противостояли схоластам по вопросам содержания и направленности «чисто человеческого» образования, опираясь на авторитет мыслителей Древней Греции и Древнего Рима. К представителям данного течения эпохи Возрождения и Нового времени традиционно относят Данте, Петрарку, Бокаччо, Леонардо да Винчи, Валла, Эразма Роттердамского, Бруно, Бодена, Монтеня, Рабле, Ф. Бэкона, Мора, Агриколу, фон Гуттена, Цвингли и др. Церковная реформация в Западной Европе положила конец Г. (особенно в Германии) как особому направлению философствования и сопряженной интеллектуальной традиции. В дальнейшем усилиями представителей школы романтизма, а также таких самодостаточных философских фигур как Шиллер, Гете, Лессинг, Гердер, Г. был вновь легитимизирован в контексте реконструкции идеалов античного миропредставления. По Канту, человек может быть для другого человека только целью, но никогда не средством. Г., исповедуемый идеологами индустриализма и просвещения, основывался на идее естественного прогресса общества в контексте линейных представлений о

развитии и истории. Кризис этой разновидности Г., связанный с экономическими кризисами и античеловеческой общественной практикой большевизма и фашизма в 20 в., был в ряде случаев интерпретирован как крушение ценностей европейской цивилизации и культуры, да и самой Европы в целом (Ницше, Шпенглер, Фромм и др.). Вступление авангардных либеральных государств 20 в. в стадию развития, близкую канонам «постиндустриального», «информационного» общества, актуализировала проблему оптимизации функционирования человеческого фактора в социальной жизни. Г. приобрел прагматический срез «очеловечивания» и сопряженной тематизации всей совокупности общекультурных, образовательных, просветительских и «социализаторских» стандартов (идеи и гипотезы «общечеловеческих ценностей», «человеческих качеств» и т. д.). Наряду с этим в 20 в. идеология и теория прагматизма, центрируясь в конечном счете на идее многомерной (по целям, мотивам, потенциально достижимому объему и процедурам интерпретации) обусловленности нашего познания природой человека, также выступает как одна из версий философского (в данном случае — методологического) Г. В концепции экзистенциализма Сартра Г. трактуется как «обреченность человека на свободу». Люди, будучи заброшенными однажды в мир, всегда отвечают за все свои действия. Высокогуманистичную абсолютность свободы Сартр дополняет тотальностью ответственности. Г., по Сартру, — это интенция человека на уяснение, своеобычную деконструкцию своего подлинного потенциала и, тем самым, воссоздание самого себя. Достаточно нетрадиционную трактовку Г. осуществила постмодернистская философия в рамках концепции «сверхчеловека» (см. **Сверхчеловек**.)

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ — направление современной психологии, начавшее складываться в 1930-е, а в 1950–1960-е получившее широкое распространение на Западе как теоретическая альтернатива психоанализу и бихевиоризму. Основное понятие Г. п. — «самоактуализация» (применялось уже Юнгом и означало конечную цель развития личности, достижение единства различных ее сторон). Г. п. выступает против построения психологии по образцу естественных наук и называет себя «психологией третьей силы». Принципы гуманистической этики и психологии близки феноменологии и глубоко связаны с философией экзистенциализма: 1) человек ответственен за свои поступки; 2) каждый признает право другого на самостоятельное творение собственной жизни, ценит его внутренний субъективный мир; 3) любые эмо-

ции, в том числе негативные, составляют внутренний опыт индивида и должны восприниматься другими доброжелательно; 4) каждый человек живет только в настоящем моменте — «здесь-и-теперь», и именно этот момент существует для бытия. Поэтому в практическом плане основная тема Г. п. — использование индивидуального внутреннего опыта для изучения и изменения его личности. Биологические и социальные предпосылки личности служат лишь фоном, на котором происходит развитие ее самостоятельных и независимых потенциальных начал. А сам биосоциальный фон имеет значение лишь тогда, когда тормозит процессы персонального развития и самоактуализации личности. Позиции представителей Г. п. (Маслоу, Роджерс, Олпорт, Фромм, Франкл и др.) неоднородны. Тенденции к экзистенциализму и феноменологии сочетаются с антропологией и персонологическими теориями личности. За основную модель представлений о человеке принимается ответственный человек, свободно делающий выбор среди предоставленных возможностей. Человек, согласно Г. п., всегда находится в процессе становления, т. е. он ответствен за реализацию как можно большего числа возможностей и живет полноценной жизнью, если выполняет это условие. Отказ от подобного становления и личностного роста является трагедией, предательством своей человеческой сущности. Вера в значительность личной, субъективной реальности и личностного смысла существования, — вот источники персональной ответственности за делаемый выбор. Гносеологические установки Г. п. следующие (Маслоу): 1) человека нужно изучать как единое, уникальное, организованное целое; 2) позитивный личностный рост и самосовершенствование раскрывают внутреннюю природу человека; 3) признание творчества — универсальной и неотъемлемой функции человека — основным объяснительным принципом гуманистической природы человека; 4) изучение психически здорового человека — условие понимания человеческой природы в его норме и патологии; 5) невозможность в изучении поведения человека полагаться на исследования поведения животных, поведение человека может быть понято только в свете влияний культуры, существующих в данный конкретный момент истории. Практическая привлекательность идей Г. п. — признающей личность как зрелую, уникальную и целостную систему, которая представляет самоактуализировавшегося человека не как обычного человека, которому что-то добавлено, а как обычного человека, у которого ничто не отнято, — создает условия для создания различного рода поддер-



живающих гуманитарных технологий: «не-директивные» педагогика и психотерапия, тренинги личностного и «творческого» роста и др. Так, в отношении «недирективной» психотерапии гуманистический характер психологических идей проявляется следующим образом: если неудовлетворение жизненных потребностей может привести к физическому истощению организма, то фрустрация высших человеческих целей может привести к психической патологии, неврозу. Поэтому новым шагом в оказании психологической помощи, будет «терапия, центрированная на человеке» (Роджерс), т. е. психологический контакт терапевта и клиента, приводящий к конструктивному изменению личности, должен пройти эволюцию от терапевтической техники к человеческим взаимоотношениям.

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ (лат. *humanus* — человеческий и лат. *religio* — набожность) — один из типов религии (по Фромму), отличительным признаком которого является избрание человека и его силы в качестве центра, родственного всему миру, постигаемого мыслью и любовью. В этой религии Бог есть символ сил самого человека, реализуемых им в жизни, образ высшей человеческой самости. Главная добродетель этого типа религии — самореализация человека, развитие им способности любви ко всем живым существам и переживание единства со всем. Преобладающим настроением Г. р. является радость. В качестве примеров Г. р. Фромм называл ранний буддизм, учения Исайи, Иисуса, Сократа, Спинозы, некоторые направления в иудаизме и христианстве (преимущественно мистического толка) и др.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ (лат. *humanus* — человеческий, *colubivus* и *psychoanalysis*) — самоназвание психоаналитического учения Фромма, в котором особое внимание уделяется гуманитарным, культурным и социальным факторам при одновременном признании приоритетности проблем человека в организации общественной жизнедеятельности и построении «здорового общества».

ГУМБОЛЬДТ (Humboldt) Вильгельм фон (1767–1835) — немецкий философ, языковед, государственный деятель, дипломат, один из основателей Берлинского университета (1810). Ведущий представитель гуманизма и идей гуманности в немецком идеализме. Мировоззрение Г. органично соединяло в себе такие базовые основания, как тотальность (в художественном изображении жизни) и универсальность. Идеи Гердера о целостности всемирно-исторического процесса, о народах как живых организмах, о включен-

ности деятельности отдельного человека в бесконечное поступательное развитие общества как предпосылке исследования истории были творчески переработаны Г. наряду с эстетическими концепциями Гете и Шиллера, ориентированными на классическую Грецию как воплощение идеала. Историк, по Г., должен проникать во внутреннее содержание и смысл истории дабы избежать опасности быть простым регистратором исторических результатов. Работы Г. 1790 — 1800-х о древнегреческой культуре соединили проблематику истории и эстетики. В философии истории Г. перерабатывал опыт Великой французской революции, раннее его сочинение «Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства» (частично опубликовано — 1792, полностью — в 1851) — являет собой рассуждение о политических условиях, призванных обеспечить свободное развитие индивида и народа. По Г., задачами государства являются защита внешних рубежей и обеспечение правопорядка в стране при условии предоставления всех возможностей для свободного и раскрепощенного национального и индивидуального развития. Надежда Г. на достижение идеала с помощью социальных реформ, воспитания, самосовершенствования обусловила возрастающую роль педагогических мотивов в его творчестве. Как результат инициированной Г. реформы образования была создана гуманистическая гимназия в ее классическом облике. Г. стремился преодолеть дуализм материи и идеи, материала и формы; из их слияния возникает, по Г., «организация» — в мире физическом, «характер» — в мире интеллектуальном и моральном. «Тайна всего бытия» заключена, по Г., в индивидуальности (личности, народа). Принимая философское учение Канта, Г. стремился конкретизировать и развить его на материале общественной истории. Согласно теории исторического познания Г., всемирная история есть результат деятельности духовной силы, лежащей за пределами познания, поэтому она не может быть понята с причинной точки зрения. Историю как науку в известной степени может заменить эстетика. Вся философия Г. может рассматриваться как характерология форм культуры, выражающих самобытную внутреннюю форму «духа народа». Моментом такой сравнительной характерологии (сам Г. понимал ее как «антропологию») оказалось и «сравнительное языкознание», одним из родоначальников которого стал Г. («О сравнительном изучении языков...», 1820). В трактате «О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества» (опубликован как введение к работе «О языке кави на острове Ява», т.

1–3, 1836–1839) подчеркивается творческая природа языка: язык — не столько продукт деятельности, нечто созданное, сколько сама деятельность, т. е. непрерывно совершающийся процесс порождения смысла, «орган, образующий мысль», продукт «языкового сознания нации»; в самой структуре языка (его «внутренней форме») воплощено определенное воззрение на мир («мировидение») того или иного народа. Языковед, по Г., должен постичь язык как самодостаточный продукт творчества народного духа: «В каждый момент и в любой период своего развития язык предлагает себя человеку — в отличие от всего уже познанного и продуманного им — как неисчерпаемая сокровищница, в которой дух всегда может открыть неведомое, чувство — всегда по-новому ощутить непрочувствованное». «Обособив» язык как предмет исследования, Г. явился по существу основоположником философии языка как самостоятельной дисциплины и оказал огромное влияние на развитие языкознания в 19–20 в. В своем учении о языке Г. предложил оказавшийся весьма ценным метод сравнительно-исторического исследования языков. Эволюция в 19–20 в. философии языка и научного языкознания в качестве новых «изданий» философского номинализма, как правило, происходила в границах конструктивного преодоления полюсов идеи Г. об: а) языке как органе и орудии мысли, б) языке, как органе, образующем мысль (перевод Потебни); в) языке как о той «духовной силе, которая в своем существе не позволяет вполне проникнуть в себя» (перевод В.В. Библихина).

ГУМИЛЕВ Лев Николаевич (1912–1992) — русский историк-этнолог, философ, автор оригинальной концепции исторического процесса. Сын поэтов Анны Ахматовой и Николая Гумилева. Был арестован в 1933 (повторно в 1935). Находился в заключении на Беломорканале и в Норильске (1938–1943). В 1948 Г. защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук (темама — «Подробная политическая история первого тюркского каганата»), но, не успев получить документы ВАК, был арестован. Вновь в заключении — до 1956. Доктор исторических наук (1961, тема — «Древние тюрки 6–8 в.»). Доктор географических наук (тема диссертации — «Этногенез и биосфера Земли», депонирована во ВНИИНТИ в 1979). Основные сочинения: «Хунну» (1960), «Иакинф (Бичурин). Собрание сведений по исторической географии Восточной и Средней Азии» (1960), «Подвиг Бахрама Чубины» (1962), «Открытие Хазарии» (1966), «Древние тюрки» (1967), «Поиски вымышленного царства» (1970), «Хунны в Китае» (1974), «Этногенез и биосфера



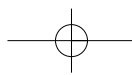
216 ГУМПЛОВИЧ

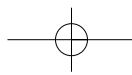
Земли. Вып. 1–3» (1979, 1989), «Древняя Русь и Великая Степь» (1989), «География этноса в исторический период» (1990), «Закон Божий» (1990), «Тысячелетие вокруг Каспия» (1991), «От Руси к России: очерки этнической истории» (1992), «Этносфера: История людей и история природы» (1993), «Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации» (1993), «Из истории Евразии» (1993), «Черная легенда. Друзья и недруги Великой Степи» (1994) и др. Парадоксальная по содержанию и подчеркнута неакадемическая по способу изложения, философско-историческая концепция Г. в основаниях своих излагается в трактате «Этногенез и биосфера Земли». Своеобразие концепции Г. определяется прежде всего ее исходными установками: 1) преодолеть понимание исторического как «надприродного» посредством рассмотрения истории в контексте географических процессов; сфера историко-географических закономерностей связывается Г. с феноменом этноса; 2) подчеркнуть принципиальную «мозаичность» человечества, лишаящую оснований европоцентристское разделение народов на исторические и неисторические, передовые и отсталые; исторические свершения связываются Г. не с прогрессом единой человеческой цивилизации, а с активностью дискретных образований — этносов; 3) акцентируя неоднородность исторического времени, сосредоточить внимание на экстраординарных всплесках человеческой активности, имеющих огромные исторические последствия (например, завоевания Александра Македонского или Наполеона), но загадочных по своим источникам и до сих пор не нашедших вразумительного объяснения; 4) свести различие между гуманитарным и естественнонаучным знанием к различию в степени достоверности, ориентироваться на исследовательские стандарты и понятийный аппарат естественных наук; этнос трактуется Г. как природное (хотя и не биологическое) явление. Отношение Г. к историческому материализму напоминает позднесредневековую концепцию «двух истин»: постулатальное развитие общественно-экономических формаций не отрицается, но фактически относится к разряду «истин веры», тогда как строго научное «эмпирическое обобщение» представляет историю как сеть природных процессов этногенеза. Этнология, разработанная Г., подчеркнута и последовательно еретична — им отвергаются все выделяемые традиционной наукой признаки этноса: язык, особенности культуры, этноним, самосознание, единство происхождения. Единственным реальным этнодифференцирующим признаком Г. считает этнический стереотип поведения, за которым стоит гипотетичес-

кое «этническое поле». Этнос трактуется Г. как энергетический феномен, связанный с биохимической энергией живого вещества, открытой Вернадским. Способность этноса к совершению работы (в физическом смысле — походам, строительству, преобразованию ландшафта и т. п.) прямо пропорциональна уровню «пассионарного» напряжения. «Пассионарность» определяется Г. как способность и стремление к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Проявления пассионарности легко отличимы от обыденных поступков, продиктованных инстинктом самосохранения, — они стихийны и могут быть саморазрушительными. Индивиды-пассионарии (в просторечии — «великие люди») посредством пассионарной индукции «заражают» своих соплеменников, обеспечивая высокий уровень пассионарного напряжения этноса в целом. Универсальная схема этногенеза включает в себя пассионарный толчок, рождающий новую этническую систему, и инерционное движение расстраты полученного энергетического импульса к состоянию гомеостаза (равновесия с окружающей средой). Анализ географии процессов этногенеза (зоны этногенеза представляют собой сплошные полосы на земной поверхности, ограниченные кривизной земного шара) приводит Г. к гипотезе о внепланетном происхождении пассионарных толчков. В этнологии Г. различаются этногенез и этническая история. Этногенез обусловлен вземным пассионарным импульсом, рождающим в определенном регионе суперэтнос (комплекс родственных этносов, аналог «локальных цивилизаций» Тойнби). Этническая история — история отдельного этноса, обусловленная не только ритмом этногенеза, но и особенностями ландшафта, культурными традициями, контактами с соседями и т. п. Именно эти особенности обуславливают внутреннее своеобразие суперэтносов. Этнология Г., представляющая собой необычное сочетание богатейшей фактологии, сверхсмелых гипотез и визионерской убежденности, значительна прежде всего как радикальная постановка проблемы выработки нового понимания истории, вписывающего ее в контекст глобальных природных процессов.

ГУМПЛОВИЧ (Gumplowich) Людвиг (1838–1909) — польско-австрийский социолог и правовед, преподаватель в университетах Кракова и Граца, автор многих социологических и юридических работ, основоположник теории «социального конфликта», «этноцентризма», оригинальных теорий происхождения государства, рас и законов социального развития. Основные сочинения: «Раса и государст-

во» (1875), «Расовая борьба» (1883) и др. Г. весьма убедительно показал принципиальное отличие социологии от истории, психологии, права, политэкономии, определив специфический характер ее объекта и предмета исследования. Подчеркнув, что для истории и других гуманитарных наук предметом являются те или иные действия личности, события, Г. обосновывает, что «предмет социологии составляет система движений социальных групп, повинующихся столь же вечным, неизменным законам, как солнце и планеты». Предметом социологии, по Г., являются закономерности развития человечества, его классов, социальных групп, социальных отношений, возникающих из взаимодействия человеческих групп и общностей. «Отыскать во всех этих столь различных процессах социального развития социальные законы, действующие в них и управляющие ими, — писал Г., — великая и отнюдь не легкая задача социологии». Г. первым в социологии не только сформулировал ее общие и специфические законы, но и создал их классификацию. Исходя из той методологической посылки, что субстратом социологического закона является социальная группа, человеческий род, а чертами социологического закона, как и природных явлений, являются однообразие, повторяемость, он характеризует такие специфические законы, как: правильность развития, периодичность, сложность, взаимодействие разнообразного, всеобщая целесообразность, тождество сил, тождество процессов, параллелизм. Общество развивается, по Г., строго закономерно, под действием социальных законов. Его движущей силой является стремление социальных групп к самосохранению и постоянному повышению своих благополучий. Это стремление, в свою очередь, «приводит к стремлению властвовать над другими социальными группами и к их порабощению, — которое при столкновении с подобными же стремлениями других групп, приводит к борьбе за власть над другими социальными группами». Вся история человеческого развития — сплошная борьба социальных групп. Борьба между ордами (т. е. группами, объединенными физико-антропологическими и этническими признаками), в результате которой возникает государство, в дальнейшем сменяется борьбой, с одной стороны между государствами, с другой — внутри государств: между группами, классами, сословиями, политическими партиями. Особенно много внимания уделил Г. борьбе рас в книге «Расовая борьба». Но понятие «раса» он определял социальными признаками, а не биологическими. Поэтому по существу речь шла о борьбе классов. Г. является автором тео-





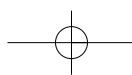
рии «этноцентризма», которая также обосновывается им прежде всего в книге «Расовая борьба». Он утверждал, что существует разный характер отношений внутри группы и между группами. Опираясь на выведенный им «всеобщий высший закон» — закон самосохранения, Г. доказывал, что если для отношений внутри группы характерны сплоченность, солидарность, высокое уважение к выработанным внутри группы нравственным и эстетическим ценностям, то для отношений между группами, напротив, характерны враждебность, недоверие, взаимное презрение и т. п. В настоящее время термин «этноцентризм» применяется в социологии и социальной психологии. Г. — автор оригинальной концепции происхождения и сущности государства. По Г., объективные закономерные действия социальных групп ведут к созданию государства. Первое действие здесь состоит в порабощении одной орды другой, одного племени — другим, одной социальной группы — другой, в организации господства над порабощенными, для чего создаются соответствующие учреждения. «Каждое государство является совокупностью учреждений, имеющих целью господство одних над другими, и именно — меньшинства над большинством». Поэтому государство есть организация господства меньшинства над большинством». Таким же путем, по Г., происходило и образование наций. По его мнению нации образовались не путем собственного роста племени, народности, а путем порабощения многих племен более могучими, иногда объединенными племенами. Поэтому в государственной форме объединения людей как правило есть несколько народностей, наций. Внеся достойный вклад в развитие социологии, Г. стремился возвысить социологию над всеми гуманитарными науками. Он считал, что она есть основа всех социальных наук: «...как наука о человеческом обществе и о социальных законах социология представляет, очевидно, фундамент всех наук, занимающихся отдельными частями человеческого общества, отдельными направлениями человеческой деятельности, наконец, отдельными проявлениями общественной жизни».

ГУНЫ (санс. качества, свойства) — в индуизме — врожденные качества материи: покой, разумность, упорядоченность (саттва); деятельность, желание, созидание, энергичность (раджас); застой, разложение, инертность, материальность (тамас). Соответствует трем божествам индуизма — Вишну, Бrame, Шиве. Существовая вначале в равновесии, Г. под воздействием Пуруши начинают развиваться. В любой точке мира является преобладающей одна из трех Г. Это доминирование

крайне нестабильно. В душе человека динамика Г. проявляется как смена эмоциональных состояний. Принцип уравнивания всех трех Г. лежит в основе индустриальных психотехник и искусств.

ГУРВИЧ (Gurvitch) Жорж (Георгий Давидович) (1894—1965) — французский и российский социолог и философ. Инициатор ряда программных для западной социологии коллективных трудов: «Социология» (т. 1–2, 1947, совместно с У. Муром); «Социометрия во Франции и в США» (1950); «Индустриализация и технократия» (1949); «Трактат по социологии» (т. 1–2, 1960–1962). В России опубликовал только одну небольшую работу, посвященную исследованию творчества Феофана Прокоповича (1915), в Праге — работу «Фихтевская система конкретной этики» (1924). Основные работы Г. опубликованы на французском (хотя он опубликовал во Франции и несколько статей на русском). Перу Г. принадлежат: «Современные тенденции немецкой философии. Гуссерль, Шелер, Э. Ласк, Н. Гартман, Хайдеггер» (1930); «Идея социального права. Развитие и система социального права. История доктрины с 17 до конца 19 в.» (1932, защищена как докторская диссертация); «Юридический опыт и плюралистическая философия права» (1935, знаменует переход Г. к социологической проблематике); «Эссе о социологии» (1938); «Социология права» (1942, на англ. языке); «Декларация социальных прав» (1944, на англ. языке); «Введение в исследование социологии познания» (1948); «Социальные детерминизмы и человеческая свобода» (1955); «Социология К. Маркса» (1959); «Прудон. Его жизнь, его дело» (1965); «Диалектика и социология» (1962); «Исследование о социальных классах. Идея социальных классов Маркса и современность» (1966); «Социальные рамки познания» (1966) и др. Занимался проблемами истории философии и социологии, теорией и методологией социологического знания, социологией права, морали, познания. Г. исходил из установки на теоретический синтез различных отраслей и концепций в социологии. Это потребовало критического методологического анализа практически всех современных ему направлений мысли и постоянной коррективы собственных взглядов (не зря его теорию называли «доктриной перманентной революции в социологии»). Сам Г. свою социологию квалифицировал как «диалектический микросоциологический гиперэмпиризм». Социология, по Г., должна основываться на диалектике и заниматься социальными микроотношениями людей внутри макрогрупп. Такая двойственная ориентация позволяет снять противоположность материализма и идеализма, преодолеть од-

носторонность имеющихся концепций. Диалектика понимается при этом как инструмент познания, конструируемый исследователем для получения желаемых результатов. Она должна быть связана с эмпирическими данными, т. е. стать «недогматической, эмпирико-реалистической диалектикой». «Ее задача — разрушение всех принятых воззрений, сложившихся теоретических синтезов и принятых на веру очевидностей» (Г.). Диалектика (как инструмент познания) выполняет прежде всего регулятивные функции, задает основополагающие рамки: она ставит перед человеком вопросы, проблематизирует жизненные ситуации, предупреждает его о грозящих трудностях будущего, но не дает никаких готовых ответов. Центральными для понимания активности человека оказываются три понятия: «фатализм», «детерминизм», «свобода». Свобода трактуется Г. в духе *laissez-faire*, понимается как произвольное и спонтанное (без всяких ограничений) действие. В этом плане им критикуются любые проявления фатализма как трансцендентной и непостижимой (мистической) судьбы. Однако свобода человека в реальном социуме не безгранична, она всегда детерминирована. Как вариант детерминистской концепции Г. рассматривает марксизм, основным знатоком и критиком которого он себя считал. Маркс, согласно Г., создал «диалектику реального гуманизма», противопоставленную гегелевскому спекулятивному идеализму. В этом плане «поздний» Маркс полностью дедуцируем из «раннего». Однако, во второй период своего творчества Маркс усилил принцип материалистического монизма, что привнесло в его концепцию недопустимый фатализм. Нет универсальной детерминирующей поведение людей причины. Нужно говорить, считает Г., о плюрализме реально действующих «детерминизмов». Каузальные (ограничивающие действие) законы — это интегративная характеристика сложившихся комбинаций реальных ансамблей, они (законы) не могут, следовательно, претендовать на универсальность и неизменность. Их следует рассматривать, скорее, как «технические методы» познания. Не является всеохватывающим и какой-либо тип социальных законов: эволюционные законы не отвечают на вопрос «почему?», функциональные — носят сугубо описательный характер, статистические — применимы лишь для объединения наблюдаемых фактов в совокупности. Ориентироваться, следовательно, необходимо на микросоциологию, на изучение человека в конкретных ситуациях его деятельности. Необходимо выделение репрезентированных социальных типов, что позволит применить к





218 ГУРДЖИЕВ

изучению поведения человека методы микроанализа, в частности, социометрии (метод «качественной и дискретной типологии»). Конструирование типов (метод социологии) отличен как от генерализирующих и аналитико-систематизирующих методов, так и от сингуляризирующего метода исторических наук, занимая промежуточное положение между ними. Социология через процедуры типологии занимается исследованием «целостных социальных феноменов» (понятие Мосса). Через «целостные социальные феномены» происходит утверждение динамичной социальной реальности. Они никогда не идентичны ни одному из своих конкретных содержаний и не могут быть редуцированы к индивидуально-психическому. Они задают, кроме того, импульсы изменения обществу. Социум — продукт коллективного творчества и волевых усилий людей, между которыми постоянно возникают конфликты, которые, аккумулируясь, способны приводить к социальным взрывам. Следовательно, социум должен стремиться к выработке механизмов, блокирующих нарастание в нем негативных тенденций (к их нарастанию ведет централизация, бюрократизация, технократизация социальной жизни). Отсюда идеал Г., обосновываемый им в ряде работ, — плюралистическая демократия, децентрализованное планирование экономики, организованный капитализм (или «плюралистический коллективизм» на принципах самоуправления). Эти идеи Г. опираются на его философские работы первого периода творчества, в которых он обосновывал принципы философского плюрализма. Г. исходит из идеи Абсолюта, но доказывает самостоятельность этической сферы, ее независимость от метафизики и религии. Нравственное действие предполагает «самостоятельное участие», являющееся условием восхождения к Абсолюту, предполагающему множество путей своего постижения (в том числе научную и художественную деятельность). Моральное, научное и эстетическое творчество Г. характеризует как «светское богослужение». Это есть система «автотеургии», смысл которой как раз и состоит в обосновании «самостоятельного участия» в Божественном творчестве (через «волезрение», «волевою интуицию» человек способен возвыситься до «непосредственного видения творческого потока»). Бытие многопланово, мир не закончен и «непрерывно продолжает твориться», что предполагает постоянную проблематизацию жизни и соучастие человека через мир повседневности в «творческом потоке».

ГУРДЖИЕВ (Гурджиев) Георгий Иванович (1877–1949) — российский мыслитель. Родился в Армении, в греко-армян-

ской семье. В юности у Г. появляется интерес к аномальным явлениям. В поисках «истинного знания» посетил множество стран Центральной Азии и Среднего Востока, остаток жизни провел в Европе и Америке. В конце 1913 создал первые учебные группы Института Гармонического Развития Человека. С началом революции уезжает со своими учениками на Кавказ. В 1917–1918 Институт Г. (в различных организационных формах) функционировал в Тифлисе, затем, после эмиграции из России, — в Константинополе (1919–1921) и во Франции. (В западной культурной традиции принято полагать датой основания Института — 1922, во Франции, в замке 14 в. в Фонтенбло. Многочисленные американские и европейские интеллектуалы, обучавшиеся там, именовались «лесными философиями».) В 1924 его филиал открывается в Нью-Йорке. Г. — автор трех серий сочинений под общим названием «Все и вся» (первая серия из трех книг — около 1300 страниц — «Объективная и беспристрастная критика человеческой жизни, или Рассказы Вельзевула своему внуку»). Творчество Г., по его собственным словам, было призвано «способствовать разрешению трех основных проблем: безжалостно и бескомпромиссно разрушить столетиями создававшиеся в сознании и чувствах читателя верования и взгляды на все существующее; ознакомить читателя с материалом, необходимым для нового сознательного творчества, показав его прочность и доброкачественность; способствовать становлению в сознании и чувствах читателя истинного, а не фантастического восприятия — не того иллюзорного мира, который он воспринимает, а мира, существующего в реальности». Согласно Г., люди Земли являют собой злосчастные существа, «чей бытийный Разум, вследствие очень многих причин...постепенно выродился и в настоящее время является весьма-весьма странным и крайне необходимым». Доктрина Г. квалифицировалась на Западе как «русский мистицизм». Она включает в себя элементы йоги, тантризма, дзен-буддизма, суфизма. В основе понимания Космоса у Г. лежит глобальный принцип единства микро- и макроуровней. Все в мире, по Г., материально и находится в движении, характеризуюсь лишь различными степенями плотности. (Вселенная у Г. акцентированно едина; градация материальности Абсолютного и творимых им посредством «луча творения» миров — различна; по мере удаления от Абсолютного число законов, которым подчиняется материальность, возрастает; люди обитают в темном и неблагоприятном углу мироздания, где господствуют не «легчайшие вибрации Абсолютного», а посясторонние тяжкие резонансы.) Душа че-

ловека также материальна, она состоит из очень тонкой субстанции и приобретает им в течение всей жизни. Космос у Г. принципиально децентрирован, человек находится под постоянным воздействием различных смысловых полей, что затрудняет выбор собственного пути и предполагает непрестанные усилия. Обычные молитвы большинства индивидов, по мысли Г., сводимы к формуле: «Господи, сделай так, чтобы дважды два не было четыре». По схеме Г., развитие «луча творения» в конечном счете переходит в собственную противоположность, ибо он существует в соответствии с «законом октавы»: в интервалах «ми — фа» и «си — до», составляющих (в отличие от всех иных) лишь один полутон, осуществляется постепенное и всевозрастающее отклонение луча от первоначально заданного направления. Человеческие начинания поэтому протекают непредсказуемым образом и обычно венчаются, по Г., финалом, противопоставленным исходной цели. Эволюция Человека оказывается, по схеме Г., обратным восхождением в направлении Абсолюта и ориентированным против природы как таковой. При этом в глобальном балансе космических сил эволюция отдельных людей не имеет принципиального значения: поодиночке они могут вырваться из-под пагубных планетарных (главным образом, согласно Г., — лунных) воздействий. По мысли Г., любая нация, класс, всякая эпоха, равно как и любая социальная группа располагают определенным количеством «поз», из которых они никогда не выходят и которые представляют их специфический «стиль», связанный с определенными космически обусловленными формами мышления и чувств. Человек не может произвольно трансформировать ни форму своих мыслей, ни форму своих чувств, не изменив «поз». Человек не имеет постоянного, неизменного, индивидуального «Я». Он не может сразу (раз и навсегда) овладеть каким-то готовым общим смыслом существования. Вместо него существуют тысячи отдельных «я», нередко совершенно неизвестных друг другу, взаимоисключающих, несовместимых друг с другом, включенных в разнообразные смысловые поля. Считая предназначением человека обретение им своей подлинной сущности, Г. усматривал смысл существования своего Института в создании условий, в границах которых «ничего не могло быть сделано автоматически и неосознанно». С этой целью использовались различные упражнения, особое внимание обращалось на музыку, танец, технику медитации. Все виды искусства, по Г., являются закодированной системой древних знаний, «формами письма», а потому в подлинном искусстве нет ничего случайного, его необходимо «уметь читать». Все



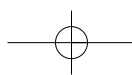


человечество Г. представлял в виде четырех кругов. Внутренний круг – «эзотерический» (люди, достигшие высочайшего уровня развития и обладающие неделимым «Я»). Люди среднего – «мезотерического» – круга обладают всеми качествами, присущими людям «эзотерического» круга, но их знание имеет более опосредованный, теоретический характер. Третий круг – «экзотерический», знания входящих в него людей носят абстрактный характер, их понимание не выражается в действиях. Наконец, четвертый, «внешний» круг – круг «механического человечества» («механических кукол»). Именно здесь, прежде всего, по Г., порождается зло, имеющее «механическую природу». У людей здесь нет взаимопонимания, они противопоставлены друг другу. Преодоление «механистичности» начинается с самонаблюдения, обеспечивается постоянными упражнениями и заключается в сбрасывании с себя «масок», принимаемых за сущность человека. Реальность не должна быть иллюзорной («масочной»). Для сбрасывания «масок» необходимо владение технологиями личностных трансформаций. Человек, достигший полного развития, состоит, по Г., из четырех тел: физического (из материи планеты Земля), астрального (из вещества мира планет), ментального (из материи Солнца) и причинного (из вещества звездного мира. В Солнечной системе такой человек, по Г., бессмертен). (Ср. в суфизме – уровни организации подлинного индивида: повозка, конь, возница, господин.) У обычного человека, располагающего лишь физическим телом, функции остальных стимулируются преимущественно внешними влияниями, мышление полностью механистично. После смерти от такого человека не остается ничего: «бессмертная» душа, по мысли Г., вовсе не врожденное обретение, а создается индивидом в результате весьма значимых усилий. Известно, согласно Г., три таких способа: работа с телом (путь факира), работа с верой и психикой (путь монаха), работа с разумом и знанием (путь йогина). Однако эти пути не могут быть реализованы в современной культуре, нужен «четвертый путь», предполагающий осознание каждого мига бытия, который Г. и предлагает. (Ни облик «слабого йогина», ни «глупого святого», по мнению Г., не соответствуют призванию Человека.) По мысли Г., бытийное знание (понимание или «знание-как») в отличие от обычного «знания-о» должно быть пережито всем существом человека, выступать суммарным итогом деятельности всех трех его центров (телесного, эмоционального, интеллектуального) – итогом самопознания, по порядку – «четвертым». Поэтому учение Г. имеет самообозначение концепции «четвертого пути».

ГУРУ (санс. учитель) – Высокая Духовная Сущность, способная направлять людей на путь самореализации и освобождения круговорота рождений и смертей. Г. – руководитель, единый с Богом или с Самостью, Истинным Я.

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (8.4.1859, Просниц. Моравия – 24.4.1938, Фрайбург) – немецкий философ, основоположник феноменологии. Получил математическое образование, закончил курс у известного математика К. Вейерштрасса. Философии учился у Ф. Brentano и К. Штумпфа. На философское творчество Г. заметное влияние оказали взгляды Дж. Локка, Д. Юма, Р. Декарта, Г. Лейбница, И. Канта, И.Ф. Гербарта, Б. Больцано, Г. Фреге, идеи неокантианства. Философская концепция Г. является одной из самых сложных для понимания и исследования. Не в последнюю очередь это связано с тем, что немецкий мыслитель ставил перед собой задачу преодолеть оппозиции, сложившиеся в европейской философии, в частности, дуализм материализма и идеализма, номинализма и реализма, рационализма и эмпиризма, объективного и субъективного, вещи и понятия о ней и другие. Среди этих оппозиций наиболее значимой Г. считал натуралистическую установку, противопоставляющую бытие и сознание. По его мнению, эта установка характерна не только для обыденного сознания, но и для всей прежней науки и философии. Трактую знание как однозначное отражение реальности в чувственных восприятиях, такая установка, подчеркивал основоположник феноменологии, становится одной из причин кризиса европейских наук. Г. внес существенные коррективы в философский язык: он ввел ряд новых понятий, а также изменил значение некоторых традиционных философских терминов. Непросто ответить на вопрос, чем является феноменология: концепцией или методом. Сам же мыслитель отмечал, что его теоретическая конструкция является методом и в силу этого она одновременно представляет собой доктрину. В начале своего философского творчества Г. испытал влияние психологизма, согласно которому содержание всякого познавательного акта определяется структурой эмпирического сознания, поэтому истина всегда зависит от субъекта, высказывающего суждения. В качестве методологического принципа установки психологизма использованы Г. в работе «Философия арифметики» (1891). Однако это влияние было недолгим. Вскоре немецкий мыслитель подверг психологизм острой критике, о чем свидетельствует его первое собственное феноменологическое произведение «Логические исследования» (1900 –

1901. перевод на русск. яз., т.1, 1909). В своих феноменологических работах Г. претендует на построение «философии как строгой науки», определяя в качестве основного объекта своих исследований научное знание и познание. По Г., философия призвана стать наукой о науке, т. е. «наукоучением». Как наукоучение философия должна ответить на вопрос об объективности познания, должна найти те «абсолютные сущности», те истины, которые существуют независимо от высказывающего суждения субъекта и не содержат ничего эмпирического, психологического, реального. Ставя перед собой задачу исследования науки, Г. уделяет особое внимание характеристике истины, поскольку именно она является целью научного познания. Он указывает на следующие признаки истинного знания: очевидность, достоверность, всеобщность, общезначимость, обязательность. Однако такие характеристики признавали и его предшественники. Расхождение с классической традицией начинается с того момента, когда основоположник феноменологии устраняет знак тождества между истинным и познанным. Обосновывая свою позицию, Г. поясняет, что многие положения (в том числе и научных) мы «переживаем» как абсолютно обязательные, не познавая их и даже не имея возможности это сделать. Поэтому истина – это осознание обязательности какого-либо положения или знания, а не осознание его содержания. Для логики и философии, отмечает Г., важна именно абсолютная принудительность истины, ее регулирующий эффект. Истина не познается, она «переживается». Поскольку истина не определяется соответствием содержания знаний внешнему миру, внешний мир не может являться основанием истинного знания, а следовательно, предпосылкой науки. Наука становится «беспредпосылочной», т. е. лишенной «внешней» детерминации. В следствие таких рассуждений основание истины, понятой как общезначимость и принудительность, остается искать в самом сознании. В связи с этим Г. определяет новый круг приоритетных проблем, рассматриваемых в рамках феноменологической концепции. Исследование сознания, обнаружение его внеопытных и вневещных структур, которые обеспечивают реальное функционирование сознания и совпадают с идеальными значениями, выраженными в языке и психологических переживаниях, а также поиск изначальных основ знания – такие задачи ставит перед собой основоположник феноменологии. Г. ищет в сознании те инвариантные (устойчивые, неизменные) характеристики, которые делают возможным восприятие объекта и другие акты сознания. По его глубокому



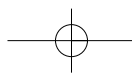


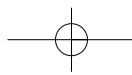
220 ГУССЕРЛЬ

убеждению, философ должен изучать не объекты, а то, каким образом эти объекты познаются субъектом. Само сознание является действительной и очевидной «первоосновой» науки. Первоначально Г. определяет свою феноменологию как «первую философию», как строгую науку о «чистых» принципах сознания и знания, как универсальное учение о методе, которое выявляет априорные условия мыслимости предметов и «чистые» структуры сознания независимо от сфер их применения. Интерес к «чистым» (всеобщим) структурам сознания, свободным от эмпирических наслоений, указывает на то, что немецкий философ вслед за И. Кантом встает на позиции трансцендентального идеализма и априоризма. В рамках феноменологии анализируется не реальное сознание, а не тождественная ему теоретическая модель. По Г., сознание — это непрерывный поток, поэтому исследование его «извне» путем «выхода» за его пределы и использование «доказывающих» методов не является продуктивным. Основоположник феноменологии предлагает принципиально иной подход к решению данной проблемы. По его мнению, основным методом обнаружения сущности и структуры сознания является метод «непосредственного погружения в его поток», а также использование «прямой» интуиции, интеллектуальной интроспекции, «непосредственного усматривания сущности». Еще одним методом обнаружения «чистого» сознания (чистое сознание — это качества, присущие сознанию всех людей), является феноменологическая редукция. Разъясняя ее сущность, Г. полемизирует с И. Кантом. Его не устраивает прежде всего кантовская «вещь-в-себе» — положение о реальности внешнего мира, которое, как отмечает философ, делает непреодолимым разрыв между бытием и сознанием. В этой связи процедура феноменологической редукции предполагает устранение идеи объективности существования мира в качестве предмета философского анализа, а также исключение естественнонаучных знаний о мире и суждений о самом сознании, предлагаемых психологией, историей, науками о культуре и т. д. Принцип воздержания от каких-либо суждений о мире носит название «эпохе». Вместе с тем Г. не собирается оспаривать существование реального мира и утверждать, что мир существует исключительно в сознании, что привело бы его к «наивному» идеализму. Он просто «заключает этот мир в скобки», т. е. просто воздерживается от каких-либо суждений, имеющих отношение к реальности этого мира. Таким образом, под методом феноменологической редукции Г. прежде всего понимает обращение сознания к пониманию самого себя, своих

действий и их содержания, к своим глубинным основам. Сознание у Г. не субстанционально, не замкнуто в самом себе, оно интенционально. Интенциональность является одним из основных понятий феноменологии. Интенциональность представляет собой существенное свойство всех актов сознания, означающее направленность сознания на предмет, поскольку сознание всегда есть сознание чего-либо. Интенциональность — это «чистая» структура сознания, свободная от эмпирических характеристик. По Г. предмет находится не в сознании, а «напротив» сознания, выступает как его коррелят (соответствие). Это — не реальный объективный предмет, это — воспринятое, взятое на веру, предложенное самим сознанием. Сознание направляет свою деятельность на предмет и наполняется «предчувствием» этого предмета. Все акты сознания получают предметное содержание, а сознание задает смысл и значение самому объекту. Тем самым, по мнению Г., преодолевается извечный дуализм объективного и субъективного в познании, объекта и субъекта, поскольку интенциональность — это единство имманентного мира общечеловеческого сознания и трансцендентного мира бытия. Содержание процесса интенциональности раскрывается немецким мыслителем через такие понятия платоновской и аристотелевской философии, как ноззис и нозма. Ноззис — это и есть предметная направленность сознания. Нозма — это то, что мыслится в качестве предметного содержания интенционального отношения, которое, по Г., задается не предметом, а типом сознания. Идея интенциональности сознания радикальным образом противостоит идеи его субстанциональности, которая является доминирующей в классической европейской традиции и которая более четко обозначена в философии Р. Декарта. Более того, идея интенциональности сознания разрушает декартовское отождествление человеческого «я» и сознания, т. е. ситуацию, когда субъект принимает свое сознание за самого себя. Интенциональность предполагает наличие глубинного «я», направляющего само сознание. Поскольку интенциональность не подчиняется никакой причинности, бытие и сознание, объект и субъект лишены, согласно Г. причинно-функциональной зависимости. Данное обстоятельство создает угрозу солипсизма, согласно которому несомненной реальностью является познающий субъект, а все остальное существует лишь в его сознании. В связи с этим актуальнейшей становится проблема обнаружения иного сознания, иного «я» (Другого). С целью устранения возникшего затруднения Г. предлагает идею

трансцендентальной intersубъективности, согласно которой субъект может «выйти» (трансцендировать) за пределы своего сознания. С помощью метода аналогии, через вопросы, обращенные к себе, а также через воспоминание самого себя конкретное Я может обнаружить Я трансцендентальное. В контексте идеи интенциональности сознания проясняется сущность понятия «феномен». Г. не принимает кантовскую трактовку феномена. У Канта феномен означает то, как нам действительность является в сознании, будучи упорядоченной научными методами и априорными формами трансцендентального субъекта. У Г. феномен — это первичные смыслы предметов, представленные в «чистом сознании». Феномены — это не явления чего-то внешнего в сознании (например, предмета), это данности сознания, через которые демонстрирует себя как реальность, так и смысловое содержание (реальное или идеальное). Сам феномен, по мнению немецкого философа, многословен, он включает в себя: 1) языковую оболочку; 2) различные переживания; 3) предмет, мыслимый в сознании; 4) смысл, представляющий собой инвариантную структуру и содержание языковых выражений. Последние два слоя феноменов связаны с интенциональностью сознания. Феномен у Г. присутствует в сознании только благодаря процедуре надления его определенным смыслом, а также благодаря интенциональности самого сознания, которое и определяет сущность феноменов. Основоположник феноменологии предлагает особый вариант трансцендентального идеализма. В отличие от И. Канта, в философии которого сущность сознания определена наличием в нем априорных форм, у Г. сущность сознания определена его интенциональностью. Феномен у Канта — это логически сконструированная модель реальности, феномен Г. — это смысловая конструкция. Трансцендентальный субъект (абстрактный представитель человеческого рода) в феноменологии — это не носитель универсальных логико-понятийных форм, это мир общезначимых истин, которые далеко не всегда логически обоснованы, но которые возвышаются над эмпирическим сознанием и определяют смысл познаваемого. Немецкий философ стремится осуществить прорыв к подлинному «я», не сводимому только к тому, что фиксируется мышлением. Г. не ставит под сомнение активность сознания, но, в отличие от классической традиции, он не сводит ее к способности представлять все сущее в виде схем логико-математического типа. Согласно его представлениям, активность в виде интенциональности — это смыслообразующая деятельность, резуль-





татом которой является «жизненный мир». «Жизненный мир» — это понятие позднего Г., означающее мир в его значении для человека. В таком контексте мир предстает как развертывание субъективности в историческом процессе, как становление и развитие человеческой культуры. Жизненный мир предшествует всякой рефлексивной деятельности, науке, являясь по существу их основанием; вне-рациональное становится детерминантой рационального. Понятие «жизненный мир» сближает Г. с философией жизни и означает переход на позиции иррационализма. Анализируя сущность и причины кризиса европейской науки, основоположник феноменологии отмечает, что в процессе своего развития наука отошла от жизненного мира, его целостности, превратила его в сумму фактов, а разум лишила этического, смыслового измерения. В рамках феноменологического учения формируется особый вариант гносеологии, отличный от классического. Познавать, по Г. — это значит воспроизводить целостность предмета в целостности сознания. Процедура познания — это процедура обнаружения смысловой связи сознания и бытия. В свою очередь, смысловая связь определяет весь спектр отношений человека к миру. Отсюда и специфическая структура познавательного процесса: чтобы познать сущее, отмечает немецкий мыслитель, нужно осуществить самопознание, самопонимание «я», а последнее возможно только через понимание культуры. Мир таков, каков сам человек в его историческом и социокультурном измерении. Чтобы воспроизвести предмет как целостность, необходим, считает немецкий философ, особый метод — эйдетическое описание, использующее образы, непосредственно схватывающие системные свойства предмета. В своих взглядах Г. проделал значительную эволюцию. Замыслив философию как наукоучение, в 20–30-е годы он приходит к выводу, что основным объектом ее изучения должен стать «жизненный мир». Феноменология Г. оказала существенное влияние на такие философские течения, как экзистенциализм, персонализм, философская герменевтика, структурализм, ее влияние прослеживается в социологии (А. Шюц), психиатрии (В. Франкл), этике (М. Шеллер) и т. д.

ГЭЛБРЕЙТ (Galbraith) Джон Кеннет (1908) — американский экономист, социальный мыслитель, дипломат, государственный служащий, общественный деятель, литератор. После учебы в ун-те Торонто (бакалавр, 1931) и Калифорнийском университете в Беркли (доктор философии, 1934), а также в Кембридже (Англия) Г. занимался исследовательской работой в Калифорнийском университете

(1931–1934), затем преподавал в Гарвардском и Принстонском университетах (до 1942). В течение второй мировой войны и в послевоенный период он занимал ряд правительственных постов, был членом издательского совета журнала «Форчун» (1943–1948), затем возобновил свою академическую карьеру в Гарварде. Был ключевым советником президента Джона Ф. Кеннеди, служил послом США в Индии (1961–1963). Возвратился в Гарвардский университет в 1963, но активно продолжал заниматься общественной деятельностью. Он утвердился как политически активный, либеральный ученый, обладающий талантом к коммуникации. Одно время работал обозревателем на радиостанции Би-Би-Си. Известен своими либеральными взглядами, высоким литературным качеством своих популярных работ по различным аспектам общественности и публичными выступлениями. В 1967–1968 он — национальный председатель организации «Американцы за демократическое действие», президент Американской экономической ассоциации (1972), член Американской академии искусств и наук (президент совета директоров в 1984–1987), член Американской академии (Институт искусств и литературы, с 1984 по наст. время). Кавалер ордена Почетного легиона, обладатель многочисленных почетных званий, награжден медалью Свободы (1946). Имеет 3 сыновей. Живет в Кембридже, США. На формирование взглядов Г. оказали влияние А. Маршалл, Дж.М. Кейнс, Т.Б. Веблен, В. Зомбарт. Следуя традиции амер. институциональной школы экономики Г. разрабатывал экономическую теорию, которая бы учитывала воздействие на экономику политики, гос-ва и др. социальных институтов. Анализируя современное капиталистическое общество, Г. одновременно критиковал неоклассическую школу экономической науки, отводившую ведущую роль в экономической системе рынку и свободной конкуренции. В связи с этим его творчество не всегда признавалось ортодоксальными экономистами. В своих основных трудах Г. исследует место и роль крупного корпоративного хозяйства на различных этапах развития современного американского общества. В работе «Американский капитализм: концепция баланса власти» (1951) он считает, что современная американская экономика управляется «уравновешивающимися силами». Это значит, что она не является ни традиционно управляемой рыночной капиталистической экономикой, ни системой, непосредственно подчиненной гос. контролю. Здесь же он подвергает сомнению преданность идеалу конкуренции в индустриальной организации. В «Обществе изобилия» (1958), наблюдая наряду с существованием «частного богатства» «общую нищету», он обвиняет «здоровый смысл» амер. экономической политики и

призывает больше внимания уделять не производству, а обслуживанию населения. В «Новом индустриальном обществе» (1967) он считает необходимым обратиться к интеллектуальным и политическим нововведениям, чтобы справиться со спадом конкуренции в американской экономике и говорит о возрастающем сходстве между «управляемым» капитализмом и социализмом. От концепции общества изобилия, в которой целью производства и экономики было создание изобилия дешевых товаров для массового потребителя, Г. пришел к концепции нового индустриального общества, где речь идет об усовершенствовании капитализма с помощью «техноструктуры». Это общество отличается переходом в крупных производственных корпорациях к технократии — власти техноструктуры (специалистов различных уровней квалификации и компетентности, участвующих в процессе принятия решений внутри корпораций). При этом качество жизни потребителей отходит на второй план; развитие и процветание производства становится основной задачей общества. Этим достигается гармония общественных целей и целей корпораций. В дальнейшем Г. пытается уйти от крайностей технократизма, соглашаясь, что цели общества и корпораций различаются («Экономические теории и цели общества», 1974). Он полагает необходимым в условиях крупного корпоративного производства и технического прогресса воздействие государства на экономику, считая, что помочь в утверждении первичности общественных интересов может только государство. Анализируя институт власти, Г. указывает на три типа власти, присущие, соответственно, традиционному, капиталистическому и современному обществу: заслуженная, компенсирующая и регулирующая власть. Им, в свою очередь, соответствуют основные формы воздействия с целью подчинения: наказание, вознаграждение и убеждение, а также основные источники власти: личность, собственность, организация. Идеологическое содержание социально-экономических теорий Г. с течением времени изменялось от антикоммунистической направленности к концепции конвергенции — сближения двух политических систем на единой индустриальной основе, а затем и к обнаружению в амер. обществе 70-х годов 20 в. черт социализма. Среди множества других его работ — «Большой крах» (1929, 1955), «Либеральный час» (1960), «Дневник посла» (1969), «Жизнь в наше время» (1981), «Анатомия власти» (1983), «Экономика в перспективе: критическая история» (1987), «Короткие истории о финансовой эйфории» (1990), «Культура согласия» (1992), «Добропорядочное общество: гуманитарная повестка дня» (1996) и др.





222 ДАВИД АНАХТ

Д

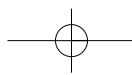
ДАВИД АНАХТ (НЕПОБЕДИМЫЙ) (ок. 475—II половина 6 в.) — армянский философ-неоплатоник. Получил образование и преподавал в Византии. В 530-х вернулся в Армению и возглавил т. н. грекофильскую школу в древнеармянской философии. Благодаря своей высокой философской культуре и глубокой эрудиции удостоился от современников почетного титула «трижды великого» и «трижды непобедимого» философа. Дошедшие до нас и бесспорно принадлежавшие перу Д. А. произведения: «Определения философии», «Толкование «Аналитики» Аристотеля» и «Анализ «Введения» Порфирия». В них затрагивается достаточно широкий круг философских вопросов: о природе и назначении философского знания, о возможностях человека в познании мира, о роли логики в познавательных процессах и др. Философия, по Д. А., разделяется на теоретическую и практическую. Исходным началом теоретической философии является познавательная способность души, опирающаяся на практические нужды человека, а ее целью — постижение сущего. Практическая же философия на основе результатов теоретической философии должна вести души людей к добродетели. Указание путей избежания зла, стремление к духовному возвышению и самосовершенствованию — вот главное, по Д. А., предназначение философии в целом. В 1980 по решению ЮНЕСКО отмечался 1500-летний юбилей Д. А.

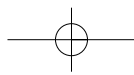
ДАГОБА (санск. священный холм) — пирамидальный холм (башня) для хранения сакральных реликвий буддизма.

ДАДАИЗМ — направление в модернизме, культивируемое в период с 1916 по 1921 и связанное с именами таких авторов, как Т. Цара (основоположник Д.), Х. Балль, Р. Хюльзенбек, Г. Арп, М. Янко, Г. Прайс, Р. Хаусман, В. Меринг, О'Люти, Ф. Глаузер, П. А. Биро, М. д'Ареццо, Дж. Канторелли, Р. ван Реез, Г. Тойбер, А. Морозини, Ф. Момбелло-Пасквати, Ф. Пикабия, К. Швиттерс и др. Д. был поддержан А. Бретоном, Ф. Супо (см. **Сюрреализм**), П. Реверди, П. Элюаром, Л. Арагоном и др. В определенный период своего творчества к нему примыкали Г. Гросс, М. Дюшан, М. Эрнст. Название течения связано с центральным для Д. термином «дада», характеризующимся предельной плюральностью и в силу этого принципиальной неопределенностью значения: по формулировке Т. Цары, «из газет можно узнать, что негры племени Кру называют хвост священной коровы: ДАДА. Кубик и мать в определенной местности Италии:

ДАДА. Деревянная лошадка, кормилица, двойное согласие по-русски и по-румынски: ДАДА...» За нарочито педалированной внешней эпатажностью Д. (танцы в мешках «под урчание молодых медведей», вечера «гимнастической» и «химической» поэзии с неизменным вмешательством полиции, скандально известная попытка М. Дюшана выставить писсуар в качестве произведения искусства для экспонирования на Нью-Йоркской выставке 1917 и т. п.) стоит программный отказ Д. от традиционных ценностей разума, религии, морали и красоты, фундированный глубинным идеалом свободы. И если на уровне эксплицитных самоопределений этот идеал выглядит сугубо негативным (классический лозунг Д. «дадаисты не представляют собой ничего, ничего, ничего; несомненно, они не достигнут ничего, ничего, ничего»; тезис Цары о том, что «дада ничего не означает»; ретроспектива Г. Гросса: «Мы с легкостью издевались надо всем, ничего не было для нас святого, мы все оплевывали, мы представляли собой чистый нигилизм, и нашим символом являлось Ничто, Пустота, Дыра» и т. п.), то на уровне основополагающих идей Д. обнаруживается серьезная постановка фундаментальной проблемы соотношения устремленности сознания к свободе (по формулировке Т. Цары, «дада — из потребности в независимости») и его принципиальной несвободе в контексте культуры, — несвободе, которая проясляется посредством диктата рациональной логики и языка над спонтанностью мысли. В этом плане Д. может быть оценен как раннее и нашедшее далеко не все адекватные средства для своего выражения предвосхищение оформившихся много позднее в рамках постмодерна идей власти языка (Барт) и «власти-знания» (Фуко), программной стратегии отказа от жестко линейной логики (см. **Ризома**) и перехода к принципиально плюральным (свободным) нарративным практикам (см. **Нарратив**), реализующихся не посредством подчиненных диктату рациональной логики и жесткой определенности собственного объема и содержания понятий, но посредством схватывающих чувственную сиюминутность спонтанности симулякров (см. **Симулякр**). Однако, если постмодернизм зиждется на изначальном признании неустраимости языковой артикулированности (а значит, и социальной ангажированности и — соответственно — несвободе) сознания (структурный психоанализ и, в первую очередь, Лакан о вербальной артикуляции бессознательного), на базе чего оформляется такая презумция постмо-

дерна, как «смерть субъекта», то Д., напротив, пытается утвердить индивидуальную свободу сознания путем освобождения от языка и дискурса: «я читаю стихи, которые ставят перед собой целью ни много ни мало, как отказ от языка» (Х. Балль). По оценке Цары, «логика — это всегда некое осложнение. Логика всегда ложна. Она дергает за ниточки понятия, слова, взятые со стороны своей формальной внешней оболочки, чтобы сдвинуть их по направлению к иллюзорным краям и центрам. Ее цепи убивают, это тысяченое огромное существо, душашее всякую независимость» (ср. с идеей Лакана о «цепочках означающих», очерчивающих индивидуальную судьбу, и тезисом Дерриды о необходимости децентрации текста, ибо наличие фиксированного центра было бы ограничением того, «что мы можем назвать свободной игрой структуры», и что лежит в основании деконструктивистской стратегии по отношению к тексту). Отсюда идеи Д. о безумии как о внедискурсивном, внеязыковом, внелогическом и, следовательно, свободном способе бытия: «есть огромная разрушительная негативная работа, которую нужно осуществить. Нужно вымести все, вычистить. Чистота индивидуальности утверждается после состояния безумия» (Цара). Аналогично в «Манифесте к первому вечеру дадаистов в Цюрихе»: «Как достигают вечного блаженства? Произносятся дада. Как становятся знаменитыми? Произносятся дада. С благородным жестом и изящными манерами. До умопомрачения, до бессознательности. Как сбросить с себя все змеиное, склизкое, все рутинное, борзописское? Все нарядное и приглядное, все примерное и манерное, благоверное, изуверное? Произносятся дада», т. е. артикулируя принципиально внедискурсивную бессмыслицу (Х. Балль). И если бытие — это изначальное бытие несвободы, «если жизнь — это дурной фарс, лишенный цели и изначального порождения, и раз уж мы полагаем, что должны выбраться из всей этой истории чистыми, как омытые росой хризантемы, мы провозглашаем единственное основание для понимания: искусство» («Манифест дада 1918 года», Цара). В этой связи программным постулатом Д. является постулат отсутствия позитивной политической программы («У нас не было никакой политической программы» — Г. Гросс); практически все дадаисты выступили против Берлинской группы Д., провозгласившей требование «международного революционного объединения всех творческих и думающих людей во всем мире на основе радикального ком-





мунизма» (Манифест «Что такое дадаизм и какие цели он ставит себе в Германии» — Хаусман, Хюльзенбек, Голишефф, 1919). Генеральная стратегия и credo Д. локализуются в принципиально иной сфере: «Уважать все индивидуальности в их безумии данного момента» (Тцара), — снятие языкового и логического диктата возможно только в художественном творчестве, и именно последнее, с точки зрения Д., должно освободить неповторимую индивидуальность бессознательного: «я не хочу слов, которые были изобретены другими. Все слова изобретены другими. Я хочу совершать свои собственные безумные поступки, хочу иметь для этого собственные гласные и согласные» (Бальз). В этом контексте Д. постулирует спонтанность («мысль рождается на устах», по словам Тцары) как единственно адекватный способ творческого самовыражения: «можно стать свидетелем возникновения членораздельной речи. Я просто произвожу звуки. Всплывают слова, плечи слов, ноги, руки, ладони слов. Стих — это повод по возможности обойтись без слов и языка. Этого проклятого языка, липкого от грязных рук маклеров, от прикосновений которых стираются монеты. Я хочу владеть словом в тот момент, когда оно исчезает и когда оно начинается» (Бальз). Собственно, самое дада и есть не что иное, как «траектория слова, брошенного как звучащий диск крика» (Тцара). В идеале акт творчества есть акт творения собственного, личного, не претендующего на общечеловеческую универсальность (авторского), равно как и не претендующего на хронологическую универсальность (одноразового) языка: «У каждого дела свое слово; здесь слово само стало делом. Почему дерево после дождя не могло бы называться плюплюшем или плюплюбащем? И почему оно вообще должно как-то называться? И вообще, во все ли наш язык должен совать свой нос? Слово, слово, вся боль сосредоточилась в нем, слово... — общественная проблема первостепенной важности» (Бальз). Горизонт Д. неизбежно сдвигается: идеалом выступает уже не просто вышедшая из-под дискурсивного контроля спонтанность, порождающая собственный (ситуативный и сиюминутный) язык, но спонтанность внеязыковая, обнаружившая под сброшенной рациональностью первозданность («активную простоту», по Тцаре), понятую в Д. как подлинность: «слово «Дада» символизирует примитивнейшее отношение к окружающей действительности, вместе с дадаизмом в свои права вступает новая реальность. Жизнь предстает как одновременная путаница шорохов, красок и ритмов духовной жизни, которая без колебаний берется на вооружение дадаистским искусством»

(Р. Хюльзенбек). Игровое начало и спонтанность Д., реализующиеся в пространстве языковых жанров в переориентации с жесткой линейной логики на свободную ассоциативность («рифмы льются созвучно звону монет, а флексии скользят вниз по линии живота» — Тцара), в невербальных художественных жанрах реализуют себя в технике коллажа (например, «автоматические рисунки» Г. Арпа или «мерцизм» К. Швиттерса, произвольно объединяющий в объемных конструкциях газетные полосы, деревянные фигуры, пучки волос, трамвайные билеты, драпировки из ткани, детские игрушки, предметы женского белья и др., руководствуясь единственно принципом спонтанности свободных ассоциаций). Осуществленное в рамках постмодерна конституирование коллажа в качестве фундаментального принципа организации как художественного произведения (конструкции), так и культуры в целом, во многом восходит к дадаистскому пониманию коллажа как пространства содержательно-ассоциативной свободы в задающем принципиальную несвободу от ассоциаций поле культурных смыслов (см. **Нарратив**).

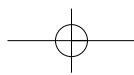
М.А. Можейко

ДАЛАЙ-ЛАМА (монг. «великий, как море») — титул первосвященника ламаистской церкви в Тибете. В буддизме Д.-Л. — воплощение божества Авалокитешвары. С 1391 насчитывается 14 Д.-Л., полагающихся воплощением одной божественной сущности. До присоединения Тибета к Китаю — фактический правитель Тибета.

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (1822—1885) — русский публицист, социальный мыслитель, культуролог, идеолог панславизма. Основные сочинения: «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» (1869), «Дарвинизм. Критическое исследование» (1885—1889), «Сборник политических и экономических статей» (1890) и др. Известность приобрел благодаря работе «Россия и Европа», вызвавшей острую полемику и зачастую несправедливую критику (например, со стороны В.В. Соловьева, Кареева). Д. считал невозможной общую теорию общества, управляемого всеобщими законами. Общество — не особая целостность, но только сумма национальных организмов, развивающихся на основе морфологического принципа, т. е. по собственным имманентным законам. Д., следовательно, наметил одну из ранних форм структурно-функционального анализа социальных систем. Человечество в различных точках роста укладывается в крупные социальные формы (организмы), называемые Д. «культурно-историческими

типами» (цивилизациями). «Типы» есть интеграция существенных признаков определенного социального организма, объективирующих национальный характер. Положительную роль в истории, по Д., сыграли 11 основных культурно-исторических типов: египетский, китайский, ассирийский или древнесемитский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитский или арабийский, романо-германский или европейский. Некоторые народы не сложились в культурный тип и выполняют либо функцию «бичей Божиих», т. е. разрушителей отживших культур, либо составляют «этнографический материал» для других цивилизаций. В идеальном плане культура структурируется на 44 разряда (или основы): религия; культура в узком смысле слова (наука, искусство и промышленность); политика; общественно-экономическая деятельность. Исторически существовавшие культурно-исторические типы развивали какой-либо один разряд, либо, в лучшем случае, — два (как европейский). Восточнославянский же тип, по мнению Д., будет первым полным «четырёхосновным» культурно-историческим типом. Д., используя биологические аналогии, формулирует законы эволюции культурно-исторических типов. Основы цивилизации одного типа не передаются цивилизациям другого типа. Попытка заменить такие основы ведет к уничтожению культуры. Однако Д. не отрицает культурную преемственность, адекватной формой которой является метод «почвенного удобрения», т. е. знакомство народа с чужим опытом и использование его наименее национально окрашенных элементов. Особое значение для развития цивилизации имеет политическая интеграция культурно близких народов. Выход интеграции за пределы культурного типа приносит только вред. Культурно-исторический тип переживает ряд этапов, причем если период накопления культурного запаса народом неопределенно долгод, то период цивилизации («плодоношения», «растраты», «творчества») весьма короток, культура быстро иссякает и приходит к естественному концу. Д. одним из первых увидел опасность концепции линейного прогресса, подчеркнув гибельность для человечества господства какого-либо одного культурно-исторического типа.

ДАНТЕ Алигьери (Dante Alighieri) (1265—1321) — итальянский поэт общеевропейского и мирового масштаба, мыслитель и политический деятель позднего средневековья, гуманист, основоположник итальянского литературного языка. Перу Д. принадлежит: грандиозная философская поэма: «Божественная комедия», фактически представляющая собою обзор всей





224 ДАО

предшествующей культурной традиции (как в проблемном, так и в персональном планах); трактат «Пир» — первый прецедент ученой прозы на итальянском языке (volgare) и первое предренессансное произведение просветительской направленности, посвященное проблемам физики, астрономии, этики; трактат «О народном красноречии», написанный по-латыни и разрабатывающий поэтику и риторику романских языков (в первую очередь итальянского и провансальского); социально-философский трактат «Монархия», представляющий собою политико-утопическую модель общественного устройства; лирическое поэтико-прозаическое произведение «Новая жизнь»; многочисленные письма, канцоны, секстины, баллады, эклоги и сонеты, отличающиеся изысканной строфикой. В сфере философской мысли испытал влияние Аристотеля, схоластического аристотелизма и аверроизма, а также — отчасти — неоплатонизма, стоицизма и арабской философии. Специально изучал тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Скота Эриугены, а также Бернара Клервоского, Алана Лилльского и Сигера Брабантского. Аксиологическая система поэтики Д. генетически восходит к Псевдо-Дионисию Ареопагиту (ключительная часть «Божественной комедии») и перипатетизму («Пир»). Политическим идеалом Д., сформировавшимся в условиях перманентной гражданской войны, было единое светское государство — гарант мира и воплощение законности, где будут ликвидированы сепаратизм и частная собственность на землю. Управление этим государством мыслится Д. согласно платоновской модели: решения монарха должны быть фундированы советами философа («О вы, несчастные, ныне правящие! О вы, несчастнейшие, которыми управляют! Ибо нет философского авторитета, который сочетался бы с вашим правлением»). Оптимальное, с точки зрения Д., политическое устройство, с одной стороны, основано на презумпции мирового единства, а с другой — предполагает сохранение местного самоуправления и обеспечение свободы. Развитие этих двух тенденций должно, по Д., привести к «полноте времен», т. е. всеобщему благоденствию.

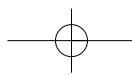
ДАО (кит. — Бог, слово, логос, путь) — понятие древнекитайской философии, обозначающее то, что: не имея ни имени, ни формы; будучи вечно единым, неизменным, непреходящим, существующим от века; являясь неслышимым, невидимым, недоступным для постижения — неопределяемым, но совершенным; находясь в состоянии покоя и неизбыточного движения; выступая первопричиной всех изменений, — является

«матерью всех вещей», «корнем всего». Д. («всеединое» по Лао-цзы) — зависит лишь от себя самого: «человек зависит от земли, земля от неба (космоса), небо — от Д., а Д. — от себя самого».

ДАОСИЗМ — учение о дао или «пути вещей». Как особая система философствования возникает в Китае в 6–5 вв. до н. э. Основоположником Д. принято считать Лао-цзы (много позже, в эпоху Танн — 7–9 вв. — был канонизирован как святой). Видными представителями Д. (4–3 вв. до н. э.) являлись Ян Чжу, Инь Вэнь, Чжуан-цзы и др. Согласно постулатам ортодоксального Д., только соблюдение естественных законов (дао) жизни позволяет человеку «сохранить в целостности свою природу». Лишь на этой основе представляется возможным постижение истины и овладение мудростью. (Д. как определенную схему философствования и Д. как религиозное вероучение, сформировавшееся к началу н. э., нельзя отождествлять.) Философские аспекты «аутентичного» Д. легли в основу китайских религиозных школ «Пути истинного единства» (2 в.), «Высшей чистоты» (4 в.), «Пути совершенной истины» (13 в.) и др. Философские подходы Д. в средневековом Китае разрабатывали Гэ Хун («Мудрец, объемлющий простоту», 4 в.); Ван Сюаньлан («Трактат о Сокровенной жемчужине», 6 в.); Тянь Цяо (комментарии к «Книге превращений», 10 в.). Канон текстов Д. («Дао Цан») сложился к 12 в. В границах Д. нередко конституировались также и еретические, диссидентские теоретические системы, неоднократно оказывавшиеся идеологическим обоснованием крестьянских революций и гражданских войн в Китае. (См. **Дао**, **Лао-цзы**.)

ДАРВИН (Darwin) Чарльз Роберт (1809–1882) — британский естествоиспытатель, автор теории происхождения видов путем естественного отбора. Основные сочинения: «Путешествие натуралиста вокруг света» (1839), «Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь» (1869; первый набросок в 1842); «Изменение домашних животных и культурных растений» (т. 1–2, 1868); «Происхождение человека и половой отбор» (в двух томах, 1871), «Выражение эмоций у человека и животных» (1878), а также работы по геологии (об образовании коралловых рифов), редактирование фундаментального пятитомного издания «Зоология» (1839–1843). В «Происхождении видов...» Д. сформулировал пять видов доказательств эволюционной теории: 1) доказательства относительно наследственности и культивации с учетом изменений, полученных путем одомашнивания; 2) доказательства, связанные с географи-

ческим распределением; 3) археологически обоснованные доказательства; 4) доказательства, связанные со взаимным подобием живых существ; 5) доказательства, полученные из эмбриологии и на базе исследования рудиментарных органов. В своем учении Д. доказал несостоятельность креационистских представлений о сотворении видов, раскрыл единство растительного и животного мира, выявил основные закономерности и механизмы эволюции в живой природе, а также механизмы естественного и искусственного отбора, заложил основы селекции как биологической дисциплины. Д. совершил подлинно научную революцию в биологическом познании. Он разработал эволюционную картину живой природы, перестроил идеалы и нормы биологического объяснения, ввел в категориальный строй биологического и научного мышления концептуальный аппарат органического детерминизма. Объект биологического познания в теории Д. предстал как сложная иерархическая система, целесообразно приспособленная к неорганическому и органическому условиям существования в результате исторического развития. В категориальный аппарат дарвинского объяснения вошли понятия случайности, вероятности, неопределенности, целесообразности. К изучению закономерностей естественного отбора Д. были широко применены методы статистики и теории вероятностей. Принципы историзма, эволюционизма, относительного характера приспособительной целесообразности задавали обобщенную схему процедур исследования биологических объектов как развивающихся систем. Не рискуя изначально постулировать генетическую общность человека и человекообразных обезьян, Д. лишь в 1871 — в первой главе книги «Происхождение человека и половой отбор», озаглавленной «Доказательства происхождения человека от какой-то низшей формы» — зафиксировал: «Человек способен воспринимать от низших животных, например, определенные болезни. Этот факт подтверждает сходство их тканей и крови — как структурное, так и композиционное, что можно увидеть и в микроскоп, и посредством химического анализа... Лекарства производят на них то же действие, что и на нас. Многим обезьянам по вкусу чай, кофе, алкогольные напитки, более того, я сам видел, с каким наслаждением они курят табак... Трудно переоценить моменты общего структурного соответствия в строении тканей, в химическом составе и конституции между человеком и высшими животными, особенно антропоморфными обезьянами... Человек и прямоходящие животные сложены по общей модели, прошли те же примитивные стадии





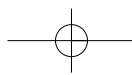
развития, сохранили общие черты. Поэтому мы смело можем говорить об общем происхождении. Только естественный предрассудок и высокомерие заставляют нас искать родство с полубогами. Однако не за горами день, когда покажется странным, что натуралисты, сведущие в сравнительной истории развития человека, могли когда-то верить в то, что человек создан одним актом творения». Идеи Д. послужили основой ряда концепций в системе социального знания (социал-дарвинизм и др.). По мысли Д., «вращающаяся по своим неизменным законам гравитации планета эволюционирует, начав с простых, чтобы прийти к бесконечно прекрасным и изумительным формам».

ДАРЕНДОРФ (Darendorf) Ральф (р. 1929) — немецкий социолог, политолог, политический деятель. Основные работы: «Социальные классы и классовый конфликт в индустриальном обществе» (1957), «Общество и свобода» (1961), «Образование есть гражданское право» (1965), «Тропы из утопии: к теории и методологии социологии» (1967), «Очерки по теории общества» (1968), «Конфликт и свобода» (1972), «Человек социологический» (1973), «Современный социальный конфликт» (1982) и др. Автор так называемой «конфликтной модели общества». Теория конфликта Д. возникла как реакция на универсалистские претензии интеграционистской структурно-функционалистской теории и как вполне очевидная альтернатива марксизму. Она может рассматриваться как один из вариантов теорий социальной стратификации и социальных изменений, претендующий на создание динамичной картины социума. Большое влияние на воззрения Д. оказали работы Парсонса, Зиммеля, Сорокина, Маркса, М. Вебера. Разделяя допущение Парсонса относительно неадекватности исторического опыта, Д. считает, что каждая теория имеет дело с различной совокупностью проблем, и не может быть единой систематической теорией, применимой к изучению всей (и любой) реальности. По мысли Д., основаниями консенсусной теории общества по Парсонсу выступают представления о балансе, стабильности и нормативном консенсусе. Этисылки эмпирически не доказуемы и — в наилучшем варианте — могут трактоваться лишь в статусе утопически-программных установок. Согласно Д., на таком фундаменте невозможно выявить истинные имманентные современному обществу конфликты. С точки зрения Д., порядок и стабильность суть патологии социальной жизни. Различные теории организуют и конституируют мир своими специфическими способами и одним из таких способов — вполне перспективных,

по мнению Д., — является теория конфликта. Отрицая понятия «страта» и «слой», Д. пользуется понятием «класс». Основой господства классов он считает отношения господства и подчинения, т. е. не наличие или отсутствие у людей собственности, а их участие или не участие в вопросах власти. (Ср. у Локка: господство как право на отправление норм и законов и на принуждение к их исполнению.) Власть отличается у Д. от привычного понимания «силы»: «и если сила обычно связывается с личностью индивида, то власть — с социальными позициями и ролями». Социальные позиции людей не равны по отношению к власти, что предопределяет их различие по интересам и устремлениям. При определении характера социальной структуры Д. использует понятие М. Вебера «императивно координированная ассоциация» — т. е. любое имеющееся в обществе отношение управления, связывающие противоположные группы людей: обладающих властью и повинующихся. Но при этом Д. подчеркивает, что «...для индивида, являющегося носителем ролей, господство в одной ассоциации не означает и не обязательно предполагает господство во всех других ассоциациях, к которым он принадлежит, и, наоборот, подчинения в данной ассоциации не означает подчинения в других». Все имеющиеся в обществе разновидности императивно координированных ассоциаций в совокупности образуют его социальную структуру. Входя одновременно в несколько ассоциаций и занимая там разные позиции, выполняя социальные роли, индивид участвует сразу в нескольких, не зависящих друг от друга социальных конфликтах. Под конфликтом Д. понимает «все структурно произведенные отношения противоположности норм и ожиданий, институтов и групп». При помощи понятия конфликта Д. уточняет понятие класса: «в каждой императивно координированной ассоциации различаются две квазигруппы, объединенные общими латентными интересами. Ориентация их интересов детерминирована владением или исключением из владения властью. Из этих квазигрупп составляются группы интересов, программы которых провозглашают защиту или нападение на законность существующих властных структур. В любой ассоциации такие две группировки находятся в состоянии конфликта». Отсюда окончательное определение классов: классы — это «конфликтующие социальные группировки или группы социального конфликта, основанные на участии или неучастии в отравлении власти в императивно координированных ассоциациях». Господствующий в данной ассоциации класс противостоит притязаниям на его власть

со стороны подчиненного ему в этой ассоциации класса. Отношения управления и организации являются коренной причиной социального неравенства людей. По Д., существует четыре причины неравенства: 1) неравенство проистекает из естественного (биологического) разнообразия склонностей, интересов, характеров людей и социальных групп; 2) неравенство проистекает из естественного (интеллектуального) разнообразия талантов, способностей, дарований; 3) неравенство проистекает из социальной дифференциации (по горизонтали) примерно равноценных позиций; 4) Неравенство проистекает из социального расслоения (по вертикали в соответствии с престижем, богатством и социокультурным фоном), проявившегося в иерархии социального статуса. (В этом контексте Д. отвергает как чисто рыночные, так и теоретико-игровые модели социума. По его версии, такие подходы не в состоянии адекватно учитывать и изначальное неравенство индивидов в доступе к рынку, и различия в играх поиска и принятия универсально значимых решений. Обновление этого было осуществлено Д. в его книге «Образование есть гражданское право».) Классовый конфликт как движущая сила и способ существования социального организма не может и не должен быть разрешен или подавлен, т. к. конфликт является неотъемлемым компонентом социально-классовой структуры общества — механизмом распределения и передела «жизненных шансов». Задачей же каждого общества является правильное регулирование конкретных социальных явлений. А этого можно достичь путем их институционализации. Для регулирования конфликтных ситуаций должны учреждаться специальные институты, обеспечивающие правовую основу для проведения дискуссий и принятия решений, что и будет, по мнению Д., означать институционализацию конфликта. Открытое (по Д., свободное) общество являет собой открыто признанный и организованно разрешаемый конфликт: оно в состоянии обеспечить своим гражданам несоизмеримо больше возможностей, чем все виды несвободы вместе взятые. В результате перед обществом открывается перспектива эволюционных изменений, а не революционных переворотов. Среди форм регулирования конфликта выделяются три: примирение посредством определенных институтов или органов, где участники групп интересов обсуждают спорные вопросы; посредничество; арбитраж.

ДАРШАН — в индуизме и буддизме — ритуал получения сокровенных знаний (как правило, кратких основ того или иного учения) от просветленного мудреца.





226 ДАРШАНА-ШАСТРЫ

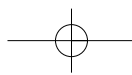
Сущность Д. — не информационная его ипостась (как в христианской проповеди), а передача благодати тем, кто ее еще не обрел.

ДАРШАНА-ШАСТРЫ (санс. воззрение) — шесть направлений индийской философии, ведущие начало от Вед: Миманса, Веданта, Ньяя, Вайшешика, Санхья, Йога.

Д'АЛАМБЕР (D'Alembert) Жан Лерон (1717–1783) — представитель французского просвещения, энциклопедист, физик и математик. Член Парижской Академии наук (1741), Французской Академии (1754), Петербургской Академии наук (1764) и др. Основные сочинения: «Трактат о динамике» (1743), «Размышления об общей причине ветров» (1747), «Очерк происхождения и развития наук» (1751), «Элементы философии» (1759), «О свободе музыки» (1760). В 1751–1757 сотрудничал с главой энциклопедистов Дидро в деле создания 35-томной «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751–1780), где он вел направления современного ему естествознания и математики. В «Очерке происхождения и развития наук» (вступительная статья к «Энциклопедии») Д. дал классификацию наук того времени. Находясь под влиянием концепций сенсуализма Локка, Д. тем не менее полагал, что «в великой мировой загадке мы лишь угадываем некоторые слогги, точный смысл которых нам неизвестен». Свойство сознания объяснял Д. наличием в человеке особой нематериальной субстанции». Выступая с антиклерикальной критикой концепций существования Бога, Д., склонный к скептицизму, считал невозможным что-либо утверждать о Боге, взаимодействии его с материей, вечности или сотворенности материи и т. д. В отличие от Дидро, Гольбаха, Гельвеция и Ламетри, Д. считал, что существуют неизменные, не зависящие от общественной среды нравственные принципы, которые присущи человеку. В «Элементах философии» Д. выступил против феодальных форм собственности и принципов распределения богатств. О гносеологических и религиозных концепциях Д. писал Дидро в своей трилогии «Разговор д'Аламбера с Дидро», «Сон д'Аламбера» и «Продолжение разговора» (1769). По утверждениям Дидро и Д., в 18 в. «истинная система мира познана, изложена и усовершенствована», ибо к этому времени наиболее полное развитие получило одно из направлений физики — механика, ставшая позднее парадигмой для бурно развивающихся и вновь возникающих направлений науки. «Естественный» закон был математическим, а ведущие мыслители обрели уверенность в необходимости применения «рациональ-

ного и математического подхода всюду, где необходимо достичь истины». М. Клайн писал о том, что «успехи, достигнутые Ньютоном, Эйлером, Д'Аламбером, Лагранжем и Лапласом в математическом описании и точном предсказании множества самых разнообразных астрономических явлений, были столь впечатляющими, что естествоиспытатели преисполнились гордостью за науку, нередко граничившей с самонадеянностью и высокомерием. Они перестали думать о физическом механизме явлений и сосредоточили все усилия на их математическом описании. Лаплас ни на йоту не сомневался в правильности выбора названия для своего пятитомного сочинения «Небесная механика» (1799–1825)». Сам Д. писал о ситуации, сложившейся в 18 в.: «Некая экзальтация идей, вызываемая в нас зрелищем Вселенной...плодотворно сказались на умах. Разливаясь повсюду, подобно реке, смывшей плотины, это плодотворное влияние насильственно увлекало на своем пути все, что сколь-нибудь мешало ему... От принципов теологии до оснований религиозных откровений, от метафизики до вопросов вкуса, от музыки до морали, от схоластических диспутов теологов до торговли, от законов князей до законов простого народа, от законов природы до законов наций...— все подверглось обсуждению, было проанализировано или, по крайней мере, отмечено». В «Трактате о динамике» Д. открыл общий закон («принцип Д.») динамики системы материальных точек, согласно которому приложенные к точкам системы «задаваемые» силы возможно разложить на силы, вызывающие ускорение, или «действующие», и на оставляющие систему в равновесии, или «потерянные». В «Рассуждении об общей причине ветров» Д. применил этот принцип для обоснования гидродинамики, где доказывал существование воздушных приливов (наряду с океаническими). Определив свободные оси вращения твердого тела, Д. также исследовал «правило параллелограмма сил». В астрономии Д. дал первое строгое объяснение теории предварения равноденствий и нутаций и обосновал теорию возмущения движения планет. Основные исследования Д. в математике (особенно в области дифференциальных уравнений), совместно с последующими работами Л. Эйлера и Д. Бернулли заложили основания классической математической физики. Д. при решении проблем, связанных с основаниями математики 18 в., полагал, что «до сих пор больше внимания уделялось расширению здания, чем освещению входа, возведению новых этажей, чем укреплению фундамента», что было справедливым по отношению к математике и в 18 в., и в начале 19 в.

(Д., ощущая шаткость оснований, на которых строилась математика 18 в., призывал: «Работайте, работайте — понимание придет потом»; в другой интерпретации — «Будьте настойчивы, и вера к вам придет»): «Достоверность математики является тем ее преимуществом, которым она обязана, главным образом, простоте своего предмета. Более того, нужно признать, что поскольку не все отделы математики имеют одинаковый по простоте предмет, постольку и достоверность в собственном смысле слова, — достоверность, основывающаяся на принципах, являющихся необходимо истинными и очевидными сами по себе, — присуща различным ее отделам не в одинаковой степени и неодинаковым образом. Многие отделы математики, опирающиеся или на физические принципы, т. е. на опытные истины, или на простые гипотезы, обладают, так сказать, лишь достоверностью опыта или даже достоверностью чистого допущения. Строго говоря, обладающими полной очевидностью можно считать только те разделы математики, которые имеют дело с исчислением величин и с общими свойствами пространства: таковы алгебра, геометрия и механика. Даже и здесь, в степени ясности, которую наш ум находит в этих науках, можно заметить своего рода градацию и, если можно так выразиться, те или иные оттенки. Чем шире тот предмет, который ими охватывается, и чем более обща и абстрактна та форма, в которой она в них рассматривается, тем больше их принципы избавлены от неясностей, и тем более они доступны для понимания. Именно по этой причине геометрия проще механики, а они обе — менее просты, чем алгебра» («Элементы философии»). В обозрении многочисленных и безуспешных попыток найти замену аксиомы Евклида «О параллельных» или доказать ее следование из 9 остальных аксиом Евклида Д. назвал проблему, связанную с аксиомой «О параллельных», «скандалом оснований геометрии» (1759). В первых томах «Энциклопедии» Д. поместил такие важные статьи, как «Геометрия», «Динамика», «Дифференциалы», «Предел», «Отрицательное», «Уравнения», «Размерность» и др. В статье «Размерность» Д. впервые доказал, что мы живем в четырехмерном мире: три измерения — пространственные, одно — временное. Вследствие отсутствия строгого определения и логического обоснования отрицательных чисел, Д. в статье «Отрицательное» писал: «Если задача приводит к отрицательному решению, то это означает, что какая-то часть исходных предположений ложна, хотя мы считали ее истинной... Если получено отрицательное решение, то это означает, что искомым решением служит дополнение к соответ-





ствующему положительному числу.. Алгебраические правила действий над отрицательными числами ныне общеприняты, и все признают их точными, независимо от того, что бы мы ни думали о природе этих чисел». В работе «О логарифмах отрицательных величин» (1747) Д. выдвигал всевозможные математические (и метафизические) аргументы против существования таких логарифмов. В работе «Размышления об общей причине ветров» Д. доказал, что все операции, производимые над комплексными числами, порождают только комплексные числа (однако о них не упоминается в «Энциклопедии» ни разу). Д. указывал на понятие «предел» как на наиболее подходящую основу построения анализа. В статье «Предел» он дал первое определение предела: «Говорят, что одна величина есть предел другой величины, если вторая величина может приблизиться к первой настолько, что будет отличаться от нее меньше, чем на любую заранее заданную сколь угодно малую величину, хотя первая величина, которая стремится к другой величине, никогда не может превзойти ее... Теория пределов составляет основу истинной метафизики дифференциального исчисления». В этом определении он, в отличие от Коши, настаивал на монотонном приближении переменной к своему пределу. Однако Д. не развил идею о пределе в направлении обоснований математического анализа. В статье «Дифференциалы» Д. утверждал, что дифференциал – бесконечно малая величина, т. е. «меньше любой наперед заданной величины». Правильный подход к дифференциалу должен быть основан, по Д., на основе понятия предела. Ньютон, по мнению Д., своей концепцией о производной как «мгновенной скорости» ввел в математику понятие «движение» (чисто физическое), в то время как представления о мгновенной скорости не существует. В работе «Разное» (1767) Д. писал, что «любая величина есть либо нечто, либо ничто. Если величина есть нечто, то ей не дано исчезнуть бесследно. Если величина есть ничто, то она исчезает полностью». Д. – автор работ также и в области музыкальной эстетики и музыкальной теории.

ДВА ВИДА (ПРИНЦИПА) ОРИЕНТАЦИИ – в гуманистическом психоанализе Фромма две основные устремленности и разновидности направленности людей в определении своего положения и поведения, обуславливаемые двойственной природой человека и различием между ее основными компонентами. Первый вид ориентации – «на близость к стаду» – выражает суть человека как стадного животного, чьи действия определяются инстинктивными импульсами следования за вождём, контактами со стадом и вер-

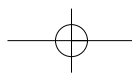
ностью ему. Второй вид ориентации – «на разум» – выражает суть человека как мыслящего существа, обладающего сознанием, самосознанием, индивидуальностью и определенной независимостью. Согласно Фромму, в качестве компромисса между стадной природой человека и его способностью мыслить выступает рационализация.

ДВАЖДЫРОЖДЕННЫЕ (то же что движда и арья) – представители высших каст в Индии (брахманы и кшатрии), прошедшие обряд посвящения и приобщенные к сакральному знанию Вед, что и полагалось вторым рождением.

ДВИЖЕНИЕ – понятие процессуального феномена, охватывающего все типы изменений и взаимодействий. В историко-философской традиции – с самых ее истоков – конституируются альтернативные трактовки Д.: от абсолютизирующего его релятивизма (начиная с Гераклита) до тотального его отрицания (начиная с элеватов). В философских учениях, постулирующих онтологический статус Д., последнее трактуется в качестве атрибутивной и универсальной характеристики оснований бытия (по Аристотелю, «познание движения необходимо влечет за собой познание природы»). В рамках материализма Д. было понято как способ существования материи (Толанд, Дидро, Гольбах, Энгельс, Лукач, отчасти М. Борн, Х. Альвен). В философии Лейбница и Гегеля были высказаны взгляды на Д. не как на механическое перемещение, но качественное изменение, реализуемое в нелинейном механизме разрешения противоречий. Д., предполагающее качественную трансформацию движущегося объекта, может иметь двоякую направленность: накопление негэнтропийного потенциала и повышение уровня сложности системной организации движущегося объекта, усложняющее и дифференцирующее его связи со средой (прогресс), с одной стороны, и – соответственно – снижение негэнтропийного потенциала и упрощение внутренней и внешней структуры объекта (регресс) – с другой. В рамках современной науки Д. понято в контексте его связи с феноменами пространства, времени и энергии (специальная и общая теория относительности), выявлено онтологическое содержание сформулированных еще античной философией апорий, связанных с пониманием Д. (единство континуальности и дискретности Д., Д. элементарной частицы без траектории и др.). В контексте европейской культуры понятие Д. является аксиологически акцентированным, что находит свое выражение в его семантической дифференциации (Д. как «изменение вообще»; направленное Д. как развитие;

прогресс и регресс как варианты развития и т. д.). В отличие от этого понятие покоя конституируется в европейской традиции в качестве моносемантического (ср. с альтернативной ситуацией традиционной восточной, – в частности, древнеиндийской – культуры, фиксирующей пять различных видов покоя, с одной стороны, и Д. как таковое – с другой).

ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ ТЕОРИЯ – распространенное в средние века философское предположение о принципиальной возможности интеллектуальной ситуации, в границах которой научное положение (тезис) может одновременно выступать как истинное и как ложное (в зависимости от собственного мировоззренческого, концептуального, парадигмального и идейного контекстов). Д. и т. сложилась в русле обоснования процедур рационального истолкования религиозных догматов. Предполагалось, что философские истины не обязательно являются таковыми с теологической точки зрения. Последняя же по определению является господствующей. Конструктивное преодоление Д. и т. началось после ее переосмысления в учении П. Помпонаши. Известный исследователь средневековой философии П. Кристеллер резюмировал данную проблему следующим образом: «Суть этой позиции не в том, как нередко утверждается, что нечто может быть истинным в философии, а противоположное истинно в теологии, но просто допускается, что нечто может быть более вероятным согласно разуму и Аристотелю, хотя на основе веры должно быть принято как истина противоположное. Эта позиция была подвергнута критике как недоказуемая или греховная многими историками-католиками, также как и антикатоликами. Действительно, разоблачение лицемерия прельщает многих, но это трудно доказать, и до сих пор это не было сделано. Естественно, эта позиция имеет свои трудности, но не кажется абсурдной. Здесь предлагается способ преодоления этой дилеммы для того, кто хочет придерживаться в одно и то же время веры и разума, религии и философии. Можно считать, что эта позиция не особенно крепка по части аргументации, но мы должны уважать ее, по крайней мере, за выражение подлинно интеллектуального конфликта. Естественно, эта позиция помогает нам провести четкую линию различия между философией и теологией и сохранять за философией некоторую степень независимости перед теологией. Поэтому логично, что эта позиция отстаивалась как в Париже, так и в Падуе, и в других итальянских университетах теми философами, которые не были в то же время профессиональными теологами. Эта теория поэтому участвовала в деле





228 ДЕБОРИН

освобождения философии и наук от теологии. Не думаю, что теория двойной истины как таковая была сознательным выражением свободной мысли, что подтверждается теперь и противниками и поборниками ее, но она естественно подготовила дорогу свободным мыслителям более поздней эпохи, особенно в восемнадцатом веке, который оставил и теологию и веру, и извлекал пользу из традиции, которая откровенно утверждала рациональное исследование в качестве независимого предприятия».

ДЕБОРИН (Иоффе) Абрам Моисеевич (1881–1963) — российский философ. В 1908 окончил философский факультет Берлинского университета. В 1907–1917 — меньшевик. После октября 1917 порвал с меньшевиками. Преподавал в Коммунистическом университете им. Я.М. Свердлова, Институте красной профессуры. Работал в Институте Маркса и Энгельса. С 1924 по 1931 — директор института философии, в 1926–1930 — ответственный редактор журнала «Под знаменем марксизма». С 1929 — академик АН СССР, член президиума АН СССР (1935–1945). Основное влияние на мировоззрение Д. оказали Гегель (теория диалектики) и Маркс (социально-политическая доктрина). Рассматривал диалектику как теорию, описывающую внутреннее противоречивое развитие самих природных и социальных явлений и процессов, т. е. акцентировал внимание на необходимости анализа «предметностей» диалектики. По своим взглядам Д. — философский ортодокс, ориентированный на поиск линии идеализма и линии материализма, нагружаемых социально-идеологическими характеристиками. В дискуссии о соотношении материалистической философии и естествознания 1920-х отстаивал тезис о необходимости «диалектизации» естествознания, которое выступает «прикладным знанием» по отношению к марксизму в целом. Группа «диалектиков», во главе с Д., противостояла в дискуссии группе «механицистов», во главе с И.И. Степановым (Скворцовым). Степанов называл Д. и его сторонников «формалистами», отождествляя их с натурфилософами, отстаивал тезис о том, что философские принципы суть лишь выводы из наук, а не основания и аргументы в научном исследовании. С начала 1930-х, когда в философии произошла окончательная переакцентировка в пользу принципов партийности, т. е. стала доминантной группа Митина и др., на «механицистов» был навешен ярлык «правого политического уклона», на «диалектиков» — ярлык «меньшевиствующих идеалистов». В конце 1920-х Д. рассматривался как лидер советских философов. Однако уже в 1930 «Правда» выступила со

«статьей трех» (Митин, В. Ральцевич, П. Юдин), направленной против «линии Деборина». 25 января 1931 было принято постановление ЦК ВКП (б) «О журнале «Под знаменем марксизма», где Д. был вменен в вину «отрыв от задач строительства социализма», а главное, подчеркивалось «непонимание ленинского этапа как новой ступени в развитии философии марксизма». В результате была произведена «чистка» среди философских кадров, последовали репрессии по отношению к сторонникам Д., который вскоре выступил с публичным покаянием и оказался одним из немногих «деборинцев», которым удалось уцелеть. Основные сочинения: «Введение в философию диалектического материализма» (1916); «Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение» (1923); «Ленин как мыслитель» (1924); «Философия и марксизм» (1930); «Очерки по истории материализма 17 и 18 вв.» (1930); «Ленин и кризис новейшей физики» (1930); «К. Маркс и современность» (1933); «Социально-политические учения нового и новейшего времени» (т. 1, 1958); «Философия и политика» (1961) и др.

ДЕВАДАСИ (санск. служанки богов) — в индуизме — девушки, посвятившие жизнь определенной богине, живущие в храмах, занимающиеся священной (или храмовой) проституцией. До 1970-х до трети проституток Индии составляли Д., приносящие существеннейший доход в бюджет храмов.

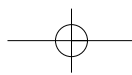
ДЕВИ — главное женское божество индуизма (с 3 в. до н. э.), частичными воплощениями которой полагаются все иные богини. Д. — олицетворение матери-природы, в настоящее время культ Д. практически сошел на нет.

ДЕВЯТЬ ИСТОКОВ — в китайской мифологии — местность, куда уходят души добродетельных людей, даосский аналог рая.

ДЕДУКЦИЯ (лат. deductio — выведение) — в широком смысле слова способ рассуждения, при котором осуществляется переход от знания общего к знанию частному или единичному. В этом смысле Д. противопоставляется индукции как переходу от единичного и частного к общему. В современной логике и методологии науки с понятием Д. связывается более узкое содержание — под Д. понимается процесс вывода, представляющий собой переход от посылок к заключениям на основе применения правил, гарантирующих истинность последних при истинности первых. Как метод научного познания Д. (в узком смысле) широко применяется для построения научных теорий. Науки, где этот метод является господствующим, называются дедуктивными. К ним относятся прежде всего математика и логика.

Процессы Д. изучаются теорией познания, психологией и логикой. Теория познания рассматривает дедуктивные процессы в связи с развитием знаний, выявляет их место в системе методов научного познания, исследует их гносеологические корни. Психология изучает формирование и протекание дедуктивных процессов в мышлении индивида. Предметом логики выступают законы и правила Д., соотношения между ними, возможные системы этих законов и правил. Раскрываемый в логике формальный характер дедуктивных процессов дает возможность автоматизировать их с применением компьютерной техники.

ДЕИЗМ (лат. deus — Бог) — философская парадигма синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога. Конституируется в контексте классической культуры западного типа, фундированной метафизической презумпцией логочентризма (см. **Логочентризм**, **Логос**, **Метафизика**), предполагающей, в свою очередь, опору на презумпцию наличия субъекта, сознательное целеполагание которого стоит за любыми феноменами внешней упорядоченности (см. **Автор**). В этом отношении в рамках западной культурной традиции (на протяжении всей истории ее эволюции — вплоть до 20 в.) Д. сохраняет свои позиции как парадигма религиозной веры (см. **Вера**), типичная для естествоиспытателей: если 19 в. репрезентирован в этом отношении позицией Ч. Дарвина («Мир покоится на закономерностях и в своих проявлениях представляется как продукт разума — это указание на его Творца»), то 20 в. — позицией Эйнштейна («Основой всей моей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на вере в Создателя»). Согласно Д., Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта по отношению к миру, осуществляет креационный акт как исходное чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного «перволотчка»), не вмешиваясь впоследствии в его дальнейшее разворачивание, протекающее по сообщенным ему изначально разумным законам. Соответственно в качестве семантически акцентированных доказательств бытия Божьего в Д. выступают, в первую очередь, космологическое и, отчасти, телеологическое, актуализируя в Д. идею предустановленной гармонии. Д. противопоставит — в плане осознанной оппозиции — теизму, как основанному на презумпции предельной персонификации Бога, концепции диалогичности отношений человека с Богом (концепция откровения) и идее теургии (лат. theourgia — боготворчество) как чудодейственного вмешательства Бога в





мир, а также — объективно — пантеизму и атеизму. Семантическим центром и исходным пафосом Д. выступает смена теургической парадигмы интерпретации мира как перманентного чуда на парадигму трактовки бытия как развивающегося по разумным законам, имеющего внутреннюю логику («разумное начало») эволюции, а потому открытого для рационального осмысления и познания. Согласно Д., познавательный процесс также фундаментально заложенным в человека Богом и — применительно к индивиду — врожденным «разумным началом» и ориентирован на постижение четырех ступеней истины: 1) онтологически трактуемая истина как самоотждествленность объекта («истина вещи»), 2) феноменологически трактуемая истина как согласованность явления и сущности («истина явления»), 3) логически трактуемая истина как соответствие содержания понятия своему денотату («истина понятия»), 4) гносеологически трактуемая истина как «правильное рассуждение о вещах» («истина разума»). Как оформленное и рефлексивно осознающее свои основания направление философской мысли Д. возникает в контексте европейской традиции Просвещения. основоположник — английский философ и политик — дипломатический деятель — лорд Х.Ч. Чербери (1583–1648), сформулировавший в «Трактате об истине» (1624) основные принципы Д. как «естественной религии» («религии разума»): существует Абсолют как трансцендентный миру и безличный, и существует воздаяние за земную жизнь в загробном мире (онтологические принципы); Абсолют должно чтить, и лучшим способом сделать это является праведная жизнь («добродетель и благочестие»), а в качестве искупления грехов выступает раскаяние (этические принципы). Максимальное влияние и распространение Д. относится к 18 в. Д. возник и был популярен в Англии (Дж. Пристли, Толанд, А. Коллинз, М. Тиндаль, А. Шефтсбери, Болинброк, и др.), Франции (Вольтер, отчасти Руссо), Германии (Лейбниц, Лессинг и др.), а также США (Т. Джефферсон, Б. Франклин, И. Аллен и др.) и России (М.В. Ломоносов и некоторые декабристы: И.Д. Якушкин, А.П. Барятинский, П.И. Борисов, Н.А. Крюков и др.). Рефлексивному метанализу феномена Д. посвящены специальные работы Юма («Диалоги о естественной религии», 1779) и Канта («Религия в пределах только разума», 1793). Традиционно связываясь с идеологией Просвещения, семантическая парадигма Д., однако, имеет глубокие корни в европейской традиции и может быть обнаружена — в различных своих модификациях — уже в средневековой культуре, где

типологическим коррелятом гносеологической установки Д. (вне проблемы интерпретации бытия Божьего) выступает концепция «двойственной истины» (см. **Схоластика**). Практически изоморфная Д. семантическая структура может быть зафиксирована и в традиции древнегреческой философии, а именно в рамках натурфилософских моделей космогенеза, мыслящих творческое мировое начало (Логос у Гераклита, Нус у Анаксагора и др.) в качестве инициирующего космический процесс и не оказывающего на него в дальнейшем детерминационного влияния (см. раздел «Техноморфная модель космического процесса» в статье **Античная философия**). Внутренняя парадоксальность Д., вдохновленного в своем возникновении когнитивным пафосом сциентизма, заключается в том, что при последовательно логическом движении внутри своей системы координат Д. приходит к идее об ограниченности познавательных возможностей разума и необходимости — при постижении Абсолюта — подкрепления рациональных усилий интуитивным «одобрением сердца» («Д. чувства» Руссо). Несмотря на эту противоречивость, Д. оказался экзистенциально значимым для интеллектуалов феноменом, выступая в новоевропейской культуре важнейшим инструментом если не преодоления в индивидуальном сознании фундаментального для западного менталитета дуализма (см. **Дуализм**), то — по крайней мере — конституирования целостности самосознания в условиях этого дуализма. Парадигма Д., доминируя в религиозном сознании интеллектуалов первой половины 20 в., во второй его половине оказывается серьезно потесненной благодаря идеям неопредетерминизма и спонтанной самоорганизации (см. **Синергетика**, **Неопредетерминизм**), что находит свое концептуальное выражение в оформляющейся в современной постмодернистской философии парадигмальной фигуре «смерти Бога» (см. **«Смерть Бога»**, **Постмодернизм**). См.: **Демиург**.

ДЕКАБРИСТЫ — организаторы неудавшегося вооруженного мятежа в России в декабре 1825, последние исторические представители эпохи «беспредела» императорской гвардии в России 18 — начала 19 вв. (смерть Петра III, Павла I и т. д.), деятели второго этапа российского революционного движения. (Вопреки распространенному представлению, к первому этапу этого движения правомерно относить события так называемых «крестьянских войн» в России 17–18 вв. Провоцируя поддержку стихийно бунтующих крестьянских масс, их организующее и направляющее ядро — как правило, кадровые военные, стрельцы и казачество — провозглашали требования «воли», уравни-

тельного передела собственности и т. д.) Движение Д., инициированное массовым ознакомлением российской военно-политической элиты с европейскими порядками в ходе антинаполеоновских войн, ошибками и просчетами администрации Александра I, творчеством отечественных и зарубежных диссидентов и вольнодумцев, экономической ситуацией залога большинства дворянских имений в Государственный банк, обусловило формирование ряда значимых интвенций российской ментальности 19–20 вв. Нравственно-героический пафос индивидуального самопожертвования и осознанного трагичного выбора своей судьбы представителями движения Д. в исторической ретроспективе оказался неизмеримо значимее потенциального резонанса практически любого подавленного выступления военных в истории человечества. Оказавшись, очевидно, несостоятельным (нередко вполне осознанно) в прагматически-политических «измерениях» своей деятельности (отсутствие многомерной и разновекторной программы преобразования, аристократическая нерешительность в жесткой ситуации мгновенного «силового» противостояния, результативная в осмысленном дистанцировании от любых перспектив люмпенско-городского и крестьянского бунта, и — главное — полная неготовность к какому-либо прогнозированию последствий успеха своей радикальной акции), движение Д., тем не менее, выступило источником тектонических сдвигов в структуре российского общества и его духовной культуры. Причем эти интеллектуальные и общественные новации оказались значимыми как для радикального, так и для консервативного крыла отечественного социума: 1) воспроизведение в новых исторических условиях (аналогично Петру I) и перспективная общественная ретрансляция идеи о том, что Россия — страна, выпавшая из европейского исторического времени и приговоренная к стремлению синхронизироваться с ним; 2) убежденность в позитивной осуществимости для России исключительно процедур «революции сверху», отказ от привлечения народа к разрешению конфликтов различных групп правящего класса; 3) как следствие, уяснение того, что программы проигравшей стороны неизбежно наделяются народной молвой всеми теми публичными чаяниями, которые четко не сформулированы ни харизматическими пророками-проповедниками, ни профессиональными политиками. Как практический результат — легитимизация практики тотального замалчивания в контролируемых властью средствах массовой коммуникации идеологии и идеалов опальных и побежденных (Д. во второй





230 ДЕКАДЕНТСТВО

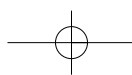
четверти 19 в., небольшеви́стские социал-демократические и народные партии во второй четверти 20 в., участь Сахарова в 1970–1980-х и т. п.); 4) Культурная традиция оценок значения движения Д., особо акцентированная уникальным феноменом жизненного пути жен и невест Д. Формирование в России в середине 19 в. нетрадиционного общественного слоя разночинной интеллигенции в значимой мере было обусловлено дискуссом мировоззрения Д.

ДЕКАДЕНТСТВО (франц. *decadence* – разложение, упадок) – понятие исторической, историко-философской и историко-культурной традиций, используемое при описаниях циклических процессов жизни цивилизаций. Стало распространенным и получило определенную научную респектабельность после выхода в свет работы Монтескье «Рассуждения о причинах величия и падения римлян». Выступая как распространенная характеристика периодов «заката» политических, эстетических, нравственных и др. явлений, понятие «Д.» подразумевает неизбежную смену данного состояния общества периодом революционных потрясений, ведущим к его саморазрушению. Дискурс художественного творчества эпох Д., как правило, обращен к личности, к трагизму ее бытия, к ее преодолению социальных катаклизмов.

ДЕКАРТ (Descartes) Рене (латинизиров. имя – Картезий; *Renatus Cartesius*) (1596–1650) – французский философ, математик, физик, физиолог. В 1629–1649 жил в Голландии, где написал свои основные сочинения: «Рассуждение о методе» (1637), «Метафизические размышления» («Размышления о первой философии...») (1641), «Начала философии» (1644), «Страсти души» (1649). Д. – один из основоположников «новой философии» и новой науки, «архитектор» интеллектуальной революции 17 в., расшатавшей традиционные доктрины схоластики и заложившей философские основы мировоззрения, приведшего к прогрессирующему развитию научного познания. Стремясь к созданию единого корпуса универсального знания, основанием которого была бы метафизика, не находя прочного фундамента и системности в современном ему философском и научном знании, где, по мнению Д., истины достигались скорее случайно, нежели на основе достоверного метода, Д. решает поставить под вопрос всю прежнюю традицию и начать все с самого начала: «не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира». Обращаясь к изучению самого себя, к собственному разуму, Д. ставит перед собой задачу отыскать надежный путь, которым

следует руководствоваться для достижения истины. Придавая большое значение опыту, Д. понимает его шире, чем опыт внешнего мира или опыт-эксперимент. Важнейшие свойства и истины, принадлежащие нашему сознательному существованию (например свободу воли), мы, по Д., постигаем именно «на опыте». Д. предлагает «лечить» разум с помощью радикального сомнения. Открыв явление, которое в современной философии называется дискретностью, неоднородностью и гетерономностью стихийного опыта сознания, заметив, сколь много ложных мнений он принимал за истинные, и учитывая возможность обмана со стороны чувств, Д. принимает решение усомниться во всем: в предшествующих истинах философии, науки, здравого смысла, в вещах внешнего мира и т. д. Его сомнение не эмпирично (не перебор существующих мнений) и не скептически (не довольствуется указанием на недостоверность знаний), оно является методическим приемом, направленным на пересмотр оснований, принципов познания. Поставив все прежде известное под вопрос, Д. ищет истину, которую можно было бы положить в основу последующего движения мысли, нечто столь безусловно достоверное и очевидное, что могло бы служить самим образцом истины. Абсолютно несомненным началом, моделью истины для Д. оказывается положение «я мыслю, следовательно, я существую» (*cogito ergo sum*). Так как «я» в качестве физического тела, в ряду всех других предметов, уже редуцировано сомнением, Д. здесь приходит не только к первоначальной очевидности, но и к исходному пункту различения двух типов «субстанций»: «мыслящей», факт существования которой дан нам непосредственно в акте осознания своего мышления, и «протяженной», доказательство существования которой он дает, исследуя *cogito*. Декартова редукция приводит к открытию нового необозримого поля исследований, сознания (мышления), и делает его доступным для анализа и реконструкции. Уже у Д. (позже на этом будут настаивать феноменология, экзистенциализм и др.) как человеческие состояния, так и мир существуют в присутствии сознания-свидетеля. То, что высказывается о мире (воспринимается в нем), отсылает к тому, кто высказывает (воспринимает). Однако *cogito* Д. принципиально разомкнуто, раскрыто к объективности: вместе с постижением меня самого как существующего, я, благодаря соприродной мне идее бесконечного совершенства и осознанию себя на фоне этой идеи как несовершенного, неполного, заблуждающегося, беспрестанно домогающегося и стремящегося «к чему-то лучшему, чем я сам», постигаю, что суще-

ствует Бог. Обоснование бытия Бога необходимо Д. для утверждения возможности истинности нашего познания: «Бог – не обманщик», поэтому то, что мы постигаем «естественным светом» нашего разума, правильно применяя его, действительно истинно. К этому открываемому интуицией континууму сознания, трансцендирующему нашу конечность, ограниченность, дискретность и психологические зависимости мышления, относятся и другие «врожденные идеи» и истины (признание существования которых вызвало критику со стороны сенсуализма). «Врожденные идеи» Д., как и идеи Платона, задавая универсальное измерение индивидуального сознания, фиксируют факт структурности знания, т. е. наличие в нем содержаний и свойств, не выводимых из внешнего опыта, а являющихся, напротив, условием его интеллигибельности. Д., предвосхищая многие идеи кантовской философии, показывает, что мы объективно и рационально понимаем мир в той мере, в какой понимаем организацию и структуру своей познавательной способности, учитываем в познании то, что сделано нашим интеллектом. Декартовская методология, как эксплицированная в его «правилах», так и имплицитная в его сочинениях, оказала глубокое влияние на становление нового способа познания мира и сознания, который можно назвать рефлексивным конструктивизмом. «Субстанцию» Д. определяет как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя. В полном смысле слова таков, по Д., только Бог, прочие же субстанции, нуждаясь «в обычном содействии Бога», могут, однако, существовать без помощи какой-либо сотворенной вещи. Декартовское различие субстанций (т. н. дуализм) фиксирует реальность существования как мысли, так и материи, их действительное различие, а также различие их способов данности нам. Для грамотного философствования и строгого построения научного знания, по Д., требуется прежде всего «чистота» (несмешение) принципов их описания. Введение «мыслящей субстанции» (и рассмотрение ее в качестве основания возможности познания всего остального) представляет собой особый способ выявления специфики человеческого существования. Настаивая на том, что мышление и свободное воление определяют специфику человека, Д. не отрицает ни наличия у человека тела (которое, если его понятие полностью отделить от понятия души, можно рассматривать чисто физиологически как «автомат»), ни наличия единства души и тела как особой реальности (для которой он вводит отдельное понятие), ни существования у нас естественного инстинкта, присущего





нам «как животным». Однако человек отличается от всего прочего существующего тем, что он обладает разумом (естественным светом, или интуицией, ума), дистанцирующим, трансцендирующим любые эмпирические, фактические обусловливания. И только разуму — на этом строится этика и «прагматика» Д. — следует полностью доверять, только им следует руководствоваться. Картезианство (от латинизиров. имени Д.) — термин, которым обозначают учение Д., а также направление в философии и естествознании 17–18 вв., воспринявшее и трансформировавшее идеи Д. Метафизика Д. с ее строгим различением двух типов «субстанций» послужила исходным пунктом концепции окказионализма (см. **Окказионализм**). Идеи механико-математической физики и физиологии Д. оказали влияние на Ж. Рого, П. Режи, Х. де Руа и др. Рационалистический метод Д. послужил основой для разработки А. Арно и П. Николема т. н. логики Пор-Рояля («Логика, или Искусство мыслить», 1662). К великим «картезианцам» причисляют Спинозу и Лейбница. Учение Д. явилось одним из источников философии Просвещения. Д. принадлежит к числу тех мыслителей, которые являются постоянными «соседами» последующих поколений философов.

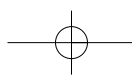
ДЕКОНСТРУКЦИЯ — направление постструктуралистского критицизма, связываемое с работами французского философа Деррида. Являясь попыткой радикализации хайдеггеровской деструкции западноевропейской метафизики, Д. имеет целью не прояснение фундаментального опыта бытия, но всеобъемлющую негацию понятия бытия как такового. Д. постулирует принципиальную невозможность содержательной экспликации бытия: тематика субъективирующей интериоризации не случайно является для нее главной. Критика основополагающих концептов традиционной философии (в границах которой — несмотря на непосредственное влияние на становление деконструктивизма — для Деррида остаются и Ницше, и Фрейд, и Гуссерль, и Хайдеггер) — «присутствия», «действительности», «тождества», «истины» — исходит из посылки, что статус рационального в культуре не самовоспроизводится на собственном материале, но поддерживается постоянным усилием по вытеснению из его сферы элементов, оказывающихся немислом, немислимым. Эта репрессивная интенция, лежащая в основании западноевропейской культуры, обозначается Дерридом как логоцентризм. (Именно системное опровержение философии/культуры логоцентризма суть пафосная программа Д.) Логоцентристский идеал непосредственной самодостаточности или

присутствия, задал, по Дерриде, парадигму всей западной метафизики. Метафизика присутствия, полагая рядом с человеком трансцендентальную реальность, подлинный мир и стремясь подключить сферу существования к бытию, служит основанием логоцентрической тотализации в гуманитарной области. Ее кризис, по мысли Деррида, ясно обнаруживает себя уже у Ницше, тексты которого представляют собой образцы разрушения гомогенной среды проводника идей «мобильной армии метафор». Адекватным способом постановки проблемы смысла, по Дерриде, является не поиск сокрытых в интуитивной неразличности онтологизированных абсолютов или трансцендентальных означаемых, но аналитика на уровне означающих, вскрывающая исток смыслопорождения в игре языковой формы, записанного слова, граммы. Процедура «вслушивания» в трансцендентальный, мужской голос Бытия, Бога, представленная, по мысли Деррида, как принцип философствования в работах Гуссерля и, в особенности, Хайдеггера, зачеркивается стратегией *différance* — «первописьма», преществующего самому языку и культуре, отпечаток которого несет на себе «письмо» — то есть та динамика не-данного, гетерогенного, которое обнажается при разборе идеологического каркаса, тотализирующего текст. По мысли Деррида, вполне правомерна демаркация мира на мир Бытия как присутствия (*мир presence*) и мир человеческого существования (*мир différance* — мир абсолютного исчезновения, мир без какой-либо почвы, мир, пишущийся процедурами «истирания» Бытия и ликвидации любых следов присутствия человека). В «письме» центризм традиции, свертыванию игр означивания в некоторую незбылемую точку присутствия (гаранта смысла и подлинности) противопоставляется центробежное движение «рассеяния» значения в бесконечной сети генеалогии и цитации. Отслеживая элементы письма, работу *différance*, Д. рассматривает совокупность текстов культуры в качестве сплошного поля переноса значения, не останавливающегося ни в каком месте в виде застывшей структуры, она подрывает изнутри фундаментальные понятия западной культуры, указывая на их нетождественность самим себе, освобождая репрессированную метафорику философских произведений, приходящую в столкновение с их идеологическим строем. Тем самым демонстрируется сопротивление языка любому философскому (метафизическому) проекту. Внеположная тексту позиция классического интерпретатора в Д. элиминируется. Задается констатация факта «инвагинации», внедренности, привитости одного текста другому, беско-

нечно истолкования одного текста посредством другого. По мысли Деррида, «деконструкция есть движение опыта, открытого к абсолютному будущему грядущего, опыта, по необходимости не определенного, абстрактного, опустошенного, опыта, который явлен в ожидании другого и отдан ожиданию другого и события. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую требует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессианским духом». Практика Д. носит внеметодологический характер и не предлагает ограниченного набора строгих правил «разборки». Деррида доказывает, что для нее уязвимо практически любое философское произведение — от сочинений Платона до работ Хайдеггера. В то же время концепция «письма», по сути, ориентирована на модернистские произведения — от Малларме до Батая (само понятие «письма» имеет аналогии со стилем авторов «высокого модерна») и, т. о., деструктивный пафос по отношению ко всей предшествующей традиции оборачивается конструктивными намерениями по выработке своеобразной герменевтической модели, теоретического обеспечения литературного авангарда. Двигаясь «от апофатического к апокалиптическому и от него — к мессианизму», Д. вправе полагаться исключительно на себя самое, выступая в качестве собственного предельного предисловия: шесть предшествующих попыток аналогичного толка (трех мировых религий, Маркса, Беньямина и Хайдеггера) явно не удалась (Ж. Капуто). К Д., выступающей одновременно и философской позицией (по Деррида, научением открытости будущему — «неистребимым движением исторического открытия будущего, следовательно, опыта самого по себе и его языка»), и литературно-критическим течением, пытающимся сблизить, в пределе — слить Философию и Литературу, непосредственно примыкают направления франко-американской «новой критики» в лице П. де Мала, Х. Блума, Ф. Соллерса, Кристевой и др.

ДЕКОРПОРАЦИЯ — в эзотерике — внетелесный опыт, астральная проекция, выход эфирного тела из телесной оболочки.

ДЕЛЁЗ (Deleuze) Жиль (1925–1995) — французский философ. Основные работы: «Эмпиризм и субъективность» (1952), «Ницше и философия» (1962), «Пруст и знаки» (1964), «Бергсонизм» (1966), «Захер-Мазох и мазохизм» (1967), «Спиноза и проблема выражения» (1968), «Различение и повторение» (1968), «Логика смысла» (1969), «Кино-1» (1983), «Фрэнсис Бэкон: логика чувства» (1981), «Кино-2» (1985), «Фуко» (1986), «Складка: Лейбниц и барокко» (1988), «Критика и клиника»





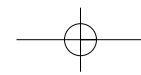
232 ДЕМИУРГ

(1993) и др.; совместно с Гваттари — двухтомник «Капитализм и шизофрения»: том первый — «Анти-Эдип» (1972), том второй — «Тысячи Плато» (1980); «Кафка» (1974), «Что такое философия?» (1991). В основе философствования Д. лежит, с одной стороны, обращение к классической философии от стоицизма до Канта, а с другой — использование принципов литературно-философского авангарда и лево-радикальных политических течений 1960-х. (Последняя книга Д. должна была называться «Величие Маркса».) Философия Д. представляет собой основную альтернативу другому варианту постструктурализма — «деконструкции» Деррида. В отличие от последнего, Д. уделяет гораздо меньше внимания лингвистике и вводит понятие доиндивидуальных «номадических сингулярностей» (кочующих единичностей), которые призваны заменить как классические теории субъекта, так и структуралистские теории, связанные с анализом означаемого. Подробно изучая историю философии, Д. стремится найти философов, противостоящих основной линии метафизики, от Платона до Гегеля. Это у Д. — Лукреций, Юм, Спиноза, Ницше и Бергсон, которые закладывают основы критики господствующих в западной философии теорий репрезентации и субъекта. Они у Д., как представляющие «номадическое мышление», противопоставляются «государственной философии», которая объединяет репрезентационные теории западной метафизики. По версии Д. («Ницше и философия»), интеллектуальная критика являет собой постоянное генерирующее дифференциацию повторение мышления другого. Критика «по определению» противопоставляется им диалектике как форме снятия отрицания в тождестве. Настоящее мышление всегда содержит в себе различие. Характеризуя собственное философское ученичество в процессе обретения официального философского образования, — по Д., «бюрократии чистого разума», находящегося «в тени деспота», т. е. государства. Смысл философствования, согласно Д., — свободное конструирование и дальнейшее оперирование понятиями (не теми, что «пред-даны», «пред-существуют» и предполагают собственное постижение посредством рефлексии), а понятиями, обозначающими то, что еще не вошло для человека в объектный строй мироздания (чего еще нет «на самом деле»), но уже может являть собой фрагмент проблемного поля философского творчества. Именно в этом случае философ, по Д., выступает «врачом цивилизации»: он «не избрал болезнь, он, однако, разделил симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор раз-

единенные, — короче, составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину». Сутью философии, по мысли Д., и выступает нетрадиционное, иногда «террористическое», расчленение образов вещей и явлений, доселе трактованных концептуально целостными, наряду с изобретательством (см. **Возможные миры**) разноаспектных образов и смыслов объектами для человека. Главное в философском творчестве, с точки зрения Д., — нахождение понятийных средств, адекватно выражающих силовое многообразие и подвижность жизни. По мнению Д., смыслы порождаются — и порождаются Событием. (См. **Событие**.) Д. обвиняет трансцендентальную философию от Канта до Гуссерля в неспособности уйти от антропоморфных схем при описании процесса возникновения смысла. Д. был абсолютно убежден в том, что нет и не может быть «никакого возврата к «субъекту», т. е. к инстанции, наделенной обязанностями, властью и знанием». Очерчивая в таком контексте природу революционных трансформаций как таковых, Д. констатировал, что «любое общество ...представлено всеми своими законами сразу — юридическими, религиозными, политическими, экономическими, законами, регулирующими любовь и труд, деторождение и брак, рабство и свободу, жизнь и смерть. Но завоевание природы, без которого общество не может существовать, развивается постепенно — от овладения одним источником энергии или объектом труда к овладению другим. Вот почему закон обладает силой еще до того, как известен объект его приложения, и даже при том, что этот объект, возможно, никогда не будет познан. Именно такое неравновесие делает возможными революции... Их возможность определена этим межсериальным зором — зором, провоцирующим перестройку экономического и политического целого в соответствии с положением дел в тех или иных областях технического прогресса. Следовательно, есть две ошибки, которые, по сути, представляют собой одно и то же: ошибка реформизма или технократии, которые нацелены на последовательную и частичную реорганизацию социальных отношений согласно ритму технических достижений; и ошибка тоталитаризма, стремящегося подчинить тотальному охвату все, что вообще поддается означению и познанию, согласно ритму того социального целого, что существует на данный момент. Вот почему технократ — естественный друг диктатора... Революционность живет в зоре, который отделяет технический прогресс от социального целого».

ДЕМИУРГ (греч. demiourgos — «творящий для народа», т. е. ремесленник, мастер-создатель) — субъект миротворения в теологических, религиозно-философских и ранне-натурфилософских космогониях. В философский оборот термин «Д» был исходно введен в античной натурфилософии (Филолай, Критий и др.) для выражения творческого характера космогенеза; использован Платоном для интегрального обозначения идеальных сущностей, выступающих в качестве иницирующих факторов космогенеза, и структурирующих косную материю начал: от «нуса» у Анаксагора и «ума» у Крития — до комплекса целевой и формальной причин у Аристотеля. В отличие от архаических мифологий и натурфилософии Востока, ориентированной на презумпцию спонтанности космогенеза, западная культурная традиция осмысливает становление космически оформленного мироздания не как самопроизвольный процесс, но как продукт целенаправленной деятельности, что предполагает фиксацию субъекта последнего. Это связано с тем, что если аграрная ориентация традиционных восточных обществ предполагала использование объективных результатов спонтанных процессов, то для ремесленной Греции, где мастер-демиург творит вещи, напротив, характерен культурный пафос активного преобразования (при строительстве дороги мастера не «обходили» гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). Соответственно этому, в восточных культурах при осмыслении структуры деятельности акцент падает на объектно-предметную ее составляющую (превращение предмета в продукт по законам природы), а в древнегреческой — на субъектную (целенаправляющий субъект). (Это находит свое выражение даже в языковых структурах: в древнекитайском вэньянь основную функционально-семантическую оппозицию составляют имя и предикатив, т. е. предмет и изменение его свойств, в то время как в древнегреческом языке — имя и глагол, т. е. субъект и осуществляемое им действие.) В контексте характерной для классических когнитивных стратегий Запада апелляции к внешней причине как финальной объяснительной презумпции оформляется установка на трактовку даже внешне спонтанных процессов посредством фигуры так называемого примысленного субъекта (см. **Автор**), выступающего по отношению к космосу в качестве Д. В контексте античного гилеморфизма (см. **Гилеморфизм**) Д. выступает одновременно и как субъект космотворения, понятий в качестве привносимого в гештальтирующую форму в сырьевой материал (техноморфная модель космогенеза — см. **Античная философия**), и как творец мироздания,





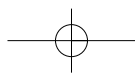
понятий в качестве «отца мира», производящего мироздание (посредством вне-сения в косную материю эйдоса) по образу и подобию своему. (В последнем случае отчетливо обнаруживает себя унаследованный античной философией от мифа антропоморфный генетизм: например, Платон, выделяя в качестве необходимых компонентов креационного акта «то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся», полагает, что «воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку».) Исходная этимология понятия «Д» полностью сохранена в натурфилософском контексте: творение мира понимается как его оформление (организация, космизация хаоса), где наряду с действующим субъектом необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал (центральная для греческой философии оппозиция материи и формы). В противоположность этому в контексте гностицизма Д. переосмысливается как создатель материи, т. е. отягощенного злом недуховного (и, следовательно, греховного) начала. В учении греко-израильского мыслителя Филона Александрийского (28/21 до н. э. — 41/49), выступающем в качестве промежуточной стадии между язычеством и христианством, платоновское учение об идеях встречается с библейским теизмом, задавая тенденцию переосмысления полуметафорического демиурга-ремесленника античной философии в Д.-Творца. Теистически артикулированный Д. принципиально отличается от натурфилософского демиурга: во-первых, он творит мир из ничего, не нуждаясь для осуществления креационного акта в каком бы то ни было исходном субстрате, и, во-вторых, творение, в отличие от подчиненного определенным закономерностям — типа гераклитовского «логоса» — космоса реализуется как абсолютно свободный процесс вне какой бы то ни было внешней детерминации (вплоть до отказа схоластики от идеи творения «по разуму Божьему»: согласно позиции Иоанна Дунса Скота, Господь творит мир «по воле своей», т. е. вне каких бы то ни было ограничений со стороны рациональных правил Разума). Тождество сущности и существования в этом контексте признается лишь за Богом, в тварном же мире сущность предшествует существованию (в разуме Творца) и даруется свыше (принцип «экземпляризма сотворенного» у Августина). Презумпция Д. как финального объяснительного принципа входит в фундаментальные основания культуры западного канона, задавая интенцию на понимание детерминизма в качестве внешней принудительной каузальности:

наглядным примером этого может служить концептуальная матрица деизма как позволяющая сохранить презумпцию Д. в контексте атеистически ориентированного мировоззрения. Лишь в контексте неклассической и постклассической европейской культуры оформляется вектор отказа от зафиксированной в фигуре Д. имплицитной презумпции принудительной каузальности (и, соответственно, проясненности предельных основ и принципов мироздания посредством указания на Д. как его исходную «причину»): концепция «смерти Бога» в протестантском модернизме, основанная на том постулате, что человечество достигло своего рода «совершеннолетия», позволяющего ему отказаться от фигуры Д. как эвфемической замены признания непознанный исходных принципов бытия (Д. Бонхеффер); концепция «смерти Бога» в современной философии постмодернизма как фундированная новым, нелинейным, пониманием детерминизма, предполагающим радикальный отказ от презумпции внешней каузальности.

ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ ВЗРЫВ — резкое ускорение роста численности населения из-за установления промежуточного типа воспроизводства населения. Выделяются три основных типа воспроизводства населения: архетип, традиционный (экстенсивный) тип и современный (нетрадиционный, интенсивный) тип. Архетип относится к раннему периоду человеческой истории, к доклассовому обществу, его существование — гипотеза. Традиционный тип господствует в докапиталистических классовых аграрных обществах и на ранних стадиях капитализма. Современный тип возник сначала в странах развитого капитализма и постепенно распространяется почти на все страны мира. Для архетипа и традиционного типа темпы прироста населения определяются, в основном, уровнем смертности, который достаточно высок; рождаемость также высока и компенсирует высокий уровень смертности. Для современного типа воспроизводства населения и переходных к нему режимов демографического развития темпы роста населения определяются уровнем рождаемости, а уровень смертности при этом относительно невысок. При большом Д. в наблюдается огромное превышение числа рождений над числом смертей, и поэтому резко возрастают темпы прироста населения. Большой Д. в. характерен для большинства развивающихся стран Азии, Африки и Латинской Америки, и начало его относится к 1950-м. В настоящее время Д. в. в этих странах превратился в мировой, и по оценкам специалистов сейчас им охвачено около 80% населения мира. Д. в. — временное явление. По мере развития демографического

перехода нарушенная согласованность типов рождаемости и смертности восстанавливается, промежуточный тип воспроизводства населения сменяется основным, и Д. в. прекращается. Однако по самым оптимистическим прогнозам демографов Д. в. на Земле остановится не раньше середины 21 в. В настоящее время население Земли продолжает быстро расти, в 2000 году превысила 6 миллиардов человек. Последствиями мирового Д. в.: являются возрастающий разрыв в уровнях жизни населения развитых и развивающихся стран, ухудшение качества жизни населения стран, охваченных Д. в., неконтролируемая урбанизация в этих странах; рост безработицы и т. д. В оценке последствий Д. в., в основном, преобладают две противоположные оценки: негативная и позитивная. Сторонники первой точки зрения, например П. Эрлих (США), называют рост населения «великим злом», давая самые мрачные прогнозы.

ДЕМОГРАФИЯ (греч. *demos* — народ, *graphoo* — пишу) — наука о закономерностях воспроизводства населения в общественно-исторической обусловленности этого процесса. Термин «Д» появился в 1855 в названии книги французского ученого А. Гийяра «Элементы статистики населения или сравнительная демография», а широкое распространение получил в конце 19—20 вв. Как отрасль научного знания, Д. развивается и существует уже более трех столетий. Родоначальником демографической науки считается английский ученый Дж. Граунт (1620—1674), впервые построивший таблицы смертности для жителей Лондона на основе многолетних статистических данных. Население (народонаселение) — основное понятие Д. Народонаселение — это естественно-исторически складывающаяся и непрерывно возобновляющаяся в процессе производства и воспроизводства непосредственно жизни совокупность людей, главный материальный компонент человеческого общества. Воспроизводство населения (постоянное возобновление поколений людей) — один из главных процессов воспроизводства общества. Оно представляет собой основное характерное свойство народонаселения, изучение которого входит исключительно в компетенцию Д. Д. изучает процессы взаимодействия рождаемости, смертности, брачности, разводимости и воспроизводства населения в целом, их закономерности и социальную обусловленность. В сферу компетенции Д. входит исследование закономерностей формирования структур населения, взаимосвязей демографических процессов и демографических структур; изучение общей численности и размещения населения; разработка





234 ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ КАПИТАЛИЗМ

методов описания, анализа, моделирования и прогнозирования демографических процессов и явлений; выявление общих закономерностей и тенденций протекания демографических процессов и их специфических особенностей.

ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ КАПИТАЛИЗМ – философско-социологический термин, введенный в научный оборот Новаком для характеристики окончательно конституировавшегося на протяжении второй половины 20 в. плюралистического, либерально-демократического общества западного типа, главными элементами которого являются три системы, существующие как единое целое: экономика, основанная по преимуществу на рынке и мотивации; демократическая политика, признающая право человека на жизнь, свободу и стремление к счастью; в высшей степени либеральная система ценностей и социальных институтов, в основе которых лежат идеалы равной для всех людей свободы и справедливости. Основанная на убеждении, что социальный строй, полагающий принуждение добродетельным, невозможен и нежелателен, концепция Д. к. атрибутивно содержит тезис, согласно которому демократия в политике возможна только наряду с рыночной экономикой. По Новаку, «коллективистская система, пренебрегающая осознанным личным выбором, напоминает улей или закон для быков». Главная задача идеи Д. к. в исторической перспективе было обеспечение процедуры разделения власти и установления над ней эффективного контроля со стороны общества. С точки зрения Новака, предтечами модели Д. к. как определенного камертона социально-экономических трансформаций правомерно полагать Монтескье, Смита, Б. Франклина, Д. Мэдисона, Т. Джефферсона и др., сформулировавших основополагающие моральные ценности демократии Нового времени: 1) ограничение власти государства и защита человека от тирании и нищеты; 2) высвобождение энергии индивида и произвольно организовавшихся общностей. Разделяя ту максиму, что «Слово Божие за пределами... оно осуждает все и каждую из систем, находя в них множество недостатков», Новак тем не менее попытался обозначить те фрагменты иудейско-христианских религиозных доктрин, которые, по его мнению, повлияли на формирование Д. к. – институциональной модели экономического роста, политической свободы и культурно-этического созревания. Согласно Новаку, они таковы: 1) догмат о Троице, трактующий идею Бога воплощением идеалов как соборности, так и индивидуальности, а также задающий такой обряд причастия, в ходе которого личность не оказывается уничтоженной;

индивидуальное либо коллективное участие в создании общества/общности, сохраняющих и отстаивающих право на индивидуальность каждого человека трактуется как истинное подражание Божьему промыслу; 2) идея Воплощения, согласно которой Бог пришел в наш мир как Человек – в одной небогатой стране, в конкретном месте, в конкретное время, приняв таким образом на Себя мыслимые условия существования человека, включая смерть от слуг государства, осмеяние и ненависть со стороны людей. Этот сакрально-исторический сюжет должен постоянно напоминать нам, что слабости и пороки людей и их иррациональная злоба не изжиты, победа над грехом весьма сложна. Нет и не может быть совершенной модели общества, она не в состоянии появиться однажды. Только смиренность и отсутствие иллюзий способны породить избавительную надежду, в отличие от пагубной и разрушительной веры в единоразовую осуществленную утопию. Базовым и желательным типом личности для Д. к. выступает в этом контексте свободный человек, владеющий собственностью и занятый коммерческой деятельностью: «...именно система предпринимательской деятельности, а не намерения бизнесменов, способствует верховенству закона, свободе, обычаю умеренности и постоянства, здравому реализму и очевидному прогрессу общества, более чем институты церкви, аристократии или служба военного сословия» (Новак); 3) идеал Состязания как «поиска вместе». Не все равны в этом мире. Жизнь подлежит оценке, строгому суду – Божьему и человеческому: перед Страшным Судом богатым есть чего бояться. Если их богатство принесло пользу другим, есть основание быть признательным, но у Господа могли быть и большие ожидания. Честная конкуренция – не порок. Подлинная самореализация личности немислива в спокойную и уютную эпоху. Иудаизм и христианство – классический пример религий волюнтаризма и свободы: любая библейская история воспроизводит момент принятия человеком решения и осуществления принципиального выбора, ибо «...много званых, а мало избранных» (Мф. 20, 16); 4) Идея первородного греха человека, направленная в конечном счете на ограничение людских претензий на обладание совершенной праведностью, и закладывающая теолого-нравственную основу для развенчания иллюзорных проектов социалистического толка, ориентированных на стремление сделать всех счастливыми; 5) Принцип «разделения царств» (сфер реальности): «Итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 21). Д. к. не мог и не может быть по определению чисто христианской общественно-

экономической системой, его принципы конституировались как внеконфессиональные, являющиеся уделом свободного выбора человека. Речь может идти не о «христианском государстве», не о «христианской экономике», а лишь о правовом государстве и экономике как светских институтах во Имя Христова: существует христианская ответственность за светские институты, а в христианской этике присутствуют положения, определяющие эту ответственность (Бонхейффер); 6) Идеал христианской любви как милосердия: «Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10). Данный постулат предполагает принимать людей такими, как они есть, пытаться поставить даже их пороки на службу обществу. Согласно идеям Д. к., западная цивилизация оказалась способной к динамичному развитию, потому что смогла существенно ограничить зависть как качество, разъединяющее людей. Тезис концепции Д. к., согласно которому обмен на рынке требует веры – например, веры в будущее общества, в надежность валюты, в возвращение кредита и получение товара, органично сочетается с ее же постулатом, согласно которому культура и мораль выступают главной движущей силой становления систем либеральной демократии и свободной экономики. По мнению Новака, главными системообразующими приоритетами Д. к. как определенной модели общественного строя вне мотивов поведения и установок ее субъектов можно обозначить следующие: 1) глобальное развитие, установка на достижение благосостояния всеми без исключения нациями посредством развития, модернизации, обеспечения социальной справедливости, национального освобождения, независимости, опоры на собственные силы; 2) корпорация – достижение возможностей, превышающих потенциальные возможности отдельного человека и могущих осуществляться дольше продолжительности жизни индивида; 3) взаимозависимость ее структурных элементов – торговая цивилизация перспективнее нежели клерикальная, аристократическая или военная (отношения обмена человечнее отношений, основанных на личной зависимости); 4) дух сотрудничества, фундированный общностью ценностей ее субъектов. В соответствии с пафосом концепции Д. к. Новака, этот тип социума – не Царство Божие, но без греха. Но все другие, известные на сегодняшний день экономические и политические системы, кажутся ему еще худшими. Среди всех известных систем, по Новаку, именно в распоряжении Д. к. имеются максимальные ресурсы для самокорректировки и внутренней трансформации мирным путем.





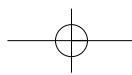
ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ 235

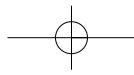
ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ – утопическая концепция и программа, провозглашающая возможность построения (в условиях доминирования государственной/коллективной собственности на средства производства) нетоталитарного общества посредством всеобъемлющего использования процедур непосредственной демократии и демократического социального контроля. (Так например, согласно И. Хоуи, США, 1979: «Социализм должен быть целиком...подчинен демократии – именно современной демократии, несмотря на ее изъяны, – для того чтобы привести больше демократии в любую сферу жизни общества: политическую, экономическую, социальную, культурную. Социализм без демократии невозможен – никакой компромисс с любого рода апологетами диктатуры или авторитаризма недопустим... Социализм должен быть определен как общество, где средства производства – в той мере, в какой вообще нельзя давать заранее его строгое определение – находятся в коллективной собственности и контролируются методами демократии...»). В качестве самоосознающего интеллектуального течения Д. с. возникает и приобретает извечное влияние в 1950–1980-х, выступив реакцией неприятия гуманистическими ориентированными мыслителями и оппозиционными политиками бесчеловечных социальных практик «реального социализма», с одной стороны, а также реальных противоречий обществ либеральной демократии второй половины 20 в. (демократического капитализма) – с другой. В государствах Западной Европы и Северной Америки главный акцент программы Д. с., трактуемого как «не столько теория, сколько система моральных заповедей» (С. Гэмпшир, Великобритания, 1974), сводился к тезису о том, что социальный порядок, спланированный учеными и реализованный государственной властью, будет обладать явным интеллектуально-нравственным превосходством по отношению к общественной системе, конституирующейся в результате неисчислимых и самых разнообразных человеческих поступков, основанных на индивидуальных предпочтениях людей. Предполагалось, что избавление индивидов от бедности и лишений являет собой приоритетную задачу социалистического правительства наряду с обеспечением национальной обороны; неравенство людей в богатстве, ведущее к неравенству в диапазоне и свободе действий, должно существенно корректироваться государством; задача удовлетворения первоочередных потребностей населения может рассматриваться как важнейшая задача властей, будучи даже сопряженной с некоторыми потерями в объеме производства товаров и услуг. Осознанный акцент на процеду-

рах укоренения в обществе единой системы моральных императивов (в ущерб иным убеждениям) приводил адептов Д. с. к истолкованию монолитной нравственности коллективистского толка как достаточной и самоценной несущей конструкции, обеспечивающей общественные стабильность и равновесие: «Один капитализм подвергает своих участников тревогам жизни, не прибегая к помощи коллективистской морали. Можно доказать, что исправление этих недостатков обходится гораздо дороже, чем урезание экономической свободы или сокращение личных свобод, которого требует социализм... Поколение, привыкшее к поддержанию социалистической дисциплины, не будет сожалеть о ценностях буржуазного индивидуализма... Никто из нас не сможет избежать этой ловушки, предположив, что социализм станет включать в свои моральные обязательства права индивида в их понимании, предложенном Миллем. Такое прославление индивидуализма прямо противоположно основному лозунгу социализма о намеренно всеобъемлющей коллективной моральной цели... Поскольку социалистическое общество стремится быть хорошим обществом – все его решения и мнения неизбежно реализуются с моральной целью. Любое несогласие с ними, любой аргумент в пользу альтернативной политики, любое возражение, следовательно, поднимает вопрос о моральности существующего правительства...» (Р. Гейлбрунер, США, 1978). Оказавшись предметом интенсивной социально-философской, политологической, теологической и этической полемики, концепция Д. с. столкнулась в 1960–1990-х с рядом серьезных контраргументов как на уровне теоретических изысканий, так и в контексте системного прогнозирования возможных следствий направляемой общественной практики. Обращая внимание на атрибутивно присущее программе Д. с. игнорирование эффективных источников экономической динамики и экономического роста (согласно Л. Колаковскому, 1974: «Мы – за равенство, но...экономика не может быть основана на равенстве заработка...некоторые виды неравенства обусловлены генетическими факторами, и мы слишком мало знаем об их влиянии на общественное развитие... Мы – за демократию в экономике, но мы не знаем, как ее согласовать с конкуренцией в производстве продукции»), оппоненты особо акцентировали экономическую природу «социалистической системы вообще» как основанной на принципе Zero-Sum Game – игры с нулевой суммой (т. е. убыточные предприятия компенсируют результаты своей деятельности за счет централизованных средств, накапливаемых из прибыли эффективно работаю-

щих предприятий). На высоком региональном и на общенациональном уровнях политика Д. с., основанная на представительстве, суть перманентная сделка по субъективным правилам (группы давления-лоббирования в условиях демократического капитализма в принципе элиминируют идею т. н. «прямого» народного представительства). Несовпадение интересов и несоизмеримость возможностей сообществ/общин в принципе исключают даже долгосрочное социалистическое планирование, поддерживающее одни общины за счет других. По Дарендорфу, «если это – планирование, то оно не может быть демократическим; если же оно демократично, то это – не планирование. Если оно более чем предложение, то оно насильственно; если же оно построено на насилии, то оно будет иметь тенденцию представлять интересы тех, кто лучше организован». Глобальным следствием подобной системы, по его мнению, выступает ситуация, когда «государство всеобщего благосостояния отбирает у своих граждан большую часть их дохода и говорит им, что израсходует их, оставив себе лишь на карманные расходы... Может настать день, когда историки увидят, что правительства, как и следовало ожидать, вмешиваются практически в любой аспект жизни граждан». Неразрешимой нравственной коллизией для общественной морали социумов социалистического толка является, таким образом, невозможность придания проблеме ограничения власти государства над обществом и своими собственными гражданами статуса столь же высокозначимой и нравственной, сколь и вопрос постоянного триумфа большинства над меньшинством. Очевиден трагический и неизбывный конфликт интересов, весьма характерный для Д. с.: можно ли гарантировать права меньшинства, оппозиционеров, – всех людей, интересы которых не совпадают с интересами большинства, – если общественная собственность является подконтрольной последнему.

ДЕМОКРАТИЯ – форма государства, при которой право участия в формировании органов государственной власти имеет все юридически полноправное население страны. Она характеризуется отсутствием имущественных цензов. Однако, наличие такого однозначного критерия, отличающего ее от олигархии и аристократии, не означает, что при Д. отсутствуют всякие ограничения участников определения политики государства вообще. В любом демократическом государстве реализация этих ограничений проходит по линиям определения условий приобретения гражданства и введения скрытых форм ценза (например, образовательного ценза).





236 ДЕМОКРИТ

ДЕМОКРИТ из Абдер (460 – около 370 до н. э.) – древнегреческий философ, ученый-энциклопедист, ученик Левкиппа. Основатель первого на Западе исторического типа философского и научного атомизма. Совершал путешествия в Египет, Вавилон, Персию, Аравию, Эфиопию, Индию. По названиям известны 70 сочинений Д. («О природе человека», «Малый мирострой», «Об идеях», «О цели» и др.), из которых сохранились многочисленные (около 300) фрагменты. Вклад Д. в развитие философских идей весьма велик, но самым главным является, безусловно, его учение об атомах. В традиционное для античности представление о первоначале Д. ввел идею плюральности и множественности, объявляя в качестве этого первоначала предельно мелкие материальные частицы, которые нельзя непосредственно ощутить с помощью органов чувств. Этому мельчайшему первоначалу Д. устанавливает своего рода предел деления, которое на определенной стадии становится более невозможным. Именно отсюда и происходит название частицы *atomos* (греч.) – неделимый. Идея плюрального, множественного, бесконечно малого, не воспринимаемого органами чувств и имеющего предел деления первоначала позволила Д. разрешить целый ряд проблем науки и философии того времени: в частности, ответить на вопрос о причинах множественности и разнообразия вещей, единства и материальности мира, единства телесного и материального, а также объяснить суть процесса познания. Отсутствие атомов, по Д., – есть пустота (небытие), бесконечное пространство, благодаря которому и в котором осуществляется хаотическое движение атомов. Атомы неделимы (из-за твердости, не имеют качества, различаются по величине, форме, фигуре и весу, месторасположению и порядку (очертание, поворот и соприкосновение), находятся в пустом пространстве и вечном движении. Вследствие их соединения и разъединения возникают и гибнут миры и вещи. (Космогония Д. аналогична взглядам Левкиппа о космических вихрях, порождающих бесчисленные миры.) Время у Д. не имеет начала. По Д., все совершается по некоей неясной и непостижимой необходимости (судьбе) и для человека фактически тождественно случайности. Познание причин явлений – смысл подлинного философского познания. Согласно Д., предпочтительнее «найти одно причинное объяснение, нежели стать персидским царем». Душа – воплощение стихии огня – состоит из особых мельчайших круглых и гладких атомов, распределенных по всему телу. Д. впервые употребил термин «микроскосм», проведя аналогию между космосом и организацией человеческого организма. Боги существуют в виде соедине-

ний огненных атомов и живут дольше людей, не будучи бессмертными. Органом мышления выступает исключительно мозг. Ощущения возникают благодаря проникновению в душу исходящих от вещей «образов» («идолов»). От предметов, которые видят люди, считает Д., отделяются маленькие, невидимые частицы и (определенным образом соединенные) проходят через пустоту, попадая в виде отпечатка на сетчатку глаза, а затем начинается работа ума. Высшее благо – блаженство, достигаемое обузданием желаний и умеренностью образа жизни. Д., по-видимому, первым разграничил прикладные искусства, предполагающие обучение, и художественное творчество, требующее рационально не объяснимого вдохновения. Атомистическая концепция Д. оказала большое влияние на историю философской и научной мысли, сделав «атом» своего рода принципом объяснения существования, движения, рождения и гибели материальных тел.

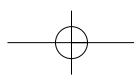
ДЕМОН (греч. *daimon* – дух, божество) – актуализация божественной силы в ее негативном аспекте. Олицетворение злых сил мироздания.

ДЕМОСКОПИЯ (греч. *demos* – народ, *skopeo* – смотрю) – прикладная социология, занимающаяся проведением опросов населения; вид исследования, который используется для наблюдения и анализа массовых явлений в обществе. Основные методы сбора информации, применяемые в Д. – анкетный опрос и интервью. Термин «Д.» предложил в 1946 г. американский социолог С. Додд. Введен в употребление немецким исследователем, профессором Элизабет Нозль-Нойман, создательницей одного из самых крупных исследовательских институтов ФРГ – Института демоскопии (Алленсбах, 1947), известного не только в Германии, но и далеко за ее пределами. Сфера деятельности Института – исследования по заказам политических партий (прогнозирование исхода выборов), правительственных учреждений, средств массовой информации (анализ аудитории СМИ и выяснение их эффективности; зондаж настроений населения, изучение общественного мнения), предпринимателей (изучение емкости товарного рынка, перспектив капиталовложений, определение перспектив сбыта различных товаров), опросы населения в интересах торговых фирм и т. д. Значительная часть исследований посвящена «изучению мнений» (например, отношения населения к проектам законов, к политическим лозунгам, упаковке и оформлению товаров, изменению тарифов на транспорте и т. п.). Основные положения Д. изложены в книге Э.Нозль-Нойман «Массовые опросы» (1978).

ДЕМПИНГ (от англ. *dumping* – сбрасывание) – вид недобросовестной конкуренции, экспорт товаров по искусственно заниженным ценам с целью вытеснения конкурента, завоевания рынка. Д. противоречит здоровой конкуренции, которая основывается на снижении издержек производства при обеспечении высокого качества товара. Потери от реализации товаров по заведомо заниженным, демпинговым ценам перекрываются различными способами: реализацией по завышенным ценам др. товаров, не встречающих острой конкуренции, продажей аналогичного товара по высоким ценам после того, как конкурент будет вытеснен с рынка, получением дотаций от государства, стимулирующего таким образом экспорт. В последнем случае занижение цен на внешнем рынке компенсируется их повышением на внутреннем, а потери от продажи товаров по демпинговым ценам перекладываются на плечи налогоплательщиков. В ряде стран действует специальное антидемпинговое законодательство или, же предусматриваются соответств. меры в законах, имеющих антимонопольную направленность. Основанием для обвинения в Д. Служит факт продажи товара ниже его себестоимости в стране-изготовителе. Если же относительно низкие цены базируются на снижении издержек производства, применении современной техники и технологии, то их нельзя признать демпинговыми. Законодательством многих стран, а также документами Европейского Союза (ЕС) предусмотрены меры против Д., в частности антидемпинговые пошлины. Нередко экспортеры стараются не доводить дело до судебного разбирательства и идут на добровольное повышение цен, хотя это и снижает конкурентоспособность реализуемых ими товаров.

Т.В. Кузьмицкая

ДЕНОТАТ (лат. *de-notation* – обозначение) – множество предметов, обозначаемых данным именем. Денотативный процесс есть отношение имени к предмету безотносительно к его свойствам, в отличие от коннотативного (см. **Коннотация**) процесса, сопровождающегося не только указанием на предмет, но и обозначением его отличительных свойств. Д. (значение) и смысл (концепт его Д.) служат, согласно Карнапу, экспликатами понятий «означение» (*denotation*) и «соозначение» (*connotation*) у Милля. Не всякому Д. можно поставить в соответствие объект внеязыковой реальности. Среди эмпирических объектов внешнего мира отсутствуют Д. выражений типа «круглый квадрат», «женатый холостяк», «несжимаемая жидкость», «птичье молоко» и др. Количество репрезентируемых именем объектов (де-





сигнагов) находится в зависимости от смысла имени — от одного до бесконечно-сти («первый космонавт», «космонавт», «число 7», «целое число» и др.). В зависимости от количества десигнагов имена делятся на: 1) нулевые — не имеющие ни одного десигната («чемпион мира по шахматам 1814 года», «Король Республики Беларусь» и др.); 2) единичные — имеющие один десигнат (Ньютон, «создатель периодической системы химических элементов» и др.); 3) общие — имеющие более одного десигната («студент», «доцент») и др. Д. имени определяется также как множество десигнагов, которое актуально обозначено данным именем в конкретном контексте. В Д. объем имени может быть репрезентирован полностью, частично или отдельным десигнагом, что определяется контекстом, в котором употребляется имя (например, в высказывании «Ромб является параллелограммом» имя «ромб» обозначает класс предметов, следовательно, согласно структуре выражения, признак не относится к каждому индивидуальному объекту, в высказывании «Ромб есть равносторонний параллелограмм» приписываемый признак относится к каждому десигнату имени «ромб», в высказывании «Некоторые ромбы — квадраты» посредством указанного признака характеризуется некоторая часть десигнагов данного имени). Понятие «Д.» как «предметное значение имени» ввел в логический тезаурус Фреге в статье «О смысле и значении» («Смысл и денотат», 1892). Осуществляя радикальную абстракцию с целью формализации дедуктивных систем, он структурировал понятие знака, который «будь то слово, словосочетание или графический символ может мыслиться не только в связи с обозначаемым, т. е. с тем, что можно назвать денотатом знака», но и в связи с тем, что можно назвать его смыслом. Каждое собственное имя (слово, знак, соединение знаков, выражение), согласно его утверждению, имеет значение и смысл. Значение, или Д. имени он отождествлял с предметом (номиналом), обозначаемым данным именем, смысл имени трактовал как информацию, которая содержится в имени. Два выражения могут иметь одно и то же значение, но разный смысл, если эти выражения различаются по структуре (например: «7» и «5+2»). Важнейшими принципами теории именования Фреге являются: 1) принцип взаимозаменяемости (замещения), т. е. выражения, обозначающие один и тот же объект, могут взаимозаменяться во многих контекстах (например, имена «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда» оказываются взаимозаменяемыми при обозначении планеты Венера). Его символическая запись: $(x=y)(A(x)=A(y))$ означает, что если любые имена x и y име-

ют одинаковые значения, то высказывания $A(x)$ и $A(y)$ с вхождениями x и y также имеют одинаковые истинностные значения. Принцип взаимозаменяемости Фреге носит экстенциональный характер, так как тождество имен основано на одинаковых Д.; 2) принцип однозначности, выражающий требование, согласно которому каждое имя обозначает только один предмет; 3) принцип предметности, отражающий тот факт, что сложное имя выражает связи между предметами, а не между именами, составляющими сложное имя. «Денотатом знака является определенная вещь (в самом широком смысле слова), но не понятие или отношение». На данной методологической основе Фреге формализовал экстенциональную («объемную») логику, отождествив понятия «логическое значение высказывания» и «Д. высказывания». Если Д. высказывания является истина или ложь, то все содержательно-познавательное (интенциональное) многообразие устраняется. Именно такой фундаментальный вывод сделал Фреге. «Поэтому, — утверждал он, — денотат сам по себе нас не интересует; однако суждение, взятое в отрыве от денотата, то есть смысл сам по себе, тоже не несет в себе нового знания. Этим свойством обладает только соединение суждения и его денотата (истинностного значения)». Дальнейшая экспликация термина «Д.» была осуществлена А. Черчем (р. 1903) в созданной им логике смысла и Д.: «Д. есть функция смысла имени, т. е. если дан смысл, то этим определяется существование и единственность денотата». Концепция Черча строится как простая теория типов (теория синтаксических и семантических категорий), позволяющая стратифицировать экстенциональные (объемные, или предметные) сущности, с единственным разветвленным предикатом «быть концептом». В последующей версии теории значения Черч сделал шаг в стратификации интенциональных (содержательных) сущностей (свойств и отношений). Он указал две интенциональные характеристики предикативной функции «быть концептом»: 1) характеризующую функцию, соответствующую смыслу логической формы, т. е. записи «применения функции к аргументу»; 2) концепт, соответствующий смыслу константного имени функции. Но поскольку интерпретация смысла и Д. в теории значения Черча ограничена онтологией простой теории типов, т. е. экстенциональной иерархией, то процедура различения характеризующих функций и концептов остается чисто синтаксической, неинтерпретированной. Тем не менее, это не исключает возможность использования концептуальных идей Черча в исследовании интенциональной иерархии.

ДЕРВИШ (перс. нищий) — нищенствующий мусульманский монах, иногда — адепт суфизма. Д. могли быть странствующие или живущие в обители.

ДЕРЕВО — фундаментальный культурный символ, репрезентирующий вертикальную модель мира, семантически фундированную идеей бинарных оппозиций (как космологически, так и аксиологически артикулированных). В традиционной культуре выступает основополагающим символом упорядоченности мироздания («мировое дерево») и метафорой генезиса как свершившегося и продуктивного. В рамках архаичной культуры мифологема мирового Д. выступает важнейшим компонентом мифологических космогоний. В контексте антропоморфных моделей космогенеза, фундированных сюжетом Сакрального брака Земли и Неба (Нут и Геб в древнеегипетской мифологии, Герд и Фрейд — в скандинавской, Гея и Уран — в древнегреческой и т. п.), центральным моментом космоизации мира является воздвижение мировой вертикали, отделяющей друг от друга Землю и Небо и обеспечивающей существование мирового пространства. Мировое Д. как космическая вертикаль, с одной стороны, традиционно является фаллическим символом и в этом плане относится к небесному (мужскому) началу (мировое дерево как фаллос Урана в древнегреческой мифологии), с другой — мифологема Д. теснейшим образом связана с женским началом: дева в стволе (древнеегипетская сикомора, античные гамадриады, миф о рождении Адониса из открывающегося в стволе дупла) или даже отождествлена со стволом (Лилит в шумерской мифологии). Мифологема Д. оказывается семантически амбивалентной будучи отнесенной одновременно и к земному (женскому), и к небесному (мужскому) началу. В этом смысле, разделяя Небо и Землю, Д. одновременно символизирует собою и их брачное соединение. (Одним из распространенных сюжетных полей мифологии являются камлания — путешествия шаманов или фабульных героев на небо по древесному стволу.) Благодаря данной полисемантности, культурный символ Д. как «центра мира» неизменно претендует в западной культуре, согласно оценке Элиаде, на статус точки соприкосновения имманентного и трансцендентного. Таким образом, в архаических культурах мифологема мирового древа играла структурообразующую роль по отношению к космически артикулированному мирозданию. По вертикали посредством мирового Д. осуществляется дифференциация трех мировых зон (три шага Вишну: небо-крона как обитель богов, подземелье-корни как царство мертвых и опосредующее их пространство людской



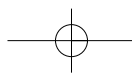


238 ДЕРЕВО

жизни, символизируемое стволом), а по горизонтали (тень Д.) — отграничение освоенного и упорядоченного Космоса от Хаоса. Семантическая фигура Д., таким образом, конституирована в традиционных культурах как символ упорядоченности мироздания и поддержания его космической организации. В культурах классики семиотическая фигура Д. сохраняет за собой статус символа гармонии как проявления упорядоченности бытия, фундированной глубинной презумпцией его космической организации, — любая упорядоченная среда неизменно приобретает древовидную конфигурацию, основанную на фигуре дифференциации посредством ветвления: от родовых версий генеалогического Д. в сфере повседневности до абстрактного моделирования фигур Д. виртуальных культурных локосов (например «Д. кургузного универсума» у Матфрэ Эрменгау — см. «Веселая наука»). Фигура ветвления мирового Д. в рамках данной системы метафорыки выступает базовым механизмом мировой дифференциации, сквозным образом фундируя собой самые различные типы моделирования процессуальности в рамках западной культурной традиции: от неоплатонизма, моделирующего мировой процесс как «жизнь огромного дерева, обнимающего собою все» (Плотин), до постструктуралистских аналитик дискурса власти как «древopodobного» (см. **Постструктурализм**). В контексте постмодернистской рефлексии фигура Д. оценивается как глубинным образом фундирующая собой культурную традицию западного образца. Как показывают Делез и Гваттари, «Запад особенно тесным образом связан с лесом и обезлесением; отведенные у леса поля заполнялись растениями и зернами — цель культуры линий древовидного типа; скотоводство, в свою очередь, развернувшееся на полях под паром, выбирает линии, которые формируют древopodobное животное». В противоположность этому, «Восток — это абсолютно иной тип: связь со степью..., это культура клубней, которые развиваются отдельно от индивида, отступление в закрытые пространства специализированного скотоводства или вытеснение кочевников в степь» (Делез, Гваттари). В этом контексте «западная бюрократия» также выступает как порождение логики Д.: «ее аграрные истоки, корни и поля, деревья и их пограничная роль» моделируют собою практически все феномены европейской истории: «великую перепись Вильгельма Завоевателя, феодализм, политику королей Франции, учреждение государства, военный передел земельных пространств, судебный процесс и супружеские отношения» (Делез, Гваттари). (По мысли Делеза и Гваттари, не случайно «короли

Франции остановили свой выбор на лилии, поскольку это растение с глубокими корнями, пробивающимися на склонах».) В противоположность этому, на Востоке «государство осуществляет свою деятельность...не по древовидной схеме, основанной на предустановленных одеревеневших им укорененных классах; это бюрократия каналов, где государство порождает направляющие и направляемые классы. Деспот...подобен потоку, а не источнику...; дерево Будды становится ризомой» (см. **Ризома**). Таким образом, оппозиция Восток — Запад может быть артикулирована, согласно Делезу и Гваттари, как оппозиция «потока Мао» и «дерева Луи» (хотя, по признанию Делеза и Гваттари, «было бы слишком просто осветить весь восток к...имманентности»). В контексте этого сопоставления характерной для культуры Запада фигуре Д. семантически и аксиологически противопоставит характерная для культуры Востока фигура «травы» как принципиально ризоморфной. Согласно Делезу и Гваттари, развиваясь в рамках жестко иерархичных древовидных систем, «мы утратили ризому, или траву». В данном контексте Делез и Гваттари цитируют размышления Г. Миллера о Китае: «Китай — это вредная трава на капустной грядке человечества...Из всех мыслимых сущностей, которые мы относим к растениям, животным или звездам, это, может быть, наихудшая трава, которая, однако, ведет самое мудрое существование. Верно, что из травы не выходят ни цветы, ни авианосцы, ни Нагорные проповеди...Но в конце концов, она остается той травой, за которой последнее слово. В конечном счете все возвращается к китайскому государству...Нет другого исхода, кроме травы. [...] Трава прорастает на огромных необработанных пространствах. Она заполняет пустоты. Она растет между и среди других. [...] ...Трава — это наполненность, вот мораль» (ср. с номадологической трактовкой ризомы как «меж-бытия, интермеццо»). Если Запад представлен метафорой «Д.», а Восток — метафорой «травы», то Америка в этом контексте выступает, согласно Делезу и Гваттари, перекрестком, местом встречи этих альтернативных традиций: с одной стороны, американская культура «не свободна от древесного господства и поиска корней» («это видно хотя бы по литературе, по поиску национальной идентичности, а также по ее происхождению и европейской генеалогии»); с другой же стороны, «различие американской книги и книги европейской налицо, даже когда американец бросается в погоню за деревом. Различие — в самом понятии книги «Листья травы...» В контексте сопоставления Запада и Востока как культуры (соответственно Д. и травы) «Америка

представляется посредником. Ибо она развивается за счет внутреннего подавления и истребления (не только индейцев, но также и фермеров, и др.), и одновременно — иммиграции извне. Столичный поток образует безграничный канал, определяет количество власти, и каждый, как умеет, перемещается в этом потоке власти и денег (здесь берет начало мифреальность о бедняке, который становится миллиардером, чтобы вновь превратиться в бедняка); все это объединяется в Америке — дереве и канале, корне и ризоме одновременно» (Делез, Гваттари). Внутри же североамериканской культуры, в свою очередь, могут быть выделены различно артикулированные в отношении древовидной структуры локосы: так, Восточное побережье — это «поиски древopodobного и возврат к дряхлому миру», что же касается американского Запада, то «Запад, с его безродными индейцами, с его блуждающими рубежами, подвижными и смещаемыми границами» определяется Делезом и Гваттари как отчетливо «ризоматический». В этом отношении ризоморфна сама американская культурная топография: «Америка смешала все направления, она передвинула свой Восток на Запад, как будто Земля стала круглой именно в Америке; ее Запад примкнул к Востоку». Тем не менее, американский менталитет отчетливо демонстрирует западный стиль мышления, трактуемый постмодернистской философией как «древовидный». Согласно постмодернистской ретроспективе, «дерево подчинило себе весь западный мир и западное мышление, от ботаники до биологии, анатомии, гнесеологии, теологии, онтологии, всю философию» (Делез, Гваттари). Более того, «у нас дерево вонзилось в тело, оно стратифицировало и очерстило даже пол» (согласно Делезу и Гваттари, сексуальность как таковая конституируется принципиально различным способом в культурах Запада и Востока: «зерновые растения, объединяя два пола, подчиняют сексуальность модели размножения»). В этом контексте Делез и Гваттари цитируют А. Одрикура, который «усматривает именно здесь истоки оппозиции морали и трансцендентной философии, столь ценимой на Западе», с одной стороны, и «имманентной философии на Востоке» — с другой. По оценке Делеза и Гваттари, «трансцендентность — болезнь чисто европейская». В целом, по оценке Делеза и Гваттари, вся культурная традиция западного образца может быть оценена (с точки зрения как своего содержания, так и типа своей организации) как «древовидная», и именно в этом качестве она подвергается постмодернизмом радикальной критике, поскольку несет в себе следы влияния архаической семантики

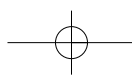




метафоры Д., и прежде всего – следующие ее смысловые аспекты: 1) Метафора Д. привнесит в европейский менталитет идею наличия сквозной – от корней до кроны – логики развития мироздания. 2) важнейшим следствием фундированности европейской культуры идеей древовидных структур является развитие в их контексте идеи вертикальной организации бытия, предполагающей наличие центра (как топографического, так и командного), что задает видение реальности как кибернетически организованной: «дерево или корень вдохновляют печальный образ мысли, которая не переставая имитирует множественное, начиная с высшего единства, с центра... Древовидные системы – это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации, центральные автоматы как организованные памяти» (Делез, Гваттари). Таким образом, «признать первенство иерархических структур равносильно тому, чтобы уступить привилегии древовидным структурам» (П. Розенталь, Ж. Петито); 3) метафора Д., фундируя собою западные модели мира, привносит в их содержание метафизическую идею «корня» («корень-основание, Grund, roots и foundations» у Делеза и Гваттари) как вневещного основания феноменального мира (см. **Метафизика, Корень**); 4) согласно постмодернистской оценке, само понимание процессуальности в западной культурной традиции несет в своем содержании следы влияния фигуры древесного ветвления: «Единое раздваивается: каждый раз, когда мы встречаемся с этой формулой, провозглашена ли она стратегически Мао или «диалектически» выведена из мира, мы имеем дело с самой классической и самой продуманной, самой древней и самой усталой мыслью» (Делез, Гваттари). Важнейшим аспектом процедуры ветвления является конституирование в ходе ее осуществления бинарной оппозиции между разветвившимися эволюционными векторами. Типичная для европейской культуры «бинарная логика – это духовная реальность дерева-корня»; по оценке постмодернизма, «бинарная логика и двузначные отношения все еще господствуют в психоанализе (дерево мании в интерпретации З. Фрейда, П. Шребера), в лингвистике, в структурализме и даже в информатике» (Делез, Гваттари). В рамках своего номиналогического проекта постмодернистская философия осуществляет последовательный отказ от всех названных семантических презумпций мышления, задаваемых в европейском менталитете фигурой Д. (см. **Номадология**). В первых, постмодернистская парадигма в философии конституирует программу «логотомии» и «логомахии», призванных

реализовать поворот философии от тотального доминирования презумпции логоса к сомнению в адекватности логоцентристского видения мира. Во-вторых, жестко центрированным, артикулированным в кибернетическом ключе системам номадология противопоставляет «нецентрированные системы» (Делез, Гваттари). Если «в иерархической системе индивид воспринимает лишь одного единственного активного соседа, который располагается выше его на иерархической лестнице», и в целом «древовидная схема предшествует индивиду, который включается в нее в строго определенном месте» (П. Розенталь, Ж. Петито), то, в противоположность этому, в нецентрированных системах, по словам Делеза и Гваттари, «коммуникации осуществляются от одного соседа к другому, где стебли или каналы не существуют заранее, где все индивиды... определяются исключительно по их состоянию в данный момент таким образом, что локальные действия не согласованы, и общий конечный результат синхронизируется независимо от центральной инстанции». (В рамках этого же подхода номадология осуществляет резкую критику психоанализа, который, по формулировке Делеза и Гваттари, «подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам, фаллосу, дереву-фаллосу», противопоставляя ему психоаналитический метод моделирования динамики бессознательного). В-третьих, метафизическому стилю мышления, фундированному презумпцией наличия «корня», постмодернизм противопоставляет «постметафизическое мышление», отказывающееся признавать наличие имманентно-трансцендентного смысла, скрывающегося за ноуменальным рядом событий (см. **Постметафизическое мышление**). В-четвертых, в аксиологической системе постмодернизма принцип бинаризма подвергается радикальной критике как пресекающий реализацию креативного потенциала системы, осуществляющийся посредством процедуры дублирования и повтора, – в этом отношении, по формулировке Делеза и Гваттари, «вся логика дерева – это логика кальки и размножения... Она упорно декалькирует нечто, что дается уже готовым, начиная с перекодированной структуры или оси, лежащей в ее основании. Дерево объединяет и иерархизирует кальки, подобно листьям» (см. **Бинаризм**). А потому древовидная организация процессуальности, фундированная генетизмом и бинаризмом, оценивается Делезом и Гваттари в качестве не обладающей креативным потенциалом: «каждый раз, когда желание принимает форму дерева,

налицо определенные внутренние последствия, которые ведут к его смерти». Осуществленный номадологией сравнительный анализ целостностей, организованных по принципу древовидной структуры и по принципу ризомы, показал, что ризоморфные среды, по всем параметрам противостоящие структуре Д., оцениваются номадологией как более гибкие, жизнеспособные и более креативные. Вне жесткой детерминации со стороны оснований западной культуры, вне диктата требований «древовидной интерпретации» многие явления – в своей автохтонности – оказываются далеко не «древовидными», – так, по словам Делеза и Гваттари, «мысль не древоподобна, а мозг – не корневая или разветвленная материя. То, что несправедливо называют «дендритами», не обеспечивает связь нейронов в непрерывной ткани. Прерывность клеток, значение аксонов, функция сближения клеток (синапсов), существование синаптических микро-трещин, «перескакивание» сообщений через эти трещины образует мозг множественности, который погружен в собственный план консистенции... – всецело вероятностная, переменчивая, неопределенная нервная система». Таким образом, хотя устройство западного типа культуры диктует европейцу линейное видение мира («у многих людей дерево проросло в мозгу»), но, тем не менее, «сам мозг – это трава, которая гораздо больше значит, чем дерево» (Делез и Гваттари). Аналогично, «короткая память – это тип ризомы... тогда как длинная память – древовидна и централизована» (Делез, Гваттари). Между тем, как показано в рамках постмодернистской концепции письма, «мы пишем благодаря короткой памяти... Короткая память включает в себя забвение как процесс; она отождествляется не с мгновением, а с коллективной ризомой, временной и легко возбудимой», – в то время как процедуры чтения предполагают так называемую долгосрочную (в терминологии Делеза и Гваттари – длинную) память: мы «читаем и перечитываем с длинной памятью длинные мысли... Длинная память (семьи, расы, общества или цивилизации) декалькирует и переводит, но то, что она переводит, продолжает действовать в ней издали, не попадая, несвоевременно, не мгновенно», – в отличие от «блеска короткой Мысли» (см. **Письмо, Чтение**). Вместе с тем, анализируя соотношение семантических фигур Д. и ризомы, в рамках которой «поперечные коммуникации между дифференцированными линиями запутывают генеалогические деревья», Делез и Гваттари фиксируют не столько их альтернативность как однопорядковых феноменов, сколько их несоизмеримость. Если на первый взгляд «дерево-корень и





240 ДЕРРИДА

ризома-канал... противостоят друг другу как две модели», то на самом деле это не так: Д. действительно «функционирует как модель и как трансцендентная калька», ризома же «развивается как имманентный процесс, который оспаривает модель и намечает карту, даже если он устанавливает свою иерархию или образует деспотический канал». Кроме того, важно иметь в виду, что, согласно номадологическому видению ситуации, семантическая фигура ризомы не вытесняет и не замещает собою фигуру Д. Их отношения строятся как более сложные, ибо в различных средах могут быть обнаружены и различные типы организации целостностей — как структурные (древовидные), так и ризоморфные: по оценке Делеза и Гваттари, «существуют самые различные устройства — карты-кальки, ризомы-корни, с различными коэффициентами детерриториализации. В ризоме есть структуры дерева или корней, и, наоборот, ветка дерева или деление корня могут появиться в ризоме, в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома. Или, скорее, микроскопический элемент дерева-корня, корешок, который инициирует производства ризомы». Но, так или иначе, в целом, согласно постмодернистской констатации, «мы устали от дерева», и в силу этого «не должны больше думать о деревьях», ориентируясь на нелинейные версии осмысления процессуальности (Делез, Гваттари).

М.А. Можейко

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. 1930) — французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер «Парижской школы» (1980-е — 1990-е). Основные сочинения: «О грамматологии» (1967), «Голос и явление» (1967), «Письмо и различие» (1967), «Поля философии» (1972), «Рассеяние» (1972), «Позиции» (1972), «Похоронный звон» (1974), «Шпоры. Стили Ницше» (1978), «Почтовая открытка. От Сократа к Фрейдю и далее» (1980), «Психея: изобретения другого» (1987), «И подписано: Понж» (1988), «Призраки Маркса» (1993) и др. В оригинальной концепции, обозначаемой как деконструктивизм, Д. использует мотивы философствования Гегеля, Ницше, Гуссерля, Фрейда, Хайдеггера и др. Объектом ревизии для Д. становится вся западноевропейская философская традиция. Деконструктивизм выступает в качестве радикализации хайдеггеровского проекта деструкции метафизики, проявляющей фундаментальный опыт бытия, и ставит целью показать предпосылки бытия как такового. Как показывает Д., в западноевропейской философии бытие изначально определяется из времени, из момента настоящего — как присутствие. Но сама вре-

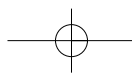
менность отсылает к пространственным характеристикам (линейности, точности), а мгновенность настоящего мыслится через отсутствие, через интервал во времени. Опространствливание времени (в других контекстах — письмо, артикуляция, тело, смерть и т. д.) — вскрываемый и реабилитируемый Д. принцип смыслозначения, который вытесняется на периферию самосознания культуры противоположным, условно маркируемым как овременение (пространства), голос, акцентуация, дух, жизнь и т. д. Такое иерархическое состояние культуры, воспроизводимое метафизикой присутствия, у Д. получает наименование логоцентризма. В действительности, по мысли Д., язык и социум конституируются во взаимодополнительности этих двух «серий сигнификаций». Для описания принципа данной дополнительности Д. вводит неографизм «différance» — своеобразную модификацию сосюррианского понятия «различие», включающую в себя: 1) пересмотр самой схемы метафизического мышления, замену бинарной оппозиции (терминов, понятий) парадоксальной структурой самостирающегося знака, граммы, «следа следа»; 2) определение способа существования такого знака в бесконечных соотношениях с себе подобными («цепях означающих»). Différance есть немислимый переход от одного термина оппозиции к другому, чистое различие и отсрочка как условие мышления. Д. последовательно критикует поиск идентификаций языка и реальности, признанный обеспечить обнаружение тождеств в самом языке (имен) и формирование фундамента знания за счет раскрывающейся в своей непосредственной данности эмпирии, мысли (трансцендентальных означаемых). Язык в своих текстуальных манифестациях демонстрирует как коренную несобственность имени, метафорические механизмы референции и коммуникации, так и собственную гетерогенность, принадлежность к регионам с различным онтологическим статусом (бытию и небытию). Постолюку же, поскольку все трансцендентальное заключено на «поверхности» (совокупности означающих) языка — «нет ничего вне текста». В эту игру присутствия/отсутствия вписан сам познающий субъект. Владение метафорой составляет для Д. горизонт гуманитарного знания, захватывающего и субъект и объект познания. За этим горизонтом — качественно отличное от простой полисемии, неконтролируемое целое «рассеяние» смысла, запредельная энергия différance. Деконструктивный пафос Д., являющийся реакцией на чрезмерную нормативность метафизического канона, вместе с тем не направлен на прорыв к новой выразительности или к чему-

либо подобному «эстетике молчания». Объявляя нерешаемой проблему происхождения в системе différance повторения повтора, ставя, таким образом, под сомнение существование метафизики как учения о первоначалах, Д. считает, что желание «нового начала» и возвращения к истокам является неизбежным эффектом игр означения. В общем виде деконструктивизм проблематизирует границы и возможности западноевропейской рациональности, оставаясь в ее пределах, и одновременно пытается подключить к ней новые ресурсы смыслопроизведения, связанные с тематикой телесности, иероглифических культур, литературного авангардизма. Будучи одной из самых заметных фигур современной философии, Д. оказывает значительное воздействие на различные направления культурологии, литературоведения, искусствознания.

ДЕСИГНАТ (лат. designatio — обозначение) — конкретный или абстрактный объект, обозначаемый данным именем, в отличие от денотата — предметной области, референтной данному имени. Совокупность Д. имени составляют объем данного имени в данном его значении, т. е. в его коннотации. Например, «число 2» есть единственный Д. имени «четное и простое число», «развернутый угол» есть единственный Д. имени «самый большой тупой угол» и т. д. Но «число 4» не является единственным Д. имени «четное число», «развернутый угол» не является единственным Д. имени «тупой угол» и т. п. Т. н. «пустые имена», не имеющие денотата («кентавр», «русалка» и др.) не имеют Д. (см. **Денотат**).

ДЕСТРУДО (лат. destructio — разрушение, нарушение нормальной структуры чего-либо) — в психоанализе — постулированная Э.Э. Вейссом энергия Танатоса, инстинкта (влечения) смерти; по сути своей аналогичная либидо, но противоположная ей по направленности и функции.

ДЕСТРУКЦИЯ — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера. Понятие Д. используется Хайдеггером в противовес ранней философии Гуссерля и, в особенности, методу феноменологической редукции. В то время как феноменологическая редукция в том виде, в каком она употребляется Гуссерлем в «Идеях» (1913), предполагает заключение в скобки естественной установки к миру, для того, чтобы сконцентрироваться на смыслоконституирующих структурах трансцендентальной субъективности, Д. Хайдеггера предполагает заключение в скобки самого характера понимания бытия. Как следствие более глубокого понимания, Д. предполагает разрушение не только традиции, олице-





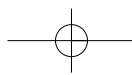
творяющей объективированное, научно-теоретическое понимание мира (что мы и наблюдаем у Гуссерля), но и всей философской традиции. Поскольку трансцендентальным горизонтом понимания бытия является время, вся история онтологии, т. е. все предшествующие доктрины бытия, определялась в модусе настоящего времени. Отсюда необходимая связь феноменологической Д. с проблематикой времени с целью выяснения элементарных условий, при которых продуктивно может быть поставлен вопрос о бытии. У Хайдеггера Д. предполагает три соответствующие операции: редукцию, или возвращение от сущего к бытию; конструкции бытия; Д. традиции. Таким образом, Д. есть необходимый коррелят и редукции, и редуктивной конструкции бытия. Только посредством Д. онтология может раскрыть подлинный характер собственных понятий, что значит одновременное использование и стирание традиционно метафизических понятий. В историко-философском плане понятие Д. сопоставимо с Abbaу Гуссерля, с «деконструкцией» у Дерриды.

ДЕТЕРМИНИЗМ (лат. *determino* — определяю) — учение классической философии о закономерной универсальной взаимосвязи и взаимообусловленности явлений объективной действительности, результат обобщения конкретно-исторических и конкретно-научных концепций Д. Понятие «Д.» возникло в средневековье как вид логического определения понятия, противостоящий генерализации (обобщению). В 16–17 вв. понятие Д. начинает приобретать новый смысл — смысл обусловленности — и употребляется в этике для выражения позиции, противостоящей «свободе воли». В 17 в. в период выработки элементарных понятий механики происходит сближение понятия Д. и причинности, устанавливается тесная связь категории закономерности и причинности, закладываются основы механистического Д. Успехи механики закрепляют представления об исключительно динамическом характере закономерностей, об универсальности причинной обусловленности. Причинность становится формой выражения законов науки, содержанием детерминистской формы объяснения явлений. Полное и гармоническое слияние механической причинности и Д. происходит в концепции Д. Лапласа. Центральной становится идея о том, что всякое состояние Вселенной есть следствие предыдущих и причина последующих ее состояний. Сформированное им понятие причинно-следственных цепей, последующее отождествление этого понятия с понятием связи состояний и теоретико-механическим представлением о движении

окончательно утверждают универсальный объяснительный статус лапласовского Д. Одновременно с этим процессом в концепции лапласовского Д. намечался выход за рамки механистической методологии в силу немеханистического, а статистического, вероятностного характера закономерностей, которые исследовались Лапласом. Он обосновывал эвристическую ценность новых математических вероятностных методов, но в рамках господствующих в то время механистических идеалов и норм научного исследования. Переход науки к исследованию в начале — середине 19 в. системных природных и социальных объектов обусловил изменение идеалов аналитического, элементарного характера познания; расхождение принципа причинности и принципа Д.; обнаружилась сложная по структуре абстрактно-теоретическая форма принципа Д. в научном исследовании. Современное философское и методологическое осмысление Д. раскрывает взаимосвязь философского и естественнонаучного статусов (аспектов) этого принципа. Философский Д. фиксирует разнообразные формы взаимосвязей и взаимоотношений явлений объективной реальности: генетические (причинно-следственные) и статистические, пространственные и временные, связи состояний и коррелятивные связи, функциональные и целевые зависимости и т. д. Все они выражаются через систему таких философских детерминистических категорий, как необходимость и случайность, возможность, действительность, закономерность, причинность и пр. Методологическая природа принципа Д. проявляется в том, что он выступает не только как философское учение, но и как конкретно-научный норматив описания и объяснения универсальной закономерной связи и обусловленности развития и функционирования определенным образом системно-организованных объектов в процессе их взаимодействия. Принципиальная историчность этого учения обусловлена необходимостью формирования новых естественнонаучных форм Д. при переходе науки к изучению объектов с новыми системно-структурными характеристиками. Переход науки от изучения простых динамических систем к вероятностным, эволюционирующим объектам сопровождался кризисом концепции лапласовского Д. и формированием статистического вероятностного Д. в учении Дарвина. Соответственно менялся категориальный каркас детерминистических естественнонаучных концепций, структура теоретических построений, идеалы и нормы научного исследования. В свою очередь, освоение наукой саморегулирующихся систем кибернетического типа, различ-

ного рода социальных систем обуславливает формирование новых категорий — цель, самоорганизация, саморазвитие, прямые и обратные связи, отражение и др., а также соответствующих конкретно-научных форм принципа Д. (кибернетических, экологических, социальных) и новых методологических регулятивов. В изменении структуры познавательной деятельности участвуют новые категориальные детерминистские схемы. Исследование вероятностных процессов микромира в физике, целесообразного характера развития живых систем в биологии, явлений социального порядка обнаружило ограниченность причинного типа объяснений, привело на рубеже 19–20 вв. к формированию философского и естественнонаучного индетерминизма. Индетерминизм полностью или частично отрицает существование причинно-следственных связей и возможность их детерминистского объяснения. В биологии индетерминизм оформился в учении витализма, в физике — опирался на открытые квантовой механикой объективные не причинные типы взаимосвязей в микромире. Как показывает научная практика, эффективность научного творчества связана с дальнейшим углублением философской и методологической оснащенности науки, а не с отказом от ее фундаментальных принципов. Принцип Д. является одним из наиболее выраженных интенций научного познания, явно или косвенно участвующим в регуляции научного поиска. Фундаментальным идеалом Д. в естествознании является объяснение исследуемого предмета (в отличие от гуманитарного познания, ориентированного на такую когнитивную процедуру как понимание). В современной философии традиционные презумпции Д. подвергаются радикальному переосмыслению в контексте парадигмы неодетерминизма (см. **Неодетерминизм**).

ДЕТЕРМИНИЗМ СОЦИАЛЬНЫЙ (лат. *determinare* — определять) — один из основных принципов социологии, выражающий всеобщую взаимосвязь и взаимообусловленность социальных явлений (см. **Социальный реализм**). Важнейшей характеристикой Д. с. является причинно-следственная связь, однако к последней не сводятся все формы детерминации (обусловленности). Среди них следует назвать связи случайные и необходимые, возможные и действительные, прямые и косвенные и т. д. Вся совокупность связей и отношений данного класса объектов выступает в качестве важнейшего детерминанта развития. Он имеет 2 основные формы: во-первых, это строгая детерминация одного социального явления другим, во-вторых, понятие Д. с. относится к характеристике некоторых свойств или





242 ДЕТКА

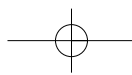
качеств, присущих не отдельному субъекту, а классу объектов в целом. Из существовавших в истории социологической мысли представлений о связи социальных явлений можно выделить: 1) механистический Д. с., который предполагал жесткую детерминацию, строго однозначный характер всех связей и зависимостей, сведение социального целого к его элементам, отказ от включения случайности в цепь причинно-следственных отношений и приводил к отрицанию свободы воли и фатализму (признанию неотвратимой предопределенности событий); 2) статистический Д. с., делавший упор на значении случайности в социальных процессах и выявлении причин на основе фиксации статистических распределений; 3) системный Д. с., подчеркивавший целостность социальных структур, детерминацию социальной системой своих элементов и др. (См. также **Необходимость и случайность, Случайность в историческом процессе, Детерминизм, Неодетерминизм**).

ДЕТКА – краткий свод правил жизни и поведения, разработанный Ивановым

ДЕФИНИЦИЯ (лат. definitio – определение) – логическая операция: 1) раскрывающая содержание (смысл) имени посредством описания существенных и отличительных признаков предметов или явлений, обозначаемых данным именем (денотата имени); 2) эксплицирующая значение термина. В процессе дефинирования термину должен быть непосредственно прописан в качестве его значения либо экстенционал (объект), либо интенционал (признак). Если термин явно не соотносен ни с объектами, ни с признаками, он остается символом, не имеющим семантического значения. Определить термин – значит установить границы его применения. Строгая Д. состоит из двух частей: дефиниендума (dfd) – определяемого имени (термина), и дефиниенса (dfn) – определяющего выражения, раскрывающего смысл определяемого имени либо устанавливающего значение термина. Дефиниендум и дефиниенс должны находиться в отношении тождества, т. е. иметь один и тот же денотат (см. **Денотат**), и быть взаимозаменяемыми. Д. классифицируются по разным признакам: 1) по выполняемой функции, 2) по форме раскрытия содержания, 3) по цели. В зависимости от выполняемой функции они делятся на реальные и номинальные. Реальными называются Д. предметов. Например: «Лакмус – вещество, окрашивающееся в щелочи в синий цвет, в кислоте – в красный цвет». Номинальной называется Д., устанавливающая значение терминов. Например: «Анклав – это термин, обозначающий территорию од-

ного государства, окруженного со всех сторон владениями другого государства, и не имеющего выхода в море». В зависимости от формы раскрытия содержания имени Д. делятся на явные и неявные. Явными называются Д., которые могут быть представлены в виде равенства: $a: dfd\ dfn$. Явные Д. различаются типами определяющих имен. Выделяют атрибутивно-реляционные, генетические и операциональные Д. явного характера. Атрибутивно-реляционной называется разновидность явной Д., раскрывающая содержание имени посредством указания на свойства или отношения предмета. Данная Д., называемая иначе определением «через ближайший род и видовое отличие», состоит из двух этапов: 1) подведение определяемого имени под более общее имя (ближайший род); 2) указание видовых признаков (свойств, отношений), присущих только определяемому имени (видовое отличие). Например: «преступление – деяние, в результате совершения которого нарушается закон». Генетической (греч. genesis – происхождение, источник) называется явная Д., в которой указывается на происхождение или процесс создания предмета (способ конструирования). Например: «Солнечное затмение – это расположение Луны, при котором она оказывается на оси, соединяющей центры Земли и Солнца, и тень ее закрывает часть солнечного диска». Операциональной (лат. operatio – действие, направленное на выполнение какой-либо задачи) называется явная Д., указывающая в качестве видовой характеристики предметов некоторую операцию, посредством которой эти предметы могут быть обнаружены, и обозначено их отличие от других предметов. Например: «Температура – состояние предмета или среды, числовая характеристика которого может быть установлена с помощью термометра». Генетические и операциональные Д. можно рассматривать как атрибутивно-реляционные со специфической видовой характеристикой (происхождение и т. д.). Неявные Д. не имеют четко выраженной структуры. Их нельзя представить в виде равенства: $dfd\ dfn$, вследствие чего отсутствует способ элиминации дефиниендума из того или иного контекста (например, матричное определение логических операций в исчислении высказываний и др.). К числу неявных Д. относятся: 1) аксиоматические, раскрывающие сущность определяемого имени посредством системы аксиом. Например, в математической логике аксиоматически определяются формулы в исчислении высказываний; только при помощи пяти знаменитых аксиом можно определить сущность евклидовой геометрии и т. д.; 2)

контекстуальные, устанавливающие значение на основании знания связи определяемого имени с контекстом, в котором оно употребляется (например, возможность выяснить содержание понятия, не прибегая к толковому словарю, а через предлагаемый контекст); 3) рекурсивные, в которых значение данного имени, обозначающего, как правило, математический объект, исчисляется с помощью значения предшествующего аргумента (например, определение математического ряда чисел Фибоначчи посредством рекурсивной (возвратной) функции, в котором каждое последующее число равно сумме двух предыдущих чисел: 0 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13 и т. д.); 4) индуктивные, позволяющие из некоторых исходных объектов теории путем применения к ним некоторых операций конструировать новые объекты теории (например, в математике определение понятия «натуральное число»). В зависимости от цели дефиниционной процедуры определения делятся на: 1) регистрирующие, фиксирующие (констатирующие) известное значение некоторого термина без изменений (например: «Теща – мать жены» и др.); 2) уточняющие, корректирующие (регулирующие) смысл термина путем предписания значения (например: «Городом в демографии называется любой населенный пункт с числом жителей не менее 20 тысяч человек». В системе законодательства широко используются уточняющие определения, предупреждающие, что данная Д. установлена только для того, чтобы определить сферу употребления данного термина; 3) постулирующие, посредством которой вводятся новые научные термины или обозначаются вновь открытые явления, созданные приборы, машины и т. д. (например: «Пульсары – космические источники радио-, оптического, рентгеновского, гамма-излучения, приходящего на Землю в виде периодически повторяющихся импульсов» и др.). Д. как логическая операция должна соответствовать четырем правилам: 1) правило соразмерности. В правильной Д. объем определяемого и определяющего имен должны совпадать, т. е. должно выполняться равенство: $dfd\ dfn$. При нарушении данного правила возможны три разновидности ошибок: а) ошибка «слишком широкой Д.» в случае, когда объем определяемого имени меньше объема определяющего имени: $dfd < dfn$ (например: «Диаметр – прямая, соединяющая две точки окружности», «Лампа – источник света» и др.); б) ошибка «слишком узкой Д.» в случае, когда объем определяемого имени больше объема определяющего имени: $dfd > dfn$ (например: «Ромб – прямоугольник с равными сторонами», «Термометр – прибор для измерения температуры воз-



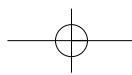


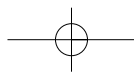
духа» и др.); в) ошибка «слишком широкой и слишком узкой Д.» в случае, когда объем определяемого имени оказывается одновременно меньше и больше объема определяющего имени (например: «Автомобиль — это механическое устройство для перевозки людей» и др.); 2) правило запрета круга. Д. не должна содержать в себе круга. При нарушении данного правила возможны две разновидности ошибки «круг в Д.»: а) «порочный круг» (опосредованный круг), когда определяемое имя определяется через определяющее, а определяющее имя может определяться только через определяемое (например: «Правильное мышление — мышление в соответствии с законами логики», «Логические законы — это законы, которые обуславливают логическую правильность мышления», «Вращение — движение вокруг своей оси», «Ось — это прямая, вокруг которой происходит вращение» и др.); б) тавтология (непосредственный круг), когда определяемое и определяющее имена выражены одинаковыми терминами (например: «Психолог — специалист в области психологии» и др.); 3) правило неотрицательности. Д., если это возможно, не должна содержать в определяющем выражении отрицательных признаков (например: «Духовное — это то, что не является материальным» и др.). Однако, это требование не всегда осуществимо. В некоторых случаях допустимы исключения (например: «Нулевым называется имя, объем которого не включает ни одного элемента» и др.); 4) правило ясности и четкости. Д. должна быть ясной, т. е. имена, используемые в определяющем выражении должны иметь четкий смысл, и среди них не должно быть метафор, сравнений и других образных выражений. При нарушении данного правила возникает ошибка «неясная Д.» (например: «Лицемерие — это дань, которую добродетель платит пороку» и др.). Д. должна раскрывать содержание посредством четко мыслимых признаков. При нарушении данного правила возникает ошибка «определение неизвестного через неизвестное» (например: «Трансцендентальное Я — это синтетическое единство трансцендентальной апперцепции субъекта» и др.).

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ — 1) одно из фундаментальных понятий классической философской традиции, фиксирующее в своем содержании акт столкновения целепологающей свободной воли субъекта, с одной стороны, и объективных закономерностей бытия — с другой. Соответственно этому, в структуре Д. традиционно выделяются субъектная (целепологающий субъект) и объектная (предмет Д., орудия Д. и ее продукт) компоненты. Связи внутри объектной компоненты Д. (измене-

ние свойств предмета Д., трансформирующее его в продукт) осмысливаются как выражающие собой фундаментальные закономерности мироздания (взаимодействие предмета и орудий Д., равно как и превращение предмета Д. в ее продукт — по законам природы или общества, что, собственно, и заставляет человечество отказать от поисков философского камня). В зависимости от масштаба конкретного подхода, в системе Д. могут также выделяться и более дробные элементы, представляющие собой, как правило, результат дифференциации субъектной ее компоненты: так, в различных подходах фиксируются такие ее элементы, как знание субъектом программ Д., его потребности и интересы, мотивы Д. и т. п. В зависимости от того, каким образом соотносятся между собой субъектная и объектная компоненты Д. (т. е. как именно конфигурирована структура Д.), Д. может быть дифференцирована на различные типы (соответственно, могут быть выделены различные варианты протекания Д.): уже в древнегреческой традиции различались между «*poietis*» как Д. по реализации привнесенной извне программы (приказа) и «*chretis*» как Д. субъекта, выступающего одновременно и субъектом целепологания, и субъектом реализации данной цели (творческая разновидность «*chretis*» осмысливалась как «*graxis*» — см. **Свобода**). В рамках традиционных форм философствования также принята дифференциация Д. по предметному критерию: материальная Д. как реализуемая в процедурах взаимодействия человека и природы в контексте производства (так называемая орудийная Д.); социальная Д. как разворачивающаяся в процессе влияния человека на социальные процессы и организацию общественной жизни; духовная Д. как реализуемая в интеллектуальном или художественном творческом усилии. Синтезизм понятия «Д.» в отношении к субъект-объектной оппозиции обусловил то обстоятельство, что категория «Д.» традиционно конституировалась в качестве базисной при попытках создания универсальной философской методологии. Так, в контексте противостояния историцизма и социологизма как альтернативных версий осмысления исторического процесса были предложены версии метода, претендующего на универсальность, — как со стороны историцизма, так и со стороны социологизма, — и обе эти версии фундировались понятием «Д.» («действие»): для М. Вебера если понятие «поведение» выступало всеобщей категорией активности как таковой, то понятие «действие» предполагало наличие связываемого субъектом с этой активностью смысла, который в ситуации «социального действия» ока-

зывался сопряженным с Д. другого человека и ориентировался на него, что позволяло историцизму учесть — наряду с традиционной ориентацией на целепологающую волю субъекта — и объективные социальные параметры контекста осуществления «действия»; аналогично для Парсонса ситуация Д. выступает как позволяющая зафиксировать не только «деятели», с одной стороны, и объективную «ситуацию» — с другой, но также и различные виды «ориентации субъекта на ситуацию», что радикально отличает метод Парсонса от типичного для социологизма дюркгеймовского типа метода непосредственного и однозначного «выведения» осуществленной субъектом поведенческой стратегии из сложившихся социальных условий (что послужило основой обвинения Дюркгейма современниками в попытке создания «религии без Бога» — см. **Дюркгейм**). В силу указанного синтезизма (амбивалентности) содержания категории «Д.» данное понятие фундировало собою (в качестве исходного) построение понятийного аппарата универсальных философских моделей при различной их методологической и аксиологической ориентации. 2) универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. **Универсалии, Категории культуры**). При универсальной ее представленности в категориальном строе любой человеческой культуры, тем не менее, в различных традициях осмысливается (в зависимости от конкретных социокультурных условий и предпосылок) по-разному: акцент может делаться как на объектной компоненте Д. (понимание изменения свойств предмета в качестве спонтанного процесса в традиционных восточных культурах, основанных на земледелии, предполагающем, наряду с вмешательством человека в природные циклы, и спонтанные процессы роста и созревания сельскохозяйственных культур), так и на компоненте субъектной (феномен примысленного субъекта в активистских культурах западного образца: например, трактовка спонтанных процессов в качестве продукта Д. — см. **Автор**). В данном контексте деятельностный подход к феноменам культуры предполагает фундирование их аналитики выявлением детерминационной зависимости сущностной специфики того или иного феномена со стороны особенностей осмысления Д. в соответствующей культуре. Например, для древневосточной философии характерна ориентация на концепцию спонтанности: все «вещи», обладающие одной и той же самостью, «жань», образуют род, «лэй», и посредством универсальной связи и «взаиморезонирования» между элементами этого рода каждая вещь оказывается детерминированной, в конечном итоге, своей собст-





244 ДЖАЙНИЗМ

венной «жань», — «жань» как «самость» трактуется в этом контексте как автохтонная, т. е. «цзы-жань», в отличие от «чжи-жань» как навязанной извне; возможность последней хотя и фиксируется (причем именно в контексте активной человеческой Д.: неизменными примерами возникновения «чжи-жань» выступают в даосизме процедуры воспитания ребенка и вываривания индиго в синюю краску), но аксиологически центральную позицию занимает в древневосточной культуре концепция спонтанности. В противоположность этому, основанная на ремесленном производстве античная культура как культура активизма (см. **Демург**) делает при трактовке Д. очевидный (но изнутри данной культуры не подвергаемый рефлексивному осмыслению) акцент на субъектной ее компоненте. Соответственно, древнегреческая философия ориентирована на натурфилософские модели, трактующие акт космогенеза в качестве целеположенного со стороны ментально артикулированных сущностей (нус, логос и т. п.) акта (см. подробно: **Античная философия**). В качестве классического образца построения философской картины космогенеза в контексте культуры, ориентированной на осмысление Д. с акцентом на субъектной ее компоненте, может быть рассмотрен деизм (см. **Деизм**).

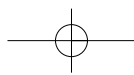
ДЖАЙНИЗМ — одна из древнейших религий Индии, а также религиозно-философское учение. Д., как и буддизм, сформировался в рамках древнеиндийской астрально-лунарной мифо-хроно-поэтики. Джайны активно развивают ведийскую науку и философию, признают основные ценности брахманской психолого-возрастной этики (варна-ашрама-дхарма), исполняют основные брахманские обряды и церемонии (санскары), почитают многих брахманских богов, используют в своих целях популярные сюжеты брахманской мифологической традиции (в первую очередь Махабхарату и Рамаяну), ведантистскую терминологию, ведийские и вишнуитские образы и символы (правда резко критикуя и реалистически объясняя метафоры). Часть джайнов придерживается вишнуизма. Но, как и буддизм (а отчасти и такие явления брахманизма как «Атхарва-веда», противопоставляемая остальным трем Ведам, и, особенно, шиваитский и шактистский тантризм, опирающийся в первую очередь на Тантры, а не на Веды), Д. всех толков не признает ведийское шрути, связанное с ведийским календарным ритуалом и жертвоприношениями животных, отрицает Бога-творца, претензии брахманов на господствующее положение, разрабатывает свою модель мифологии и философии, ввиду чего наряду с буддизмом и локаяттой (а иногда

и тантризмом) относится индуизмом к «нигилистическим», «неведийским» учениям (настика или авайдика). Джайны в то же время осуждают и локаятту, акцентирующую только ценности земного существования, и критикуют философию буддизма, хотя ряд общих мифологических парадигм и первостепенное значение, придаваемое ненасилию (ахимсе) как условию высшей праведности, тесно сближает их доктрину с буддизмом и средневековым вишнуизмом, а крайний аскетизм, суровое отшельничество и монашеская жизнь — с некоторыми течениями шиваизма и шактизма. Д. никогда не преступал границ Индии, однако джайны утверждают, что их религия является всемирной (обращенной не только к людям, но ко всему живому) и более древней, чем арийская «вечная дхарма». В качестве доказательства существования Д. в протоиндийский период приводится, например, культ быка, изображенного на многих печатях, ввиду того, что первый учитель джайнов именуется Ришабхой (Быком). По джайнской легенде, Ришабха передал своей дочери Брахми знание 18 алфавитов, один из которых, названный в ее честь брахми, стал источником основных индийских шрифтов. Санскритское название религии «джайна-дхарма» («учение победителей») происходит от термина «джина» («победитель»), т. е. тот, кто победил свою карму и вышел из круговорота жизни. В отличие от других индийских религий Д. мало известен на Западе. Между тем, до середины I тысячелетия в Бихаре, Гуджарате, Ориссе он имел значение не меньшее, чем буддизм. Более тысячи лет это была одна из основных религий и в Южной Индии, оказавшая огромное влияние на Раштракутов, Хойсалов, Кадамбов и другие государства. Д., как и буддизм, был связан с великой эпохой расцвета индусской цивилизации и попытками преодолеть раздробленность страны и воссоздать всеиндийскую конфедерацию, память о которой сохранялась с протоиндийских времен как о золотом веке. Их упадок, как в целом и упадок санскритского образования, был вызван внешним завоеванием. В 11–13 вв. мусульмане разрушили большую часть джайнских храмов. Сегодня в Индии приблизительно три миллиона джайнов (0,5% населения), проживающих в основном в Раджастанхоне, Бомбее, Бароде, Гвалиоре, Центральной Индии и Западной Бенгалии.

ДЖАПА (санс. шептание, повтор) — ритуальное повторение мантры. Д. осуществляется механически, непрерывно, без какого-либо участия сознания.

ДЖЕБРАН (Gibran), Джебран Халиль (1883–1931) — ливанский писатель, фи-

лософ, художник. Глава школы советской арабистики Крачковский И. Ю. считал Д. «властителем дум на Арабском Востоке», «...одной из самых крупных и оригинальных фигур современной арабской литературы...» Д., один из самых популярных и на Востоке и на Западе арабских авторов 20 века, родился в обедневшей семье христиан—маронитов, эмигрировавших из Ливана в США (1895). Определяющее влияние на формирование взглядов Д. оказали Ф. Х. Дэй, У. Б. Йитс и О. Бердсли. В то время Д. занимался рисованием, интересовался сюжетами мифологии и древней истории. Одним из любимых писателей для Д. стал М. Метерлинк, произведения которого он пытался иллюстрировать, а также У. Б. Йитс, У. Уитмен, Р. У. Эмерсон и английские поэты-романтики. В 1898–1902 Д. завершает свое образование в «Мадрасат аль-Хикма» («Училище Мудрости», Бейрут), представителем национальным учебном заведении Ливана. Там Д. изучал труды просветителей Арабского Востока (А. Ф. аш-Шидйака, А. Исхака, Ф. Марраша и др.), идеи Ж.-Ж. Руссо и французских энциклопедистов, а также романтическую литературу Франции. С 1902 Д. жил в Бостоне и Нью-Йорке, где в 1904–1905 были изданы на арабском языке его первые произведения: «Видение», «Огненные буквы», «Жизнь любви», эссе «Музыка». В тот период Д. была особо близка духовная жизнь бостонских интеллектуалов, находившихся под влиянием восточных религиозно-философских учений. В 1904 состоялась первая выставка художнических работ Д., где состоялась его встреча с М. Хаскелл (директором женской гимназии Бостона), определившей его судьбу как художника и литератора. С 1908 он совершенствовался в живописи в Школе изящных искусств и в Академии Жулиан (Париж), участвовал в престижных выставках и конкурсах, начал серию портретов деятелей культуры (О. Родена, К. Дебюсси, Э. Ростана, Сары Бернар и др.), написал сборник «Мятежные духи» (1908), повесть «Сломанные крылья», стихотворения в прозе «День моего рождения», «Голос поэта», перевел на французский язык свою новеллу «Марта из Бана». В 1910 Д. возвратился в Нью-Йорк, центр культурной жизни арабских иммигрантов в США, где издал свои главные произведения: «Сломанные крылья» (1912), «Слеза и улыбка» (1914), «Безумец» (1918), «Шестивия» (1919, темой которого стал руссоистский «естественный человек», свободно общающийся с природой, сознавая при этом свое с ней единство), «Предтеча» (1920), «Бури» (1920), «Удивительное и чудесное» (1923), «Пророк» (1923, принесшее ему

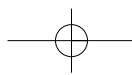




мировую известность, выдержавшее десятки изданий в Европе, США, арабских странах и переведенное на многие языки мира), «Песок и пена» (1926), «Иисус сын человеческий» (1928), «Странник» (1930), «Боги земли» (1931), «Сад пророка» (1933, посмертная публикация). Сочинения Д. издавались также и на Востоке (в Египте и Сирии). Д. был одним из немногих двуязычных авторов, достигших вершин стиля на двух разных языках: первые свои произведения он писал по-арабски, а после сборника «Безумец» стал писать по-английски. Философско-литературное и художественное наследие Д. сопоставлялось исследователями его творчества с творчеством Блейка, Уитмена, Новалиса, Ницше, Унамуно. Во своих работах Д. пытался, как пишет В. Марков, «...осуществить идею органического слияния принципов разных видов искусства в творческом акте художника, ...достичь внутреннего единства формы, сплава музыкальной гармонии, ритмико-интонационного рисунка стихотворно-прозаического текста и пластических образов своей живописи и графики, иллюстрирующей его книги. Своеобразное и выразительное художественное творчество Д. было высоко оценено современниками, называвшими его «Уильямом Блейком XX века...» Тема Искусства была постоянной для Д., который значимость его определял так: «...Если история — зеркало времен, то ты — рука, что отшлифовала и отполировала поверхность этого зеркала. Если знание — лестница, ведущая человека в надзвездный мир, то ты — воля, что возводит и хранит ступени этой лестницы...» Д. писал, что искусство — это «...шаг из природы в Бесконечность...», произведение искусства — это «...туман, изваянный в образ...», а музыка — это «...язык душ...», который выражает суть жизни. Гармонию и ритм Д. вводит в область философского осмысления существования человека в мире. Романтически страстный исследователь, Д. пишет о значимости для него творческого воображения в самопостижении и познании реальности: «...Поэт ...наполняет свой кубок ...вином воображения, а воображение — вожатый, что возглавляет шествия жизни к Истине и Духу...», а между воображением и «...обретением желанного лежит пространство, которое человек может преодолеть лишь своим страстным стремлением...» В раннем литературном творчестве, для которого характерны радикально бунтарские настроения, Д. следовал канонам великих арабских просветителей. Для Халиля-безбожника (из одноименного произведения), выступившего против религиозно-политических властей и изгнанного из религиозной общины, юно-

ши-«еретика», взывающего с мольбою к Свободе, идеалом совершенного общества стала отмена освященных религиозной традицией условностей и законов, порождающих несправедливость, т. к. человек «...призван быть счастливым на земле, знать пути к счастью и всюду проповедовать во имя счастья...» Представления раннего Д. о разумном обществе вытекали из идеи «естественного человека» и теории общественного договора Ж.-Ж. Руссо о ненасильственной реализации такого идеала, достижения всеобщего равенства, утверждения достоинства и прав человека. Произведением «Сломанные крылья» Д. затронул важную в мусульманской и христианской арабской просветительской литературе феминистическую тему. Героиня произведения, Сельма Караме, как птица со сломанными крыльями, мечтает о свободе, но не в состоянии вырваться из клетки — среды, где определяющими являются патриархальные нравы и вековые обычаи. Трагизм произведения определен столкновением двух нравственных принципов: болезненно-героического духа безрассудной «любви к року», смиренно приемлющего любую судьбу, и независимого духа обновления, встающего против отживших норм и ценностей для свободного созидания нового начала. Жажда свободы сочетается в те годы у Д. с любовью и состраданием ко всем презренным и отверженным: «...Я полюбил свободу и любовь моя росла, как росло мое знакомство с рабством людей, плененных несправедливостью и унижением...» Д. писал, что «...вглядевшись в свою душу, я увидел, что ей ненавистны законы, установленные людьми для людей, и претят традиции, наследуемые потомками... Я знаю, что принципы, легшие в основу моих сочинений, это отзвуки духа большинства людей, населяющих этот мир, поскольку устремленность к духовной независимости для нашей жизни значит то же, что сердце для тела... Присмотрись к арабскому миру мое учение или оно исчезнет и рассеется, словно призрак?... Я пришел, чтобы сказать слово, и я его скажу. А если смерть меня вернет раньше, чем я его произнесу, его скажет завтрашний день. Завтрашний день не оставит тайну скрытой в книге бесконечности... Я пришел, чтобы быть для всех и во всех; то, что я делаю сегодня в одиночестве, будущее возвестит перед людьми...» Время до и в период 1-й Мировой войны для Д., жившего на рубеже Востока и Запада и испытывавшего на свое философское и художественное сознание определяющее влияние учений А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, стало временем духовных потрясений, ощущений невозможности бестрагического существования в разру-

шающемся мире. Д. уже не интересуют «сильные в своей слабости» личности (Сельма Караме из произведения «Сломанные крылья»), покорные деснице рока, не смеющие противиться игре «слепой силы», бессмысленной, властвующей над судьбой человека, страшась свободы, не могущего стряхнуть с себя оцепенение и в презрении к самому себе влачащего жалкий удел. «...Я сочувствовал вашей слабости, о сыны моей матери, но это лишь увеличивало число слабых и равнодушных и не привнесло в жизнь ничего ценного... Я любил вас, о сыны моей матери, но эта любовь принесла вред мне и не пошла на пользу вам. Сегодня я ненавижу вас, но эта ненависть — поток, который смывает только сухие ветви и разрушает только ветхие дома...» Выступая против 1-й Мировой войны как «величайшей несправедливости», Д. однако надеялся, что война станет бурей, тем потоком, который сможет очистить мир арабов и восточных наций от лжи и насилия, и выступал против пацифизма «вселенского мира», против «...болезни к Миру, которая прокралась в восточные нации и привела их к упадку...» (буря у Д. — это стихия, крушащая все отжившее, освобождающая от всего ложного, будь то боги, мысли, желания, «...от всех цепей Вчера...»). Д. — один из основателей арабского философско-литературного романтизма пер первой трети 20 века, явившегося одним из следствий арабского национального культурного возрождения «Ан-Нахды» в искусствах, литературе и философии в 19 веке. К концу 19 века Арабское Просвещение уже вступило в период завершения, а философско-литературный романтизм начал только обретать собственное лицо, находясь под влиянием традиций Европейского Просвещения. В начале 20 века определились отношения интеллигенции Арабского Востока к ценностям двух культур — западной и национальной. Культурно-идеологическая ориентация на евроамериканскую цивилизацию соседствовала в то время с ориентацией на возрождение арабского классического культурного и духовно-религиозного наследия. «Писательская лига» братьев по духу Истины», возглавляемая Д., содействовала развитию арабской литературы и языка в США и на Арабском Востоке; их сочинения на арабском языке печатались альманах «Писательской лиги», газета «Ас-Саих» («Путник»), журнал «Аль-Фунун» («Искусства»), издававшиеся в Нью-Йорке. Д. считал, что арабская нация не является «нацией с прошлым», а «только ей есть что сказать миру». Когда же «...арабскую литературу узнают на Западе, ее почтут одной из богатейших в мире...» Д. высту-



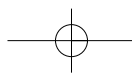


246 ДЖЕБРАН

пал за коренные изменения в жизни современного ему Востока. М. Нуайме писал о Д.: «...Бунт есть не что иное, как одна из его ипостасей. Ведь он революционер, а начало революции — бунт...он не только сын своего времени, но плод чувств и стремлений нации... В поэтических и прозаических произведениях Д. бился пульс страны и трепетало ее сердце...» Д. писал: «...Молодая страна может породить новую форму духовной сущности...и, кажется, мне предстоит вводить это новое сознание, а не хранить молчание...» В представлениях Д. тех лет США и Советская Россия стали выразителями «нового сознания», характеризуемого Д. как «...устремленное к благу и реальности...» Но общественное сознание арабских наций того времени полностью определяли религиозные тенденции. Перед сирийскими американцами, помимо всего прочего, встала необходимость разрешения проблем веротерпимости, религиозной разобщенности, снятия межконфессиональных трений, которые были связаны с крайней перенапряженностью религиозной ситуации Ливана того времени. Первая треть 20 века была временем общего кризиса ортодоксальных канонических религий. Жаждавшие духовности отходили от традиционных официальных вероисповеданий к теософическим учениям, предлагавшим новые формы моральной практики и религиозного целостного постижения мира. Для Д. же, имевшего опыт общения с носителями самых разных религиозных воззрений, были одинаково неприемлемы и атеизм и религиозный догматизм. Д. выступал против фанатизма и односторонности «...религии, похороненной в книгах, и суеверий, занявших ее место...» и стремился к синтезу общечеловеческой романтической религии, которая смогла бы разрушить границы государств и слить их народы воедино. Д. в процессе синтеза различных религиозно-философских течений давал неортодоксальное толкование тех христианских символов, образов и тем, к которым он обращался. Незадолго перед уходом он ответил отрицательно на прямой вопрос, христианин ли он. Иисус в понимании Д. — человек бунтующий, ищущий воплощения идеала в этом мире. «...Он пришел не за тем, чтобы сделать боль символом жизни, а чтобы сделать жизнь символом истины и свободы...» («Распятый Иисус» из сборника «Бури»). В эссе «Иисус, сын человеческий» Д. выводит Иисуса не как Христа, а как человека, как «борца среди борцов», «поэта среди поэтов». Убежденность Д. в высшей ценности духа, «...державшего поводья жизни...», является определяющей характеристикой его романтического мироот-

ношения. Человек, «...краеугольный камень всех тварей...», всегда был главным предметом внимания Д. как литератора и философа. По Д., человек, утративший связи с Природой, нуждается в приближении к ней, слиянности с нею и открытости Вечности: «...Я был от Вечности — и вот я, и я пребуду до конца века, и нет бытию моему завершения...» («Песня человека», одно из ранних произведений Д.). Человек Д. устремлен для бесконечного совершенствования в сфере идеала эстетического, где тождественны Красота и Истина. Для раннего Д. типичны мысли о едином человечестве, великом братстве людей, скрепленном единством духа, о «...бытии для всех и во всех...» В «Видении» из сборника «Бури» Д. пишет, что Жизнь «...без Любви подобна дереву нецветущему и бесплодному...Жизнь, не знающая Бунта, подобна временам года без весны...Жизнь, не знающая Свободы, подобна телу без души...Любовь и то, что она порождает, Бунт и то, что он созидает, Свобода и то, что она умножает, — суть три явления божиих. И бог есть Совесть разумного мира!...» Этим выражена сущность романтизма Д., для которого высшее выражение всей полноты жизни и осмысленности бытия раскрывается через безраздельное слияние Любви, Бунта и Свободы. В.Марков пишет: «...Присущее Д. ясное сознание драматизма бытия и трагическое чувство жизни определяют истолкование им ее подлинного содержания как трагедии. Познание жизни для него имеет смыслом разгадывание ее тайнописи, раскрытие и расшифровку ее символов, проникновение за призрачный покров зримого мира, за которым угадывается сокровенно и вечно присутствующий пантеистический дух. Мельпомена, богиня трагедии, освобождает дух человека от «одежд материи» и на своих крыльях возносит его ввысь. Земля простирается перед ним как страницы книги, и тайны людей — строки на них. В страхе стоит человек подле богини трагедии и, созерцая тайны человека, пытается истолковать символы Жизни («Видение»)....» В творчестве Д. постоянно присутствуют мотивы затерянности и одиночества человека в мире. Не приемляя ни прогресса Запада, ни феодальной системы на Арабском Востоке, герои его произведений спасаются в одиночество, в жизнь «...для духа и сердца, мысли и тела...» Для них город как символ цивилизации урбанизма — это «...огромное старое, могучее, но прогнившее дерево, корни которого разрослись во мраке земли, а ветви поднялись к облакам, но цветы его — это алчность, зло и преступления, а плоды — горе, несчастья и тревоги...» Д. пишет: «...Жизнь — это остров в море одиночества и уединения...и

скалы его — желания, деревья — сновидения, цветы — отрешенность, а родники — жажда... Я чужой в этом мире... и нет на свете ни единого человека, кто знал хотя бы слово на языке моей души...» (это перекликается с тем, что пишет герой фантастической новеллы П. Вежинова «Синие бабочки» философ Син Темный: «...Куда стремишься ты, слепое существо? К какому темному морю текут реки твоих желаний? У тебя нет глаз, они слепы к чудесам, что окружают тебя. У тебя нет слуха, ты не слышишь глас истины. Синие льды полюсов заморозили твое сердце. Для чего твой холодный разум и для чего твои мертвые руки, если все, что они создают, печально и бессмысленно?...»). Эти мотивы соприкасаются с мотивами «мудрого безумия», в котором смятенный дух получает «...свободу и безопасность; свободу одиночества и безопасность от того, чтобы быть понятым, ибо те, кто понимает нас, поработают в нас нечто...» Мудрое «безумствование» противопоставлено у Д. «совершенному» миру людей с их «...непреложными законами и строгим порядком, ...приведенными в стройные системы мыслями, упорядоченными мечтаниями, ...исчисленными и выверенными представлениями...», где каждый от каждого отделяется стеной кажущести, за которой остается «...непознающим и недостижимым...» истинно человеческое «я», обитающее в «...доме молчания...» с его «...фальшью, поддельностью, ханжеством...» Безумец-одиночка мучительно и безуспешно пытается, не изменяя своим идеалам, обрести подлинного себя. Обреченный быть Иным, всем Чужим и всему Чуждым, «Безумствующий» задает вопрос: «...Для чего здесь я, Боже, я — незрелое семя неосуществленной страсти, обезумевшая буря, что не ищет ни востока, ни запада, сбившийся с пути осколок сгоревшего светила? Для чего здесь я, о бог затерянных душ, сам затерянный среди богов?...» (сборник «Безумец»). Однако Предтеча (в одноименном сборнике) пытается снятием непонимания все же решать проблемы «Подлинности» и «Неподлинности», «Лица» и «Личины». Он вынужденно скрывает свою любовь и нежность к людям, отвернувшимся от него, под личиной притворной жестокости и ненависти, в итоге достигая цели; и восклицает: «...Именно моя личина открыла вам глаза и именно моя притворная ненависть пробудила ваши сердца. И теперь вы любите меня...» Перейдя от созерцания судеб человеческих к проповеди своего понимания существа разнообразных философских и религиозных проблем, Д. строил собственное философское вероучение по типу романтического мирозерцания, дающего чувство нравственной

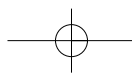




перспективы для освобождения от утилитаризма мира, «...где утрачено значение и смысл многих ценностей...» Полагая, что преобразование общества становится возможным лишь с изменением человеческой природы, Д. основным объектом своего внимания как писателя и мыслителя сделал человека и «...его положение в мире, сущность и назначение человека, цель и смысл человеческого существования, основные стихии человеческого духа и страсти его души...» Это наиболее полно отражено в пророческой трилогии, куда должны были войти эссе «Пророк», эссе «Сад пророка» и не написанное эссе «Смерть пророка». Все произведения этого цикла — о мире человека как о мире тайн. В эссе «Пророк» философ-поэт Аль-Мустафа, толкователь жизни, перед отплытием на остров, где он родился, говорит горожанам Орфалеса о всем том, что «...лежит между рождением и смертью...»: о любви, о браке, о детях, о даянии, о еде и питье, о труде, о радости и печали, о домах, об одежде, о купле и продаже, о преступлении и наказании, о законах, о свободе, о разуме и страсти, о боли, о самопознании, о учении, о дружбе, о словах, о времени, добре и зле, о молитве, о наслаждении, о красоте, о религии и о смерти. Веря в бесконечную духовную эволюцию человека, Д. в речи Аль-Мустафы вкладывает свои представления о моральном идеале, о способах разрешения проблем «Подлинного» и «Неподлинного», нравственных критериев Добра и Зла. Вера эта объяснима особенностями романтизма Д., его стремлением к «...вечно становящемуся, подвижному и гибкому, еще не застывшему, не определившемуся в быстротечном потоке жизни...» Все определенно законченное Д. считал нежизненным, не способным к дальнейшему развитию: «...и нить, уводящая в бесконечность, пресекается...» Д. использует образы кристалла и тумана: «...жизнь и все живое зарождается в тумане, а не в кристалле...» Для Д. человек — вечный странник по жизни, как вечно движущемуся вперед шествию. Аль-Мустафа беседует с жителями Орфалеса о «...шествии жизни, движущемся к бесконечности в величии и в гордом смиренности...» Аль-Мустафа говорит о том, что главная задача человека — в самосовершенствовании, самопостижении, в обретении внутреннего единства, сопричастности каждого поступкам и намерениям другого. Бездействие есть «...выход из шествий жизни...» Аль-Мустафа проповедует: «...Всегда говорили вам, что труд — проклятье и работа — тягость. А я говорю вам: когда вы трудитесь, вы исполняете часть самой ранней мечты земли, уготованную вам в те времена, когда эта мечта

родилась, и работая, вы истинно любите жизнь. А возлюбить жизнь через работу — значит приблизиться к глубочайшей тайне жизни...» Последние годы жизни Д. тяжело болел. За месяц до ухода Д. была издана его стихотворная драма-миф, философская поэма «Боги земли», которая является одним из эталонов современной «космологической» поэзии. Поэма написана свободным стихом в духе модернистской экспериментальной поэтики американского имажинизма начала 20 века, понимавшего поэтическое творчество как реализацию «...каталогов образов и гирлянд метафор...» По тексту поэмы сложно судить о том, какой религии принадлежат ее действующие лица — древние Боги, беседующие о человеке. Да и не столь это существенно для Д., синтезирующего в своем творчестве самые разнообразные религиозные воззрения. Для него эти три «...землею рожденных Бога, Титаны — Вершители жизни —...» скорее «...метафоры начал Добра и Зла...» в «...век затмения Богов...» Д. писал: «...три Бога Земли в моей поэме символизируют три изначальные стихии в человеке — желание власти, желание управлять великим миром и Любовь, величайшее желание Здесь и Сейчас...» Действие поэмы происходит ночью. В символическом Д., ночь — это «...знак творимой и творящей жизни, как великое обещание, родительница еще не бывших дней, ...молчаливая хранительница тайн живого космоса, начал и необузданных стихий природы, вместилище всего невоплощенного и незримого. В безмолвии ночи открывается стремительный ритм вечного движения жизни, которая не знает постоянства, освобождается от всего старого, застывшего и отталкивающего, утверждает новое и влекущее, пролагает пути в неизведанное...» Дух жестокого Первого Бога устал от «...всего, что суще...», осознания обреченности на одиночество. Первый Бог «...тяготится своей изначальной целью и в горечи сердца своего готов к самозакланию, и в неутолимой печали ищет и не находит смерти...» Второй Бог, между которым и «...безграничной вечностью нет ничего, кроме наших порывов, еще не обретших формы, и побуждения к ним...», нуждается в человеке, которого сам же и отринул, для того, чтобы «...осознать, явить себя, самоосуществиться...» Юный Третий Бог говорит: «...Я говорю, о невнемлющие братья, //...Но слух ваш полнится вашими лишь словами. // Я молю вас узреть вашу славу и славу мою, // А вы отвращаете лица и опускаете веки, // А вы сотрясаете ваши престолы. // Владыки, вы правите миром горным и миром дольным, // Сами собою связаны вы, и ваше вчера ревнует к вашему завтра, // Сами собою измучены

вы, и в речах изливаете гнев, // И хлещете мир громами ! //...Молю вас: услышите песню Его (человека — С.С.)...» Третий Бог страстно упрашивает Первого и Второго «...внять зову человека, который сквозь радость и боль, через любовь отыскивает «душу жизни», взглянуть с высот на мир, услышать песню юного певца, узреть счастливого танец девы—плясуньи, восчувствовать восторг...» Любви. Поэма «Боги Земли», пишет В. Марков, «...продолжает эпические традиции как англо-американской поэзии от Дж. Мильтона, П.Б. Шелли у У. Блейка до Т.С. Эллиота, Э. Паунда и У.Б. Йейтса, так и староарабской поэтической классики. ...Существеннейшая для мысли и поэзии Д. идея истории людей как трагического процесса, выраженная в поэме на языке мифа посредством космической образной символики, проводится через изображение отношений творения и творца на принципах взаимосвязи мироздания, романтической диалектики, конечного и бесконечного, раскрывающих себя одно через другое...» Одним из отличительных свойств творчества Д. как типичного примера синтеза культур Востока и Запада является его заинтересованность в иных культурах. Среди мыслителей и деятелей культуры, чей духовный опыт оказал на него определяющее влияние, Д. называл Ж.-Ж. Руссо, Р. Вагнера, Г. Ибсена, С. Стриндберга, К.Г. Юнга, А. Бергсона, О. Родена, У. Джеймса, а также Л. Андреева, Л. Толстого, Ф. Достоевского и др. Повлиявшие на Д. учения Запада (от античных и до ему современных), а также учения Древнего Востока сочетались в его мировоззрении с учениями Востока Арабского. И только способности Д. к тотальному синтезу в мышлении давали ему возможность проникаться духом различных, несхожих на первый взгляд идей. В этюдах об аль-Газали и Ибн Сине (наиболее близком для Д. староарабском мыслителе) он пытался отыскивать родство, параллелизм и взаимодополнения в различных философско-культурных традициях. Д. также написал этюды об арабских писателях и философах Ибн аль-Фариде, аль-Маарри и Д. Зейдане. Кроме лирико-философских этюдов, в творчестве Д. впервые появились такие новые для арабской романтической литературы того времени жанровые формы, как стихотворение в прозе и эссе. Д. также писал притчи, рассказы, афоризмы, литературные письма друзьям. Произведения Д. являются выдающимся памятником арабской романтической литературы и философии. Организация ООН по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) провозгласила год столетия со дня рождения Д. (1983) годом Д. и включила его в число крупней-





248 ДЖЕЙМИСОН

ших представителей «класса 1983 года» вместе с М. Лютером, Л. Эйлером, Стендалем, Р. Вагнером, К. Марксом и Ф. Кафкой, каждый из которых «...по своему способствовал формированию культурной самобытности своего народа, но в то же время их творчество имеет универсальное значение...»

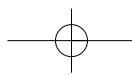
С.В. Силков

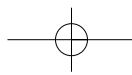
ДЖЕЙМИСОН (Jameson) (р. 1934) — американский философ, автор марксистской концепции постмодернистской культуры, разрабатываемой в широком междисциплинарном поле (литературоведение, теория визуальных искусств, психоанализ, культурная антропология, критическая социальная теория). Основные сочинения: «Сартр: источники стиля» (1961); «Марксизм и форма; диалектические теории литературы 20 в.» (1971); «Тюрьма языка: критическая оценка структурализма и русского формализма» (1972); «Мифы агрессии: Уиндхэм Левис, модернист как фашист» (1979); «Политическое бессознательное: нарратив как социально-символический акт» (1981); «Идеологии теории: эссе 1971–1986» (1988); «Поздний марксизм: Адорно, или жизнеспособность диалектики» (1990); «Метамодернизм, или культурная логика капитализма» (1991); «Геополитическая эстетика: кино и пространство в системе мира» (1992); «Источники времени» (1994); «Брежнев и метод» (1998); «Культурный поворот: Избранные труды по постмодернизму, 1983–1998» (1998) и др. Первый опыт в направлении разработки собственной концепции современной культуры (культуры «после модерна») — статья «Метакомментарий» (1971). В опубликованной в том же году книге «Марксизм и форма» Д. предлагает основные тезисы своей интерпретативной модели культуры. Этапными в разработке данной модели можно считать работы «Политическое бессознательное» и «Постмодернизм». «Всегда историзируй!» — таков общий пафос концепции Д. «Историзировать», в первом приближении, — значит рассматривать текст в его исторической перспективе, что является необходимым условием его адекватного понимания. Первоначально для Д., объектом интерпретации выступало литературное произведение. По мере разработки концепции в предметное поле анализа вовлекаются и другие «тексты» культуры — архитектурные, живописные, кинематографические. Интерпретация текста в связи с его историческим контекстом, по Д., не является вариантом социологии литературы, выявляющей то, каким образом социальные факторы и типы представлены в том или ином произведении искусства. Д. называет диалектическим

такой подход к продуктам символического производства (произведениям искусства, теоретическим системам), при котором, с одной стороны, в качестве основополагающего выдвигается тезис о том, что базовым содержанием текста является та историческая ситуация, в которой он стал возможен, с другой — эксплицируется тот способ, каким сама форма произведения искусства или философского текста оказывается существенно содержательной, предшествующей и конститутивной по отношению к своему непосредственному социальному контексту. Историческая перспектива, в которую Д. помещает интерпретируемые им тексты, — перспектива развития капиталистического общества, подразделяемая им на три этапа: национальный капитализм (17 — середина 19 вв.), монополистический капитализм (конец 19 в. — 1960-е), мультинациональный капитализм (с 1960-х). Соответственно этим трем этапам в эстетическом аспекте выделяются три больших стиля — реализм, модернизм и постмодернизм. Реализм, по Д., — время целостной, единственно возможной Картины мира. Искусство реализма подчиняется требованию эпистемологической истины, стремясь быть способом познания мира. Модернизм — время картин мира, когда право считаться целостной аутентичной картиной мира оспаривается в напряжении ряда «систем видения» (экспрессионизм, кубизм, сюрреализм и т. д.). Искусство модернизма (или «разнообразные модернизмы» Ш. Бодлера, Э. Мане, Г. Малера, М. Пруста и др.) отрицает эпистемологические притязания реалистического искусства. Ведущим его принципом, по Д., становится требование «выразительности», выражения в искусстве авторского видения мира. Доминирующие категории модернистского искусства — стиль, индивидуальный субъект, автономность искусства и автора. Постмодернизм характеризуется непредставимостью Картины мира как таковой, невозможностью целостного видения мира и авторского стиля.

ДЖЕМС (Джеймс) (James) Уильям (1842–1910) — американский психолог и философ, профессор (преподавал, в частности, анатомию и физиологию) Гарвардского университета (1889–1907), основатель прагматизма. Основные сочинения: «Принципы психологии» (1890), «Великие личности и их окружение» (1890), «Нравственная жизнь и философ» (1891), «Воля к вере» (1896), «Многообразие религиозного опыта» (1902), «Существует ли сознание» (1904), «Моральный эквивалент войны» (1904), «Прагматизм — новое название некоторых старых способов мышления» (1907), «Плюралистическая Вселенная» (1909) и др. Прагматизм, благода-

ря усилиям Д., стал самой известной американской философской школой начала 20 в. «Прагматизм, — утверждал Д., — самая радикальная форма эмпиризма и наименее критичная по отношению к прошлому.. Обращаясь к философам-профессионалам, прагматисты избегают абстракций, вербальных решений, приорных оснований, фальшивых принципов, замкнутых систем, ложных абсолютов. Он обращен к конкретности и адекватности фактов, поступков и силы. Это обозначает примат эмпиризма над рационализмом, свободы и возможности над догматической претензией на окончательную истину. Прагматизм не ищет какого-то особого результата. Это всего лишь метод». В центр своей философии Д. помещал личность с ее интересами, заботами, переживаниями. Метафизика Д. основывалась на идее плюралистической многоформности действительности. «Плюралистическая Вселенная» у Д. не замкнута, не закономерна, это «царство случая», «великий цветущий, жужжащий беспорядок». Ее невозможно описать какой-либо целостной логической системой. «Радикальный эмпиризм» Д. предполагал, что «опыт и реальность составляют одно и то же», а дух и материя (мысли и вещи, по Д.) различаются лишь функционально. Субъект созвучно собственным интересам выделяет вещи волевым усилием из «потока жизни» — непрерывного потока сознания. Сознание у Д. — «это название несуществующей вещи, оно не имеет права занимать место среди основных принципов. Те, кто еще остается верным ему, цепляются просто за эхо, за слабый отзвук, оставляемый исчезающим понятием «души» в воздухе философии». Не имеется «никакого первичного вещества или качества бытия, кроме того, из которого сделаны материальные объекты и из которого составлены наши мысли о них». Это первовещество, по Д., — «чистый опыт» («непосредственный», «нескончаемый» жизненный поток, представляющий материал для нашего «последующего отражения», для «наших рефлексий»). Данный принцип нередко именовался «нейтральным монизмом»: вещество мира — не дух, не материя, а нечто, предшествующее и тому, и другому. Познание — частный вид отношений между двумя порциями чистого опыта. «Идеи, являясь частью нашего опыта, становятся истинами постольку, поскольку помогают установить связь с другими частями опыта, усвоить его посредством концептуальных схем...идея истинна, если оперирует с уверенностью, упрощая и экономя наши усилия». Истина — это процесс верификации полученного знания в контексте его реальной общественной эффективности. Субъект-объектное отношение — произ-

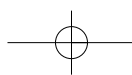




водное от него: опыт, согласно Д., не имеет внутренней двойственности. Эта неделимая порция опыта может выступать в одной ситуации познающим субъектом, в другой — познаваемым предметом или явлением. Мысли являются некоей функцией («быть сознательным») познания. Д. пытался создать «последнее, наиболее объективное и наиболее субъективное мировоззрение». Согласно Д., сознание расчленено и имеет целесообразную структуру. Люди часто вынуждены на практике принимать решения, для которых не существует никаких достаточных теоретических оснований. Отсутствие и выбора, и действия — тоже решение. Религиозная жизнь, как и любая духовная, по Д., не подлежит редукции. Контакт человека с потусторонним миром радикально обогащает человеческий опыт, расширяя сферу воспринимаемого и постигаемого им. Религиозный опыт должен быть очищен от понятия греха: «...не тотальность вещей несет с собой имя Бога для простого человека. Сверхчеловеческая Личность призвана исполнить человеческие намерения, имеющие ценность. Действуя во внешней сфере, у человека есть враги и границы... Думаю, что лишь конечное существо может быть достойным именем Бога. Если все же абсолют существует (эта гипотеза всегда открыта), то как тотальность более широкая, где Бог представляет идеальное, и эта религиозная гипотеза малодоступна для простого верующего». Религия у Д. — постулат практического действия, результат свободного выбора, опора человека в борьбе против засилья техницизма и культа науки. Д. — один из немногих философов, четко указавших в самом начале 20 в. на всеразрушающую силу идеологического абсолютизма и пагубность авторитаризма. Социальным измерением плюралистического прагматизма Д. выступила демократия американского образца, а сам его прагматизм, основанный на ценностях опыта гражданина демократического общества, — единством религиозной интуиции, философского познания и соответствующей политической идеологии. (Не удивительно, что первый немецкий перевод «Многообразия религиозного опыта» Д. вышел без главы, в которой автором была предпринята попытка обоснования политеизма.) Непреходящая значимость понимания «истины по Д.», когда вместо осуществления теоретического постижения мирового порядка была предложена ориентация на поиск наиболее эффективных репертуаров социальной организации и институализации общества, видится в конце 20 в. все же в том, что в границах его «плюралистической вселенной» столько же центров организации, сколько самосознающих волю.

ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованни (1875–1944) — итальянский философ, неогегельянец, основатель «актуального идеализма» («актуализм»). Преподавал в Неаполе и Палермо. Активно участвовал в интеллектуальной жизни Италии, занимая в ней доминирующие позиции. Друг и оппонент Кроче, разошелся с ним по политическим мотивам. Поддержал режим Б. Муссолини, некоторое время был министром просвещения. Казнен в 1944. Основные работы: «Реформа гегелевской диалектики» (1913); «Общая теория духа как чистого акта» (1916); «Система логики как теория познания» (1923); «Актуальный идеализм» (1931) и др. Переосмысливая тезис о единстве бытия и мышления, Д. приходит к выводу о необходимости выведения природы из нашей мысли, в которой реализуется «Я». Признает исходным акт мышления «моего Я» (конечного субъекта, отличного от «эмпирического я») направленный на познание бесконечного «универсального я» («абсолютной субъективности»), имманентного человеку Бога. С этих позиций рассматривает систему Гегеля как диалектику «мыслимого», отражающую «помысленную мысль». Необходима же диалектика, схватывающая «мыслящую мысль». Субъект — это всегда «мыслящая мысль», наличный источник всего сущего. Мышление (идея, взятая абстрактно) тождественно действию (как конкретной идее), понимаемому как самосозидание. Отсюда и определение собственной доктрины как «актуализма», а позиции субъекта как «активизма». Активность разума (актуальное мыслящее мышление) рождается волевым импульсом. Как предельное основание постоянно творимого мира, бесконечно обновляемого во все новых «идеализациях», выступает «трансцендентальное я», как неизменное вечно сущее. Такая философская позиция во многом определила и политический выбор Д. В написанной им философской части статьи «Фашизм» (за подписью Б. Муссолини) в итальянской энциклопедии фашизм определяется как религиозная концепция, в которой человек рассматривается в своей имманентной связи с внешним законом, с объективной волей. Государство, как и Бог, — тоже «внутри», а не «между» людьми, что преодолевает границы частного и общественного, позволяя реализовать «настоящую демократию» как воплощение трансцендентальной субъективности, реализуя всеобщность свободы. Таким образом, реальность есть акт, т. е. «мыслящая мысль», полагающая самое себя как «мысль помысленную», т. е. прошлую. Актуальное мышление свободно и неопределимо, отрицает любую реальность, противопоставленную ему как его предпосылка.

Субъект постоянно находится в развитии, и к нему не может иметь отношения «помысленная мысль» как «ставшая» и «выпавшая» из процесса развития. (В этом отношении Д. отстаивает принципы абсолютного имманентизма). Истинная история разворачивается не во времени, а возникает в вечности акта мышления, в котором она реализуется. «Абстрактность философии растворяется в определенности истории». Диалектика суть внутренний ритм исторического бытия как движения Духа. Мир должен быть понят субъектом как собственный продукт. Если такого понимания не происходит, то господствуют иллюзии обыденного сознания, разводящие мысль и жизнь. Неотрефлексированная жизнь есть то же сознание, только еще не проявившее себя. В своей философии истории Д. во многом следует за Вико, выдвигая тезис «вечной идеальной истории» как последовательного порождения предметного мира из «трансцендентального я». Основное движущее противоречие истории суть противоречие между неизменностью (вечностью) и постоянным развитием: если дух есть только становление, то он никогда ни есть, а всегда лишь становится; если же он вечно есть, тогда какой смысл имеет называть его диалектически развивающимся. Другое противоречие — это противоречие между сознанием (акт во времени, т. е. ограниченный частными целями) и самосознанием (чистый акт, восстанавливающий единство разорванного во времени, т. е. возвращающий всякий искусственно отторгнутый объект в лоно субъективности). Диалектика как логика «мыслящей мысли», исходит из закона тождества Я и Не-Я, в отличие от формальной логики «помысленной мысли», исходящей из закона тождества мысли самой себе. Отсюда критика Фихте, у которого принцип Я остался «неспособным породить из себя Не-Я», и Гегеля, исходящего из «помысленной мысли» как предпосылки «мыслящей мысли», т. е. идеи (мысли, понятой как объект). «Идеализм, который я называю актуальным, переворачивает, — отмечает Д., — гегелевскую проблему: он больше не пытается вывести мышление из природы, а природу из логоса, но — природу и логос — из мышления, причем мышления актуально сущего, а не определяемого абстрактно: из мышления абсолютно нашего, в котором реализуется Я». Преодоление же собственного Я есть бесконечный процесс «идеализации» самого себя. Этот процесс не может быть адекватно осмыслен в терминах науки, которая сводима к сумме псевдопонятий и абстракций. Наука исходит из факта, противопоставленного субъекту как объект, будто бы существующий сам по себе. Исходить же надо из акта как полагания





250 ДЖИВА

факта. Акт свободен и изначально неопределен, преодолевает догматизм науки и позволяет достигать подлинного философского знания. Кроме философии достижение подлинного знания возможно в искусстве (как утверждению частной субъективности) и в религии (как элиминирующей, по сути, субъект и «превозносящей объект»). Противопоставленность искусства и религии снимается в философии. Наука же выступает как гибрид искусства и религии, объединяя в себе недостаточную проявленность в искусстве «универсального Я» и непроявленность «моего Я» в религии.

ДЖИВА – в метафизике индуизма – бессмертная часть живого существа, инкарнирующая в новое тело после физической смерти. Судьба Д. и характер ее последующих воплощений обусловлена, согласно закону кармы, поступками данного существа при жизни.

ДЖИЛАС (Jilas) Милован (1911–1995) – югославский писатель, мыслитель, общественный и политический деятель. С 1929 изучает философию и право в Белградском университете. Член подпольной Компартии Югославии с 1932. В 1933 за революционную деятельность приговорен к трем годам тюрьмы. Член ЦК и Политбюро ЦК КПЮ с 1940. Народный герой Югославии, генерал-лейтенант. В 1953 – зам. председателя Союзного исполнительного веча (Совета Министров) Югославии, один из четырех вице-президентов Югославии, с конца 1953 – председатель Союзной народной скупщины (парламента). В январе 1954 внеочередной пленум ЦК СКЮ квалифицировал публиковавшиеся в газете «Борба» и журнале «Новая мысль» статьи Д. как антипартийные и снял его со всех государственных и партийных постов. В 1955 приговорен условно к 18 месяцам тюремного заключения за «клеветнические заявления, в которых он изображал положение в Югославии в злонамеренно искаженном виде». С 1956 по 1966 Д. трижды отбывает заключение в югославских тюрьмах. В исследованиях «Новый класс» (1957), «Не совершенное общество» (1969), «Тюрьмы и идеи» (1984) Д. дает философскую и политическую характеристику общества, построенного в СССР и странах Восточной Европы. Д. проанализировал его социальную структуру, идеологическую надстройку, доминирующие философские, экономические и политические концепции, официальную теорию и практику деятельности государства и таким образом раскрыл сущность «нового класса» социализма – партийно-бюрократического аппарата. По мысли Д., одним из наиболее интересных феноменов социалистического и коммунистического

строительства является то, что формально провозглашая построение бесклассового общества как цель движения, коммунисты после захвата политической власти немедленно, всегда и везде создают собственное классовое общество с единственным привилегированным классом – «новым классом». Не считая этот термин строго научным, Д. нередко употреблял в качестве синонимов понятия «номенклатура», «правлящий слой», «каста». Основываясь на парадигме и установках демократического марксистского ревизионизма Д., «новый класс» может быть понят как исторически сложившаяся монополющая властвующая группа людей, пользующаяся особыми привилегиями в силу реализации властных функций, обладающая формально общественной (или «государственной», «народной») собственностью на средства производства, определяющая характер общественной организации труда и самочинно присваивающая себе произвольную долю общественного богатства. По мнению Д., созданное Марксом понимание общества и его истории не соответствует действительности и является собой «катаклизменное понимание общества». Отдавая должное известной роли социальных катаклизмов в человеческой истории, Д. вместе с тем считал, что они не могут трактоваться ни как «абсолютный закон», ни как «цель» общественного развития. Отвергая как в принципе неверное утверждение Маркса о некоей «исторической миссии рабочего класса», Д. отмечал, что история нигде не подтвердила это допущение и, более того, никто не доказал, что рабочий класс выступает за социализм. Характеризуя коммунистическое движение как по существу идеологическое и не рабочее, Д. настаивал на том, что ни один коммунистический переворот (в т.ч. и в России) никогда не был пролетарским. «Практический утопизм» ленинского плана скоротечного построения бесклассового общества, по Д., закономерно породил сталинизм. Власть «нового класса», по мнению Д., связана с утопической идеей создания светлого будущего, бесклассового коммунистического общества. По мнению Д., «когда коммунисты борются за власть, они верят в идеалы, которые овладевают их мыслями и всем существом. Но потом идеология постепенно становится лишь средством власти. В конечном счете и экономика при коммунизме является таким средством, а не независимым организмом, который развивается по своим законам. С разложением идеологии правящий класс и созданная им система приходят к кризису... Коммунизм... явление временное, продукт определенной исторической эпохи – эпохи империй и империализма, эпохи фашизма и революций». Д. не ве-

рил в способность «реального социализма» к самосовершенствованию и полагал, что в исторической перспективе он неизбежно подлежит замене.

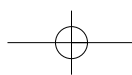
ДЖИХАД (араб.) – борьба за веру: 1) Д. сердца – борьба с собственными дурными наклонностями; 2) Д. языка – «повеление одобряемого и запрещение порицаемого»; 3) Д. руки – дисциплинарное воздействие к преступникам и нарушителям морали; 4) Д. меча – вооруженная борьба с неверными (гибель во время Д. меча обязательно приводит человека в рай); 5) Д. малый – то же, что и Д. меча; 6) Д. великий – духовное самосовершенствование.

ДЖНЯНА (санс. знание) – наивысшая духовная мудрость, невыразимая словами и обретаемая посредством интуиции. Получение Д. – главная цель Д.-йоги. Суть последней – медитация на Брахмана (Абсолют).

ДЗАДЗЕН – медитация в позе «лотоса». Тема – коан (см.), рекомендованный наставником.

ДЗЭН – одна из главных школ японского буддизма, полностью сложившаяся к 12 в., главной целью которой выступает достижение просветления (аналогичного просветлению Будды). Процедуры обретения просветления (кит. у, япон. сатори) в высшей степени разнообразны, полагаются доступными каждому человеку и не требуют посредников институционального плана.

ДИАГНОСТИКА СОЦИАЛЬНАЯ (греч. *diagnostikos* – способный распознавать) – анализ состояния социальных объектов и процессов, выявление проблем их функционирования и развития. Наибольшее развитие Д. с. получила в практике менеджмент – консалтинга. Здесь она предполагает комплексное обследование состояния дел в организации с целью поиска и оценки ее проблемных точек. К ним относятся: организационные противоречия (внутри организации по «горизонтали» и «вертикали», во взаимоотношениях с внешней средой – вышестоящими или аналогичными организациями, администрацией района, города и т. д.), трудности (препятствия, дефициты), неопределенности в целях, связях, нормах и т. п. Одним из методов Д. с. является позиционный анализ, задача которого – выявление различий в интересах, представлениях о ситуации, целях различных групп (корпоративных, социально-психологических, профессиональных и др.), их суждений как о положении дел в организации, так и в отношении друг друга. Используются также игровые методы Д. с., так называемое «исследование действием». Из способов получения информации для Д. с. ча-





ше используют «диагностическое интервью» с ключевыми лицами организации. Правда, этот способ имеет определенный недостаток: дело в том, что информация здесь вытекает из ряда высказываний, которые являются отражением собственного видения ситуации конкретными респондентами. Потому его необходимо дополнять другими методами исследования, в том числе изучением самих социальных процессов.

ДИАЛЕКТИКА – (1) философская концептуализация развития, понятого как в онтологическом, так и в логико-понятийном его измерениях, ии – соответственно – конституирующаяся в историко-философской традиции как в качестве теории, так и в качестве метода. Исходно, в античности – искусство вести беседу, спор; философский диалог, противостоящий риторике и софистике. Сам термин «Д.» впервые употреблен Сократом для обозначения плодотворного и взаимозаинтересованного достижения истины путем столкновения противоположных мнений. Создателем первой формы философской Д. принято считать Гераклита, придавшего традиционным мыслям об изменении абстрактно-всеобщую и в то же время не порывающую с образами форму. Большой вклад в становление античной Д. внесла элейская школа, выжившая глубинную Д. сущего, не укладывающегося в логику понятий. Замечательные образцы античной Д. встречаются в учении Платона, осмыслившего Д. движения и покоя, различия и тождества, а само бытие трактовавшего как активно самопротиворечивую координированную раздельность. Диалектические идеи Платона нашли свое дальнейшее развитие в учении Аристотеля и в неоплатонизме, диалектически трактовавшем основные иерархии бытия. В средние века Д. становится одной из теологических дисциплин, включавших в себя логику и силлогистику. Несмотря на господство в целом метафизического мировоззрения, философия Нового времени также выдвигает целый ряд замечательных диалектических идей (Декарт, Спиноза, Лейбниц). Особое место Д. приобретает в работах представителей немецкой трансцендентально-критической философии, т. к. именно здесь впервые в истории философии была разработана целостная диалектическая концепция развития, поколебавшая господство метафизического метода. Самой развитой формой этой Д. явилась Д. Гегеля. Однако, у истоков этого метода, предлагая порой не менее интересные и неортодоксальные ее разновидности, стоит все же Кант с его антиномикой чистого разума. Диалектический метод пронизывает все разделы гегелевской системы философии. Д., или

метод развития, согласно Гегелю, следует понимать как методическое обнаружение и разрешение противоречий, содержащихся в понятиях. Сами противоречия Гегель понимал как столкновение противоположных определений и разрешение их путем объединения. Главной темой его Д. стала идея единства взаимоисключающих и одновременно взаимно предполагающих друг друга противоположностей, или тема противоречия. Оно полагается Гегелем как внутренний импульс развития духа, который шаг за шагом переходит от простого к сложному, от непосредственного к опосредствованному, от абстрактного к конкретному и все более полному и истинному результату. Такое прогрессирующее движение вперед придает процессу мышления характер постепенно восходящего ряда развития. Гегель очень глубоко и конкретно рассмотрел внутреннюю природу самого противоречия. Оно для него не просто отрицание той мысли, которая полагалась и утверждалась, это – двойное отрицание, т. е. обнаружение противоречия и его разрешение, когда исходная антиномия одновременно осуществляется и снимается. Высшая ступень развития включает в себя, т. о., низшую, а последняя отменяется в ней именно в этом двойственном смысле. Именно диалектический метод позволил Гегелю критически переосмыслить все сферы современного ему знания и культуры. В философии марксизма Д. понимается как учение о наиболее общих закономерных связях и становлении, развитии бытия и познания, а также как основанный на этом учении метод творчески познающего мышления. (В пределе этой – гегелевско-марксистской – версии Д. как теории бытия и Д. как теории познания трактуются как ступени становления тотальной диалектической системы, в рамках которой Д. субъекта и объекта понимается как нечто цельное и взаимообуславливающее.) В философии 20 в. Д. была подвергнута достаточно жесткой критике за ее притязания на универсальную всеохватность и избыточную абстрактность. (По мысли Поппера, «любое развитие можно подогнать под диалектическую схему, и диалектик может не опасаться опровержения будущим опытом».) В историко-философской и собственно философской ретроспективах правомерно предположить, что в качестве определенной универсалии культуры (на ранних этапах своего существования – в статусе всеобщей теории бытия) Д. исполнила роль первой метафизической программы, фундировавшей перспективные предначертанные изыскания (космос как мерно вспыхивающий огонь у Гераклита, динамизм четырех субстанций у Эмпедокла, взаимная корреляция четырех мирофор-

мирующих причин у Аристотеля, диалектическое по сути своей единство микро- и макрокосмоса у Николая Кузанского, организованность мира монад у Лейбница и т. д.). (2) – у розенкрейцеров – наличная сфера жизни людей, универсально состоящая из противоречий и находящаяся в неизбывной динамике и борениях. Задача человека – преодолеть Д. мира и достичь царствия Небесного, где правят гармония и Любовь.

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ – ведущее направление в теологии протестантизма в 1920–1930-е. Возникла в Германии; основоположником – К. Барт (1886–1968); классические представители – Р. Бульман, Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Э. Турнейзер, ранний Тиллих, позже в США – Р. Нибуэр (1892–1971). Начало эволюции Д. т. относят к выходу в свет работы К. Барта «Послание к римлянам» (1919), которую принято считать манифестом Д. т. Печатный орган – основанный Г. Мерцем журнал «Между временами», издававшийся в течении периода 1923–1933. Оформляется в контексте традиционного разделения теологии на «естественную», которая тяготеет к катафатичности и высшую богооткровенную теологию, ориентированную на апофатичность. Аксиологическая Д. т. развивается в русле второго направления, а содержательно определяется влиянием на современную теологию философской традиции экзистенциализма. Название «Д. т.» выражает интенцию к построению (утверждению) концепции Бога через противоречие и отрицание, и непосредственным предметом отрицания выступает для Д. т. теология либеральная, ориентированная на адаптацию богословской проблематики к целям земного порядка (В. Херман) и историко-критический метод толкования Библии (А. Гарнак). В этом плане Д. т. определяется как неоортодоксия, т. е. отказ от модернизации и либерализации вероучения и ориентация на ортодоксальный канон протестантизма. Однако трактовка идеи отрицания в Д. т. гораздо шире и служит обоснованию центрального для этого направления понятия веры, причем данная категория трактуется Д. т. и в широком, и в традиционном (узком) смыслах. В широком смысле «живая вера» есть результат отрицания и снятия «религии» (в терминологии Д. т. – догматически предметного знания о Боге и догматически формальных культовых ритуалов, посредством которых невозможно овладение содержанием реальной веры). Бог, в свою очередь, есть «критическое отрицание» предметности (как принципиально непредметная сущность), посюстороннего (как принципиально трансцендентное) и человека (как принципиально надчеловеческое). Бог – это «совершенно непредметный источник кризиса всякой



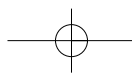


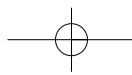
252 ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

предметности, судия, небытие мира» (К. Барт). В этом своем аспекте Д. т. генетически восходит к классическому протестантизму, в частности, к кальвиновской трактовке божественного величия как абсолютно запредельного и лютеровскому пониманию Бога как «огненного моря гнева», испепеляюще чуждого всему человеческому. Таким образом, понятие веры в широком смысле слова (как истинной неформализованной религии) выводится Д. т. за пределы исторического. Соответственно, понятие веры в узком смысле слова (как индивидуальной веры) выводится за рамки психологического, в силу чего отказ от рациональных форм богопознания не приводит в рамках Д. т. к мистико-чувственной парадигме. Понимание веры в Д. т. возводится к классическому протестантскому тезису о вере как «внутреннем свете», присутствии Христа в душе. (По словам Дж. Фокса, основателя квакерского «Общества друзей», «истина не в книгах, а в сердцах».) В соответствии с этим рациональная интерпретация Библии в историческом или этико-нормативном плане трактуется Д. т. лишь как нулевой цикл постижения ее сакрального содержания. Подлинный смысл Священного Писания постигается поверх фабульных сюжетов — «сквозь историческое» (К. Барт). Строго говоря, прочтение Библии, как и откровение, есть боговдохновенный акт, где вера служит камертоном Божественных смыслов. В Д. т. выдвигается программа демифологизации Библии. Согласно Бульману, способы передачи содержания вероучения историчны по своей природе, а потому библейские мифы как одна из наиболее архаичных культурных форм этой передачи не может и не должна рассматриваться как адекватная современности, — библейские тексты должны быть переформулированы в терминологии человеческого существования. Центральную смысловую позицию в Д. т. занимает «сфера соприкосновения» (Бульман): «Я» существует в полном смысле этого слова лишь в сфере соприкосновения с Богом, — посясторонние формы бытия описываются в традиционных для экзистенциализма категориях заботы и страха. Вера как явление сугубо экзистенциальное размыкает грани заброшенности, — «Я» оказывается лицом к лицу с Богом. Последний понимается в этом контексте как «возможное подлинное бытие» «Я», не суженное жесткими рамками набора реализуемых в посясторонней действительности социальных ролей, вынужденных и случайных, но предполагающее всю полноту экзистенциальных возможностей «Я». В акте веры человек диалектически снимается Богом, обретая отношение к сверхчеловеческому. По словам К. Барта, «лишь через веру есмь то, что не есмь». Божественным уси-

лием человеческая жизнь наполняется смыслом, который недоступен для человека ни в смысле целеполагания, ни даже в смысле постижения. Более того, человек, стремящийся к свободе воли, характеризуется Д. т. через категорию «греховности» (Нибур). Последняя трактуется максимально расширительно: любое проявление активности и творческого потенциала есть греховное отрицание очевидной зависимости человеческой экзистенции от Бога. Наиболее ярко это проявляется в сфере истории, ибо последняя выступает ареной столкновения человеческого волюнтаризма с волей Божьей. Д. т., возвращаясь к классическому провиденциализму и актуализирует такой принцип исторического познания как «ирония истории» (Нибур): человеческие иллюзии по поводу видения себя как творца истории, порождающие социальную борьбу и катаклизмы, неизбежно разбиваются о реальные результаты его усилий, которые всегда оказываются неотвратимо противоположными исходным человеческим замыслам и целям. Семантический разрыв между Богом и миром («пропасть» или «бездна» в терминологии К. Барта) оставляет человека наедине с земными проблемами, и возлагая на него всю полноту ответственности за свой моральный выбор, Д. т. принципиально становится в позицию невмешательства, постулируя невозможность решения мирских проблем теологическими средствами. С позиции Д. т., именно в посясторонней неприложимости веры и коренится ее пафос. В этом смысле Д. т. есть попытка возрождения евангелической теологии с ее ригоризмом веры, своего рода антипрагматическая переформулировка антикогнитивного тертуллиановского «верую, ибо абсурдно» — «верую, ибо тщетно». Радикализм классической Д. т. 1920–1930-х к середине 20 в. практически исчерпывает себя и дает о себе знать лишь в систематически последовательной концепции Нибура, видящего возможность искупления вины человека, заключающейся в его потенции на независимость, на путях самосовершенствования (внутреннего «устроения духа») и жертвенности. В целом же может быть констатирован распад Д. т. как целостного течения (вплоть до переориентации Бруннера на попытки построения «естественной» теологии). Однако, следы содержательного влияния, конкретные элементы Д. т. легко могут быть обнаружены в качестве семантических аспектов в различных философских и теологических концепциях.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ — самообозначение диалектической философии объективистского типа, основные положения которой были сформулированы Энгельсом («Анти-Дюринг») и Сталиным («О диалектическом и историческом материализме»). Д. м. являл собой официальную советскую философию в 1930–1980-х. Квинтэссенцией Д. М. правомерно считать следующие интеллектуальные допущения и гипотезы: 1) придание перманентным изменениям в обществе и природе статуса атрибутивных для реальности как таковой (трактовка движения как атрибута материи и понимание его как «изменения вообще»); «вечных» истин, как и абсолютных ценностей, согласно Д. м., не существует; моральные нормы, содержание любых понятий исторически изменчивы. 2) природной реальности имманентно присущ внутренний механизм, потенциально содержащий как перспективу эволюции неорганического мира до состояния мира разумных людей, так и интенцию его последующей трансформации в коммунистическое общество, формирование которого означает завершение этапа «предистории» людей. 3) суть изменений в обществе и природе может быть описана с помощью умопостижимых абстрактных законов диалектики — закона взаимоперехода количественных изменений в качественные, закона единства и борьбы противоположностей, закона отрицания отрицания. Исторические изменения универсума на разных этапах существования последнего не тождественны сами себе и могут менять собственную направленность и реальный смысл в предельно широком диапазоне (отрицание в состоянии и призвано отрицать самое себя). Таким образом, как любые идеи, так и всякие принципы исторически обусловлены и релятивны. При этом Д. м. задавал в качестве одного из идеалов научности систем мирописания требования целостности и умопостижимости элементов исторических изменений в обществе (оставив при этом не проработанным вопрос о приложимости диалектической схемы к органической и неорганической природе — схема Энгельса «росток отрицает зерно, а зерно отрицает росток и т. д.» явно выглядела иллюстративно). Традиционная аргументация самого Энгельса в защиту адекватности Д. м. как подлинной модели организации мира сводилась к тому, что диалектика «ежедневно» подтверждается «тысячами примеров», понятных и близких даже ребенку, «в растительном мире, и в животном, в геологии, математике, истории, философии, несмотря на борьбу и сопротивление все... обязано подчиниться этим законам... диалектика есть не что иное, как наука об общих законах движения и





развития природы, общества и мышления». (Полемика по этому кругу проблем не видно конца и в конце 20 в., хотя осуществляется она на предельном удалении от стержневых вопросов современного философствования.) Отсутствие очевидной сопряженности диалектической версии философии природы Энгельса, инициированной парадигмами позитивизма и эволюционизма, с марксовым мировоззрением (в облике экономической интерпретации исторического процесса и критики буржуазного общества в русле теории классовой борьбы) неизбежно породило значительную совокупность дискуссий философского и логического плана по проблеме поиска концептуального единства энгельсовского метафизического материализма и марксовской философии капитализма. Ленин посвятил целую книгу «Материализм и эмпириокритицизм» доказательству того тезиса, что недостаточная приверженность принципам диалектико-материалистической философии необходимо результируется в соглашательстве и утере веры в перспективы революционного общественного переустройства. В результате в рамках ортодоксально-официальной традиции философии коммунистического мира положение о естественной сопряженности и взаимозависимости подлинного революционизма и диалектико-материалистического философского мировоззрения приобрело статус некоего символа веры, принимаемого в качестве такового без содержательных экспликаций.

ДИАЛОГ (греч. dialogos – беседа) – информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого происходит понимание. Д. может трактоваться либо как выбор сторонами совместного курса взаимодействия, определяющего лица «Я» и «Другого», либо как рационализированный Д., когда событие встречи пересматривается, исходя из полученного результата, и приобретает характеристики телеологичности и диалектичности; при этом снимается экзистенциальный пласт общения и гипостазирована теоретико-информативный. Кроме того, следует различать Д. в традиционном понимании – логический, и Д. в современном понимании – феноменологический. В логическом Д. связь осуществляется через сферу общезначимого, через речь (логос), и гарантом понимания является полнота перевоплощения в речевого субъекта, что оборачивается репрессией индивидуального. Феноменологический Д. – непосредственный обмен и перевод между персональными целостностями, мирами, сохраняющими свои особенности; кроме диалогизирующих ничего и никого нет.

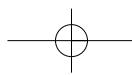
Возможность взаимопонимания, обоснованная смысловыми параллелями, сходными трансцендентальными структурами и подобием организацией сознания, не гарантирует адекватности перевода. Полнота понимания может быть обеспечена только знанием языка Другого во всей его специфике. Зарождение философии напрямую связано с Д., что можно увидеть в майевтике, надстраивающейся над софистической беседой. Несмотря на постоянную тягу философии к монизму, диалогизм постоянно проявлялся при создании философских систем (как, например, дуализм). Особое внимание к проблематике Д. назрело в гуманитарных науках под влиянием литературоведения и герменевтики. Согласно М. Бахтину, так как сознание есть тогда, когда есть два сознания, то корректнее употреблять вместо «науки о духе» термин «науки о духах (двух по меньшей мере)». Современное гуманитарное познание выстраивается диалогически, к примеру, как Д. с традицией в герменевтике и истории, осуществляющийся через внутренний Д. – мышление. Проблема Д. чрезвычайно важна для современных концепций теологии, чему начало было положено, в особенности, в работах Бердяева, Франка, К. Барта, Бубера, Ф. Эбнера, Розенцвейга и др. Бог раскрывается как абсолютное «Ты», а сама религия рождается не только движением личности к Абсолюту, но и движением от Бога к человеку. В последнее время рассмотрение диалогических перспектив разворачивается в экологии (Д. с природой) и в культурологии (Д. культур).

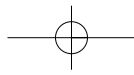
ДИАЛОГИЗМ – направление в философии первой половины 20 в., ставившее целью создание нового типа рефлексии на основе диалога – в качестве отношения к Другому как к «Ты». К Д. прежде всего относятся работы Розенцвейга, Розенштока-Хюсси, Ф. Эбнера, Бубера и М. Бахтина. Важную роль в становлении Д. сыграл кружок «Патмос» в Берлине (1919–1923). Существенная часть проекта – критика предшествовавшего, солиптически-монологического языка классической философии. Сущность последнего фиксировалась как нацеленность сознающего на объекты («Оно») или на самого себя («теоретичность»). Новое же мышление должно базироваться на «отношении» (а не познании) и ориентироваться на воплощение в «поступок», а не оставаться на уровне созерцания. Действительное «Я» – результат спонтанной направленности человека на что-то Иное помимо себя. Розенцвейг утверждал новую основу мышления – об очевидности «мыслью, следовательно, говорю», такая мысль – всегда мысль-для-этого-другого. Эбнер рассматривал всякое «Ты» (в качестве Иного) как отблеск единственного

«Ты» Бога, с которым человек ведет непрекращающийся диалог, осознание чего в полной мере – возвращение к истинности мышления. Бубер же акцентирует внимание на том, что «Ты» различных существ самостоятельны и разнообразны, в то же время он ставил вопрос о сфере «между», в которой (а не в субъектах или вещах) и возникают подлинные смыслы. Проект Д. не был осуществлен полностью из-за ярко выраженного тяготения его приверженцев к мифологичности языка – интеллектуальной моде начала 20 в. Однако Д. мощно повлиял на экзистенциализм (Марсель, Ясперс), феноменологию (Сартр, Левинас), герменевтику (Гадамер, Рикер) и явился течением, во многом определяющим современный образ философской мысли.

ДИАНЕТИКА – прикладной раздел сайентологии, а также одноименная книга (1949) Л.Р. Хаббарда. Именуется «наукой о душевном здоровье», Д. соединяет элементы мистики, науки, религии, психоаналитических и психотерапевтических методик. В контексте учения о реинкарнации Д. стремится воскресить в памяти человека содержание ранее прожитых им жизней.

ДИАХРОННОСТЬ И СИНХРОННОСТЬ – специфические языковедческие и литературоведческие понятия, ставшие позже универсальными понятиями (и методом) гуманитарного исследования и задавшие основу специальному диахронно-синхронному методу гуманитарного познания. Термины происходят от древнегреческих приставок – «через» и «сейчас» и слова «время». Означают: 1) Д. – подход к предмету через «временные ряды» (или исторический); 2) С. – рассмотрение предмета в «остановленном мгновении», «сейчас», в абстрагировании от генезиса, истории и т. п. Понятийная разработка понятий принадлежит структурализму и М. Бахтину. Данный метод предполагает рассмотрение предмета исследования в единстве истории и современности, поиск механизма их взаимодействия и взаимодополнительности и взаимодействия. Таким «механизмом» выступает диалог, реже – полилог. Одним из выражений этого синтеза является хронотоп, выражающий воображаемое или творимое синтезированные времени и пространства или генезиса предмета из иного его бытия. С. или синхрония не обязательно означает синюминутность, современно-локальное бытие-сейчас. Она может означать срез диахронного (условно остановленное мгновение по сути превращенное в место, пространство). Диахронный и синхронный анализы могут применяться отдельно, но, как правило, интересен именно их синтез, единство, описывающие развивающуюся, открытую систему.





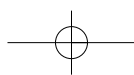
254 ДИДРО

ДИДРО (Diderot) Дени (1713–1784) – французский философ и идеолог Просвещения, писатель, теоретик искусства, глава энциклопедистов. Основные сочинения: вольный авторский перевод и комментарий работы А.Э.К. Шефтсбери «Исследование о достоинстве и добродетели» (1745, Голландия), анонимно изданные «Мысли философа» (1746), «Письмо о слепых в назидание зрячим» (1749), «Мысли об истолковании природы» (1754), трилогия «Разговор д'Аламбера с Дидро», «Сон д'Аламбера» и «Продолжение разговора» (1769), «Философские принципы материи и движения» (1770), «Жизнь Сенеки» (1778), расширенная до «Опыта о царствовании Клавдия и Нерона» (1782), «Элементы физиологии» (1777–1780); посмертно опубликованы: «Прогулка скептика, или Аллеи» (1747, изд. 1796), «Систематическое опровержение книги Гельвеция «О человеке» (1773, изд. 1785), антиклерикальный роман «Монахиня» (1760, изд. 1796), нравственно-философские романы «Племянник Рамо» (1762, изд. 1792), «Жак-фаталист и его хозяин» (1773, изд. 1792). Онтологическая концепция Д. может быть охарактеризована как последовательный материализм: «во Вселенной есть только одна субстанция» – несотворенная извечная материя, понимаемая в концепции Д. как внутренне активная и наделенная потенциалом самодвижения. Д. принадлежит также прогностическая идея о принципиальной возможности – в будущем, на новом уровне науки и техники – деления тех частиц, которые в естественном своем («природном») состоянии выступают как «элементы»: «когда-нибудь искусственная операция деления элементов материи» может пойти значительно «дальше того, чем она производилась, производится и будет производиться в сочетании природы, предоставленной самой себе». Взглядам Д. на природу, оформившимся на базе концепции «вечного течения природы» Ж. де Бюффона, свойственен трансформизм («все окружающее непрестанно меняется») как вид эволюционизма: «в начале времен находящаяся в брожении материя породила Вселенную» и различных живых существ, – это «брожение как внутренняя активность материи «продолжает и будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация». Таким образом, задолго до Дарвина Д. была фактически сформулирована идея адаптационных механизмов биологической эволюции и естественно-го отбора. Трансформизм Д., наряду с более поздними эволюционной гипотезой Вольфа и космогонической гипотезой раннего Канта, является важной вехой в становлении эволюционных взглядов на

природу. Принцип трансформизма распространяется в концепции Д. и на сенсорную сферу: «элементами природы» Д. вслед за Мопертюи считает не механические атомы, но «органические молекулы», наделенные неразвитым исходным свойством чувствительности. Однако, если Мопертюи постулировал наличие у элементов материи всей гаммы проявлений психики, то Д. в духе эволюционизма полагает, что «следовало бы удовлетвориться предположением чувствительности в тысячу раз меньшей, чем чувствительность животных, наиболее близких к мертвой материи». «Чувствительность» выступает у Д. как «общее и существенное свойство материи»; развитие этой элементарной сенсорной способности выступает основой формирования зрелой психики животных и ментальных способностей человека, основанных на чувственном опыте. Важно, что это эволюционное движение, приводящее к переходу от неживой («чувствующей») к живой («мыслящей») материи, осуществляется принципиально немеханическим путем. Проблема единства сознания и рефлексивного самосознания (до Д. – проблема «ассоциации идей» у Юма, после Д. – проблема «трансцендентального единства апперцепции» у Канта) решается на основе феномена памяти, связанной с определенной физиологической организацией организма, обеспечивающей хранение накопленных данных опыта (информации): «существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, создает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания. По Д., именно чувства являются «источником всех наших знаний». Вместе с тем, гносеологическая позиция Д. далека от крайностей сенсуализма. Он конструирует новую форму рациональности, которая основывалась бы на единстве чувственного и рационального: наблюдение собирает факты, размышление их комбинирует, опыт проверяет результаты комбинаций. Согласно Д., «истолкователем природы» может быть только субъект, синтезирующий «экспериментальные» и «рациональные» формы философствования, в силу чего он считал необходимым «группе умозрительных философов содействовать соединиться с группой философов действующих» – «в интересах истины». Аналогичная архитекtonика (исходная сенсорная основа и оформляющиеся на ее базе и оказывающие на нее обратное влияние рациональные структуры) характерна и для нравственной философии Д. Отстаивая традиционную для Просвещения концепцию «естественного человека» с ее формулой «естественных человеческих потребнос-

тей» как соответствующих человеческой природе, Д., вместе с тем, ставя вопрос о естественности дурных наклонностей, приходит к необходимости разумного их ограничения, и, обсуждая вопрос о возможности воспитания как такового, отступает от жесткой парадигмы врожденной «естественности», допуская влияние на нравственное сознание социальных факторов: «если законы хороши, то и нравы хороши; если законы и дурны, то и нравы дурны». Под хорошими законами понимаются в данном случае такие, которые «связывают благо отдельных индивидов с общим благом», задавая ситуацию незосможности «повредить обществу, не повредив самому себе». Примечательно, что проблема государства, трактуемая Д. в характерном для Просвещения ключе концепции общественного договора, погружается им и в нравственный контекст, задавая тем самым новый вектор интерпретации политико-социальной проблематики. В обрисованной системе отсчета Д. формулирует утилитаристский принцип, аналогичный принципу «разумного эгоизма»: «для нашего собственного счастья в этом мире лучше быть, в конце концов, честным человеком». И над принципами «естественности» и «разумного эгоизма» прорисовывается у Д. ригористический нравственный императив: «Должно же быть достоинство, присущее человеческой природе, которое ничто не может заглушить». Однако трактовка этого достоинства как опять же естественного, присущего «человеческой природе», наполняет ригоризм Д. новым, отличным от допросветительского, подлинно гуманистическим содержанием. Такая трактовка морали выступает семантической и аксиологической основой формулировки Д. универсальной моральной категории императив: человек должен поступать по отношению к другим так, как он хотел бы, чтобы они поступали по отношению к нему. Концепция Д. может быть оценена не только как знаменательная веха в разворачивании традиции Просвещения и новоевропейской философии, но и как крупный шаг в движении к философской немецкой классике и неклассическим формам философствования, говорящим от имен «разорванного сознания».

ДИКТАТУРА ПРОЛЕТАРИАТА – понятие, впервые употребленное Марксом в работе «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.», обозначающее предполагаемую форму организацию власти рабочего класса, которую он завоевывает в результате социалистической революции и использует как важнейшее средство для строительства социалистического общества. Маркс считал Д. п. закономерным





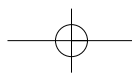
этапом и способом перехода от классового общества к обществу без классов. В работе «Критика Готской программы» (1875) Маркс сформулировал следующую гипотезу: «Между капиталистическим и коммунистическим обществом лежит период революционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как революционной диктатурой пролетариата». Учение о Д. п. получило свое развитие в работах Ленина, Р. Люксембург и др. Учение о Д. п. с момента его возникновения вызывало и вызывает острую борьбу и споры. Это не удивительно, т. к. оно затрагивает коренные интересы огромных масс людей, как неимущих, так и имущих. При этом в ходе противоборства одни акцентировали внимание на том, что это «диктатура», т. е. неограниченная власть, другие же — что это способ утверждения новых исторических форм демократии. Например, Р. Люксембург, критикуя Ленина и Троцкого за их методы осуществления Д. п., утверждала, что «эта диктатура заключается в способе применения демократии, а не в ее упразднении... Эта диктатура должна быть делом класса, а не малого руководящего меньшинства от имени класса, то есть она должна на каждом шагу исходить от активного участия масс, находиться под их непосредственным влиянием, подчиняться контролю всей общечеловечности, опираться на растущую политическую обученность народных масс». Практика утверждения социалистического общества в СССР и других странах осуществлялась именно в худшем варианте диктатуры «малого руководящего меньшинства от имени класса». Эта модель оказалась трагически несостоятельной.

ДИКША (санс.) — акт посвящения ученика в духовную жизнь, проводимый Гуру.

ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (19.11.1833, Бабрих — на Рейне. — 1.10.1911, Зайс) — немец, историк культуры и философ, один из создателей академического варианта философии жизни, основоположник понимающей психологии и школы «истории духа» в немецкой истории культуры 20 века. Становление Д. как философа происходило под влиянием традиций немецкого идеализма и романтизма, идей баденской школы неокантианства и англо — французского позитивизма (Дж.С. Милль, О. Конт). Однако его отношение к философскому наследию было критическим. Д. считал, что ни один из существующих типов мировоззрения (религиозного, поэтического, метафизического), равным образом и ни

один из типов философии (натурализм, идеализм свободы, объективный идеализм) не дают мировоззренческую картину в виде целостности мира и человека. «Метафизика» идеализма в принципе не может дать целостное мировоззрение, поскольку она опирается только на разум, оставляя за пределами постижения ту часть опыта, которая недоступна рациональному осмыслению. Целостное мировоззрение не может сформировать и позитивизм, поскольку он дает представление только о части мира — о мире природы. При этом вся сложность, многогранность внутреннего мира самого человека, его сущность и специфика его бытия остаются вне сферы философского осмысления. Попытки позитивистов применить принципы и методы естественных наук в сфере гуманитарного познания, по мнению немецкого мыслителя, не увенчались успехом. Критически оценивая позитивизм, Д. тем не менее заимствует у него интерес к отдельному факту и стремление к детальному исследованию последнего. Согласно Д., целостное мировоззрение возможно на основе выявления сущности самого человека и специфики его бытия. Для решения этой задачи, считает немецкий мыслитель, необходимо обратиться к самой жизни. Только то мировоззрение, которое опирается на «полноту жизни» и «переживание жизни» может претендовать на абсолютность. Понятие «жизнь» должно стать исходным для философии. Жизнь, по Д., представляет собой волевые акты, побуждения, чувства, непосредственно данные в виде переживаний. Жизнь — это совокупность всех психических процессов, это сфера духовной деятельности, это сфера проявления человеком своего творчества. Жизнь — это вечный поток, вечное становление, и вместе с тем она представляет собой единство и всеохватывающую целостность. Опыт жизни каждого человека индивидуален, но в этих индивидуальных опытах есть общее. Общим является осознание недолговечности всего того, с чем сталкивается человек, переживаемые чувства любви и ненависти, страха и неизбежности смерти. Смерть, по мнению Д., является главной загадкой для человека и для философии равным образом, как и сама жизнь. Обращение философии к анализу жизни, отмечает он, обусловлено не только поиском целостного мировоззрения, но и тем, что любая стареющая нация, идущая к своему закату (а именно таковыми являются нации европейские), тяготеет к самоанализу, к глубинному проникновению в сущность самой жизни. Но можно ли познать полноту жизни? Д. подчеркивает, что жизнь первична по отношению к познанию, она является его условием, сама

жизнь определяет различие субъекта и объекта в познавательном акте. В процессе познания, внешний мир всегда дан как связь психических процессов, поэтому его существование не выводимо из мышления. О существовании внешней реальности свидетельствуют те преграды, с которыми сталкиваются наша воля и наши действия. «Практическое», волевое отношение человека к окружающей действительности обуславливает его веру в существование внешнего мира. Но эта вера никак не влияет на сущность познавательного процесса. В акте познания субъект имеет дело не с фрагментами внешнего мира, а с объектом познания, который является итогом реализации душевных сил человека. Объект познания представляет собой единство смутных, интуитивных догадок, переживаний, ощущений, предположительных знаний и т. д., он, как и самопознающий субъект, — составная часть «опыта жизни», в рамках которого и объект познания и познающий субъект существуют только в единстве. По Д., объект познания оказывается изначально сконструированным всем опытом жизни. Рассматривая проблемы гносеологии, Д. отмечает, что наиболее полно они были представлены и решены И. Кантом. Однако, кантовскую критику чистого разума следует дополнить критикой исторического разума, т. е. ответить на вопрос, в какой мере и какими методами можно реконструировать полноту жизни. С точки зрения немецкого философа, только науки о духе (философия, история, психология и др.) обладают способностью проникнуть в суть и смысл жизни. Вслед за неокантианцами баденской школы Д. делит науки на: 1) науки о природе; 2) науки о духе и акцентирует внимание на их различии не только по объекту, но также по методам и принципам исследования. Для себя он определяет следующую задачу — найти философские основания для наук о духе. Д. сравнивает естественнонаучное и гуманитарное познание. Науки о духе, подчеркивает он, ставят перед собой цель — выразить индивидуальное, уникальное, неповторимое, а не отыскать универсальное, как это характерно для точных, естественных наук. Хотя обе сферы познания пользуются понятиями, но эти понятия существенным образом отличаются друг от друга. Понятия естественных наук — это результат выявления универсальных, постоянно действующих, повторяющихся, главным образом, причинно-следственных связей. Понятия наук о духе только выражают некоторую систему связей, которая всякий раз оказывается не только уникальной, но и всякий раз переживается самим познающим субъектом. Понятия наук о духе не являются итогом чисто





256 ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНАЯ

логических операций и не фиксируют законы, они есть выражение самой жизни. Понятия наук о духе не являются результатом деятельности разума, в них зафиксированы смыслы и значения, возникшие как итог переживания субъектом самой жизни. Эти устойчивые смыслы и значения, которыми оперируют науки о духе не могут быть объяснены разумом с помощью логических операций. Они могут быть только со-пережиты, т. е. поняты. Точные науки, отмечает он, ориентированы на «объяснение» внешнего опыта с помощью конструирующей деятельности рассудка, науки о духе ориентированы на понимание — на определение смыслов и значений, на интуитивное постижение знания. В рамках естествознания познающий субъект пытается максимально дистанцироваться от внешнего мира, от объекта познания, чтобы получить объективную, достоверную информацию. В гуманитарном познании происходит «погружение» субъекта в сам объект, будь то исторический процесс, художественное произведение, философская концепция и т. д. Субъект здесь является творцом своего объекта поскольку нельзя провести границу между актом переживания и тем, что переживается. Особое место в гуманитарном познании Д. отводит историческому познанию, поскольку именно в нем дух завершает познание самого себя. Только через историю раскрывается и сущность самого человека. У человека нет истории как чего-то внешнего по отношению к нему. Сам человек — это история. Какова история, таков и он сам. Немецкий мыслитель использует гегелевский принцип историзма. Однако у Гегеля культура понимается как итог рациональной, логической деятельности, поэтому она представлена в виде Абсолютной идеи. У Д. — это итог переживания самой жизни. У него культура по сущности своей рационально — иррациональна. Благодаря культуре мы учимся не только мыслить, но и любить, мечтать, ненавидеть и т. д. Если для Гегеля история — это универсальный, всемирно-исторический процесс, как универсальные законы логики для всех людей, то в трактовке Д. история — это совокупность изолированных замкнутых культурных систем, которые являются не постижимыми друг для друга. Д. считает, что науки о духе не могут использовать рациональные методы. Жизнь нельзя поставить перед судом разума, поскольку она изменчива, текуча, она — творческий процесс, процесс становления. Не помогает здесь и гегелевская диалектика. Более того, при переходе от одного мировоззрения к другому, от одной философской концепции к другой возникает состояние «беспокойной диалектики», которое указывает на

ограниченность логических процедур разума в постижении фундаментальных основ мира. Единственно адекватным методом наук о духе может стать метод непосредственного переживания исторических событий, реалий культуры и т. д. с их последующим истолкованием. Эти методы принимают форму герменевтики (греч. — искусство истолкования). По Д., герменевтика — это искусство понимания письменно зафиксированных жизненных откровений, это истолкование отдельных явлений как элементов целостной душевно-духовной жизни реконструируемой эпохи. Но поскольку постижение полноты жизни — это и есть понимание, то Д. является создателем, понимающей герменевтики, т. е. такого истолкования, в результате которого становится возможным постижение жизни как личности. Понимание не является личным делом интерпретатора. В нем проявляются объективные законы, которым подчиняется творчество, творческая деятельность. В индивидуальном душевно-духовном опыте интерпретатора всегда есть элементы, присущие душевно-духовному опыту других людей, представленные в виде смыслов и значений, зафиксированных в культуре. Именно они делают возможным понимание и обуславливают общезначимость самой интерпретации. Структура познающего субъекта, согласно Д., не исчерпывается разумом. Субъект является носителем множества духовных процессов, образующих особый, целостный внутренний мир человека, через который он преломляет все, с чем сталкивается. Чтобы понять жизнь, мы должны исследовать психологию самого человека. Любая наука о духе, по мнению немецкого мыслителя, нуждается в психологии. Психология должна быть описательной, т. е. акцентировать внимание на самих психических явлениях, а не искать причинно — следственные связи между психологическими и физиологическими процессами. Д. признает относительную зависимость психологических явлений от телесных процессов и внешних условий, которые побуждают человека ставить определенные цели, действовать целенаправленно. Но сам процесс постановки цели, является актом личностного выбора. Философские взгляды Д. оказали заметное влияние на дальнейшее развитие западноевропейской философской мысли, на становление экзистенциализма, философской герменевтики, философии диалога.

ДИНАМИКА СОЦИАЛЬНАЯ (от греч. *dynamis* — сила) — 1) понятие, введенное Контом для анализа изменений и последовательной смены социальных явлений, причин прогресса, его направленности и противопоставляемое им социальной ста-

тике, исследующей устойчивые структуры, которые обеспечивают социальный порядок и сохранение общества как целого. 2) Д. с. в группе (групповая динамика) — социально-психологическое понятие, предложенное в работах немецкого и американского психолога К. Левина (1890–1947) для описания процессов, происходящих в малых группах. При этом К. Левин описывал поведение человека в группе и самой группы в терминах физики. Основной моделью Д. с. в группе было представление о «квазистатическом равновесии» малой группы, поведение которой зависит от распределения и взаимоотношения сил в «групповом пространстве», а поведение человека трактовалось как результат взаимодействия сил притяжения и отталкивания в некоем психологическом поле. Д. с. в группе возникает тогда, когда нарушается равновесие этих сил, когда силы, ведущие к отклонению от признанных в группе норм, начинают превосходить силы, направленные на стабилизацию группы и на укрепление ее сплоченности. 3) В ортодоксальной марксистской социологии внеисторически принимается исключительно поступательный («прогрессивный») характер Д. с., игнорируется частый и длительный регресс в тех или иных системах.

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ (конец 2—3 в.) — древнегреческий историк философии, автор крупнейшего из дошедших до наших дней историко-философского исследования, содержащего биографические и доксографические сведения об античных философских школах и их представителях. Не существует точного названия этой книги. Так, в парижской рукописи 1759 оно значится как: «Д.Л.: жизнеописание и мысли тех, кто прославился в философии, и в кратком виде сводка воззрений каждого учения». У Стефана Византийского: «История философов», у Евстафия: «Жизнеописание софистов». Несмотря на общее стремление к учености, демонстрируемое постоянными ссылками на авторитетные источники и мнения, автор оказался не в силах привести многообразный материал в стройную систему. В результате сам текст зачастую неравномерно перегружен цитатами разных авторов, приписываемых Д.Л. кому-либо одному, а философские теории самых различных, зачастую антагонистических школ складываются в одно философское течение. Большую трансформирующую роль оказала последующая культурно-историческая трансляция данного текста. Например, эпиграммы, предшествующие изложению судьбы и взглядов каждого философа в этой книге, ранее составляли отдельный сборник. И хотя эти моменты делают истинность содержащихся в книге в целом сведений об античных философях





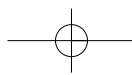
по крайней мере относительно, текст Д.Л. все же содержит качественный материал об Эмпедокле, Пифагоре и стоиках, аутентичные письма Эпикура и др. Вследствие избранного стиля изложения материала не представляется возможным зафиксировать какую-либо определенную точку зрения самого Д.Л., не испытывающего потребности обнаружить свою философскую позицию. Существует точка зрения, что именно те школы, которым Д.Л. уделяет особое внимание и излагает наиболее широко, пользуются его расположением, поскольку содержат референты его представлений. Однако в таком случае Д.Л. должен был придерживаться совершенно разных, часто противоположных взглядов, так как особое внимание он уделяет Платону и эпикурейцам, стоикам и скептикам. Беззаботная веселость, с которой Д.Л. относится к философии, демонстрирует нам облик античного грека, не скованного какими-либо условиями дисциплинарности и авторитета и, без сомнения, имманентно ощущающего античную литературу. В первой книге Д.Л. делит все греческие школы на ионийские и италийские, т. е. на восточногреческие и западногреческие. В ионийской школе он выделяет первое направление: от Фалеса или Анаксимандра до Клитомеха; второе: от Сократа, который почему-то причислен к лику натурфилософов, до стоика Хрисиппа (через киников Антисфена, Диогена Синопского и др.), хотя остается непонятным, почему учениками Сократа объявляются только киники, и как понимать вектор от Сократа к явным его антагонистам-стоикам. Наконец, третья линия представлена Платоном, Аристотелем и Феофрастом, который заканчивает всю перипатетическую традицию, хотя на самом деле она существовала еще несколько столетий спустя. Относительно же второй, основной школы греческой философии, италийской, то Д.Л. считает ее основателем Пифагора, выводя из его установок, без достаточных на то оснований, учения Ксенофана, Парменида, Зенона Элейского. Так, элеаты становятся у Д.Л. пифагорейцами. И уж совершенно удивительным образом замыкают эту ветвь Левкипп, Демокрит и Эпикур. Так, по Д.Л., в одной школе объединились и натурфилософы, и их ярые противники. Но благодаря аутентичности большинства сведений, содержащихся в трактате, он по праву считается одним из интереснейших памятников античности.

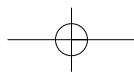
ДИОГЕН СИНОПСКИЙ (ок. 404 — ок. 323 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик и последователь Антисфена. Сферой философских интересов выступали аспекты морально-этических отношений, трактуемые Д.С. в духе кинизма, причем

предельно ригористического толка. Из-за большого числа противоречащих друг другу описаний и доксографий, фигура Д.С. предстает сегодня в избыточно трансформированном виде. Работы, приписываемые ему и дошедшие до наших дней, вероятнее всего созданы последователями и принадлежат более позднему периоду; также сохранилась информация о существовании по крайней мере пяти Диогенов, относящаяся к одному историческому периоду. Все это значительно усложняет систематическую организацию сведений о Д.С. Из-за распространенного негативного отношения к киникам имя Д.С. зачастую переносилось из анекдотов и легенд, в которых оно принадлежало амбивалентной фигуре трикстера-мудреца и интегрировало обширный вымысел, в критические работы других философов (Аристотель, Диоген Лаэртий, Ф. Сейер). На почве анекдотов и притч возникла даже целая литературная традиция античности, воплощенная в жанрах апофтегм и хрий (Метрокл, Дион Хрисостом и др.). Наиболее известна история о Д.С., который днем с фонарем искал честного человека. (Эта же история рассказывалась об Эзопе, Гераклите, Демокрите, Архилохе и др.) Основной источник сведений о Д.С. — это «Жизнеописание и мнения» Диогена Лаэртия. Утверждая бессистемность взглядов и в целом отсутствие учения Д.С., Диоген Лаэртий все же сообщает, ссылаясь на Сотиюна, о 144 сочинениях Д.С., среди которых как философские работы («О добродетели», «О добре» и т. д.), так и несколько трагедий. Обратившись же к обширному числу кинических доксографий, можно прийти к заключению о существовании вполне отстроенной системы взглядов Д.С. По этим свидетельствам он, проповедуя аскетический образ жизни, презирал роскошь, довольствуясь платьем бродяги, используя винную бочку под жилище, а в средствах выражения зачастую был настолько прямолинеен и груб, что снискал себе имена «Собака» и «сумасшедший Сократ». Не вызывает сомнений, что Д.С. и в своих беседах, и в повседневной жизни нередко вел себя как маргинальный субъект, эпатарующий ту или иную аудиторию не столько с целью оскорбления или унижения ее, а сколько из потребности обратить внимание на основания социума, религиозных норм, института брака и т. д. Утверждал примат добродетели перед законами общества, отвергал веру в богов, установленных религиозными институтами, считал цивилизацию лживым изобретением демагогов. Пропагандировал относительность общепринятых норм морали, относительность авторитетов не только среди политиков, но и среди философов. Так хорошо известны его отно-

шения с Платоном, которого он считал болтуном (Диоген Лаэртий). Вполне правомерно утверждение об умышленной гиперболизации его негативных действий по отношению к обществу в последующей традиции. Поэтому вся история жизни и творчества этого мыслителя предстает как миф, созданный множеством историков и философов. Затруднительно обнаружить однозначные сведения даже биографического характера. Так, например, по свидетельствам Деметрия Фалерского, день смерти Д.С. совпадает с днем смерти Александра Македонского. Благодаря своей оригинальности Д.С. является одним из самых ярких представителей античности, а заданная им киническая парадигма позже оказала серьезное влияние на самые различные философские концепции. (См. также: **Сократические школы, Трансгрессия.**)

ДИСКУРС (discursus: от лат. *discere* — блуждать) — вербально артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности. Греческий аналог данного термина встречается уже в античности (Платон, Аристотель) в контексте оппозиции *dianoesis* — *poesis*, фиксирующей противопоставленность «органа знания», т. е. мышления как распознающего качества и «органа мудрости», т. е. созерцания как постигающего причины. Понятие «Д.» занимает позицию одного из важнейших концептов средневековой схоластики (см. **Схоластика**), обозначающая рассудочную деятельность, необходимую для систематизации чувственного опыта (см. **Фома Аквинский**), но альтернативную вневещному и нерассудочному («интуитивному») познанию как постижению трансцендентных истин. Согласно Ричарду Сен-Викторскому, «ум (*ratio discursivus*)», подверженный чувственным впечатлениям, «перебегает (discurrit) в своих познавательных устремлениях с объекта на объект». В контексте средневековой мистики (см. **Мистика**) языковая форма выражения осмысливались в качестве неадекватной для фиксации содержания опыта откровения (см. **Откровение**), что актуализировало исходно этимологическое значение термина «Д.» (у Бернара Клервоского, например: «многие предаются бесполезным знаниям и в своих поисках перебегают туда-сюда (*discurunt*), впадая в противоречие»). Д. осмыслен схоластикой применительно к познавательному процессу в качестве «фактора человеческой субъективности» — в противоположность «интуиции», понятой в системе отсчета апофатической теологии как «фактор божественной объективности». Согласно Альберту Великому, продуктом *ratio* выступает *scientia*, т. е. зна-





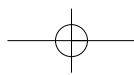
258 ДИСКУРСИВНОСТЬ

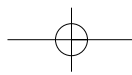
ние, основанное на доказательстве, продуктом же интуиции — *intellegencia*, т. е. не нуждающаяся в доказательствах и определенности самоочевидная истина (не случайно Роджер Бэкон полагает, что ум, образуя единство с Логосом, не является при этом «частью души»). Таким образом, в традиционной философии Д. осмыслен как рассудочное познание, сопряженное с чувственным опытом и человеческой телесностью, заставляющей облекать знание в словесную форму: *dianoia* у Платона, *logisticon* — в неоплатонизме, *logicon* — в патристике, *ratio* и *intellectus naturalialis* — в схоластике. В рамках классического типа философствования понятие «Д.» предельно специфицируется и в собственном виде практически выходит из оборота (так, например, оппозиция Д. и «интуиции» заменяется у Канта оппозицией «эктипичного интеллекта», обнаруживающего свое единство только в противоречии частей, и «артехипичного интеллекта» как спонтанного созерцания целого). Неклассический тип философствования осуществляет своего рода переоткрытие феномена Д. — как в контексте вербально-коммуникативных практик (анализ социокультурной обусловленности речевых актов в структурализме и постструктурализме; трактовка Хабермасом Д. как рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценную процессуальность проговаривания всех значимых для участников коммуникации ее аспектов — см. **Структурализм, Постструктурализм, Хабермас**), так и широким социополитическом контексте (расширительное понимание Гоулднером Д. как инструмента социальной критики — см. **Философия техники**). Значимый статус обретает понятие «Д.» в контексте лингвистических аналитик (интерпретация Д. как «речи, присваиваемой говорящим» у Э. Бенвениста и в целом постсоссюррианская традиция), в рамках семиотической традиции (например, презумпция дискурсивной компетенции в концепции семиотико-нарративных аспектов речевой деятельности А.-Ж. Греймаса и Ж. Курте — см. **Нарратив, Семиотика**), в проблемном поле исследований культурологического характера (например, интерпретация Д. в качестве языковых практик, «экстраполированных за пределы предложения» в контексте изучения функционирования «телевизионной культуры» у Дж. Фiske) и т. д. Доминантной тенденцией анализа Д. во второй половине 20 в. становится тенденция интеграции различных аспектов его рассмотрения — вне дисциплинарных барьеров. Теория Д. конституируется в качестве одного из важнейших направлений постмодернизма, методология которого оформляется на пересечении собственно постмодернистской философии

языка, семиотики, лингвистики в современных ее версиях (включая структурную и психолингвистику), социологии знания и когнитивной антропологии. В связи с вниманием философии постмодернизма к проблемам вербальной и — особенно — речевой реальности (см. **Постмодернизм, Постмодернистская чувствительность**) понятие «Д.» оказывается в фокусе внимания, переживая своего рода ренессанс значимости. В отличие от историко-философской традиции, понимавшей Д. как своего рода рационально-логическую процедуру «скромного чтения», т. е. декодирования по мере возможностей имманентного миру смысла (см. **Метафизика**), постмодернизм интерпретирует дискурсивные практики принципиально альтернативно: «не существует никакого предискурсивного провидения, которое делало бы мир благосклонным к нам» (Фуко). Если в контексте классического мышления Д. репрезентирует автохтонный смысл и имманентную логику объекта, то постмодернизм в контексте «постметафизического мышления» центрирует внимание на нонсенсе как открытой возможности смысла и на трансгрессивном прорыве из смысла в его открытость (см. **Трансгрессия**). В контексте конституируемого постмодернистской философией «постметафизического мышления» Д. интерпретируется «как насилие, которое мы совершаем над вещами» (Фуко). Сохраняя конституированную в историко-философской традиции презумпцию социокультурной артикулированности Д., философия постмодернизма полагает, что «Д. — это сложная и дифференцированная практика, подчиняющаяся доступным анализу правилам и трансформациям» (Фуко). Форма объективации одного и того же содержания может — в зависимости от доминирующего в обществе типа рациональности — варьироваться в самом широком диапазоне.

ДИСКУРСИВНОСТЬ — специальный термин постмодернистской философии, введенный для фиксации автохтонной процессуальности дискурсивных практик (см. **Дискурс**), демонстрирующих, будучи не ограниченными социокультурными нормативами и запретами, безграничный креативный потенциал в отношении феномена смыслопорождения. В этом контексте любая конкретно-историческая форма дискурса, детерминированная со стороны введенных данной культурной традицией правил осуществления дискурсивных операций рассматривается постмодернизмом как не только однозначно заданная в своих эволюционных тенденциях, но и ограниченная в своих возможностях (ср. «тело» и «телесность», «секс» и «сексуальность», «знак» и «пустой знак», «истина» и «воля к истине» —

см. **Тело, Тело без органов, Телесность, Секс, Знак, Пустой знак, Истина**). Однако вне налагаемой культурной традицией ограничений процессуальность Д. предстает в системе координат европейской классики как хаос, понятый как в аспекте своей неартикулированности в структурном плане, так и в аспекте своей креативности (см. **Хаос**). Типологическим аналогом феномена Д. (в его отношении к дискурсу как структурно упорядоченному) может служить (в отношении к недискурсивным структурированным средам) такой феномен, как хюбрис — см. **Хюбрис**. Порождающая смысл креативность Д. практически не знает границ, причем бесконечность ее артикулируется не только как экстенсивная, но и как интенсивная, ибо процессуальность Д. характеризуется постмодернизмом как флуктуационная, т. е. чреватая непредсказуемыми случайными поворотами в своем разворачивании. Например, Фуко констатирует нестабильность и безграничность письма (см. **Письмо**) как самоорганизующейся вербальной среды: «регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ, письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо разворачивается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне». Пользуясь языком современной концепции нелинейной динамики, можно сказать, что Д. может быть интерпретирована как имманентная способность неравновесной среды дискурса к самоорганизации, процессуальность которой реализуется в качестве нелинейной. В этом отношении в ходе разворачивания Д. могут обнаруживаться зоны беспредельного «разрастания» дискурса, в ментальном пространстве которых перед тотальной рациональностью западного мышления разверзаются бездны «беспорядка». Подобные аберрации возникают в том случае, если рациональность линейного стиля мышления европейской классики соприкасается с теми сферами предметности, которые могут быть определены как принципиально нелинейные (см. **Нелинейных динамик теория**). В таких ситуациях проявляет себя то, что для канона классической культуры предстает как «порывистость», «неудержимость» и даже «воинственность» дискурса, объективирующаяся, прежде всего, в том, что имеет место «внезапное появление...высказываний», не укладывающихся в этот канон и в канон как таковой. В этом отношении именно нелинейность Д. выступает для классической культуры свойством, которое в контексте ее фундаментальных основоположений не может осмысливаться иначе, нежели «опасное».





Так, реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по оценке Фуко, серьезным испытаниям глубинные парадигмальные установки европейского стиля мышления. Прежде всего, это относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающего космически организованное (и потому открывающегося логосу познающему) мироздание, чьи законы в силу своей необходимости делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы интеллигибельных границ (см. **Метафизика**). Таящиеся в дискурсе возможности спонтанности, чреватой случайным и непредвиденным выходом за рамки предсказуемых законом состояний, ставят под угрозу сам способ бытия классического типа рациональности, основанный на космически артикулированной онтологии (см. **Онтология**) и логоцентризме. Таким образом, за видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает дискурс в классической европейской культуре, Фуко усматривает «своего рода страх»: не обладая адекватными ментальными средствами для овладения этой стихией дискурса (или того, что кажется стихийным при рассмотрении его через призму неадекватной парадигмы), европейская культура демонстрирует характерную для ее классической традиции логофобию, рядящуюся в одежды и маски декларируемой логофилии. Из сказанного следует вывод о парадоксальности статуса дискурса в контексте классической культуры западного типа, с одной стороны, фундированной презумпцией рациональности дискурсивности, с другой — не обладающей (в рамках своего ментально-логического канона) адекватными средствами для осмысления безграничности потенциала дискурса по производству смысла: в ее контексте оформляются и логофилия как декларируемая стратегия отношения к дискурсу, и логофобия как замалчиваемое стремление ограничения дискурсивной сферы. С целью оградить свои фундаментальные основания от опасности Д., классическая культура вырабатывает в своем контексте специальные механизмы ограничения Д., т. е. специфические «процедуры, которые действуют скорее в качестве принципов классификации, упорядочивания, распределения, как если бы на этот раз речь шла о том, чтобы обуздать другое измерение дискурса: его событийность и случайность» (Фуко). Практически речь идет о том, чтобы так называемый «беспорядок (т. е. Д. как креативный хаос, юрис дискурса — М.М.) был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого некон-

тролируемого» (Фуко). В частности, европейская классика (маскируясь внешним благовоением перед дискурсом) вырабатывает в своем контексте «порядок дискурса», т. е. специальные формы регламентации Д. — тем более отстроенные, чем более безнадёжные в своем желании ограничить линейными рамками имманентную нелинейность дискурсивной процессуальности. Как пишет Фуко, «все происходит так, как если бы запреты, запреты, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса» В противоположность этому, постмодернизм фокусирует свое внимание именно на феномене спонтанной Д. Так, в контексте предложенной Фуко программы формирования нового подхода к феноменам дискурсивной сферы, на передний план выдвигается не аналитика «порядок дискурса», но рассмотренные дискурсивных процессов в качестве самоорганизационной процессуальности смыслопорождения. С одной стороны, ставя задачу «вернуть дискурсу характер события», а с другой — рассматривая «событие» как флуктуацию в поле дискурса, Фуко, наряду с этим, фиксирует и ее автохтонный (реализуемый на уровне самоорганизации дискурсивного поля и не сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта) характер, эксплицитно противопоставляя «событие» «творчеству» и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций европейской классики. Выдвигая — в противовес культуре классического типа, где «с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений» — радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, Фуко разрабатывает и принципиально новый для этой сферы категориальный аппарат, эксплицитно вводящий понятие случайной флуктуации в число базисных понятийных структур новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, «фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, — это ...понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация». Важнейшим методологическим выводом, в который результируется осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности дискурса, является следующий: по мнению Фуко, в сфере исследования дискурсивных практик «более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согла-

ситься на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий». Таким образом, в контексте философской рефлексии постмодернизма акцент делается именно на Д. как спонтанной самоорганизации дискурсивной среды, обладающей креативным потенциалом по отношению к сфере смысла.

М.А. Можейко

ДИСКУРСИЯ, дискурс (франц. discours — речь) — в широком смысле слова представляет собой сложное единство языковой практики и экстралингвистических факторов (значимое поведение, манифестирующееся в доступных чувственному восприятию формах), необходимых для понимания текста, т. е. дающих представление об участниках коммуникации, их установках и целях, условиях производства и восприятия сообщения. Традиционно дискурс имел значение упорядоченного письменного, но чаще всего речевого сообщения отдельного субъекта. В последние десятилетия термин получил широкое распространение в гуманитаристике и приобрел новые оттенки значения. Частое отождествление текста и дискурса связано, во-первых, с отсутствием в некоторых европейских языках термина, эквивалентного фр. — англ. discours (e), а во-вторых, с тем, что ранее в объем понятия «дискурс» включалась лишь языковая практика. По мере становления дискурсивного анализа как специальной области исследований, выяснилось, что значение дискурса не ограничивается письменной и устной речью, но обозначает, кроме того, и внеязыковые семиотические процессы. Акцент в интерпретации дискурса ставится на его интеракциональной природе. Дискурс, прежде всего — это речь, погруженная в жизнь, в социальный контекст (по этой причине понятие «дискурс» редко употребляется по отношению к древним текстам). Дискурс не является изолированной текстовой или диалогической структурой, ибо гораздо большее значение в его рамках приобретает паралингвистическое сопровождение речи, выполняющее ряд функций (ритмическую, референтную, семантическую, эмоционально-оценочную и др.). Дискурс — это «существенная составляющая социокультурного взаимодействия» (ван Дейк). Философское звучание термин приобрел благодаря работам Фуко. Дискурсия понимается им как сложная совокупность языковых практик, участвующих в формировании представлений о том объекте, который они подразумевают. В «археологических» и «генеалогических» поисках Фуко «дискурсия» оказывается своеобразным инструментом познания, репрезентирующим весьма нетрадиционный





260 ДИСПЕРСИОННАЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СРЕДА

подход к анализу культуры. Фуко интересуется не денотативное значение высказывания, а, наоборот, вычитывание в дискурсе тех значений, которые подразумеваются, но остаются невысказанными, невыраженными, притаившись за фасадом «уже сказанного». В связи с этим возникает проблема анализа «дискурсивного события» в контексте внеязыковых условий возникновения дискурсии — экономических, политических и др., которые способствовали, хотя и не гарантировали его появление. Пространство «дискурсивных практик» обусловлено возможностью сопрягать в речи разновременные, ускользающие из-под власти культурной идентификации события, воспроизводя динамику реального. В «дискурсии» Фуко обнаруживает специфическую власть произнесения, наделенную силой нечто утверждать. Говорить — значит обладать властью говорить. В этом отношении дискурс подобен всему остальному в обществе — это такой же объект борьбы за власть. Во многом благодаря работам Фуко, Альтюссера, Деррида, Лакана французская школа дискурсивного анализа отличается большей философской направленностью, вниманием к идеологическим, историческим, психоаналитическим аспектам дискурса. Сегодня анализ дискурса представляется собой междисциплинарную область знания; теория дискурса развивается в лингвистике текста, психолингвистике, семиотике, риторике.

ДИСПЕРСИОННАЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СРЕДА (лат. *dispersus* — рассеянный, рассыпанный) — специфическое рассеянное информационное поле массового обыденного сознания, обеспечивающее восприятие и усвоение психоаналитических идей и элементов психоаналитических учений как некоей повседневной и самоочевидной данности. Д. п. с. является одним из фрагментов современной дисперсионной рациональной среды и играет существенную роль в усвоении и развитии комплекса психоаналитических и психоаналитически ориентированных идей и представлений. См. **Дисперсионная рациональная среда**.

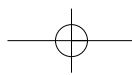
ДИСПЕРСИОННАЯ РАЦИОНАЛЬНАЯ СРЕДА (лат. *dispersus* — рассеянный, рассыпанный) — совокупность рассеянных информационных полей массового обыденного сознания, включающая в себя различные редуцированные и примитивизированные результаты рационального (философского и научного) познания и некоторые представления об их технологических и технических следствиях, которые существуют в фрагментарных формах повседневной и самоочевидной данности. В значительной части Д. р. с. включает в себя знания, бывшие когда-то высшими достижениями рационального

познания (например, представления о шарообразности Земли, ее вращении и месте в планетарной системе; сведения о фундаментальных законах природы и атомном строении вещества, знания о возможности полетов аппаратов тяжелее воздуха, передачи звука и изображения на большие расстояния; представления об эволюционном развитии человека, сведения о рефлексивных, бессознательном психическом, комплексах, представления о формах и векторе общественного развития и т. д.).

ДИСПЕРСИОННЫЙ АНАЛИЗ (от лат. *dispersus* — рассеянный, рассыпанный) — один из методов статистического анализа, предназначенный для оценки влияния ряда независимых качественных переменных (факторов) на количественную переменную (признак). В зависимости от числа факторов выделяют однофакторный и многофакторный Д. а. Метод основан на выделении отдельных компонентов общей дисперсии (рассеивания) изучаемого признака, связанных с влиянием вариаций отдельных факторов и их сочетаний. Он широко используется при планировании экспериментов в анализе полученных результатов. В отличие от традиционного способа планирования и анализа эксперимента, при котором меняется лишь одна независимая переменная, использование Д. а. позволяет одновременно варьировать значение нескольких факторов, что существенно повышает эффективность эксперимента.

ДИСПОЗИТИВ (франц. *dispositif* — порядок, расположение как «диспозиция», а также устройство, механизм) — термин философской концепции Фуко, фиксирующий систему стратегических ориентиров целеполагания, имплицитно задаваемую характерным для того или иного социума комплексом «власти — знания», и выступающий матрицей конфигурирования культивируемых этим обществом практик. Д. имплицитно конституируется в качестве гештальтного инварианта типовых для соответствующей культуры стратегий осуществления политической и когнитивной практик и может быть выявлен при анализе фундирующего эту культуру комплекса «власти — знания». Основной Д. выступает, по Фуко, «стратегический императив», сохраняющий внутри каждой конкретной культуры свою идентичность, несмотря на возможные «игры, перемены позиций, изменения функций», которые в процессе функционирования Д. могут иметь место. Статус Д. может быть представлен как принципиально амбивалентный, причем это касается как способа его существования, так и связанных с ним отношений детерминации. В первых, Д. конституируется в рамках комплекса «власти — знания», являясь не

столько отдельным его компонентом — наряду со знанием и властью, — сколько основанием общности последних, делающим возможным их объединение в системное целое, а именно: Д. объективирует собой гештальтно-аксиологический изоморфизм принятых данной культурой стратегий власти и знания. Во-вторых, система детерминационных связей, в которые погружен Д., также может быть рассмотрена с точки зрения его амбивалентности: с одной стороны, Д. воспроизводит в своем императиве сложившуюся в обществе конфигурацию осуществления власти, с другой — сам, в свою очередь, выступает глубинной матрицей конфигурирования властных отношений; аналогичными двусторонними отношениями детерминации Д. связан и с базовой стратегией типовых для данного социума когнитивных практик, которые «в связи с диспозитивом возникают, но не в меньшей мере его и обуславливают» (Фуко). Иначе говоря, «вот это и есть Д.: стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний и и поддерживаются ими» (Фуко). Власть, таким образом, не конституируется в качестве «центрированного, субстанциального феномена», но реализует себя именно посредством функционирования соответствующего Д., пронизывающего собой все уровни и формы отношений: «на самом деле власть — это... пучок — более или менее организованный, более или менее пирамидальный, более или менее согласованный — отношений», силовой характер которых отнюдь не предполагает «фокусировки... в определенное время и в определенном месте на конкретном субъекте власти» (Фуко). Аналогично и познавательные процессы (на уровне своих глубинных целеполаганий) обусловлены выраженным в Д. изоморфизмом конфигураций властных и когнитивных полей соответствующей культуры: «знание сплетено с властью, оно лишь тонкая маска, наброшенная на структуры господства» (Фуко). Так, например, дедуктивизм как важнейшая характеристика античной культуры оценивается Фуко именно в контексте его двойственных отношений детерминации с соответствующим Д.: «Можно сказать, что в античности имешь дело с волей к правилу, с волей к форме, с поиском строгости. Как эта воля организовалась? Является ли эта воля к строгости лишь выражением некоторого функционального запрета? Или, напротив, она сама была матрицей, из которой затем выводились некоторые общие формы запретов?» Именно в силу своей детерминированности со стороны Д. культивируемые в конкретном обществе практики (как в сфере политики и познания, так и в других сферах — не столь фундаментальных) реализуются в русле вполне





ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ 261

определенного, хотя и не рефлексированного мышлением повседневности, парадигмального контура. Не объективируясь в эксплицитно сформулированный кодекс регламентаций, Д., тем не менее, обнаруживает себя фактически во всех типичных для конкретного общества практиках, выступая в качестве фундаментального регулятора последних и не допуская их выхода за пределы заданной наличным комплексом «власти — знания» рамки. Функционирование Д. в конкретных культурных сферах определяется такими его параметрами, как: 1) стратегическая природа; 2) векторная направленность действия; 3) силовой характер. Д. реализуется в «определенного рода отношениях силы, ...рациональном и координированном вмешательстве в эти отношения силы, чтобы либо развернуть их в определенном направлении, либо блокировать их, либо стабилизировать» (Фуко). Специфика осуществления этого регулирования зависит от конкретной ситуации и может безгранично варьироваться с точки зрения механизма своей реализации. Сущность Д., однако, не может быть понята через эти его ситуативно плюральные воплощения и исчерпывающе сведена к ним — Д. конституирует себя за ними — как неочевидный инвариант их нормативно-ригористического потенциала, почерпнутого из комплекса «власти — знания». (См. Фуко.) В целом, творческий метод Фуко правомерно сводим к движению от публичных дискурсов-знаний к скрытым, подлежащим реконструированию дискурсам-практикам и от них обоих к таким социальным практикам, которые позволяют понять, как интересующее исследователя явление (например, секс или безумие) конституируется, существует, трансформируется, вступает во взаимоотношения с другими явлениями. И наоборот, этот метод реконструирует движение от соответствующих социальных практик к скрытым и публичным дискурсам. В онтологическом измерении этот метод Фуко и схватывается термином «Д.» (В.М. Розин). «Что я пытаюсь ухватить под этим именем, — писал Фуко, — так это, во-первых, некий ансамбль — радикально гетерогенный, — включающий в себя дискурсы, интуиции, архитектурные планировки, регламентирующие решения, законы, административные меры, научные высказывания, философские, но также моральные и филантропические положения; стало быть, сказанное, точно так же, как и не-сказанное, — вот элементы диспозитива. Собственно диспозитив — это сеть, которая может быть установлена между этими элементами. Во-вторых, что я хотел бы выделить в понятии диспозитива — это как раз природа связи между этими гетерогенными явлениями. Так, некий дискурс может представлять то в ка-

честве программы некоей институции, то, напротив, в качестве элемента, позволяющего оправдать и прикрыть практику, которая сама по себе остается немой, или же, наконец, функционировать как переосмысление этой практики, давать ей доступ в новое поле рациональности. Под диспозитивом, в-третьих, я понимаю некоего рода — скажем так — образование, важнейшей функцией которого в данный исторический момент оказывается: ответить на некоторую неотложность. Диспозитив имеет, стало быть, преимущественно стратегическую функцию». Употребление Фуко терминов «дискурс» и «Д.» именно в таком значении и в рамках такого подхода позволило связать в единое целое эпистемологические планы осмысления мира (дискурсы-знания), анализ деятельностных и общественных контекстов и условий (дискурсы-властные отношения и дискурсы-практики), а также дескриптивное и компаративное описание текстов (дискурсы-правила). Тем самым Фуко закладывает основания для иной, новаторской схемы организации социально-гуманитарных дисциплин.

ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ — базовый термин концепции означивания Кристевой, конституирующийся в единстве двух своих амбивалентных значений: 1) в системе отсчета генотекста — имплицитный генеративный порядок, порождающий, пронизывающий и тем самым объединяющий плюральную вариативность соответствующих фенотекстов; 2) в системе отсчета фенотекста — интегральный гештальтно-семантический инвариант релятивного фенотекстового массива, обусловленный общностью генетического восхождения к определенному гено-тексту и конфигурацией креативного потенциала последнего. Таким образом, Д. с. реализует себя в качестве «транслингвистической организации, выявляемой в модификациях фенотекста» (Кристева). Если генотекст выступает как процессуальный феномен, не блокированный дискретностью отдельного коммуникативного акта (ни на уровне жесткой однозначности информации, передаваемой в ходе этой коммуникации, ни на уровне жесткой целостности коммуницирующих субъектов — см. **Смерть субъекта**), то фенотекст, напротив, представляет собой структуру, актуализирующуюся в конкретной коммуникативной процедуре и подразумевающую наличие как субъекта, так и адресата высказывания. Согласно Кристевой, «генотекст выступает как основа, находящаяся на предъязыковом уровне; поверх него расположено то, что мы называем фенотекстом». Д. с. выступает своего рода механизмом связи как гено-текста с соответствующим ему фенотекстовым ареалом, так и между от-

дельными фенотекстами. С одной стороны, он проявляет себя как «свидетель генотекста, как признак его настойчивого напоминания о себе в фенотексте», являясь «единственным доказательством того пульсационного отказа, который вызывает порождение текста» (Кристева). С другой стороны (на феноурвне), Д. с. реализуется в качестве интегрального транскстуального инварианта означивания, делающего возможной интеграцию соответствующих фенотекстов в единое стратегическое поле и дистанцирование последнего от иных фенотекстуальных полей. В общем контексте постмодернистской философской парадигмы Д. с. может быть рассмотрен как типологический аналог таких семантически и функционально изоморфных ему механизмов, как диспозитив комплекса «власти — знания» Фуко, как механизмы соотношения ризомы и конкретной конфигурации ее плато, «тела без органов» и временных органов последнего, «хроноса» и «эонов» в модели исторического времени Делеза и т. п. Генотекст в этом плане может быть поставлен в соответствие процессуальной ризоморфной среде, обладающей креативным потенциалом, или децентрированному тексту, открытому для смыслопорождения: «то, что мы смогли назвать гено-текстом, охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), те разрывы, которые они образуют» (Кристева). Собственно, процедура означивания и интерпретируется Кристевой как «безграничное и никогда не замкнутое порождение, это беззастановочное функционирование импульсов к, в и через язык; к, в и через обмен коммуникации». Означивание как остывающая в фенотекстах «практика структуриации и деструктуриации» (Кристева) реализует себя внутри определенного гештальтно-семантического поля, задаваемого Д. с. Несмотря на то, что означивание всегда стремится (в математическом смысле этого слова) «к субъективному и социальному пределу» и лишь только при этом условии «является наслаждением и революцией» (Кристева), — тем не менее фенотекст объективно не является попыткой трансгрессии по отношению к очерченной Д. с. границе, — напротив, задавая семантический ареал фенотекстового массива, Д. с. может быть рассмотрен в качестве своего рода аттрактора означивания. Предложенное Кристевой в сугубо текстологическом контексте понятие «Д. с.» подвергалось позднее различным внетекстологическим толкованиям: от понимания Д.С. в качестве механизма процессуальной самоидентификации субъекта (Т. Мой) — до крайней феминистской трактовки Д. с. в контексте осмысления феномена беременности (Э. Джердайн).





262 ДИФФУЗИОНИЗМ

ДИФФУЗИОНИЗМ — направление в культурной антропологии, сформировавшееся на рубеже 19–20 вв. как одна из форм реакции на несовершенство концепций раннего эволюционизма. Согласно адептам Д., основным источником культурной дифференциации и единства человечества является не способность человеческого сознания к изобретениям, а напротив — свойственная человеку склонность к имитации поведения другого. Многие элементы культуры первоначально были созданы в одном или нескольких регионах мира и затем распространились посредством диффузии. Для диффузионистов культуры представлялись в виде разнородного набора элементов, возникшего в результате большого количества случайных заимствований от соседних и далеко расположенных народов. В отличие от многих других направлений в культурной антропологии, Д. не представлял целостной школы. Отнесение тех или иных ученых к этому направлению достаточно условно. Вместе с тем в его рамках выделяются т. н. Британская, Австро-Германская и Американская школы. Наиболее известными представителями Британской школы Д. являлись Г. Смит (1871–1937) и У. Перри (1887–1949), чьи во многом схожие концепции получили название «гипер-Д.» или «панегиптизма». Они отрицали возможность параллельной эволюции отдельных культур в различных частях света и утверждали, что все важнейшие элементы культуры, обусловившие развитие современной цивилизации, первоначально были изобретены в древнем Египте и потом распространились по всему свету. Г. Смит и У. Перри не были профессиональными антропологами и достаточно некритично относились к собиранию эмпирических данных. Вместе с тем, благодаря экстравагантности, их идеи приобрели большую популярность. Более умеренную позицию занимал такой представитель британской школы как У. Риверс (1864–1922), который интерпретировал с диффузионистских позиций собственные полевые материалы по социальным отношениям в Меланезии. Признанные лидеры Австро-Германской школы Ф. Гребнер (1877–1934) и В. Шмидт (1868–1954) так же, как их британские коллеги, исходили из того, что люди скорее предпочитают заимствовать что-либо, чем изобретать. Они полагали, что элементы культуры могут распространяться как группой людей, так и самостоятельно. При этом допускалась возможность реконструировать древнейшую культуру путем сравнительного изучения и выделения общих черт у «этнологически наиболее древних народов» — т. е. тех, чей образ жизни понимался как наиболее «примитивный». Представители Австро-Германской школы считали, что

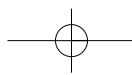
культурные изобретения происходили не в одном регионе планеты, а в нескольких — в пределах так называемых «культурных кругов» (Kulturkreis), понимаемых как комплексы взаимосвязанных элементов культуры. Для их исследования была разработана методика картографирования, впоследствии получившая большое распространение в этнографической практике. Представители Американской школы К. Уисслер (1870–1947) и А. Кребер (1876–1960), ученики Боаса, отличались наибольшей слержанностью в демонстрации своих диффузионистских убеждений. Они полагали, что характерные черты культурного ареала происходят из единого географического «культурного центра». Исходя из этого, Уисслер сформулировал свой пространственно-временной принцип, согласно которому из всех культурных элементов, происходящих из одного центра, древнейшими являются те, которые имеют наиболее широкое распространение. Как самостоятельное научное направление, Д. исчерпал себя к середине 1920-х. Среди позднейших адептов Д. следует упомянуть норвежского исследователя Т. Хейердала, автора ряда работ по проблемам миграций народов Тихого океана, приобретшего мировую известность в 1940–1970-х благодаря экстравагантной форме доказательства возможностей контактов народов в древности (плавание на плоту «Кон-Тики», папирусной лодке «Ра» и т. д.).

ДОБРОДЕТЕЛЬ — (1) свойство человеческой души постоянно направлять собственную волю на созидание добра; (2) в католицизме — центральными Д. естественного порядка выступают Вера, Надежда и Любовь; (3) у Канта — моральный долг человека постоянно самосовершенствоваться и расти над собой в нравственном плане; (4) в эзотерике — «благодарить Бога», даваемая человеку свыше.

ДОГМАТИЗМ (греч. dogma — мнение, учение, постановление) — термин, введенный древнегреческими философами-скептиками Пирроном и Зеноном, которые называли догматической вообще всякую философию, поскольку она формулирует определенные положения. В дальнейшем содержание данного понятия эволюционировало. Так, Кант считал Д. всякое познание, не основанное на предварительном исследовании его возможностей и предпосылок. Гегель рассматривал Д. как метафизическое рассудочное мышление. Д. — это равновидность некритического способа мышления, оперирующего догмами, т. е. неизменными положениями, принимаемыми на веру без доказательств, без учета конкретных обстоятельств места и времени, на основе слепого подчинения авторитету. Д. как антиисторический, абст-

рактный способ рассмотрения теоретических и практически-политических проблем явился одной из причин появления кризисных явлений в экономике, социальной и духовной сферах, ибо авторитарные оценки и суждения стали непрекаемыми истинами, подлежащими лишь комментированию. Все, что не укладывалось в прокрустово ложе догматического мышления и практики «всеобщего восхищения», считалось сомнительным и подозрительным. Почвой для произрастания Д. являются невежество и корыстное приспособленчество властвующих партийных и государственных структур.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА — обоснования истинности тезиса о существовании бытия Бога, практикуемые катафатической теологией. К классическим (базовым для апологетической теологии) Д. б. б. относятся: онтологическое (Бог как воплощение всех возможных совершенств немислим в качестве легитимного бытия), телеологическое (целесообразность мира с необходимостью предполагает наличие целелеполагающего субъекта) и космологическое (наличие мира требует наличия своей причины). Философская критика религии конституирует себя именно как критический логико-философский анализ Д. б. б. Так, например, Д. б. б. были подвергнуты критике со стороны Канта в заключительной части изложения трансцендентальной диалектики («Критика чистого разума»). Согласно Канту, в рамках предшествующей метафизики наряду с рациональной психологией и космологией определенное место занимала и т. н. рациональная теология, которая из понятия разума о Боге пыталась построить доказательства его существования. Кант считает, что душа, мир как целое и Бог — это «вещи в себе», объекты умопостигаемого мира, которые в принципе недоступны теоретическому познанию и какому-либо рациональному доказательству, поэтому и науки о них не являются действительными теоретическими науками, способными дать достоверные знания о мыслимых здесь объектах. Заключительный раздел трансцендентальной диалектики Канта — «Критика рациональной теологии» — и посвящен анализу идеи о Боге, которая, по Канту, — является только умопостигаемой идеей, которая хотя и положена разумом в основу всех вещей и их полного определения, не является чем-то объективным, составляющим вещь. Понятие Бога может представляться поэтому только как идеал, измышленный самим чыстым разумом, и не более. Как только мы пытаемся придать ему вид реального объекта, он делается предметом рациональной теологии, пытавшейся доказать бытие Бога. Кантовская критика рациональ-





ной теологии и посвящена исследованию главных доказательств этого бытия — онтологического, космологического и телеологического. Онтологическое доказательство исходит из понятия о Боге как существе, которому присущи все совершенства, включая и реальность, т. е. бытие и существование. Кант считал, что вывод о существовании не может вытекать из каких бы то ни было понятий самих по себе, а целиком принадлежит к единству опыта и нуждается в чувственно-эмпирическом базисе. Космологическое доказательство Кант сводит к трем основным тезисам: 1) если нечто существует, то должна существовать и безусловно необходимая сущность; 2) т. к. эмпирическими фактами является существование меня и воспринимаемого мною мира, то необходимая сущность существует; 3) она может быть определена только понятием всереальной сущности а, значит, высшая сущность существует необходимо. Кант показывает, что т. о. космологическое доказательство фактически сводится к онтологическому. Телеологическое доказательство, основанное на представлении о целесообразном устройстве мира, можно представить по Канту следующим образом: 1) в мире господствует порядок, установленный в соответствии с определенной целью и величайшей мудростью; 2) порядок этот принадлежит вещам лишь случайным образом, и природа вещей не могла бы сама по себе естественным образом согласовываться с определенными конечными целями; 3) значит, существует высшая причина мира — мыслящее существо. Кант сводит это доказательство к космологическому, т. к. здесь речь идет о случайности мира, а последняя рассматривается им как частный случай уже рассмотренного онтологического доказательства. (См. также: **Бог**.)

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — обоснование истинности какого-либо положения. Д. (в логике) — рассуждение, устанавливающее истинность некоторого положения на основе истинности других положений в рамках конкретной области знания или теории. В структуре Д. различают тезис (положение, истинность которого требуется установить), аргументы или основания (положения, обосновывающие истинность тезиса) и демонстрацию (способ логической связи тезиса с аргументами). Д. может быть либо прямым — когда тезис непосредственно вытекает из найденных аргументов, либо косвенным — когда истинность тезиса устанавливается тем, что вскрывается ложность антитезиса, т. е. положения, противоречащего тезису. Частным случаем Д. является опровержение — рассуждение, направленное против выдвинутого тезиса и имеющее своей целью установление его ложности. По своей структуре опровержение не отличается от

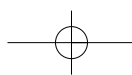
Д. Различают опровержение, состоящее в Д. антитезиса, и опровержение, состоящее в выведении ложных следствий из обсуждаемого тезиса («сведение к абсурду»). Чтобы отличать правильные Д. от неправильных, выработаны особые требования, выявлены основные ошибки при их нарушении. В частности, тезис должен быть ясным и точным; должен оставаться одним и тем же на протяжении всего Д. (нарушение этого правила называется «подмена тезиса»). Аргументы должны быть истинными суждениями (если хотя бы один из аргументов ложен, то возникает ошибка «основное заблуждение», а если не доказан — «предвосхищение основания»); аргументы должны быть суждениями, истинность которых доказана независимо от тезиса (нарушение этого называется «кругом Д.»); аргументы должны быть достаточными для признания истинности тезиса (связанные с нарушением этого правила ошибки: «аргумент к личности», «аргумент к публике», «аргумент к авторитету», «аргумент к тшеславию» и др.). Демонстрация должна соответствовать логическим правилам вывода, т. е. тезис должен логически вытекать из приводимых аргументов (при нарушении этого правила возможны ошибки: «мнимое следование», «учетверение терминов», «от сказанного в относительном смысле к сказанному в абсолютном смысле» и др.). Логическая процедура Д. подверглась основательному анализу уже в произведениях Аристотеля, и в силу своего фундаментального характера оставалась предметом исследовательского интереса на протяжении всей истории философии и методологии науки. В рамках математической логики исследуются возможности формальных Д. и устанавливается существование в некоторой формальной системе положений, которые нельзя ни доказать, ни опровергнуть средствами данной системы. В настоящее время создается теория поиска Д., призванная сыграть важную роль в изучении и оптимизации творческой деятельности людей.

ДОКТОР (лат. — doctor) — почетный титул ведущих теологов и философов средневековья: doctor angelicus (ангельский Д.) — Фома Аквинский; doctor invincibilis (непобедимый Д.) и doctor singularis (единственный Д.) — Уильям Оккам; doctor mirabilis (чудесный Д.) — Роджер Бэкон; doctor subtilis (тонкий Д.) — Иоанн Дунс Скот; doctor universalis (всеобъемлющий Д.) — Альберт Великий и Алан Лилльский; doctor fundatissimus (основательнейший доктор) — Эгидий Римский; doctor ecstaticus (восторженный Д.) — Дионисий Картезианец; doctor solemnis (торжественный Д.) — Генрих Гентский; doctor christianissimus (христианнейший Д.) — Иоанн Жерсон; doctor seraphicus (серафи-

ческий Д.) — Бонавентура и др. В рамках схоластики титул «Д.» носил не столько квалификационный, сколько оценочный характер, что обусловило возможность ситуаций персонально-титularного неизоморфизма: совпадение титулов (Альберт Великий и Аллан Лилльский, например) или двойное титулование (как у Уильяма Оккама). Степень «Д. философии», присуждаемая в 19–20 вв. многим непрофессиональным философам (гуманитариям и естествоиспытателям) отражает, как правило, общекультурный статус и значение предмета их исследования.

ДОЛЬМЭНЫ (бретон. tol — стол, men — камень) — мегалитические (каменные) сооружения в форме стола или дома возрастом более 3–5 тысяч лет, обнаруживаются в Европе, Азии, Африке. Трактуются погребальными камерами. По одной из современных эзотерических версий, Д. обозначают особые энергоинформационные зоны, где человек может вступать в контакт с душами ушедших людей, а также получать космические энергии.

ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ — понятие и регулятивный принцип, введенные в дисциплинарный оборот современной философии Деррида и постулирующие идею одновременной возможности-невозможности начала (всегда производного и вторичного). Будучи ориентирована на деконструктивное (см. **Деконструкция**) преодоление метафизических терминов «начало», «первопричина», «присутствие» — концепция Д. полагает конституирование начала как такового (читай: «присутствия» — А.Г.) неизбежно зависимым от процедуры всегда-пред-данного замещения его иным началом. Д. есть «пространство повторения-замещения отсутствия» (Деррида). Разрывая и задерживая присутствие, подвергая его отсрочке и разделению, Д., т. о., выступает как операция различения, призванная в статусе «неразрешимости» раскрыть характер различия между началом и его «дополнением». — По-видимому, главную роль в данной схеме Деррида исполняет понятие «дополнение». В то же время, обязательной установкой языковых игр всей его философии выступает преодоление изначальной самонеполноты внешне самодостаточных терминов, понятий и явлений. Принцип Д. предполагает, т. о., насущную необходимость осуществления самого-по-себе-дополняющего составного репертуара определенного различения, адресованного «самодостаточному» понятию «дополнение», восполняющему тем самым собственную неполноту. Д. являет собой в данном контексте нечто, предпосланное дополнению (естественно, не в строго бытийном плане): согласно Дерриде, Д. «как структура» и есть «изначальное». То же, «что дополняется», по мысли Дерри-





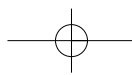
264 ДОСОКРАТИКИ

да, есть «ничто, поскольку как внешнее дополняется к некоторому полному присутствию». Являясь новаторской моделью парадигмальной эволюции философии Другого концепция Д. сопряжена с идеями «Differance» и следа (см. След); в то же время — в отличие от последних — Д. указывает не на необходимость отсылки к Другому, а на обязательность его дополнения. По Деррида, «...описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток: природа должна быть завершена-дополнена образованием, чтобы в действительности стать тем, что она есть: правильное образование необходимо для человеческой природы, чтобы она могла проявиться в своей истинности. Логика дополнительности, таким образом, хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, но в то же время обнаруживает внутри природы врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего образование...также становится существенным условием того, что оно дополняет». В философии Деррида традиционно усматривают два взаимосвязанных смысла понятия и принципа Д. как одного озаначающего, существование которых обуславливается различными ракурсами сопряженных истолкований природы мира. Д. трактуется: 1) как «нечто», что дополняется посредством «прибавки», «дополнения», «сложения» пары принципов или понятий как самодостаточных целых: «Д. кумулирует и аккумулирует присутствие» (Деррида). 2) как то, что «дополняет», «доводит до полноты», «восполняет недостаток», «замещает место»: «...дополнение еще и замещает. Оно прибавляется только для того, чтобы произвести замену. Оно вторгается и проникает в чье-то место: если оно что-то и до-полняет, то это происходит как бы в пустоте. Являясь возмещающим и замещающим элементом, дополнение представляет собой заменитель, подчиненную инстанцию, которая занимает место. Как заменитель оно не просто добавляется к позитивности присутствия, оно не производит никакого облегчения, его место обозначено в структуре пустотой». Принцип Д. тем самым конституирует структурную характеристику дополнения, согласно которой последнее есть нечто, существующее вне системы, за пределами системы; эта система же — для того, чтобы быть замещенным дополнением — должна быть чем-то иным, отличным по сравнению с ним. Дополнение, по Деррида, не предшествует началу, а занимает место отсутствующего начала: а) когда будто бы «извне» некая полнота прибавляется к другой полноте; б) когда осуществляется дополнение, замещение, занятие пустоты — место дополнения атрибутивно отмечается в структуре самого

начала. С точки зрения Деррида, действительно необходимо «признать, что некоторое дополнение существует в самом начале»: начала — это всегда суть дополнения, возмещающие еще-более-начальное отсутствие полноты. «Начало» у Деррида неизменно различно, инфицировано, артикулировано и «почато». При этом собственно дополнение в качестве «дополнения начала», согласно Деррида, имманентно неполно, не соразмерно поставленной задаче, ибо оно нечто теряет в процессе занятия места и возмещения отсутствия. Природа дополнения, по мысли Деррида, амбивалентна: оно «избыточно» постольку, поскольку компенсирует недостаток, изъян начала; оно при этом и само нуждается в определенном «возмещении». По логике Деррида в рамках его понимания Д. как своеобразного «посредника», бессмысленно рассуждать о некоей тождественности начала и дополнения: данному началу требуется некоторое дополнение только в целях некоторого дополнения иного начала и т. д. Порождение ощущения «именно той вещи, чье появление она все время задерживает» (Деррида) и обусловлено бесконечной игрой беспредельной цепочки дополнений-замещений.

ДОСОКРАТИКИ — древнегреческие философы раннего периода (6–5 вв. до н. э.), а также их преемники (4 в. до н. э.) творившие вне руслу аттической «сократической» и софистической традиций. Тексты Д. впервые собрал в книге «Фрагменты досократиков» в 1903 немецкий филолог Х. Дильс (1848–1922) (более 400 имен в купе с фрагментами орфических и др. дофилософских теокосмогоний). Главный предмет размышлений Д. — космос — представлялся им состоящим из обычных чувственно постигаемых стихий — земли, воды, воздуха и т. д., взаимно переходящих друг в друга. Человек и сфера социального, как правило, не вычленились Д. из общекосмической жизни. Индивид, общество, космос у Д. изоморфны и подчиняются действию одних закономерностей. Ведущие представители Д., как правило, не являлись философами — «профессионалами» (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Ксенофан, Пифагор, Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп, Демокрит и др.) Д. традиционно подразделяются на представителей «ионийской» (милетской) школы, с сущими ей эмпиризмом, сенсуализмом, акцентом на чувственное восприятие материально-вещественного мира, и «италийское» (пифагорейзм и элеаты) направление, характеризующееся приоритетом рационально-логических начал, интересом к числовой и структурной ипостаси вещей, исторически первыми постановками онтологических и гносеологических проблем.

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (1821–1881) — русский писатель, мыслитель-гуманист. Основные сочинения: «Бедные люди» (1845), «Записки из Мертвого дома» (1860), «Униженные и оскорбленные» (1861), «Идиот» (1868), «Бесы» (1872), «Дневник писателя» (1873), «Преступление и наказание» (1876), «Братья Карамазовы» (1880) и др. В основании творческого метода реализма Д. находилась неизменная установка на поиск человека в человеке, убежденность в том, что человек — не «фортепианная клавиша», руководимая разнообразными возмущениями внешней среды, что исключительно в самом человеке, в его природе — местоположение его богоориентированной благородной внутренней эволюции, его наиважнейшей способности не только различать добро и зло, но и осуществлять активный осознанный выбор между ними. По мнению Д., «...после появления Христа как идеала человека во плоти стало ясно, как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтобы человек нашел, сознал, всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я — это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому, безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье». Согласно Д., расчленение метафизически единого Человека (душевные метанезисы Р. Раскольникова) на «высших», целесообразных творцов истории и толпу (сырой материал для нее) осуществимо лишь в системах вне Бога и без Абсолюта. Венцом последних является у Д. Великий Инквизитор: в отсутствие закона он предлагает человеку собственным сердцем решать, что есть добро и что есть зло. Такая процедура, по мысли Великого Инквизитора, непереносима для человека, несущего в себе лишь Образ Божий; подобная свобода выбора людям не нужна. По Д. (Алеша Карамазов), нельзя верить в человека и не верить в Бога; можно жить, не веруя ни в Бога, ни в человека; но эта жизнь уже вне нравственного закона. Центрами святости и жизни выступают у Д. носители «соборной тенденции», носители смирения — «самой страшной силы, какая только может на свете быть». Не «сверхчеловек-человекобог» дионисиевского прихода, а русский инок — основная фигура экзистенциальной системы Д. Человек, по Д., только сам отвечает за собственные поступки в любых, даже самых неблагоприятных условиях — совершенное преступление и соразмерное нравственное наказание всегда неразрывно связаны, неразделимы, и, нередко, ретроспективно неразличимы. У Д. пере-





живающая адекватный себе крах личностю самим феноменом собственной гибели обнажает сокровенную сущность окружающих вещей, явлений и событий, в том числе и религиозно-мистического толка. Душа человеческая — фокус взаимодействий и взаимного борения велений ума, устремлений сердца, императивов людской мысли, догматов веры — переживает также и давление внешних обстоятельств. Результатом этого, согласно Д., выступают уникальные, чудовищные совпадения — роковые случайности, обуславливающие судьбы людей и ход событий. Понимание Д. природы и сущности человека в норме и патологии привело писателя к гениальным формулировкам сути социализма и «русской идеи». (В контексте исторической судьбы России, а также с учетом идеи о том, что вся подлинно русская литература суть не более и не менее, чем развернутый комментарий к Евангелию, — творчество Д. выступает духовной вершиной, предощутившей воследовавшую антропологическую катастрофу 20 в., и, тем самым, пиком созвучия с этим источником.) Роман «Бесы», заложивший устойчивую традицию романов-предостережений о горизонтах (не всегда позитивных) социального и индивидуального характера людей (позже продолженную антиутопиями Замятина, О. Хаксли и Оруэлла), с ужасающей точностью предвосхитил суть, нравственное измерение и человеческую цену событий 20 в. в России. Неизбежная «смута», ведущая к «безграничному деспотизму», «снятию ста миллионов голов», «обращению девяти десятых людей в рабство»; «полное послушание» и «безличность», основанные на «атеизме» и «шпионстве» — такую версию истории России предчувствовал Д. Соблазнам идеалов социализма, которые Д. характеризовал не иначе как «повсеместный грабеж», «мрак», «хаос» и «ужас» (беспредельно «грубые, слепые и бесчеловечные»), — мыслитель противопоставил беспрецедентно-гуманистический и уникальный поведенческий идеал «русской идеи». Д. осознанно акцентировал ее русский (а не славянский) дух В «Дневнике писателя» он трагически проорочил: «...не будет у России и никогда еще не было таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только Россия их освободит, а Европа согласится признать их освобожденными»; они «даже о турках станут говорить с большим уважением, чем о России»; «особенно приятно будет для освобожденных славян высказывать и трубить на весь свет, что они племена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия — страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чисто славянской крови, гонитель и

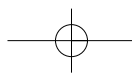
ненавистник европейской цивилизации». Этим племенам, по мысли Д., необходимо будет «пережить целый и длинный период европеизма, прежде чем достигнут хоть что-нибудь в своем славянском значении и своем особом славянском призвании в среде человечества». Будучи неоднократно интерпретированной в самых разнообразных версиях, «русская идея» Д. сводима к максимам, придавшим индивидуально-личностное измерение формирующимся в те годы философским концепциям «богочеловечества» и «всеединства». Постулирование исключительно счастья человеческого мерилом и единственным критерием социального прогресса; убежденность в неоправданности общественных модернизаций, подминающих под себя цельность и добрые начала личности; установка «ходить за взрослыми людьми как за детьми»; отзывчивость к страданиям людей в качестве провозглашаемой желательной доминанты любой культуры; вера в постоянное «количество», взаимную «дополнительность» добра и зла в мире, следствием чего выступает единственная возможность делать добро из зла, поскольку иных источников добра в человеческой природе не существует — эти и другие положения сделали творчество Д. перманентно значимым фактором любых аксиологических и мировоззренческих поисков 20–21 вв.

ДОХОД — 1) денежные или иные ценности, получаемые в результате к.-л. деятельности; 2) результат производственно-хозяйств. деятельности, получаемый как разница между стоимостью реализованной продукции и услуг и произведенными затратами; 3) выплачиваемые владельцам дивиденды или проценты, выраженные в процентах от текущей цены ценных бумаг, аналогично — по вкладам и депозитам. Часть стоимости произведенного обществ. продукта (за вычетом материальных издержек), присвоенная обществом, государством, предприятием, человеком. Личные Д. поступают населению и используются на цели потребления и накопления. Они складываются из Д. от наемного труда (заработной платы), предпринимательства (предпринимательский Д. из прибыли), от собственности (дивиденды, проценты), от личного подсобного хозяйства, ремесла и прочей самостоятельности. Д. могут иметь денежную и натуральную формы. Различают номинальные и реальные Д. Номинальный Д. за вычетом налогов и обязательных взносов, отнесенный к уровню цен на потребительские товары и услуги, обозначается как реально располагаемый доход. Его величина служит наиболее обобщающим индикатором материального положения населения. Значит. роль в анализе и прогнозировании уровня жизни играет

показатель среднедушевого Д., который статистика определяет путем деления общей суммы всех личных Д. на численность населения, проживающего в стране. Минимальный Д. обычно фиксируется в виде установленной законом минимальной Заработной платы и минимальной пенсии, а среднедушевой минимальный Д. рассчитывается на базе обследования семей, официального и неофициального. Все перечисленные показатели Д. могут быть рассмотрены с позиции (возможностей потребления) темпов (роста или снижения) и дифференциации (соотношения и различия).

Т.В. Кузьмицкая

ДРУГОЙ — понятие современной философии, представляющее собой персонально-субъектную артикуляцию феномена, обозначенного классической традицией как «свое иное» (Гегель) и обретающее статус базового в рамках современного этапа развития философии постмодернизма, фундамируя собой стратегическую программу «воскрешения субъекта». Данная программа формируется в поздней (современной) философии постмодернизма на основе своего рода коммуникационного поворота в артикуляции философской проблематики. Оформленные коммуникационной (современной) версии постмодернистской философии осуществляется на базе синтеза идей диалогизма, высказанных в рамках неклассической философии (экзистенциальный психоанализ, современная философская антропология, философская герменевтика, философия католического аджорнаменто и философская концепция языковых игр). Прежде всего, сюда относятся идеи о так называемом «коммуникативном существовании»: «бытие-с» у Хайдеггера, «со-бытие с Д.» у Сартра, «бытие-друг-с-другом» у Бинсвангера, «отношение Я — Ты вместо Я — Оно» у Бубера, «преодоление отчаяния благодаря данности Ты» у О.Ф. Больнова, «малый кайрос как подлинность отношения Я с Ты» у Тиллиха и т. п. Так, например, в рамках данной постмодернистской программы чрезвычайно актуальное звучание обретает тезис Сартра «мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия, Для-себя отсылает к Для-другого», — подлинное бытие «Я» возможно лишь как «бытие-с-Пьером» или «бытие-с-Анной», т. е. «бытие, которое в своем бытии содержит бытие другого». Столь же созвучной оказывается для коммуникационной стратегии постмодернизма позиция Рикера, полагавшего, что «исходный образец обратимости обнаруживает себя в языке — в контексте интерлокуции. В этом отношении показателен обмен личными местоимениями: когда я говорю другому «ты», он понимает это для себя





266 ДУАЛИЗМ

как «я». Когда же он обращается ко мне во втором лице, я переживаю его для себя как первое. Обратимость затрагивает роли как говорящего, так и слушающего, предполагая — как в отправителе, так и в реципиенте сообщения — способность указать на себя. Но обратимы только сами роли. Идея неадекватности учитывает личности, которые эти роли играют. И в дискурсивной практике, в отличие от языковой интерлокуции, неадекватность проявляется в фиксированном использовании местоимения «я», его закреплении. Способ бытия есть, по Сартру, «быть увиденным Д.», подобно тому, как механизм конструирования «Я» основан, по Гадамеру, на «опыте Ты», и главное содержание этого опыта есть «свободное перетекание Я в Ты». Каждый из коммуникативных партнеров не только «является значащим для другого», но и «обусловлен другим», и именно поэтому, по словам Левинаса, «каждый, кто говорит «Я», адресуется к Другому». В такой системе отсчета возможна лишь единственная форма и единственный способ бытия «Я» — это бытие для Д., зеркало которого заменило собою разбитое зеркало прежнего объективного и объектного мира классической культуры. В противоположность классической философской традиции, в рамках которой определенность человеческого сознания задавалось его интенцией отношения к объекту (и даже в противоположность постмодернистской классике, в рамках которой децентрированная субъективность неизменно была погружена в текстологически артикулированную среду как писал Гадамер, «игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой»), современная версия постмодернизма определяет сознание посредством фиксации его интенции на отношение к Д. Фигура Д. становится фундаментальной и конститутивной семантической структурой в современных попытках постмодернистской философии реконструировать понятие субъекта. Вектор отношения субъекта к Д., в постмодернистском его видении, — это «метафизическое желание», репрезентированное в грамматическом звательном падеже (Левинас). (В сущности, в данном моменте современная культура вновь воспроизводит в своем философском дискурсе фигуры традиционной восточной натурфилософии: в частности, в постмодернистской концепции Д. могут быть усмотрены аналогии с древнекитайской концепцией спонтанности «цзы-жань», предполагающей самоопределение сущности посредством резонирования с другими (Другими) сущностями того же рода — «лэй». — Отсюда реминисценции постмодернистской философии по поводу традиционной восточной философии: программный «антиэллинизм» Деррида,

обращение Кристевой к философии Китая, универсальный интерес постмодернизма к дзен-буддизму и т. п.). Результатом коммуникации выступает вновь обретенное философией постмодернизма «Я» — «Я», найденное, по Делезу, «на дне Д.». Так, по оценке Деррида, «фрагментарный человек» может быть собран только посредством Д. Таким образом, несущей организационно-смысловой фигурой современной версии постмодернистской философии становится фигура субъект-субъектных отношений (коммуникации). Центральная проблема постмодернистской концепции Д. конституируется как проблема подлинности коммуникации: как отмечает Лакан, «как только... ребенок столкнется с Другим, он немедленно теряет свою былую невинность и начинает защищаться от реальности посредством языка». В данном контексте даже в ситуации предельно коммуникативной, а именно — в ситуации отношения к Богу — «человеку нужна ложь, нужен посредник», ибо «не нужно веры, когда есть знание ложного мифа» (Жирар). В этом отношении подлинность субъект-субъектных отношений, позволяющая идентифицировать их как коммуникативные, может быть зафиксирована по такому критерию, как их непосредственность. Максимальная степень последней возможна именно в отношении к Богу, ибо «христианский посредник сам себя устраняет» (Жирар), однако Бог не может рассматриваться как Д. в полном смысле этого слова, поскольку, выступая в качестве коммуникативного партнера для субъективного Я, Бог, тем не менее, не конституируется в качестве Д.: «Бог — не Другой. Это — Бог» (Гвардини).

ДУАЛИЗМ (лат. dualis — двойственный) — 1) философская интерпретационная парадигма, фундированная идеей о наличии двух несводимых друг к другу начал: духовной и материальной субстанций (онтологический Д.: Декарт, Мальбранш и др.; именно в этом контексте Вольфом был введен термин «Д.»), объекта и субъекта (гносеологический Д.: Юм, Кант и др.), сознания и телесной организации человека (психофизиологический Д.: Спиноза, Лейбниц, окказионализм, Вундт, Фехнер, Паульсен, представители психофизиологического параллелизма), а также добра и зла (этический Д.), природного мира и свободы, факта и ценности (неокантианство), темных и светлых начал бытия (доконцептуальные мифологические и раннеконцептуальные космологические модели: орфизм, зороастризм, манихейство, гностицизм и др.). Семантические альтернативы в рамках историко-философской традиции — монизм и плюрализм; 2) культурный феномен, выражающий фундаментальную интенцию

европейской — и в целом западной — интерпретационной традиции, генетически восходящую к философии Платона, в чьей концепции присутствующие в любой ранней культуре элементы мифологическо-космологического Д. обретают форму концептуальной доктрины и получают аксиологическое наполнение: мир идей как сфера совершенства Абсолюта, с одной стороны, и мир сотворенных подобий в их несовершенстве — с другой. Соединяющая оба мира «лестница любви и красоты» (Платон) радикально разрушается в христианстве, задающем предельную остроту Д. дольнего и горнего миров, апплицировав ее практически на все сферы человеческого бытия через Д. греха и добродетели и парадигму двойственности значения (Д. сакрального и земного) любого феномена, обусловившую напряженный семиотизм европейской культуры (начиная с медиевальной). Д. понимается в западной традиции как параллелизм, принципиальная и фундаментальная несоизмеримость альтернативных начал (см. у Спинозы, например: «ни тело не может определить душу к мышлению, ни душа не может определить тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому»), — в то время как применительно к восточным воззрениям термин «Д.» означает принципиально иную форму со-бытия, подразумевающую взаимодействие и взаимопроникновение (ср. «Д.» ян и инь в древнекитайской культуре и Д. мужского и женского начал в культуре Европы — см. **Секс**). Типовая аналитическая ситуация раздвоения единого (выявление внутреннего противоречия в познаваемом объекте) протекает в западной культуре с очевидным вектором на онтологизацию противоречивости (см. статус диалектики в европейской культуре, логико-риторическую приоритетность диалога в сравнении с монологом в европейских философии, театральном искусстве и литературе), в отличие от восточных культур, мыслящих противоположности в рамках универсального синкретизма. В качестве культурного феномена Д. проявляется в ориентации европейского менталитета на усмотрение базовой противоречивости как отдельных феноменов, так и бытия в целом. Спецификой именно европейской культурной традиции является возможность зафиксировать в ее контексте дуальную альтернативу практически для любого культурного феномена (само оформление концептуального монизма в европейской культурной традиции конституирует новую дуальную оппозицию монизм — Д. в рамках историко-философской традиции), что создает мощный стимул для развития критicismа и вариабельности мышления, чуждого догматизму (двусторонний диспут как форму развития фило-



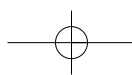


софского мышления, характерную — в различных модификациях — для многих сфер европейской культуры и в чистом своем виде реализовавшуюся в схоластике). Вместе с тем означенная тенденция находит свое проявление и в специфичном для Европы феномене «разорванного сознания», аксиологический статус которого в контексте западной традиции оказывается весьма далеким от патологии (ср. с традиционными культурами и культурами Юго-Восточной Азии и Индии, где целостность сознания выступает не столько искомым состоянием, сколько нормой) и приближается к ценности (гегелевское «заштопанные чулки лучше разорванных, — не так с сознанием»). Монистичность духовного мира индивида конституируется в западной традиции в качестве идеала, восхождение к которому мыслится в качестве асимптотического процесса. В этом контексте жесткий Д. Декарта, задавший по-гейзенберговски остро принцип неопределенности для описания соотношения духовного (мыслящего) и телесного (вещественного) начал, может быть интерпретирован как одна из непревзойденных, с точки зрения логической и моральной последовательности и интеллектуального мужества, попыток, смоделировать способ бытия в условиях разорванности сознания европейской культуры в целом. Европейская культура фундирована дуальными оппозициями, принципиально неизвестными иным культурным традициям (Д. любви земной и небесной как Д. плотского греха и духовного возрождения, например — см. **Любовь**). Отсюда напряженный поиск европейской культурой парадигмы гармонии и осмысление последней в качестве результата специальной процедуры гармонизации, т. е. вторичного по отношению к исходному состоянию: гармония как скоба, соединяющая две разнородные детали конструкции в естественном древнегреческом языке; космолизация как последовательное оформление и снятие дуальных пар противоположностей в античной философии; артикуляция предустановленной гармонии в качестве цели (см. **Телеология**); переосмысление идеи Апокалипсиса как перспективного завершения креационного процесса (обожение природы в моделях космолизма); нравственная парадигма перфекционизма в протестантской этике; фундирование возможности и способов бытия в условиях дисгармоничного мира и разорванного сознания в модернизме и т. д. Фундаментальный Д. западной традиции связан с генетическим восхождением культуры христианской Европы к двум равно значимым духовным истокам: рациональному интеллектуализму античной и сакрально-мистичес-

кому иррационализму ближневосточной традиции (см. **Иисус Христос**), что позволяет говорить об амбивалентности ее глубинных мировоззренческих оснований (ср. с «женщиной с двумя пупками» у Н. Хоакина).

ДУССЕЛЬ (Dussel) Энрике (р. 1934) — аргентинский философ, теолог, историк, одновременно представляет «философию и теологию освобождения». В его творчестве переплелись мотивы неомарксизма, ориентированного на «позднего» Маркса, Хайдеггера, Сартра, Ортеги-и-Гассета, Левинаса, «религиозной феноменологии», Ф. Фанона, «философии латиноамериканской сущности», постмодернизма. Автор концепции «аналектики» как диалогического типа дискурса, лежащего в основе преодоления тотальных отношений зависимости в философской и теологической практиках освобождения. Основа аналектики (как «философии американского», а не «американской философии») — концепт инаковости, задающий импульс движению латиноамериканской истории через порождение утраченной Западом «новизны». Однако при этом сам Д. признает, что он открыл Латинскую Америку в Европе. Учился в Католическом университете в Париже и в немецких университетах Мюнстера и Майнца, а также в Мадриде. В 1965 — лицензиат теологии (Париж), в 1967 — доктор истории (Сорбонна), в 1969 — доктор философии (Мадрид). Профессор Национального университета в Куйо (Аргентина) и Института СЕЛАМ (СЕЛАМ — Латиноамериканский епископальный совет) в Медельине. После военного переворота в Аргентине эмигрировал в 1970-е в Мексику; профессор УНАМ (Национальный автономный университет Мексики), периодически читал курсы в университетах стран Латинской Америки и Европы (Бельгия, Испания, Италия). Основные работы: «К деструкции истории этики» (1970); «Об аналектическом методе и латиноамериканской философии» (1973); «Латинская Америка: зависимость и освобождение» (1973); «Теология освобождения и этика» (1974, программная работа); «Теология освобождения и история» (1975); «Латиноамериканское освобождение и Э. Левинас» (1975, совместная работа); «Введение в философию латиноамериканского освобождения» (1977); «Философия освобождения» (1977, программная работа, которой предшествовала статья «Философия освобождения в Аргентине: приход нового философского поколения», 1976); «Пути латиноамериканского освобождения» (т. 1–3; 1973, 1974, 1978); «К этике латиноамериканского освобождения» (т. 1–2, 1973; затем они вошли в состав многотомника «Латиноамериканская этическая

философия» — 1978, т. 3, 8; т. 3, 1977; т. 4, 1979; т. 5, 1980); фундаментальный трехтомник (был задуман как четырехтомник), дающий собственную версию прочтения Маркса: «Теоретическое творчество Маркса. Комментарий к «Экономическим рукописям 1857–1859» (1985); «К неизвестному Марксу. Комментарий к рукописям 1861–1863» (1988); «Поздний Маркс (1863–1882) и латиноамериканское освобождение. Комментарий к третьему и четвертому томам «Капитала» (1990); «Апель, Рикер, Рорти и философия освобождения» (1993) и др. Исходная установка «философии американского» Д. — отстранение себя по отношению к иному, а следовательно и его последовательная философская критика. В силу того, что это критикуемое иное доминантно в европейской философии как «онтология тотальности» (или «философия тождества»), отношение преворачивается: именно критика «тотальности» («тождества», не допускающего ничего вне себя) становится у Д. «иным» в пространстве существующих дискурсов как «маргинальное по отношению к центру», как «Инаковое», как открывающее «бесконечность Другого». «Тотальность» биплярна и поэтому допускает внутри себя противопоставленность «тождественности» и «другого» как «иного» (а тем самым и критицизма как философской позиции), но только как «различия» внутри себя самой. В социальном и культурном планах это отношение внутри тотальности можно описать в терминах господства и подчинения, угнетения и зависимости. Только «выход за предел» (ситуация Латинской Америки по отношению к Европе, «не-Запада» — включающего в себя в этом случае и Азию с Африкой, и даже национальные меньшинства Запада, т. е. Третий мир в целом — по отношению к Западу) способен превратить «критику» в Критику, «иное» в Инаковость, «другое» в Другого, что переводит дискурс и прaxis зависимости и подчинения в дискурс и прaxis освобождения. Последние возможны только на основе собственного социокультурного опыта, но обязательно критически соотношенного с иным опытом, что требует, согласно Д., как уважения к своему латиноамериканскому, так и «прочтения Европы из Латинской Америки». В ходе такого чтения сам Д. реконструирует историю становления «онтологии тотальности» в европейской философии как полагания субъекта из своей (европейской) субъективности, что снимает саму возможность проблематики Другого. «В итоге, онтология замыкается как система, не предчувствует прaxis асистематический, более чем онтологический, который смог бы проложить путь к новому, более справедливому порядку». Кроме то-



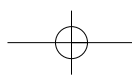


268 ДУССЕЛЬ

го в этом случае, считает Д., снимается ответственность за материальное (телесное), так как субъект редуцируется к духовному. Истоки этого типа философского дискурса обнаруживаются уже у Гераклита («из всех [состоит] единое, а из единого — все») и Парменида («бытие существует, а небытие не существует»), а ее подлинными основоположниками были Платон и Аристотель. Новое время заменило физическую тотальность объекта («физио-логию») тотальностью «Я» субъекта («лого-логией»). Основные представители этой философии в Новое время, согласно Д., — Декарт («его cogito»), Гегель («в-себе-бытие») и Ницше («вечное возвращение»). Однако уже средневековая «тео-логия» сделала возможным полагание в качестве Другого Бога («этот Другой был Богом»). Попытки же преодоления дискурса тотальности «изнутри» Д. связывает с линией возможности «диалогической философии» («диа-логии»), к которой можно отнести Шеллинга, Фейербаха, Маркса, Хайдеггера. Этот тип философского дискурса задает экстерниорность Другого, но только как интериорного теоретическому «Я» (Другой здесь по-прежнему, согласно Д., остается в «забвении»). Центральной фигурой этого ряда философов является для Д. Левинас, исходя из работ которого он и предлагает собственную систему категорий «философии и теологии освобождения». Так Д. вводит две пары категорий — позитивную и негативную. Первая пара презентует «раз-личие» (различность по природе — в пояснении Д.), отличность от, экстерниорность, открытость новому, изменчивость-обновление. Это Инаковость (Alteridad) и Другой (el Otro). Вторая пара концептуализирует доминантную линию европейской философии. Это Тотальность (Totalidad) и «То же» (lo Mismo). Эти пары категорий позволяют как мыслить ситуацию зависимости, так и обнаружить пути освобождения, заменяя «онтологию тотальности» «мета-физикой раз-личия», диалектику аналектикой, логику ана-логией, гносеологию герменевтикой, эгоизм служением, монологом диалогом, идеал проектом, апологетику критикой. Первая пара описывает ситуацию «периферии» и «маргинальности» («варварства Третьего мира»), т. е. диалогичности, позволяющей услышать «не-свое» (и сделать его «своим»), выводит в отношении «лицом-к-лицу» (Я — Другой). Вторая пара описывает ситуацию «центра» и «одноточности» (отсылка к Маркузе), т. е. монологичности, не позволяющей слышать «не-свое», предполагает анонимное отношение людей по «закону вещей» или по «закону соотношения логоса и вещи» (Я — не-Я, Я — Он). В первом случае мы имеем дело с этикой, во втором — с онто-

логией. Этика заменяет ориентацию онтологии на обоснование истины ориентацией на моральное признание Другого, язык как монолог — речью как диалогом, производство общением. Однако сама этика при этом должна быть подвергнута де-струкции как возвращению к первоначальному смыслу этического, нахождения его элементов внутри конкретных философских этик. Этот смысл, согласно Д., задается исходным значением слова «этнос» (ethos — «жилище», «место пребывания») как размышляющем проживании, а не размышлении о нем, как способе установления отношений (солидарных или эгоистических, справедливых или несправедливых) в «бытии-с-другими». Подлинная этика и этическое бытие являются для Д. основанными на социальных ценностях первоначального христианства (бедности и солидарности). Этике ставятся в соответствие методы аналектики (описывающей отношения с экстерниорным, отношения свободы и свободы, открывающей «новые пространства»), онтологии — диалектика (описывающая интериорные отношения bipolarности как отношения господства-угнетения и подчинения-зависимости внутри замкнутого пространства). В первом случае через новизну Инаковости задается импульс истории (через освобождение от всех форм зависимости, в том числе и от «центра»), во втором можно говорить о «конце истории» (сохранение империалистического и неоколониального «центра»). Эти пары переструктурируются на уровне метафизики как Инаковость (Alteridad) — Тотальность (Totalidad), на уровне этики как Другой (el Otro) — «То же» (lo Mismo), где первые члены — «не-Запад», вторые — «Запад». Первые предполагают эсхатологичность и индивидуальность, вторые — системность и массовость. Последние нацелены на продуцирование господства и угнетения (властных отношений между людьми), подчинение первых, удержание их в состоянии зависимости, тогда как первые нацелены на продуцирование освобождения от зависимости (этических отношений между людьми), что исходно предполагает реабилитацию «конкретного Я», т. е. преодоление анонимного существования в горизонте безличностного через борьбу за свою индивидуальность. При этом конкретность понимается Д. и как вписанность в определенные обстоятельства, и как конечность, но последняя берется не как ограничение, а как невозможность избежать ответственности. Индивидуальность не «имеется», а постоянно «становится», предполагая при этом постоянность понимания в коммуникации и языке особенности Другого, признание за ним значения «лица». «Ли-

цо» Другого, всегда являясь из экстерниорности как откровение, требует понимания в антропологическом отношении альтернативности, раз-личия по отношению к «тотальности» или «тождеству». Оно (лицо) «желает» ответа на свое слово, взывает к справедливости. «Другой никогда не один и всегда подвижен. Каждое лицо в отношении лицом-к-лицу есть также эпифания [богоявление] семьи, класса, народа, эпохи, человека и человечества в целом и, более того, абсолютно Другого». Поэтому антропологическая точка зрения, согласно Д., есть ключ к пониманию экономики, идеологии и политики, эротики и даже «спасения». Отсюда смещение проблематики теологии в социальную-антропологическую плоскость, а также понимание «теологии освобождения» (исходящей из того, что «быть христианином» вовсе не значит «быть европо-христианином», и предполагающей «вслушивание в голос Другого» и «служение Другому» как свою социальную программу) как «философии освобождения», акцентирующей данную проблематику. Вера есть результат занятия определенной антропологической позиции (в отношении лицом-к-лицу мужчины и женщины, родителей и детей, брата с братом), и в этом своем проявлении она описывается философским мышлением (как метафизическая вера), но может обосновываться и теологическим откровением, указывая тем самым границы мышления. «Между мышлением Тотальности (хайдеггеровской или гегелевской — одна из конечности, другая из Абсолюта) и позитивным открытием Бога (который был бы сферой теологического слова) должно обрести свой статус откровение Другого, как антропологического прежде всего, и должны быть выяснены методологические условия, которые сделают возможным его интерпретацию». Последняя возможна лишь в случае служения Другому, его исторического освобождения, политического изменения и экономического преобразования социума, т. е. она может быть (как дискурс) реализована лишь как праксис освобождения. В этом ключе Д. отличает преобразования праксиса (как области прежде всего политики и идеологии, практико-политических отношений) от преобразований попезиса (как области экономики и технологии, отношений человека с природой). В контексте служения-освобождения Другой перестает быть только отчужденным индивидом, а превращается в обобщенное название подчиненного и зависимого вообще как противостоящего господствующему и угнетающему. Тогда и его экстерниорность, «внеположенность» по отношению к «центру» покоится не столько на индивидуальном (экзистенциальном),

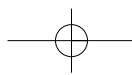


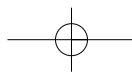


сколько на социокультурном опыте, рожденном «своей» (национальной) историей (и третируемом «цивилизированным миром» как «варварский», являющийся собой в таком качестве «ничто» и подлежащей замене — «заполнению как пустоты» — опытом «центра»). Отсюда, согласно Д.: «Другой для нас — это Латинская Америка относительно европейской тотальности, бедный и угнетенный латиноамериканский народ относительно господствующей олигархии». В иной ипостаси — это «Бедный», но понятый не через негативную экономическую характеристику, а через позитивность социокультурной характеристики как неудовлетворенный (собой) и инициирующий революционные изменения, как обладающий духовным потенциалом, как не зараженный утилитаризмом и меркантилизмом. Проблему «Бедного» Д. решает через переинтерпретацию «позднего» Маркса, акцентированно противопоставленную версии Альтюссера (но и другим версиям западного неомарксизма — Д. Лукача, К. Корша, Маркузе, Хабермаса, у которых речь идет о преодолении капитализма необходимого, а не зависимого — периферийного). Так Д. видит в поздних редакциях «Капитала» Маркса не политэкономия, а этику («этическую реальность отношений», научно-рационалистически обосновывающих «этику освобождения»). В основу своей интерпретации Маркса Д. положил абсолютизацию категории «живого труда» как труда «Бедного», противопоставленного овеществленному труду. Живой труд, как не-капитал и не-ценность, создает последние «из ничего». Он экстерноно первичен по отношению к капиталу как ценности («тотальности»). Презентируя «конкретную телесность» работника, способность физического субъекта к созиданию, живой труд воплощает собой экстернононость как способность к преобразованию «тотальностей». Носителем же экстерноности как таковой выступает уже не работник и не класс, а народ, т. е. «бедные», выдвигающие обоснованное этическое требование справедливости. «Бедный — это реальность и в то же время «категория»; это подчиненная нация, подчиненный класс, подавляемая личность, угнетаемая женщина, бесправный ребенок — поскольку они экстерноны по отношению к самой структуре господства». Тем самым Другой (el Otro) репрезентируется для Д. на раз-личных «уровнях» Инаковости (Alteridad), перемещаясь между ними и требуя своего воплощения на каждом из них через освобождение как преодоление существующих форм зависимости. В каждом случае это становится возможным вопреки онтологическому отношению «Я — мир» и благодаря ком-

муникативно-языковому отношению «Яшению «Я — Другой». Позитив во втором отношении предполагает негатив по отношению к первому как Критику и отрицание Тотальности (Totalidad) и «Того же» (lo Mismo), что есть занятие по отношению к ним позиции «атеизма». При этом главное услышать за пределами видимого мира голос Другого, в которого (вопреки очевидности) надо верить (лицо Другого появляется как откровение), «желать» его в силу «любви и справедливости». Ведь только Другой способен продуцировать «созидающее различие», изменение, новое в силу своей экстерноности горизонту «Того же». Откровение Другого дает мне возможность творить невозможное из моей самости. Таким образом, согласно Д., вся инноватика (деятельность и познание) покоится на отношениях «лицом-к-лицу», лишь переходящих с «уровня на уровень» (от Я — Другой и Мы — Другие вплоть до соотношения с абсолютно Другим — Богом как творцом мира). При этом каждый раз отношения Я — Другой предполагают соотношение с Тотальностью — «Тем же» более «высокого уровня» через их отрицание, «атеистическое» освобождение от них. В свою очередь, Тотальность — «То же», возникающее на предшествующем «уровне», преодолевается на последующем. В качестве основных «модельных» ситуаций на уровне «лицом-к-лицу», конституирующих соответствующие им модификации социальности, Д. рассматривает отношения: 1) мужчины и женщины («эротика»); 2) родителей и детей («педагогика» — всякое просветительское и идеологическое отношение как профессиональное служение Другому, вводящее дисциплинарности; в силу своего «срединного» положения между эротикой и политикой она может выступать и как «педагогика-эротика», и как «педагогика-политика», а в обоих случаях как «педагогика освобождения», сменяющая «педагогика господства», основанную на садистском этосе); 3) брата с братом («политика» — предмет экlesiологии, дополняющей собственно политическую рефлексию теологической, вводящей представления о добре как признании Другого и служении ему, и зле как отрицании Другого и порабощении его). При этом «экономика» и «технология» (производственные отношения) рассматриваются Д. как стремящиеся к элиминации отношений «лицом-к-лицу», а неравенство мужчины и женщины символизирует для него любые отношения господства и угнетения. Именно патриархальная семья и господство мужчины (как мачо) порождают и воспроизводят, согласно Д., патологию эдиповой ситуации. Эдипова ситуация продуцируется европейским ауто-эротическим «импульсом

онтологического стремления к самому себе», что ведет, в конечном итоге, к упразднению сексуального (итог всей новейшей европейской философии, по Д.), т. е. к самоотрицанию мужским миром самого себя. Однако «за» бессознательным, задаваемым эдиповой ситуацией, обнаруживается пересиливающий «импульс служения Другому», на котором может быть построена «эротика освобождения». Само бессознательное при этом переинтерпретируется как «жажда служения», выраженная в созидательной деятельности на благо Другому («эротическая экономика»). Классическим же «предельным» примером отношения «лицом-к-лицу» выступает для Д. «разговор» Иеговы с Моисеем. Отношения «лицом-к-лицу» задают изначальную этичность человеческим отношениям, так как они есть отношения любви раз-личных (они не утилитарны) и отношения, основанные на справедливости в силу отношения «Я» к Другому как к личности (они не меркантильны), а как таковые описываются основными категориями коммуитарной «этики освобождения»: «любви-справедливости» (amor-justicia), «до-верия» как утверждения возможности «Другого слова» (con-fianza), «надежды» на будущее освобождение Другого (esperanza). Аналетика, определяющая эти отношения, внутренне этична, а не просто теоретична. Принятие Другого уже есть этический выбор и моральная ангажированность, ведущие к выбору праксиса и исторической ангажированности, как реализации «услышанного в слове Другого», из него проинтерпретированного, концептуализированного и верифицированного. Чем больше зависимый «другой» становится независимым Другим, утверждая «иное» как Инаковость, тем более он превращается в «Ничто» для Тотальности и «Того же», утверждая свою «внеположенность» по отношению к ним он становится свободным. Отсюда понимание освобождения Д. как «движения восстановления Инаковости угнетенного». Освобождение предполагает не насилие одних по отношению к другим, не борьбу за власть как установление собственного господства, а «конституирование себя как свободного перед Тотальностью». Освобождение предполагает встречу свободы и свободы. Открытость миру есть всегда не только попадание в горизонт бытия-данного, но всегда и в возможность-бытия, которая, осуществляясь, конституирует бытие-данность, открывая новую возможность бытия. Отсюда и свобода имеет свое основание в бытии, и встреча свободы и свободы предполагает предвратительное признание возможности и необходимости «бытия-с-другими». Следовательно, свобода есть не абсолют, а основание



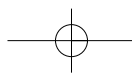


270 ДУССЕЛЬ

лично ответственной реализации возможностей, «способ нашей внутри-мирской трансценденции». Человек не свободен по отношению к своему фундаментальному проекту освобождения, но он свободен в выборе возможностей его реализации. «В Тотальности есть лишь монолог «Того же». В Инаковости – диалог между «Тем же» и Другим, исторически развивающийся диалог в новизне, в созидании. Это движение через новизну Инакового есть человеческая история, жизнь каждого человека от рождения до смерти. История, движение есть срединность между «Тем же» и Другим как экстерриорностью, чью тайну никогда не исчерпает это движение». История постсовременности становится возможной, следовательно, только исходя из наличия Другого как свободного за пределами системы Тотальности. Она есть реализация (праксис) дискурса освобождения и блокирование экспансии претендующей на господство Тотальности. Соответственно и философия пост-современности возможна как «философия освобождения» (она же «теология освобождения»). «Философия, осмысливаясь вместе с освободительной практикой и изнутри ее, также станет освободительной. Эта философия, возникающая из практики и осмысления, явится пост-современной философией; она будет исходить из праксиса, преодолевающего диалектику субъекта как «угнетателя-угнетенного». «Философия освобождения» строится как метод, позволяющий «уметь верить в слово Другого и интерпретировать его», что порождает ее практикование в отношениях, построенных по типу «учитель-ученик», в которых философ предстает как «человек народа со своим народом» («занимает герменевтическую позицию угнетенного», что только и позволяет «достичь истинного видения реальной исторической ситуации»). Философ, как будущий учитель, начинает с того, что становится нынешним учеником будущего ученика, открываясь его слову как голосу бедного и угнетенного, дабы иметь в последующем (в качестве учителя) право и возможность вернуть бедным и угнетенным их слово, но как «учительское слово ученика». «Реальное соединение с борьбой угнетенных есть исходная точка движения философии освобождения, которая есть освобождение не только через свои категории, а главным образом через свой выбор, через единство праксиса философа с реальным историческим субъектом, с его интересами, с его сознанием». В этой процедуре философ блокирует возможность продуцирования «софистики господства», сам освобождаясь от зависимости в Тотальности, и прозревает для видения того, «что перед его глазами развертыва-

ется исторически и повседневно», а тем самым только в этом случае и способен высказать новое слово (а не только слушать слово «чужого» – европейских философов). Тем самым философ (вся «научно-практическая интеллигенция»), выступая от лица Другого, становится носителем «этоса освобождения», «профетического благоразумия». Он сотрудничает в этом отношении с политиком («практиками») как носителем «политического благоразумия», осуществляющим его проекты-цели. Так как политик способен снова «закрывать в Тотальности», то еще одной задачей философа является постоянное напоминание политику о Другом. Становление «философии освобождения» (как пост-современной философии) Д. рассматривал как закономерный результат развития латиноамериканской философии, формировавшейся вне, но в зависимости от логологии (философии субъекта) европейской традиции, т. е. с позиции зависимого Другого, стремящегося к освобождению. Как философии, направленной на «возвращение Другого», латиноамериканской философии присущ исходный импульс к постмодернизму (пост-современности), реализацией которого в латиноамериканской версии и выступает «философия освобождения» (в том числе и в его собственном лице). Зависимость Латинской Америки позволила ускоренно осваивать опыт Европы, но при этом актуализировала проблематику опыта собственного, который осознавался или как «варварский» и требующий собственного преодоления, или как «глубоко сокрытый» за чужими формами и требующий своего проявления. В обоих случаях латиноамериканская философия в своих истоках исходила из признания сохранения форм культурной зависимости (как в прошлом, так и в настоящем) как препятствия к самореализации «латиноамериканского». В становлении дискурса освобождения Д. видел три этапа («момента освобождения»), положив в основание их выделения хайдеггеровское различие онтики как порядка сущего (Seiendes) и онтологии как порядка бытия (Sein) – онтологического уровня человеческой субъективности, бытия как возможности быть, как открытости, т. е. непредзаданности человека перед возможностями жизни. Соответственно Д. говорит об этапах: 1) онтики (латиноамериканский позитивизм и его критики в лице так называемых «основателей» (Корн, Касо, Васконселос и др.) и представителей «философии латиноамериканской сущности» в Аргентине прежде всего Ромеро); 2) онтологии в Аргентине прежде всего ученики Хайдеггера (Н. де Анкин) и Кассирера (К. Астрада), завершившей критику порядка сущего,

которую не довели до конца основатели и философы «латиноамериканского»; 3) метафизики различия, реализуемого «новым философским поколением», конституирующим собственно «философию освобождения», призванную пойти «далее» порядка бытия. Европейская философия, согласно Д., не пошла далее диалогии внутри «онтологии тождества». «Онтология исторически играла своеобразную роль идеологии существующей системы, которая в мышлении философа универсализировалась, чтобы оправдать из наличной основы все сущее. Как онтика, так и онтология являются систематическими, «тотализирующей тотальностью»: философ является критиком не радикально, а лишь онтически – будь то представитель социальной критики, философии языка или логоса, или «критической теории». «Я мыслю» (ego cogito) европейской философии исходно означало в Латинской Америке «я завоевываю», отмеченное самим фактом Конкисты с ее «героическим бытием», основанным на «враждебности» как способе видения Другого. Конкиста в этом смысле лишь воспроизвела в Латинской Америке предопределившую европейскую историю греховность ситуации убийства Каином Авеля как брата, но и как Другого, что породило «виновность» европейца и «обиду» как духовное самоотравление дискриминируемого зависимого. «Речь же идет о том, чтобы выйти за пределы бытия как понимания системы, основы мира, горизонта смысла. Этот выход за пределы выражен частицей *meta* в слове *мета-физика*». Латиноамериканцы же, исходно занимая позицию Другого, последовательно конституировали дискурс метафизики различия, обнаруживая за разумом как «пониманием бытия» антропологическое этико-политическое (а в этом качестве и теологическое) основание и воспринимаемая «онтологию тождества» как «тематическое выражение фактического опыта империалистического европейского господства над колониями», порождающее в новой редакции доктрину «национальной безопасности», содержащую в себе постоянную угрозу репрессий по отношению к Другому. В этом смысле освобождение не сводится к революции (которая есть «конкретный факт разрыва, момент перехода к новому порядку»), оно имеет более широкий смысл: «Это отрицание отрицания: если угнетение есть отрицание свободы, то освобождение есть отрицание угнетения. Кроме того, освобождение есть подчеркивание субъекта, который преодолевает отрицание: это позитивность нового порядка, нового человека. Освобождение охватывает весь процесс: включает этапы предреволюционные, революционную ситуацию и





продолжение революции как построение *нового* порядка. Это не только отрицание отрицания, но также и утверждение позитивности самовыражения нации, народа, угнетенных классов и их собственной культуры». Освобождение есть установление политической гегемонии угнетенных («бедных») через преодоление состояния прежде всего культурной и политической зависимости, т. е. реализацию выявленной «сокрытости» Инаковости своего собственного этико-теологически ориентированного бытия культуры.

В.Л. Абушенко

ДУХ (лат. *spiritus*, греч. *pneuma* — дух, дуновение) — (1) начало, противопоставляемое материальному миру; сущность, которая временно или навсегда способна покидать тело человека. Симбиоз Д. и материи образует душу. Различия по Д. превосходят физическую непохожесть людей. (2) в эзотеризме — бессмертное духовное начало человека («монада Д.»), инкарнирующее в плотное тело для эволюции и возвращающееся посредством череды перевоплощений в своему Источнику, Богу.

ДУША (греч. *psyche*, лат. *anima*) — (1). В религии под Д. понимается данная Богом бессмертная, духовная, бестелесная и независимая от тела сущность (природа) человека, его «двойник», активное начало, которое, находясь в теле, определяет индивидуальные способности и личность человека, оживляет («одушевляет») его, а покидая — приносит смерть, сама же переселяется в потусторонний мир для вечной жизни или в другие существа (напр., в брахманизме, буддизме). (2). В истории философии термин Д. употребляется иногда в качестве синонима психики и выражает исторически изменявшиеся воззрения на психику и внутренний мир человека, отождествляемый с особой нематериальной субстанцией. Понятие Д. восходит к анимистическим верованиям. Платон отождествлял Д. с вечной идеей, развивая учение о мировой Д. как одном из универсальных принципов бытия; Аристотель понимал под Д. активное целесообразное начало живого тела, неотделимое от него; у Гегеля Д. — низшее, чувственное проявление духа по отношению к материи (чувствующая и деятельная Д.); в дуалистических учениях (Декарт, Спенсер, Вундт, Джемс) — исходное и существующее наряду с телом начало. В новейшей философии термин Д. употребляется чаще всего для обозначения внутреннего мира человека, его самосознания. В психологии понятие Д. было вытеснено термином «психика». (3). В эзотеризме Д. включает: а) уничтожимую после смерти часть — эфирное клише, астральное тело, низший ментал — ум; б)

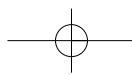
бессознательную и реинкарнирующую часть, триаду — высший ментал (интуиция), буддическое тело (память), атмическое тело (воля).

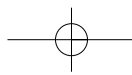
ДХАРМА (санскр. *dharma*, тиб. *chos*, кит. *fa.*, яп. *ho* — закон, религия, долг, доктрина, благочестие, основа, порядок мироздания, качество, характер, истина) — одно из важнейших понятий индуистской и буддийской философий. В индуизме Д. — истинная реальность, основа мира, онтологическое начало бытия. Этически — это закон во всех аспектах жизни, правда, справедливость. В религиозной жизни — ритуал, обязанность. В «Махабхарате» среди множества формулировок выделяется: «*Satiat nasti paro dharmam*» — «Нет более высокого закона, чем истина», «Нет религии выше истины». «Бхагават-гита» вкладывает в понятие Д. именно этот смысл. В мифологии Д. — Бог справедливости, долга и правосудия. По легенде, Д. — отец старшего из братьев Пандавов, Юдхитшхири, олицетворяющего на земле долг и справедливость. В буддизме Д. — многозначный термин, определение которого зависит от контекста. Выделяют следующие основные значения Д.: 1. Доктрина, учение Будды. 2. Закон, праведность, правило, моральные нормы жизни. 3. Условие; прошлое, являющееся причиной настоящих следствий (см. **Карма**); 4. Феноменальное проявление мира, связанное упорядоченной структурой Д.: «Все Д. сотворены мышлением». 5. Точечные моменты бытия, вспышки психофизической энергии: «Д. называются истинно-сущие, трансцендентальные, непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием» (О. Розенберг). Теория Д. излагалась Васубандху в «Абхидхармакоше» (5 в. н. э.). В свете этого учения буддизм раскрывается как метафизическая теория, развивающаяся из той идеи, что бытие является взаимодействием многочисленных тонких, конечных элементов материи, духа и сил. Д. классифицируются по скандхам (*skandha*), — «скоплениям», аятанам (*ayatana*), — «сферам сознания», дхату (*dhatu*) — «классам элементов». Существует пятеричное деление по скандхам: 1) телесные Д., составляющие тело (руна); 2) Д. осязаний и чувств (ведана); 3) Д. восприятий, представлений (самджня); 4) Д. кармических факторов (самскара); 5) Д. сознания, разного уровня знания (виджняна). Д. как мысли составляют единый поток сознания. Направление этого потока волею и устремлением к исполнению Учения Будды приводит к освобождению (Нирване). Каждая школа буддизма выработала свою теорию Д. В школах Хинаяны Д. считаются единственной реальностью, и наоборот, нере-

альностью в школах Махаяны. В мадхьямине признается их «пустотность», т. е. нельзя утверждать ни их реальности, ни того, что их нет. Йогачары отрицают какую-либо реальность Д.

ДЫНОВ Петр Константинович (Бейнс Дуно) (1864—1944) — проповедник эзотерического христианства из Болгарии, основатель Всемирного Белого Братства (1900). Создатель учения о Любви, милосердии, самосовершенствовании и самопожертвовании.

ДЬЮИ (Dewey) Джон (1859—1952) — американский философ, систематизатор прагматизма, создатель школы инструментализма. Преподавал в Мичиганском, Чикагском, Колумбийском (1904—1931) университетах. Основные сочинения: «Школа и общество» (1899), «Исследования по логической теории» (1903), «Влияние Дарвина на философию» (1910), «Как мы мыслим» (1910), «Очерки по экспериментальной логике» (1916), «Опыт и природа» (1925), «Либерализм и социальное действие» (1935), «Логика: теория исследования» (1938), «Единство науки как социальная проблема» (1938), «Теория оценки» (1939), «Познание и познание» (совместно с А.А. Бентли, 1949) и др. (всего около тысячи книг и статей). На протяжении всего философского творчества Д. оставался приверженцем круга проблем, связанных с человеком и практическими вопросами его существования. Прагматизм, по мнению Д., осуществил переворот в философской традиции, равнозначный революции учения Коперника, перейдя от изучения проблем самих философов к постижению человеческих проблем. Философия, по Д., — продукт общественных стрессов и личностных напряжений. Определяя традиционную философию как «натурализм», а собственную ее версию — как «инструментализм», Д. стремился, с одной стороны, ограничить принадлежащую ему трактовку опыта от некоторых подходов классического эмпиризма, с другой же — акцентировать принадлежность своего философского творчества к парадигме прагматизма и эмпиризма в целом. Опыт у Д. охватывает как сферу сознания, так и поле бессознательного; опыт включает в себя также и привычки людей; он призван продуцировать «указание», «нахождение» и «показывание». По мнению Д., опыт не принадлежит к области сознания, это — история. «В опыт входят сны, безумие, болезнь, смерть, войны, поражение, неясность, ложь и ужас, он включает как трансцендентальные системы, так и эмпирические науки; как магию, так и науку. Опыт включает склонности, мешающие его усвоению». Наделяя разным содержанием понятия «опыт» и «познание»,





Д. утверждал, что опыт выступает в двух измерениях: одно — это обладание им, другое — познание для более уверенного обладания им. Исследование является собой, по Д., контролируемую или прямую трансформацию некоторой неопределенной ситуации в определенную с целью обращения элементов изначальной ситуации в некую унифицированную общность, «объединенное целое». Любое исследование, согласно схеме Д., включает пять этапов: чувство затруднения; его определение и уяснение его границ; представление о возможном решении; экспликацию с помощью рассуждения отношений этого представления; дальнейшие наблюдения, проясняющие доминирующую в окончании этого процесса «уверенность» либо «неуверенность». Философия призвана анализировать эквиваленты опыта, предоставляемые реконструкцией явлений истории, культуры и жизни людей. Человек способен существовать в этом мире, лишь придавая ему смысл и тем самым изменяя его. Магически-мифические модели объяснения природы сменились постулатами разумности Вселенной, неизменности оснований бытия, универсальности прогресса, наличия всеобщих закономерностей. «Благодаря науке, мы обезопасили себя, добившись точности и контроля, с помощью техники мы приспособили мир к своим потребностям, — писал Д., — однако одна война и приготовление к другой напоминают, как просто забыть о ружье, где наши ухищрения не замечать неприятных фактов переходят уже в намеренную их деформацию». Пафосом инструментализма Д. выступала его убежденность в том, что разумное противодействие нестабильности мира необходимо предполагает предельную степень ответственности интеллектуальной активности человека, познавательную же деятельность последнего правомерно считать практичной, если она оказывается эффективной в решении жизненных задач. Человек самой задачей выживания как биологического вида обречен трансформироваться в ипостась активного участника природных пертурбаций, научное познание всегда фундировалось требованиями здравого смысла, успешная практика обуславливает конечную ценность той или иной гипотезы и теории. Истина не может и не должна стремиться к достижению состояния адекватности мышления бытию, к безгрешному отражению реальности, истина призвана обеспечивать эвристичность, апробированность и надежность ведущей идеи. «Функция интеллекта», согласно Д., не в том, чтобы «копировать объекты окружающего мира», а в том, чтобы устанавливать путь «наиболее эффективных и выгодных от-

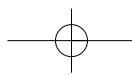
ношений с этими объектами». Ценности же, столь же виртуальные как и «форма облаков», должны перманентно переосмысливаться и корректироваться этикой и философией, не упуская из виду, естественно, соотношение целей и средств человеческой деятельности. Идеи, таким образом, приобретают облик «проектов действий», дуалистическое миропонимание оказывается в ряду чуждых реальному положению вещей моделей трактовки природы, философия может конструктивно решать свои задачи, лишь безоговорочно высвободившись от проблемных полей метафизики. Совершенно естественно поэтому, что Д. выступал как поборник свободы и достоинства людей, усматривая свободу каждого в первую очередь в том, чтобы умножать ее для других. Абсолютизация же утопических целей, характерная для тоталитарных систем, парализует плодотворные научные дискуссии. Личность, согласно Д., конституирует себя в критических актах общественной активности (например, в процедурах замены отживших политических установлений новыми) точно так же, как индивид становится подлинно познающим субъектом в контексте осуществления результативных поисковых операций. («Воспитание и обучение посредством делания» являло собой квинтэссенцию педагогической концепции Д. Его программа «прогрессирующего образования», фундировавшаяся идеей о том, что школа — не есть подготовка к жизни, а суть собственно жизнь в ее особой форме, постулировала важность формирования у детей навыков выработки конкретных решений.) Д. придерживался той точки зрения, что «planned society» (планируемое общество социалистического типа), в границах которого проекты и сценарии развития доводятся сверху, однозначно менее жизнеспособно и свободно, нежели общество, основанное на постоянной естественной самоорганизации посредством высвобождения своих ресурсов в пространстве рыночных отношений («continuously planning society»). Определенный практический опыт (в этом контексте) Д. обрел, принимая участие в работе международной комиссии по расследованию деятельности Троцкого. Д. пришел к выводу о его невиновности, чем вызвал раздражение советского руководства. Будучи убежденным сторонником демократии и реформ, Д. полагал, что именно и только они в состоянии обеспечить разрешение как парциальных, так и глобальных общественных вопросов.

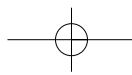
ДЭ — в китайской космологии — вытекающая из Дао космическая благодать, дарованная свыше правителям на Земле.

ДЭВА (санс.) — божественное существо; человек, достигший необходимой степени просветленности и чистоты и покинувший Землю, в состоянии стать Д. Д. населяют «три мира» («три плана») выше нашего.

ДЮББУК (евр.) — душа умершего, отягощенная грехом; после смерти обречена определенное время скитаться на Земле прежде обретения покоя. Согласно поверьям, Д. была способна находить убежище в телах набожных людей с целью реализации собственных, не исполненных ранее замыслов. Согласно христианству, изгнание Д. осуществляется процедурой экзорцизма.

ДЮРИНГ (Düring) Евгений (1833–1921) — немецкий философ и экономист, профессор механики. Основные работы: «Курс философии» (1875), «Критическая история национальной экономики и социализма» (1875), «Логика и теория науки» (1878), «Еврейский вопрос» (1881), «Философия действительности» (1895) и др. Полагая философию априорным учением о конечных истинах, стремился создать концепцию «философии действительности», сопряженной с новым способом мышления. Придавал понятию «сила» статус специфического жизненного принципа, обуславливающего переход от покоя к движению. Ощущения и мысль Д. понимал как состояния возбуждения, активности материи. Д. утверждал конечность Вселенной в пространстве и во времени, а также делимость материи лишь до определенного предела. Первоисточником общественной несправедливости, существующей в контексте соответствующих форм социальной организации, считал насилие. Комментируя социалистически ориентированную гипотезу Маркса о том, что частная собственность является собой «первое отрицание» индивидуальной частной собственности, основанной на личном труде, а капиталистическое производство с необходимостью порождает отрицание самого себя или «отрицание отрицания», Д. писал: «Туманная гибридная форма идей Маркса не удивит тех, кто знает, какие причуды можно скомбинировать на такой научной основе как диалектика Гегеля. Необходимо напомнить, что первое гегелевское отрицание — понятие первородного греха, второе — возвышенное единство, которое ведет к третьему — искуплению. Можно ли обосновывать логику фактов на этой игре в аналогии, взятой напрокат из религии... Господин Маркс остается в туманном мире своей собственности, одновременно индивидуальной и социальной, оставляя адептам решить эту глубокую диалектическую загадку». Полемика Д. и Энгельса, отраженная в книге последнего «Анти-



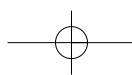


Дюринг» (1878), сыграла значимую роль в падении распространенности упрощенных материалистических версий трактовки природы и общества. В целом не весьма удачная попытка Д. выстроить корректную и внутренне непротиворечивую философскую теорию, исходя из материалистических предпосылок, продемонстрировала как историческую бесперспективность этого пути, так и достаточно высокий уровень потенциальной полемической защищенности марксизма. Защищенность доктрины Маркса (наглядно проиллюстрированная «Анти-Дюрингом») была обусловлена неакадемизмом, маргинальностью этого учения, а также воинствующим провозглашением им собственной роли как «интеллектуального освободительного движения», а не «школы». Стало очевидным, что имманентное преодоление марксовской парадигмы — удел науки 20 в.

ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (1858–1917) — французский социолог и философ, родоначальник французской социологической школы, первый в мире профессор социологии, основатель и издатель журнала «Социологический ежегодник» (1896–1913). Основные сочинения: «Элементы социологии» (1889), «О разделении общественного труда» (1893), «Правила социологического метода» (1895), «Самоубийство» (1897), «Элементарные формы религиозной жизни» (1912), «Социология и философия» (1924) и др. Продолжая традиции Конта, Д. испытал также влияние Монтезкье, Руссо, Канта, Спенсера. Соглашаясь с Контом о месте социологии в системе наук, доказывая возможность появления социологии только в 19 в., когда люди осознали, что необходимо стремиться самим управлять социальной жизнью, Д. отстаивал специфику объекта социологии — социальной реальности, ее несводимость к биопсихической природе индивидов, определял предмет социологии как социальные факты, существующие вне индивида и обладающие по отношению к нему «принудительной силой». Д., являясь главным теоретиком позитивистски ориентированной социологии, разработал теории «социального факта», «социального познания», «социальной сплоченности», «функционального анализа», «разделения труда», «самоубийства», «социологии религии» и др. Проблема социального факта прошла «красной нитью» через все его работы, являясь цементирующим звеном всего круга его идей. По Д., основу социальной жизни составляют социальные факты, не сводимые ни к экономическим, ни к психологическим, ни к физическим факторам действительности и обладающие ря-

дом самостоятельных характеристик. Их главные признаки — объективное, независимое от индивида существование и способность оказывать на индивида давление — «принудительная сила». Д. подразделял социальные факты на: а) морфологические, составляющие «материальный субстрат» общества (физическая и моральная плотность населения, под которой Д. подразумевал частоту контактов или интенсивность общения между индивидами; наличие путей сообщения; характер поселений и т. п.), б) духовные, нематериальные факты («коллективные представления», составляющие в совокупности коллективное или общее сознание). Д. исследовал, главным образом, роль коллективного сознания, его различные формы (религию, мораль, право), придавая ему решающее значение в развитии общества. Теоретико-методологическую основу всей концепции Д. составляет социологизм (одна из разновидностей социального реализма). Опираясь на этот принцип, Д. наделял общество чертами физического и морального превосходства над индивидом. По Д., человек есть существо двойственное. В нем — два существа: существо индивидуальное, имеющее свои корни в организме, что ограничивает деятельность, и существо социальное, которое является в нем представителем наивысшей реальности интеллектуального и морального порядка — общества. Без общества, по Д., не было бы ни религии, ни морали, ни политики, ни экономических учреждений. Согласно принципу «социологизма», Д. требовал объяснять «социальное социальным», что вело к недооценке других факторов в жизни общества. Вторым теоретико-методологическим принципом учения Д. является «социальная сплоченность». Она играет определяющую роль в его учении о разделении труда, об изменении форм религии, политической власти, экономической организации общества. По мере роста степени социальной сплоченности в обществе происходит социальный прогресс. Согласно его взглядам, разделение труда осуществляется как природный процесс, но ему предшествует консенсус всех участников. Различаются два его варианта: механический и органический. Механическая солидарность доминировала в архаическом обществе. В нем люди обладают социальным равенством, против отклоняющегося поведения применяются крайне строгие санкции, а индивиды не имеют возможностей для развития своих способностей. Органическая солидарность характерна для современного общества. Здесь обмен человеческой деятельностью, ее

продуктами предполагает зависимость членов общества друг от друга. Поскольку каждый из них несовершенен в отдельности, функцией общественного разделения труда является интегрирование индивидов, обеспечение единства социального организма, формирования чувства солидарности. Последнюю Д. рассматривает как высший моральный принцип, высшую универсальную ценность. Весьма существенное значение в развитии общества Д. придавал религии. Во всех его книгах проводится идея, что религия — естественный продукт развития общества. Проследив историю развития религии, начиная от австралийской тотемической культуры и заканчивая буржуазной культурой, Д. убедительно доказал, что «реальный» и «подлинный» объект всех религиозных культов — общество, а главные социальные функции религии — воссоздание сплоченности и выдвижение идеалов, стимулирующих общественное развитие. Д. подчеркивал значение религии в сохранении нравственных ценностей, в воспитании человека, в утверждении «позитивной солидарности», «гуманного права». В силу этого он доказывал необходимость религии в обществе, но не «божественной», а «социальной». Наибольшую популярность во всем мире принесла Д. его книга «Самоубийство». Отвергая существовавшие концепции об исключительно психологической основе самоубийства, Д. доказал, что причиной его является социальная жизнь, ее ценностно-нормативный характер, определенная интенсивность социальных связей. Он выделил три типа самоубийства: 1) эгоистическое самоубийство, представляющее собой протест индивида против нормативов, условий жизни, созданных семьей, социальной группой; 2) альтруистическое самоубийство, вызываемое существующими нормами необходимости приношения себя в жертву кому-то (самосожжение жены после смерти мужа, самопожертвование солдата во имя Родины, самоубийство родителей, чтобы облегчить жизнь детей и т. п.); 3) аномическое самоубийство, представляющее собой протест против существующих общественных порядков (тирании, фашизма и т. п.). Опираясь на огромный фактический материал, Д. доказал, что процент самоубийств летом выше, чем зимой; в городах выше, чем на селе; среди протестантов больше, чем у католиков; среди одиноких или разведенных больше, чем у семейных. Теоретические разработки, методика исследования самоубийства, разработанные Д., используются и ныне социологами, изучающими эти проблемы.





Е

ЕБАО (кит.) — кармическое воздаяние.

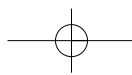
ЕВАНГЕЛИЕ (греч. euaggelion — «благая весть») — ранние христианские тексты, посвященные жизненному пути Иисуса Христа. Первоначально устные предания были записаны апостолами Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном. Кроме четырех канонизированных церковью Е. существуют апокрифические Е.: от 12 апостолов, от Петра, от Андрея и др., посвященные проповеди смирения и раскаяния.

ЕВГЕНИКА (греч. eugenes — благородный, хорошего рода) — учение о наследственном здоровье человека и путях улучшения его наследственных свойств, о возможных методах активного влияния на эволюцию человечества в целях дальнейшего совершенствования его природы, об условиях и законах наследования одаренности и таланта, о возможном ограничении передачи наследственных болезней будущим поколениям. Термин Е. был впервые введен английским психологом и антропологом Ф. Гальтоном в конце 19 в., а основные положения Е. были сформулированы им в 1904. Основная задача Е., по Гальтону, — это изучение факторов, влияющих на улучшение наследственных качеств будущих поколений путем накопления «расой» полезных наследственных признаков. В Е. выделяются два основных направления: предотвращение рождения детей и ограничение рождаемости у людей с плохим генотипом и плохими наследственными качествами, а также поощрение рождаемости у групп людей, обладающих качествами, наиболее нужными обществу. Первую задачу предлагается решать путем пропаганды воздержания от рождений, больничной изоляции и стерилизации тех контингентов людей, иметь детей которым по их качествам нежелательно. Вторая задача решается путем специального подбора брачных пар, применением искусственных методов для зачатия ребенка и т. п. Особый интерес к евгеническим идеям проявился в начале 20 в. с появлением и развитием генетики.

ЕВКЛИД Александрийский (предположительно: 330–277 до н. э.) — математик Александрийской школы Древней Греции, автор первого дошедшего до нас трактата по математике. Е. (возможно) получил образование в Академии Платона (Афины). Свои труды Е. писал по единой схеме в форме дедуктивных систематизированных обзоров открытий древнегреческих математиков классического периода. Известны такие работы Е. по математике, как трактаты «О делении фи-

гур», «Конические сечения» (в четырех книгах), «Феномены» (посвященные сферической геометрии), «Поризмы», а также работы по астрономии, музыке и оптике, в которых ведущая роль отводилась математике. В сочинениях Е. «Оптика» и «Катоптрика» — хронологически первых систематических исследованиях свойств лучей света — рассматривались проблемы зрения и его применения для определения размеров различных предметов, построена теория зеркал. Эти сочинения были математическими и по содержанию, и по структуре: основное место в них, как и в «Началах», отводилось теоремам, аксиомам и определениям. Е. в своем главном труде «Начала» (латинизированное «Элементы») в 15 книгах изложил основные свойства пространства и пространственных фигур, т. е. планиметрию, стереометрию и элементы теории чисел как подведение итогов предыдущего развития математики в Древней Греции и закладку оснований для дальнейшего развития математики. В книге Е. «Начала» математика выступала, пишет М. Клайн, «...как идеальная версия того, что составляло содержание известного нам реального мира...» Каждая книга «Начал» начинается с определений. В первой книге «Начал» приведены постулаты и аксиомы, за ними расположены в строгом порядке теоремы и задачи на построение (так, что доказательство или решение последующего опирается на предыдущее). Там же введены 23 предварительных определения объектов геометрии: например, «точка есть то, что не имеет частей»; «линия — длина без ширины»; «прямая линия есть та, которая равно расположена по отношению к точкам на ней». Были введены определения угла, плоскости, квадрата, круга, сферы, призмы, пирамиды, пяти правильных многогранников и др. За определениями следовали 5 известных постулатов (требований) Е. к построению фигур в геометрии: 1) от всякой точки до всякой другой точки возможно провести только одну прямую линию; 2) ограниченную прямую линию возможно непрерывно продолжать по прямой; 3) из всякого центра и всяким раствором возможно описать круг; 4) все прямые углы равны между собой; 5) если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону углы, меньшие двух прямых, то продолженные эти две прямые неограниченно встречаются с той стороны, где углы меньше двух прямых. Пятый постулат имеет на столько важное значение, что он получил специальное наименование «пятый постулат Е. о параллельных» («постулат о параллельных», иногда также

встречается неточное название «аксиома Е. о параллельных»). Однако Е. в трактате пятого постулата непосредственно не упоминал о существовании двух бесконечных прямых, которые никогда не пересекаются. Далее Е. привел 9 аксиом (которые Аристотель назвал «предельно всеобщими истинами»): 1) равные одному и тому же равны и между собой; 2) если к равным прибавляют равные, то и целые будут равны; 3) если от равных отнимаются равные, то и остатки будут равны; 4) если к неравным прибавляют равные, то и целые будут не равны; 5) удвоенные одного и того же равны между собой; 6) половины одного и того же равны между собой; 7) Суммирующиеся один с другим равны между собой; 8) Целое больше части; 9) Две прямые не содержат пространства. В аксиомах Е. отсутствовали как понятие неопределяемого объекта, так и полноценные определения начальных понятий. Однако система аксиом Е. послужила базисом для логического вывода (основываясь и на постулатах с определениями) остальных 465 предложений (теорем и задач) «Начал», составляя вместе с постулатами Е. конструктивный «каркас» геометрии Е. Со времен опубликования книги «Начала» попытки многих математиков доказать истинность постулата Е. о параллельных (на основании только аксиом Е. и четырех остальных его постулатов) предпринимались для того, чтобы, писал М. Клайн, «...удостовериться в истинности геометрии, лежащей в основе тысяч и тысяч теорем чистой и прикладной математики...» Такие утверждения Е., как «прямая — кратчайшее расстояние между двумя точками», «через любые три точки, не лежащие на одной прямой, можно провести плоскость, и притом только одну», и постулат о параллельных были названы Кантом «априорными синтетическими суждениями», являющимися частью «оснащения» нашего разума. По Г.С. Ключегу (1763), восприятие аксиом Е. (и в большей степени аксиомы о параллельных) как чего-то достоверного основано на человеческом опыте, ибо аксиомы опираются не столько на очевидность, сколько на опыт. А для Канта вообще был не мыслим иной способ организации опыта, чем геометрия Е. и механика Ньютона. Таким образом, со времен «Начал» Е. и фактически до конца 19 в. законы окружающего нас физического пространства макромира были, как полагал М. Клайн, «...всего лишь теоремами геометрии Евклида и ничем больше...» Исследования К. Гаусса, Лобачевского, Л. Бойяи, Б. Римана и др. в 19 в. привели к пониманию того, что постулат о парал-





ельных невозможно доказать на основании 9 аксиом и остальных постулатов, и что для обоснования постулата о параллельных необходима еще одна аксиома. А поскольку аксиома о параллельных полностью независима от остальных, то возможно заменить ее противоположной аксиомой и выводить следствия из вновь сконструированной аксиоматической системы. Это привело к созданию неевклидовых геометрий, в которых аксиома о параллельных непротиворечиво заменяется на другую аксиому, адекватную свойствам пространства, над которым строится данная неевклидова геометрия. Книга «Начала» Е. дала возможность создать концепцию логического, математического подхода к познанию природы. Хотя сочинение Е. предназначалось для изучения физического пространства, структура самого сочинения, его остроумие и ясность изложения стимулировала аксиоматически-дедуктивный подход не только к остальным областям математики, но и ко всем естественным наукам. Через «Начала» Е. понятие логической структуры всего физического знания, основанного на математике, стало достоянием интеллектуального мира.

С.В. Силков

ЕВРАЗИЙСТВО — идеократическое геополитическое и социально-философское учение, морфологический комплекс идей и интеллектуальное движение, конституировавшиеся в 1921 в среде российской эмиграции и сохраняющие идейно-политический потенциал до начала 21 в. Основателями и ведущими идеологами движения Е. выступили Флоровский, Карсавин, Н.Н. Алексеев, Вернадский, Вышеславцев, Н.С. Трубецкой, Якобсон, В.Н. Ильин и др. Возникает как определенное возрождение идей славянофильства, дополненного научно-философскими концептами конца 19 — начала 20 вв. Программными документами Е. явились сборники «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (София, 1920–1921), «На путях» (1922), «Россия и латинство» (1923), а также манифесты «Евразийство (опыт систематического изложения)» (1926), «Евразийство (формулировка 1927 года)» (1927), Декларация Первого съезда Евразийской организации (Прага, 1932). Е. располагало собственной периодической печатью («Евразийская хроника»; а также газета «Евразия», изначально, с 1929, правда, дезавурированная как орган движения Алексеевым, В.Н. Ильиным и П.Н. Савицким) и разнообразными просветительскими программами. На первом этапе задачей Е. предполагалось «выключить из русской революционной динамики марксистско-коммунистическую идеоло-

гию как заведомо негодную, устарелую и реакционную», а впоследствии «включиться в революционный процесс на основании подлинно новой, обязательно динамической, свежей и молодой идеи». По мнению представителей Е., правомерно определенное ассоциирование «средней части» Евразии как географического понятия (а именно территории между линией Балтика — Адриатика и Кавказским хребтом, включающей Среднюю Азию, ограниченной Курилами и границей с Китаем на востоке и юго-востоке) с одной стороны, и «местоположения» особой евразийской культуры, ядром которой выступает культура восточнославянских народов (русских, украинцев, белорусов) — с другой стороны. По мнению представителей Е., Россия-Евразия характеризуется не только общностью исторических судеб населяющих ее народов и их родственных культур (идея и концепция «месторазвития» Савицкого), но и несомненным единым экономико-политическим будущим. Опираясь на социологическо-географические выводы Ключевского, Данилевского, С. Соловьева, теоретики Е. акцентировали не только актуальность противопоставления России-Евразии и Западной Европы, но и подчеркивали потенциальную значимость основополагающих традиционной и модернизированной триад российской ментальности: «православие — самодержавие — народность», «централизация — дисциплина — самопожертвование». Рассматривая экспансию «русской» (восточно-славянской) культуры на всю территорию Евразии как ипостась глобального процесса обретения народами Евразии территориальной целостности, геополитического самосознания и государственности, идеологи движения уделяли особое внимание высокоэффективному культурному и генетическому синтезу «русского» и «туранского» начал евразийской культуры. По мнению многих из теоретиков Е., попытки «модернизаций» по западно-европейским сценариям в конечном счете оказывались и всегда будут оказываться разрушительными для жизненного уклада евразийских народов. Гипотеза Е. о том, что перспективный этнопсихологический евразийский тип формируется преимущественно на основе языковой палитры восточнославянских народов, с одной стороны, и «азиатского» культурно-этнического типа — с другой, содействовала легитимизации идеи об особой значимости империи великих ордынских ханов для конституирования традиций евразийской государственности. По мнению идеологов Е. (манифест 1926), «мы усматриваем форму симфонически-личного бытия евразийско-русского мира в его государственности... С на-

шей точки зрения, революция привела к созданию наилучшим образом выражающей евразийскую идею форме — к форме федерации. Ведь федеративное устройство не только внешне отмечает многочисленность евразийской культуры, вместе с тем сохраняя ее единство. Оно способствует развитию и расцвету отдельных национально-культурных областей, окончательно и решительно порывая с тенденциями безумного русификаторства. Это — сдвиг культурного самосознания, несомненное и важное его расширение и обогащение». Основными характерными чертами идеологии, теории и практики общественного и государственного строительства современного Е. (во многом созвучного Е. «классическому») правомерно полагать следующие: 1) идеократия как фундамент государства и общества; 2) признание сильного государственного властного начала обязательным источником и двигателем социально-экономических реформ, осуществляемых в интересах большинства населения; 3) отказ от политической конфронтации «на местах», формирование структур исполнительной власти «сверху вниз»; 4) возложение ответственности за основной массив стратегических решений вкупе с «направленностью и духом» законодательных инициатив на избираемого главу государства; 5) наделение представительных органов функциями-правами детальной проработки и канонизирования персонализированных решений лидера нации и государства; 6) ориентация на гармоничное сочетание государственной и частной собственности, не допускающая подмену практики регулярных волеизъявлений и актов политической воли лидера государства по проблемам общенациональной значимости — осуществлением политических программ в интересах различных финансово-экономических групп; 7) приоритет интересов сотрудничающих общественных групп в противовес неограниченным индивидуальным потребностям по природе своей асоциальных индивидов; 8) стремление к достижению сбалансированности между нравственными ценностями и «чистой» экономической целесообразностью; 9) Доминирование православия как религии, органично интегрирующей значимую совокупность догматов евразийских региональных вероисповеданий и т. д. Пафос концепции Е. — мечта о едином «богочеловеке», о всеедином человечестве — стремится противостоять в начале 3 тысячелетия процессам «вестернизации» мира. Определенные центростремительные тенденции в геополитическом пространстве Евразии рубежа 20–21 вв. как результат усилий ряда политических деятелей, ориентирующихся в своей ак-





276 ЕВРОПОЦЕНТРИЗМ

тивности на принципиально нетрадиционный обновленческий пафос 21 в., демонстрируют глобальный потенциал идеи Е. — по выражению Аверинцева, «мыслительного движения на опасной грани философствования и политики», — независимо от его оценок различными идейными течениями, философско-социологическими школами и геополитическими структурами.

ЕВРОПОЦЕНТРИЗМ — историко-культурная и геополитическая концепция, постулирующая и обосновывающая особый статус и значение западно-европейских ценностей в мировом цивилизованном и культурном процессах. Одними из первых и ярких демонстраций влияния и распространения подобных идей стали межгосударственные и межрегиональные столкновения сторонников различных мировых религий. Так, в средние века Европа, Северная Африка и Ближний Восток стали ареной столкновения католичества с православием и христиан с мусульманами. Наибольшую активность в отстаивании идеалов Е. проявила католическая церковь. Она инициировала вооруженную борьбу с мусульманским миром за освобождение Иберийского полуострова, организовала крестовые походы на Иерусалим. По ее инициативе осуществлялась экспансия в Прибалтику. Эта стратегия в конечном итоге привела к судьбоносной конфронтации с государствами Восточной Европы, в которой последние одержали важную победу (1410, Грюнвальдская битва). Идея Е. значительно актуализировалась под влиянием угрозы, исходившей от турок-сельджуков, а впоследствии — Османской империи. Эра великих географических открытий позволила европейцам обнаружить множество иных народов. Однако неадекватное видение истории не позволяло признать уникальность культуры последних, их достижения в области науки и техники. Историческим уделом местного населения предполагалось рабство и колониальная зависимость. В 19 в. в воззрениях европейцев на другие народы произошли перемены. Этому способствовали уникальные археологические открытия на Ближнем Востоке, в Индии, Китае и Америке. Европейскому сознанию были представлены факты, говорившие о еще более древних, чем европейская, цивилизациях. Хотя даже они не смогли изменить традиционалистской точки зрения, ряд аспектов во взаимоотношениях европейцев с иными народами изменился. Е. подпитывался очевидным отставанием неевропейских народов в уровне и темпах экономического (особенно индустриального и военного) развития, что стало основанием для идеи о существовании неполноценных рас. В начале 20 в. со всей

остротой встала проблема лидерства в европейском и мировом сообществе. Она разрешилась новым расколом Европы на коммунистическую и капиталистическую части. Между ними развернулось острое геополитическое и в ряде случаев опосредованно-военное соревнование за лидерство и влияние в мире. На волне конфронтации, дошедшей до второй мировой войны, Европа утратила роль мирового лидера и со второй половины 20 в. концепция Е. стала приобретать двойной смысл. С одной стороны, в ней нашли отражение тревоги европейцев, оставшихся на континенте, по поводу успехов своих бывших соотечественников в Северной и Южной Америке, Австралии и Южной Африке. Старой Европе конкуренцию составила и Япония. С другой стороны, идея Е. получила новый импульс благодаря новым идеям о мировом приоритете единых ценностей «англосаксонского» (англо-американского) мира. К концу 20 в. процессы западноевропейской интеграции приобрели реальные очертания, приведшие к «прозрачности» национальных границ. Крушение социалистической системы в Европе сделало потенциально возможным разработку проектов, охватывающих единое пространство от Вашингтона до Владивостока. Континентальная интеграция Европы получила новые перспективы за счет воссоединения Германии, реформ в Центральной и Южной Европе, а также в государствах Прибалтики. Обе эти тенденции в рамках концепции Е. практически не противоречат друг другу, хотя и отражают некоторое несовпадение экономических интересов Нового и Старого Света. Западноевропейская культура, в основном определившая облик современной техногенной цивилизации, по темпам обновления и влиянию пока не утрачивает своих позиций в мире. При этом основные различия внутри Европы в целом не исчезают. Восточная ее часть, как и ранее, настороженно воспринимает не всегда бесспорные ценности Европы Западной, отражением чего является непрекращающаяся почти 300 лет дискуссия между западниками и славянофилами, инициированная в сфере российской общественной мысли еще реформами Петра Первого. В Западной же Европе динамичное экономическое развитие и определенная стабилизация социально-политических проблем позволили к рубежу тысячелетий практически реализовать культурный и геополитический идеал единого европейского пространства.

ЕВХАРИСТИЯ (греч. eucharistia — благодарение) — главный обряд христианского богослужения, месса, обедня. Семантика обряда — обретение единения со Всевышним, святое причастие. Иисус во время

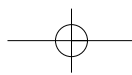
последней трапезы угощал учеников вином и хлебом, претворяя последние в тело и кровь свою и наставляя неизменно соблюдать этот обряд в память о нем. Верующий, т. о., вкушая освященное вино и хлеб, приобщается плоти и крови Иисуса Христа.

ЕГИПЕТСКАЯ «КНИГА МЕРТВЫХ» — одно из древнейших дошедших до нашего времени собраний древнеегипетских религиозных текстов (первые фрагменты относятся к 16 в. до н. э., но при этом являются результатом разнообразных интерпретаций и истолкований более ранней духовной традиции). Списки, различающиеся по объему и характеру написания (изображения на стенах гробниц, саркофагов, на папирусах), должны были служить своеобразным путеводителем для умерших людей в потустороннем мире. Значимым интеллектуальным феноменом для последующей духовной истории человечества выступили фрагменты Е. К. М., посвященные описаниям возможных ритуалов и процедур диалога с божествами различного ранга; пророчества о грядущем загробном суде; провозглашение приоритета безгрешного поостороннего поведения перед безбожием. Вводился и фиксировался в культуре определенный набор аксиологических представлений о небесных карах и блаженстве как следствиях определенного поведения в земной жизни.

ЕКТЕНЬЯ — в православии — молитвенная просьба к Богу, возглашаемая во время богослужения. Наиболее распространены Е. — молитвы за здоровье и упокой души, совершаемые священником.

ЕНОХ (евр. Посвятитель, Учитель) — в иудаизме — культурный герой, создавший письменность и астрологию. Первый религиозный наставник людей, «взятый Богом на небо».

ЕРЕСИ (греч. haeresis; первоначально — отбор, позже — учение, школа, религиозная секта) — различные отклонения от ортодоксального вероучения и культа той или иной религии, противоречащие или враждебные ему. Первые Е., направленные против христианских догматов, возникли уже во 2–3 вв. (монтанизм, иудеохристианство, гностицизм). В период господства религии во всех сферах жизни феодального общества в Е. нередко находил выражение социальный протест против существующего строя и защищавшей его официальной церкви. Исходной идейной основой христианских Е. считаются антитринитаризм (арианство, несторианство, монофизитство, монофелитство, новгородско-московские Е. и др.); дуализм (павликянство, богомилство, катары, альбигойцы, вальденсы); мистический пантеизм (амальриканы); мис-





тический хилизм (иохамиты) и т. д. Свободомыслие отдельных Е. доходило до признания вечности и несотворенности Богом материи (Давид Динанский), извечности мира (Феодосий Косой), отрицания учения о троице, Христе, спасении, святости церкви. Церковь и государственные власти жестоко преследовали приверженцев Е., их осуждали на вселенских соборах, отлучали от церкви, уничтожали. Кроме христианства Е. имели место и в других религиях, например в иудаизме (течения, инспирированные претендентами на сан мессии, вплоть до Я. Франка в 18 в.), в исламе (карматство). В наше время Е. перерождаются в религиозное сектанство.

ЕРМАКОВ Иван Дмитриевич (псевдоним – Иверм) (1875–1942) – российский психиатр и психоаналитик. Один из лидеров российского психоаналитического движения. Профессор (1920). Родился в Стамбуле (Турция). Окончил Первую Тифлискую (Тбилискую) классическую гимназию (1896) и медицинский факультет Московского университета (1902). Своими учителями считал профессоров В.К. Рота и В.П. Сербского. С 1902 работал штатным ординатором нервной клиники Московского университета. Через год переведен ассистентом психиатрической клиники Московского университета. С 1913 член Парижского общества невропатологов и психиатров. В 1913 сделал доклад об учении Фрейда и с тех пор активно выступал в качестве пропагандиста психоанализа и фрейдизма. Увлекался поэзией и живописью. Был действительным членом Государственной академии художественных наук. В 1919 был членом Совета Психоневрологического музея-лаборатории и библиотеки Ф.Е. Рыбакова, вскоре преобразованного в Государственный (московский) психоневрологический институт. С 1920 профессор Государственного психоневрологического института, в котором при поддержке К.Н. Бернштейна создал отдел психологии и руководил им. При этом отделе организовал Детский дом-лабораторию «Международная солидарность», где проводились психоаналитические исследования. В 1921 организовал в Государственном психоневрологическом институте научный кружок по изучению «психологии художественного творчества психоаналитическим методом» (в работе которого принимали участие А.Н. Бернштейн, А.Г. Габричевский, О.Ю. Шмидт и др.) и был председателем этого кружка. В 1922 (совместно с М.В. Вульфом, О.Ю. Шмидтом и др.) организовал выпуск серии книг «Психологическая и психоаналитическая библиотека», в которой в 1922–1925 были изданы основные работы Фрейда и некоторые труды его последователей. Был ре-

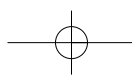
дактором этой серии и автором многих предисловий. Опубликовал в данной серии и свои книги: «Этюды по психологии творчества А.С. Пушкина» (1923) и «Очерки по анализу творчества Н.В. Гоголя» (1924). В 1923 организовал и возглавил Государственный психоаналитический институт, а также (совместно с Вульфом, Каннабихом, О.Ю. Шмидтом и др.) – Русское психоаналитическое общество (РПСАО), став его председателем и руководителем секции психологии искусства и литературы. После ликвидации Государственного психоаналитического института (1925) работал консультантом в Московских психиатрических клиниках. Занимался частной практикой (лечил неврозы, заикания и алкоголизм). В 1934–1941 работал профессором психоневрологии в поликлинике по лечению расстройств слуха и речи. В 1941 работал психотерапевтом и невропатологом в Центральной поликлинике Первого Московского медицинского института. В августе 1941 арестован органами НКВД СССР. Умер в тюрьме г. Саратова. Реабилитирован посмертно постановлением прокуратуры РСФСР (1959). Автор более 30 трудов по различным проблемам психоанализа, психиатрии и художественного творчества. Некоторые сохранившиеся работы, главным образом по психоанализу художественного творчества, не публиковались.

ЕССЕИ – иудейская религиозная секта (известная со 2 в. до н. э.) – одна из трех основных среди иудеев того времени (саддукеи, фарисеи и Е.). Е. жили общинами, в которых отсутствовала частная собственность, осуждалось рабство, был обязательным физический труд. По преданиям, Иисус Христос жил в общине Е., став позднее их Учителем. Е. выступили наиболее ранними христианами-иудеями.

ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНАЯ ШКОЛА В СОЦИОЛОГИИ – направление в рамках неопозитивистской социологии, получившее распространение в США в 30–40-е гг. 20 в. Ее философской основой послужил прагматизм и инструментализм Дьюи (см. **Дьюи**, **Инструментализм**, **Прагматизм**). Представители этой школы (Дж. Ландберг, Р. Бейн, С. Додд) выдвинули идею создания «научной социологии» по примеру развитых физических наук, предусматривающую применение в социологических исследованиях таких же точных и объективных методов, как в естествознании на том основании, что социальные явления подчиняются законам, общим и для природы, и для социума. Отсюда ряд специфических нормативных требований к социальному исследованию: этическая нейтральность, натурализм в рассмотрении социальных явле-

ний, которые сравнивались с объектами физических наук, бихевиористская трактовка поведения человека, обязательная верификация понятий, использование математического языка. Представители Е. ш. резко выступали против сторонников интерпретативной социологии (Знанецкий, Р. Макайвер и др.), которые отстаивали уникальность предмета и метода социальных наук. Е. ш. оказала противоречивое воздействие на развитие социологии. С одной стороны, пропаганда естественнонаучной методологии способствовала совершенствованию исследовательского инструментария, повышению точности и строгости полученных результатов, а с другой – увлечение количественными методами, процедурами измерения привело к распространению узкого эмпиризма.

ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ – обозначение традиционной совокупности наук о природе, ориентированной на исследование пространственно-временной структуры природных объектов, закономерностей их бытия и развития. Е. наряду с науками об обществе и о мышлении является важнейшей составляющей человеческого знания. Е. – теоретическая основа техники и технологии промышленного и сельскохозяйственного производства, медицины. Становление Е. как области научного знания произошло в эпоху Возрождения и было связано с использованием экспериментального метода исследования явлений природы, осуществлением многих географических открытий, представивших исследователям обширный материал по явлениям живой и неживой природы различных стран и континентов. Собираение и систематизация фактов механического, физического, химического и биологического характера послужило основой для зарождения соответствующих естественных наук. Для классической философской традиции характерно сближение Е. с гуманитарным познанием, рассмотрение их в едином ряду целостного постижения единого мира (идеи Гердера об изучении развития живой и неживой природы и человеческой истории как этапов эволюции единого мирового организма; классификация форм движения материи – механической, физической, химической, биологической и социальной – как основа классификации наук у Энгельса и др.). В неклассической философии вопрос о специфике Е. остро ставится в связи с осмыслением специфики гуманитарного познания, эксплицируясь в философии Дильтея в рамках дистанцирования им «наук о природе» и «наук о духе». В рамках Баденской школы неокантианства вопрос о специфике Е. также артикулировался в связи с осмыслением специфики гуманитарного





278 ЕФЕСЯНИН

и естественнонаучного видов познания. В развитии Е. могут быть прослежены глубинные закономерности смены парадигмальных установок. В своей исторической динамике Е. выдвигает вперед ту или иную свою область в качестве лидирующей и оказывающей влияние на другие науки и на все естествознание в целом. В качестве такого лидера может выступать как одна наука, так и некоторое их число (групповое лидерство). В истории Е. можно проследить следующих лидеров: механику (17–18 вв.); химию, физику, биологию (19 в.); физику (первая половина 20 в.); химию, физику, биологию (вторая половина 20 в.). Утверждение в Е. 20 в. группового лидерства связано как с крупными достижениями химии, физики и биологии в познании неживой и живой приро-

ды, так и с расширением и углублением связей этих наук с производством, все большей их ориентацией на решение современных задач общества. Все это приводит к повышению роли Е. в жизни общества и возрастанию внимания со стороны общества к нему. Возрастает и интерес исследователей к анализу мировоззренческих, методологических и социальных аспектов современного Е. В своей совокупности они составляют предмет дисциплины философских вопросов Е.

ЕФЕСЯНИН — человек-праведник, идущий по пути Благого и стоящий перед выбором: осуществить жизненный выбор и освободиться от «мира диалектики» либо остаться прикованным к цепи инкарнаций.

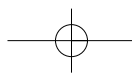
Ж

ЖАБОТИНСКИЙ Зеев (Владимир) (1880–1940) — еврейский мыслитель, политик, журналист, писатель. Родился в Одессе в зажиточной семье. М. Горький восторгался «поэтической силой» Ж., а другой русский писатель М. Осоргин сетовал, что «национальные еврейские дела украли Жаботинского у русской литературы». Ж. — один из отцов сионизма. Благодаря деятельности Ж. произошли глубокие изменения в национальном самосознании еврейского народа. Считал себя последователем Герцля, был сторонником прежде всего политического действия, считал укрепление еврейской военной силы лишь политическим средством для создания еврейского государства. Ж. был убежден, что для достижения этой цели необходимо «извлечь еврея из гетто, а гетто изгнать из еврея». Начало сионистской деятельности Ж. в России связано с идеей самообороны. В канун пасхи 1903 в Одессе распространились слухи о предстоящем еврейском погроме. Узнав об этом, Ж. послал письма наиболее известным деятелям города и предложил им организовать отряд самообороны. Не получив их поддержки, он решил действовать самостоятельно. Вместе с несколькими молодыми людьми он собирал деньги и приобретал оружие. Печатал листовки с простым содержанием: два параграфа из уголовного кодекса Российской империи, в которых говорилось, что тот, кто убивает в целях самообороны, свободен от наказания, и призыв к еврейской молодежи — «не подставлять шею под нож». В связи с началом первой мировой войны Ж. сформулировал свое отношение к Османской империи в книге «Турция и вой-

на», в которой доказывал, что «Великую Турцию» надо расчленить и раздать народам, населяющим ее. От этого, как он утверждал, выиграют и сами турки, освободившись от «груза народов», входящих в их империю. Ж. считал необходимым внедрение иврита в еврейскую диаспору. По его убеждению, заложить основу для строительства сионизма можно только при условии, что иврит снова станет языком быта и языком культуры. Иврит, по мысли Ж., — это «связь с прошлым и мост в будущее», «объединяющее начало в истории еврейского народа». Сначала кампания за распространение иврита в России, инициированная Ж., велась под лозунгом «две пятых», то есть две пятых предметов из программы еврейской школы должны были преподаваться только на иврите. Потом Ж. потребовал создать «образцовые» детские сады и школы, в которых преподавание велось бы только на иврите. Он хотел подготовить «резервный» отряд людей, говорящих на иврите, носителей мечты о Сионе в еврейской диаспоре, которые стали бы ядром сионистского движения. Одновременно Ж. организует издательство «Тургман» («Переводчик»), которые выпускало на иврите лучшие произведения мировой литературы. Ж. возглавлял организационный отдел по созданию еврейского университета в Иерусалиме, который в 1928 стал классическим высшим учебным заведением, принимавшим на учебу выпускников средних школ. Концепция сионизма была у Ж. революционной в самой своей основе. Он искал «окончательное разрешение еврейской трагедии» и полностью отрицал «сионизм забав» или «сионизм утеше-

ЕФРОСИНЯ Полоцкая (светское имя Предслава, ок. 1110–1173) — дочь полоцкого князя Георгия Всеславовича, внучка Всеслава Брючиславича (Чародея). Избрала путь служения Богу и жизненным подвигом оправдала этот выбор. Первая женщина в Беларуси, признанная святой. Цель и смысл своей жизни видела в утверждении христианских идей и принципов. Известна своим подвижничеством и культурно-просветительской деятельностью. Во многих списках получило признание «Житие Ефросиньи Полоцкой», ставшее вместе с ее делами памятником добродетели и мудрости. Великий духовный подвиг Е.П., проявившись в Полоцке, зажег свет Истины и Добра над этим городом, осветив будущее всей Беларуси.

ния» (типа поисков «духовного центра» и других эфемерных и нереальных альтернатив). Из опыта юной жизни в России Ж. вынес предчувствие надвигающейся катастрофы холокоста. В 1898 в Берне (в возрасте до 18 лет) он произнес свою первую сионистскую речь, в которой предрек: «Концом еврейского народа в рассеянии будет Варфоломеевская ночь, и единственное спасение — всеобщая репатриация в Эрец-Исраэль». В предвоенные годы (как до прихода Гитлера к власти, так и после) Ж. утверждал, что «в самом ближайшем будущем несколько миллионов евреев должны покинуть свои земли в Восточной Европе и создать в Эрец-Исраэле еврейское государство». В Польше он проповедовал тотальный исход из диаспоры. Его кампания в этой стране, вызвавшая резкое возмущение польского еврейства, проводилась под лозунгом: «Евреи, уничтожьте диаспору, или она уничтожит вас!» Его предостережения и призывы к действию остались неуслышанными в это страшное для евреев время может быть потому, что им на протяжении сотен лет постоянно угрожала некая опасность. Поэтому слово «уничтожение» стало обыденным, а само это понятие воспринималось не более, чем в аллегорическом смысле, в то время как Ж. понимал его вполне конкретно, не переставая предупреждать о грозящей катастрофе. Важным моментом в «большом сионизме» Ж. была идея о военном духе: «народ никогда не получает государство в виде подарка от других народов. Страна завоевывается оружием, и родина возвращается оружием». Подход Ж. к военному вопросу не был проявлением болезненно-





го пристрастия к милитаризму, а выступал как вполне строгий логический вывод. Мировоззрение Ж. основывалось на постулировании святости жизни: «Бог свидетель, что мне противны войны и армия; они для меня лишь жестокая отвратительная необходимость, и ничего больше». Когда Ж. понял, что этой необходимости не избежать, он устами одного из своих литературных героев сказал молодежи: «Железо. Пусть копят железо. Пусть отдадут за железо все, что у них есть: серебро и пшеницу, масло и вино, стада, жен и дочерей — все за железо. Ничего на свете дороже нет, чем железо». Уже в начале 20 в. Ж. определил свое отношение к арабской проблеме. Ж. полагал, что заселение на землю предков может развиваться лишь с применением силы, независимо от местного населения, под защитой «железной стены, которую местное население не в силах пробить». При этом Ж. не исключал возможности достижения мирного соглашения с арабами, хотя он и не считал возможным только добровольное соглашение, пока у арабов гнездится хотя бы искра надежды, что им удастся навсегда избавиться от евреев. Ж. не испытывал ненависти к арабам. Его отношение к ним определялось их отношением к сионизму. «Арабам в Эрец-Исраэле, — считал Ж., — следует проникнуться сознанием, что эта страна должна быть еврейским государством и что евреи со всех концов света смогут создать здесь свою родину». В этом случае арабам «в качестве национального меньшинства в Эрец-Исраэль гарантируется максимум тех прав, которые они требовали для себя и никогда не достигали в других государствах». Более того, согласно Ж., «универсальная справедливость требует, чтобы кочующий народ, преследуемый во всем мире как меньшинство, нашел, наконец, убежище на своей исторической родине». «Есть только один путь к компромиссу, — считал Ж., — говорите арабам правду, и тогда вы увидите, что араб разумен, араб смыслен, араб порядочен, араб способен понять, что по-скольку есть три, четыре или пять чисто арабских государств, то будет только справедливо, если Британия превратит Эрец-Исраэль в еврейское государство». Еще одним определяющим моментом «большого сионизма» Ж. было требование объединения ради создания Эрец-Исраэль всех сил еврейского народа. Эту идею он называл «монизмом» и искал молодежь, «в храме которой будет царить одна вера и никакая другая. Ей будет достаточно этой одной, она будет гордиться ею и ценить выше других верований. Бог создал нацию; все, что помогает ее возрождению, — свято; все, что мешает — греховно; каждый, кто мешает, — черен, черна его вера, черны его знамена». Ж. от-

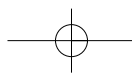
рицал идею классовой борьбы, восстановив против себя сионистские рабочие партии, считавшие, что можно совместить оба идеала — социализм и сионизм — в борьбе за независимость евреев. Он настойчиво утверждал, что каждая забастовка вредит строящемуся еврейскому хозяйству и приносит ущерб народу в целом. Ж. отрицал обвинения в «фашизме и недемократичности» тем, что в духе талмудического изречения «Каждый еврей — сын царя», ставил личность в центр своей политической философии и идеологии: «Вначале Бог создал личность, каждая личность — царь, равный другим, и этот другой — тоже царь. Пусть лучше личность согрешит перед обществом, чем общество согрешит перед личностью. Общество создано для пользы личностей, а не наоборот, и будущий конец — идея мессианских дней — это рай личностей, блестящее царство анархии, борьба личных сил без законов и без границ. Общество не имеет другой задачи, как только помочь павшему, утешить его, и поднять, и дать ему возможность вернуться к той же борьбе». Ж. не отрицал значение рабочего класса в Эрец-Исраэль, но оспаривал его претензию на гегемонию, ведь средний класс, по его мнению, тоже внес свой труд и свою энергию в сионистское дело.

К.И. Скуратов

ЖАН БУРИДАН (Buridan) (ок. 1300 — ок. 1358) — французский философ и логик, представитель номинализма (в варианте терминизма). С 1328 — преподаватель факультета искусств Парижского университета; профессор и ректор (два срока) этого же университета. Основные сочинения: «Руководство по логике» и комментарии («Вопросы») к космологическим и физическим произведениям Аристотеля (многие изданы в 15–17 вв.). Высказал ряд фундаментальных для европейской культуры естественнонаучных идей, предвосхищающих основоположения новоевропейской научной парадигмы; ввел понятие импульса (*impetus*), связав его с понятиями скорости и массы; сформулировал идею о том, что если телу придан импульс, то оно будет двигаться до тех пор, пока импульс превышает сопротивление среды. В данном контексте сформулировал гипотезу о сохранении небесными телами импульса, исходно приданного им Богом в креационном акте, и, следовательно, о возможности описания их движения в формализме земной механики, что не только предвосхищает открытия Галилея и Ньютона, но также задает в рамках средневековой схоластики ментальный вектор, семантически изоморфный деизму, сформулированному три века спустя в контексте философии Просвещения. Однако апплициро-

вав идею импульса на небесную механику, Ж. Б. эксплицитно фиксировал неправомерность непосредственной ее аппликации на субъективную сферу, в частности — на сферу свободной воли, ибо последняя, по его мнению, не может быть артикулирована как сугубо логическая, и тем более не может быть разрешена логическими средствами. (Редуцированная версия этой идеи воплощена в получившей широкое распространение, но реально не принадлежащей Ж. Б., семантической фигуре так называемого «буриданова осла», умирающего голодной смертью между двумя идентичными охапками сена из-за отсутствия импульса выбора.) Идеи Ж. Б. были популяризированы его учеником Альбертом Саксонским (ум. 1390; ректор Парижского и Венского университетов) и Марсилием Ингенским (ум. 1396; ректор Гейдельбергского университета).

ЖАНЕ (Janet) Пьер (1859–1947) — французский психолог, психиатр и невропатолог. Доктор медицины (1889), профессор (1902). Академик (1913) и президент (с 1925) Парижской академии моральных и политических наук. Действительный и почетный член ряда иностранных академий. Окончил медицинский факультет Парижского университета. Усиленно изучал философию, которую с 1881 преподавал в Гаврском лицее. Ориентировался преимущественно на позитивистские воззрения. Активно занимался исследованиями в ряде областей психологии и религиоведения. Под руководством Шарко в 1879–1885 исследовал истерию и истерический паралич. Считал, что суть истерии составляют своеобразное сужение поля сознания, расщепление сознания и выпадение части психофизических проявлений из-под контроля сознания. В 1889 опубликовал работу «Психический автоматизм», в которой изложил свою концепцию высших (творческих, синтезирующих) и низших («автоматических») функций психики. В 1890 по приглашению Шарко возглавил психологическую лабораторию психиатрической больницы Сальпетриер, в которой около 50 лет занимался исследованием и лечением неврозов. В 1895 по рекомендации Т.Т. Рибо начал работать на кафедре экспериментальной и сравнительной психологии в Коллеж де Франс. Вскоре возглавил эту кафедру и руководил ею до 1934. В 1904 совместно с Ж. Дюма основал журнал «Нормальная и патологическая психология» — один из ведущих психологических журналов Франции. На протяжении многих лет читал различные курсы лекций по психологии в Сорбонне и ведущих университетах Аргентины, Бразилии, Канады, Мексики и США. Предложил трактовку психологии как объективной науки о человеческих действиях. Выработал





280 ЖЕБРАК

представление о психике как сложной, иерархизированной энергетической системе, обладающей определенной степенью психического напряжения В 1892 опубликовал капитальное исследование истерии «Ментальное состояние истериков» (в двух томах). Разработал психологическую концепцию неврозов, согласно которой они возникают из-за функциональных нарушений высших функций психики и потери баланса между высшими и низшими психическими функциями. В 1894 ввел в оборот понятие «психастения». Выделил психастению в качестве самостоятельной формы психических заболеваний и создал биопсихологическую теорию психастении. В исследованиях психологии личности особое значение придавал проблемам единства, различия и индивидуальности. Практиковал лечение сном и гипноз. Признавал главенство психологического фактора в гипнозе. Оказал существенное воздействие на формирование представлений Фрейда и И. Брейера о природе психики и неврозов. Считается предшественником психоанализа в трактовке истерии, роли бессознательного в неврозах и др. проблем. Отдавая должное отдельным достижениям психоанализа, в целом относился к нему критически. Полемизировал с Фрейдом и др. психоаналитиками. Отверг психоаналитическую идею о психосексуальной травме как главной причине неврозов. Сыграл значительную роль в развитии психологии, психиатрии и психотерапии. Автор книг: «Неврозы и фиксированные идеи» (1898), «Навязчивые состояния и психастения» (2 т., 1903), «Неврозы» (1909), «Психологические способы лечения» (3 т., 1919), «От тревоги к экстазу» (2 т., 1926–1928), «Эволюция памяти и понятие времени» (1928), «Психологическое развитие личности» (1929), «Любовь и ненависть» (1932), «Истоки интеллекта» (1935), «Предъязыковой интеллект» (1936) и др.

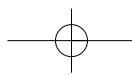
ЖЕБРАК Антон Романович (1901–1965) — белорусский биолог, внесший значимый вклад в развитие экспериментальной и теоретической генетики, теории гибридизации, полиплоидии, филогении и биологических основ селекции многих культурных форм растений. Окончил Московскую сельскохозяйственную академию им. Тимирязева (1925) и Институт Красной профессуры (1929). В 1930–1931 прошел специализацию по генетике в Колумбийском университете (у Л. Денна) и Калифорнийском технологическом институте (у Т. Моргана). Зав. кафедрой генетики и цитологии Московской сельхозакадемии (с 1931). Академик АН БССР (1940), заслуженный деятель науки БССР, депутат Верховного Совета БССР. В составе делегации БССР участ-

вовал в подписании Устава ООН (1945). Президент АН БССР (1947). Активно выступал против Лысенко и сторонников «мичуринской биологии», отстаивая научный статус генетики («Некоторые современные вопросы генетики» — 1936, «Категории генетики в свете диалектического материализма» — 1936, статья в американском журнале «Science» и т. д.). На августовской сессии ВАСХНИЛ в 1948 Ж. отстаивает позиции генетики. Был обвинен в приверженности «реакционно-идеалистической теории менделизма-морганизма» и освобожден от поста президента АН БССР. В дальнейшем, Ж. — профессор Московского лесотехнического и Московского фармацевтического институтов. В 1957 возглавил лабораторию полиплоидии АН БССР, продолжил исследования в сфере генетики. Автор работ: «Курс ботаники» (1959), «Грегор Мендель и законы наследственности» (1965) и др.

ЖЕЗЛ — элемент множества магических ритуалов, наделяемый рядом мистико-символических свойств. Символ власти у фараонов, царей, глав церквей (кроме ислама и иудаизма), а также у колдунов, магов и оккультистов. Символ мужского начала, ствол Мирового Древа, посох путника.

ЖЕЛАННИЕ — первичный био-психологический импульс — мотивационное основание сопряженной поведенческой установки, задающий главные параметры индивидуальной активности человека (как в норме, так и в патологии), а также выступающий существенно значимой детерминантой массового сознания. Проблематизация Ж. в историко-философской традиции 20 в. была обусловлена всевозрастающим осознанием того, что Ж. людей в своей системной совокупности являются наиболее влиятельной, равно как и весьма консервативной компонентой в иерархии факторов общественной жизни. В терминологический комплекс современной философии понятие «Ж.» было транслировано из соответствующих структур психоанализа, в границах которого Ж. трактовалось как одна из разновидностей влечения. (См. также **Либи́до**.) В учении Фрейда предпринимались попытки описания и реконструкции преимущественно бессознательно-фундированных Ж., закрепляемых посредством устойчивых и усвоенных с детства знаков. Такие Ж., по Фрейду, были способны к осуществлению и дальнейшему воспроизводству на основе знаковых ансамблей, обусловленных первичным опытом удовлетворения Ж. Согласно Фрейду, этот опыт конституируется исходной процедурой внешнего вмешательства, снимающего у младенца то внутреннее напряжение, которое порождается потребностью.

Следствием данного процесса, согласно Фрейду, представляется то обстоятельство, что избыточно энергетизированный образ утолненного Ж. в перспективе формирует знак реальности, аналогичный восприятию. В результате основой Ж., по мысли Фрейда, правомерно трактовать базовый опыт реального и галлюцинаторного его удовлетворения. В данном контексте субъект всегда ассоциирует удовлетворение собственных Ж. по подобию восприятия, тождественного тому, которое было некогда связано с осуществлением соответствующей потребности. Разницу между потребностью («раздражением влечения») и Ж. Фрейд усматривал в том, что первая, по его мнению, порождалась внутренними напряжениями и удовлетворялась специфическим поиском и обретением необходимого объекта. Ж. же, по мысли Фрейда, адекватно ассоциировать с «мнесическими следами»: их исполнение предполагает повторное галлюцинаторное воспроизводство тех восприятий, которые трансформировались в знаки реализации этих Ж. В схемах структурного психоанализа его основатель Лакан попытался развести, с одной стороны, потребность, направленную на специфический объект и им удовлетворяемую, и запрос, обращенный к другому индивиду (если в этой ситуации фигурирует объект, то за ним, по мысли Лакана, всегда прочитывается просьба о любви). Ж. у Лакана скользит по границе потребности и запроса: Ж. (в отличие от потребности) есть отношение к фантазму, а не к реальному объекту; Ж. (в отличие от запроса, навязываемого вне обращения к языку и бессознательному иного человека и требующего абсолютного признания себя этим последним) суть то, что остается после запроса, когда он удовлетворен. По версии Лакана, подлинное Ж. не есть экспансия репертуаров овладения собственными объектами, а напротив, ориентация на «слияние» с миром: на обретение признания и любви окружающих. Существенно значимым поворотом в концепции Лакана выступила его идея о том, что определяющим в структуре истинного Ж. правомерно полагать ориентацию на нужду Другого: субъект такого Ж. стремится сам стать объектом, которого недостает партнерам по социальной коммуникации. С точки зрения Лакана, символический уровень организации Ж. определяющ («символ изначально заявляет о себе убийством вещи»): Ж. становится адекватно человеческим, когда ребенок рождается в языке и посредством языка, когда происходит его включение в поле конкретного дискурса собственного окружения. Проблема природы, структуры и механизмов удовлетворения Ж. в исторической перспективе соразмерна





проблемой исторических судеб человечества: устойчивое удовлетворение минимизируемых Ж. (модель тоталитаризма) необходимо ведет к их угасанию, дистрофии и вырождению людей; любое расширенное воспроизводство жизни людей (модель открытого общества) настоятельно требует творческой качественной генерации все новых и новых стимулов и объектов Ж.

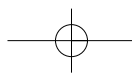
ЖЕЛЕВ Желю (р. 1935) — болгарский мыслитель и политический деятель, Президент Болгарии (1990–1996). Доктор философских наук (1987). Основные произведения: «Фашизм. Тоталитарное государство» (написана в 1967, впервые увидела свет в 1982), «Реляционная теория личности» (1987), «Реальное физическое пространство» (1989) и др. В главном сочинении — книге «Фашизм. Тоталитарное государство» — на основе исследования идеологии, политических структур, экономических основ и социальной практики фашистских государств сделал обобщающие выводы о природе, сущности, становлении, развитии и крахе тоталитарных систем. По мысли Ж., тоталитаризм как явление 20 в. реализовался в двух основных формах: коммунизме и фашизме. Отмечая, что «марксисты первыми в истории создали тоталитарное государство — однопартийную государственную систему», Ж. утверждал, что несмотря на то, что коммунистический тоталитаризм к последней четверти столетия уже миновал абсолютный пик своего развития, (эпоху сталинизма), он все же по-прежнему являет собой наиболее совершенную и законченную модель тоталитарного режима. Ж. особенно подчеркивал, что «фашистская модель, которую часто считают антиподом коммунистической, в сущности отличалась от нее лишь тем, что была недостроена, не охватила экономическую базу, вследствие чего оказалась и более несовершенной и нестабильной». Настаивая на вторичности фашизма по отношению к коммунистическому тоталитарному режиму, Ж. обращал внимание на то, что в реальном историческом времени фашистские режимы появляются позже и прекращают свое существование раньше, нежели коммунистические. Фашистские режимы, по Ж., не обладали совершенством и законченностью прототипа: «...между нацистской и коммунистической политическими системами не только нет существенной разницы, но если какая-то разница и есть, то она не в пользу коммунизма». Трактую фашизм как жалкую имитацию и плагиат коммунистического оригинала, подлинного, аутентичного, совершенного и завершенного тоталитарного режима, Ж. постулировал наличие органической связи между коммунизмом и фашизмом:

«...когда априорно и преднамеренно, по чисто идеологическим соображениям, отрицают наличие такой связи и всячески пытаются убедить нас в том, что эти системы диаметрально противоположны друг другу, это не имеет ничего общего с наукой. Столь же далеки от правды те, кто клеймят коммунизм как фашизм, как самый худший вид фашизма и прочее. За этим — лишь попытка скомпрометировать еще нескомпрометированную или лишь частично скомпрометированную себя форму тоталитаризма с помощью другой его формы, которая полностью себя скомпрометировала и была всемирно осуждена на Нюрнбергском процессе». В предисловии к изданию книги «Фашизм» в СССР (1991) Ж. осуществил анализ основных моментов заката тоталитарных систем и высказал предположение, что распад тоталитарных режимов коммунистического типа, как правило, происходит закономерно по схеме: тоталитарная система (государство) коммунистического типа — военная (фашистская) диктатура — демократия с многопартийной системой. По мысли Ж., такая перспектива весьма вероятна для СССР как следствие недостатка политической культуры населения, а также весьма вероятной неблагоприятной комбинации ряда факторов: огромное количество номенклатуры, колоссальная военно-полицейская машина, многонациональность страны, все еще бытующие имперские привычки, традиции, отношения и т. д. Полагая, что конституирование фашистского режима из-за сопряженного процесса радикализации противоречий лишь ускорит наступление неизбежных и зачастую кровавых развязок, Ж. отмечал, что «демонтаж нашего коммунистического варианта тоталитарной системы на каком-то этапе приведет его к деградации до уровня фашизма, причем в его более несовершенном и незаконченном тоталитарном виде, и что в этом смысле фашизм будет для нас огромным шагом вперед на пути к демократии!»

ЖЕРТВЕННИК — священное место, на котором располагаются сакральные сосуды в православном храме — четырехугольный стол, находящийся слева от престола в северо-восточной части алтаря, на котором осуществляется проскомидия.

ЖЕРТВЫ ЗАКОН — в ряде восточных религиозно-философских и эзотерических систем — главный закон и принцип жизни во Вселенной. Предполагается абсолютная естественность жертвования материальным во имя духовного. Каждая новая ступень эволюционного развития человека обязательно сопровождается принесением жертвы.

ЖЕСТ — пластико-пространственная конфигурация телесности (см. **Телесность**), обладающая семиотически артикулированной значимостью. Выступает универсально распространенным коммуникативным средством (как показано психологами, при диалоге более 80% информации поступает к собеседникам посредством визуального канала). В контексте художественной традиции, конституирующей свою систему средств художественной выразительности на основе конфигурации человеческого тела (театр, кино, пластика, скульптура и т. п.), Ж. выступает в качестве базового инструмента создания художественной образности, в силу чего феномен Ж. оказывается в фокусе внимания философских концепций художественного творчества, обретая особую значимость в рамках модернизма и постмодернизма (см. **Модернизм**, **Постмодернизм**), трактующих Ж. в качестве своего рода текста. В ряде философских концепций, фундированных презумпциями метафизики, феномен Ж. подвергается онтологизации (см. **Метафизика**). Так, например, в трактовке Бергсона конституируемый на основе «жизненного порыва» Ж. обретает статус универсального способа бытия предметности: «Представим себе жест — поднятие руки. Рука, предоставленная сама себе, упадет в исходное положение. Все же в ней останется возможность — в случае волевого усилия — быть поднятой вновь. Этот образ угасшего креативного жеста дает возможно точное представление о материи» (см. **Жизненный порыв**). Ж. как культурный феномен имеет двоякий статус, выступая как: 1) устойчивый в данной культурной традиции и осваиваемый в процессе социализации знак, обладающий стабильной семантикой (например, вытянутая вперед рука с поднятым вверх большим пальцем в римской традиции означает требование сохранить гладиатору жизнь, в западноевропейской — адресуемую проезжающему автомобилисту просьбу взять в попутчики, в восточнославянской — сообщение, что все «О'К»); 2) ситуативно значимый способ выражения, семантика которого не является константной, но конституируется в конкретном контексте, что предполагает определенные встречные усилия адресата и адресанта данного Ж. в режиме «понять — быть понятым» (как, например, писал С. Красаускас, применительно к графически изображаемому Ж., «графика должна дать зрителю импульс и «оставить простор»). Отличие культурного статуса Ж. в первой и второй его версии становится очевидным при сравнении, например, западной и восточной традиций танцевального искусства: так, применительно к европейскому балету Г. Уланова писала о том, что в танце нет



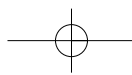


282 ЖЕСТ

фиксированно определенных движений, которые конкретно означали бы «я ухажу» или «я люблю», но весь рисунок танца в целом должен вызвать у зрителя определенные эмоции, соответствующие этим состояниям; что же касается индийской традиции танца, то она, напротив, в своем фиксированном семиотизме позволяет актеру «протанцовывать» для зрителя главы из «Рамаяны»). Ж. во втором его понимании подлежит не простому декодированию, опирающемуся на принятую в той или иной традиции систему символизма, но своего рода дешифровке, в ситуации которой шифровой ключ, предполагаемый адресантом, не известен адресату изначально, но должен быть им реконструирован в ходе герменевтической процедуры по отношению к Ж. Ж. понимается в данном случае в качестве текста, артикулированного отнюдь не только рационально: по оценке С. Эйзенштейна, кинотекст должен рассматриваться «не как изображение, а как раздражитель, производящий ассоциации, вызывающий дестройку воображением, ...чрезвычайно активную работу чувства». В контексте модернистских интерпретаций искусства, феномен Ж. рассматривается в контексте заложенной дадаизмом парадигмы антивербализма (см. **Дадаизм**), в рамках которой внеязыковая, нелогическая и внедискурсивная сфера осмысливается как сфера индивидуальной свободы, не скованной универсализмом — ни в плане субъективной общезначительности, ни в плане темпорального универсализма («уважать все индивидуальности в их безумии данного момента» у Т. Тцары). Свобода творчества мыслится Х. Баллем как обретаемая посредством отказа от сложившейся системы языка («я не хочу слов, которые были изобретены другими») и языка как такового («во все ли наш язык должен совать свой нос? Слово, слово, вся боль сосредоточилась в нем, слово... — общественная проблема первостепенной важности»). Дадаизм не только видит своей «целью ни много ни мало, как отказ от языка» (Х. Балль), не только практически культивирует Ж. на своих «вечерах гимнастической поэзии», но и формирует ориентацию искусства на Ж. как на фундаментальное средство художественной выразительности, обеспечивающее искусству подлинность образа благодаря своей сопряженности с подлинностью телесности (см. **Тело, Телесность**): «флексию скользят вниз по линии живота» (Т. Тцара). В концепции «театра жестокости» А. Арто Ж. трактуется в качестве акцентированно доминирующего средства выразительности. Эта установка мотивируется Арто тем, что слово как таковое есть лишь символ, не столько выражающий, сколько замещающий собою

обозначаемый предмет, и в силу этого «преодолеть слово — значит прикоснуться к жизни» (Арто). Согласно Арто, традиционный западный театр всегда мыслился как «театр слова»: «театр Слова — это все, и помимо него не существует никаких иных возможностей; театр — это отрасль литературы, своего рода звуковая вариация языка», — более того, «даже если мы признаем существование различий между текстом, произнесенным на сцене, и текстом, прочитанным глазами, даже если мы поместим театр в границы того, что появляется между репликами, — нам все равно не удастся отделить театр от идеи реализованного текста» (Арто). Между тем, согласно Арто, эта имплицитная презумпция западной театральной эстетики может и должна быть подвергнута рефлексивному анализу: вполне уместно «зататься вопросом, не наделен ли театр своим собственным языком». Таким языком является (или, по крайней мере, должен являться) язык Ж.: «сфера театра вовсе не психологична, она является пластической и физической». Собственно, по мысли Арто, происшедшее в европейской традиции «разделение аналитического театра и пластического мира представляется нам бессмыслицей. Нельзя разделять тело и дух, чувства и разум». Согласно концепции «театра жестокости», «слова мало что говорят духу, но пространственная протяженность и сами объекты говорят весьма красноречиво» (Арто). Именно и только «посредством активных жестов» театральное действие способно «объективно выражать тайные истины» (Арто). Таким образом, концепция «театра жестокости» являет собой «физическую, а не словесную идею театра, которая как бы сдерживает театр в границах того, что может происходить на сцене, независимо от написанного текста», — в этом смысле «театр жестокости» практически заменяет собою «тот тип театра, каким мы его знаем на Западе, театра, частично связанного текстом и оказавшегося ограниченным таким текстом». Базовым средством художественной выразительности (в точном смысле этого слова: выразительности как противостоящей непосредственной изобразительности — см. **Экспрессионизм**) выступает в таком театре именно Ж. как инструмент телесности. Аналогично Арто, А. Жарри полагал, что «актер должен специально создавать себе тело, подходящее для...роли». В качестве своего рода встречного семантического вектора в трактовке Ж. выступает концепция А. Юберсфельд, в рамках которой тело актера выступает как тотальный Ж., конституирующий своего рода «письмо тела» и не имеющий иной формы бытия, помимо знаковой: «наслаждение зрителя в том, чтобы читать и перечитывать *письмо те-*

ла» (см. **Письмо**). Безусловно, речь идет «не о том, чтобы вовсе подавить слово в театре», но лишь о том, чтобы «изменить его предназначение, и прежде всего — сузить его область, рассматривать его как нечто иное, а не просто как средство привести человеческие персонажи к их внешним целям» (Арто). Этим *иним* выступает, по Арто, метафизическая сущность слова (слов), которая позволяет «воспринимать речь в универсальном плане как жест» (см. **Метафизика**). По формулировке Арто, «театр может силой вырвать у речи как раз возможность распространиться за пределы слов, развиваться в пространстве... Здесь включается — помимо слышимого языка звуков — также зримый язык объектов, движений, положений, жестов, — однако лишь при том условии, что их смысл, внешний вид, их сочетания, наконец, продолжены до тех пор, пока они не превратятся в знаки. А сами эти знаки не образуют своего рода алфавит». Таким образом, речь идет о «существовании ...пространственного языка — языка звуков, криков, света, звукоподражаний...» Именно в этом плане речь, понятая в качестве своего рода вербального Ж., и обретает в контексте театрального действия «свою главную действенность» — «как сила, отделяющая материальную видимость, отделяющая все состояния, в которых замирает и пытается найти успокоение дух». В этом отношении «театр жестокости» никоим образом не предполагает, что произнесенное слово будет услышано зрителем — услышано в классическом смысле этого слова, предполагающем герменевтическую процедуру понимания исходного смысла вербальной семантики. Театр, ориентированный на Ж., может быть рассмотрен, в терминологии Ницше, скорее в качестве дионисийского, нежели в качестве аполлоновского: «дионисически настроенный человек, так же как и оргиастическая масса, не имеют *слушателя*, которому они могли бы что-нибудь сообщить, в то время как именно его и требует эпический рассказчик и вообще аполлоновский художник». В сущности, при переориентации театра со слова на Ж. «речь... идет не столько о создании некоей безмолвной сценической площадки, сколько о такой сцене, гул которой еще не успел затихнуть и успокоиться в слове» (ср. у Р. Барта: «гул — это шум исправной работы»). Анализируя концепцию Ж. Арто, Деррида отмечает, что фактически «слово — это труп психической речи», вот почему, «обратившись к языку самой жизни» (Деррида), нам следует обрести «речь, существующую до слов» (Арто). В этом отношении театр Ж. большое значение придает такому феномену, как ономотопея (от мифов об ономотопете — творце имен): по оценке Дер-





рида, Арто конституирует своего рода «глоссопейсис» — «и не подражательный язык, но и не сотворение имен», который «подводит нас к черте, где слово еще не родилось, когда говорение уже перестало быть простым криком, но еще не стало членораздельной речью, когда повторение и, стало быть, язык как таковой». Модернистская концепция Ж. во многом послужила предпосылкой формирования как постмодернистской трактовки языка искусства (см. **Язык искусства**), так и постмодернистской концепции телесности см. **Телесность, Тело, Тело без органов.**) Кроме того, в модернистской концепции Ж. эксплицитно артикулируются многие идеи, впоследствии обретшие фундаментальный статус в рамках постмодернистской парадигмы. К таким идеям могут быть отнесены: 1) идея отказа метафизического понимания слова, т. е. автохтонной и имманентной прозрачности вербальной семантики, фундированной презумпцией святящегося в словах Логоса (см. **Метафизика, Постметафизическое мышление**). По ретроспективной постмодернистской оценке, если в контексте «театра жестокости» Арто вербальные структуры практически превращаются в Ж., то «в этом случае *логическая* и речевая установка, с помощью которой слову обычно обеспечивается рациональная прозрачность, когда оно покрывается странной оболочкой, как раз и придающей ему незамутненность, так что сквозь его истонченную плоть начинает просвечивать смысл, — эта установка либо сводится на нет, либо оказывается в подчиненном положении; уничтожая прозрачность, мы тем самым обнажаем плоть слова, его звучание, интонацию, его внутреннюю силу, позволяем зазвучать тому воплю, который членораздельный язык и логика еще не успели до конца остудить» (Деррида); 2) идея интерпретации предмета интереса театра в качестве индивидуального, которая направлена против вытеснения из сферы театрального действия неповторимо индивидуального, принципиально единичного — как не подчиненного логике универсализма, а потому воспринимаемого метафизическим мышлением как атрибутивно иррациональное (см. **Идиографизм**). По оценке Деррида, осуществляя переориентацию театра от парадигмы вербализма на парадигму Ж., мы тем самым «высвобождаем тот подавленный жест, который таится в недрах всякого слова, то единичное, неповторимое мановение, которое постоянно удушается идеей общего, заложенной как в абстрактном понятии, так и в самом принципе повтора» (Деррида); 3) идея ситуативности жестовой семантики, которая понимается не в качестве жестко фиксированной, но в качестве контекст-

но-ситуативной, подлежащей дешифровке со стороны субъекта восприятия, что предполагает интерпретационный плюрализм, открывающийся для зрителя в отношении театрального действия. Данная идея во многом созвучна постмодернистской идее «означивания», в рамках которой интерпретация понимается как релятивно-плюралистическая, программно версифицированная процедура генерации (не реконструкции) смысла как такового (см. **Означивание, Интерпретация**); 4) идея отказа от презумпции тотального детерминационного доминирования в ткани театральной постановки авторского замысла: как писал Арто, «если автор — это человек, владеющий словесным языком, а постановщик — его раб, то вся проблема сводится к простому словупотреблению». В рамках традиционного театра «согласно смыслу, придаваемому обычно выражению «постановщик», — этот человек является не более чем ремесленником, «переработчиком», своего рода толмачом, навеки обреченным переводить драматические произведения с одного языка на другой» (Арто). В силу этого «постановщик будет вынужден постоянно тушеваться перед автором до тех пор, пока будет считаться, что словесный язык главенствует над всеми прочими языками, и что театр допускает только этот язык, и никакой другой» (Арто). Напротив, фундированный презумпцией переориентации с такого инструмента, как слово, на инструментальное использование Ж., «театр жестокости» фактически осуществляет один из важнейших сдвигов европейской традиции в сторону постмодернистской идеи «смерти Автора»: как пишет Арто, «мы отречемся от театрального пристрастия к тексту и отвергнем диктатуру писателя» (см. **Смерть Автора**); 5) идея отказа от классической презумпции линейного разворачивания смыслового содержания театральной постановки, поскольку ориентация на Ж. освобождает театральный действие от тотального влияния автора драматического текста — т. е. Автора как квазидетерминанты по отношению к постановке (не случайно Арто фиксировал теологический характер «...Глагола, задающего меру нашего бессилия»). В данном отношении концепция Ж. во многом выступает предпосылкой такой парадигмальной фигуры постмодернистской философии, как «смерть Бога»: если классическая сцена фактически «теологична в той мере, в какой на ней господствует слово, воля к слову, установка первичного логоса, который сам по себе не принадлежит театру, но управляет им на расстоянии» (Деррида), то в театре Ж. «представление» трактуется в этом контексте как обладающее автохтонно внутренним, имманентным

потенциалом смыслопорождения (см. **Неодетерминизм**).

М.А. Можейко

ЖИВОЗНАНИЕ — термин гносеологии старших славянофилов, отражающий их ориентацию на принципиально иной, по сравнению с европейским рационализмом, путь и метод постижения истины. Само понятие «Ж.» было применено Хомяковым при попытке раскрыть механизм процесса человеческого познания. Учение о Ж. является логическим следствием центральных категорий славянофильской философии: цельности (И.В. Киреевский) и соборности (Хомяков). Славянофилы исходили из признания недостаточности и односторонности рассудочного познания, его сфера — «категории логических отношений», которыми не исчерпывается все бытие: «...логическое сознание, переводя дело в слово, жизнь в формулу, схватывает предмет не вполне, уничтожает его действие на душу» (Киреевский). Истинное же познание или Ж. — плод «нерассеченного духа», «цельного» или «всецелого разума...согласного с законами всего разумно-сущего» как в отношении рассудка, так и в отношении «всех живых и нравственных сил духа» (Хомяков). «Для цельности разума необходимо высшее духовное зрение, которое приобретает не кажущаяся ученостью, но внутренней цельностью бытия» (Киреевский) на путях подчинения рассудка вере, что способствует собиранию внутренних сил и способностей человека в единое целое, чувственное ядро личности. Хомяков, развивая мысли Киреевского, предложил собственное понимание процесса познания, уточнив понятие веры и ее места в постижении истины. По реконструкции Э. Радлова в гносеологии Хомякова «цельное мышление, или разум ...состоит из трех элементов. Из них вера дает живое содержание разуму, воля разделяет область фантастических представлений от области предметного мира, а рассудок находит в содержании знания отвлеченный закон. Такой цельный разум согласован с законами разумно сущего». Вера выступает здесь как Ж., т. е. как «непосредственное, живое и безусловное знание» (Хомяков). Понятие «Ж.», через которое, по мысли его приверженцев, раскрывается смысл термина «вера», позволяет представить процесс познания мира целостным разумом. Это процесс поэтапный: первый этап — «вера» или Ж., т. е. «та способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка. В этой только области данные еще несут в себе полноту своего характера и признаки своего начала. В этой области осознает человек, что





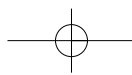
284 ЖИЖЕК

принадлежит его умственному миру и что миру внешнему» (Хомяков); второй этап — рассудочно-логическое осмысление данных Ж. (отрыв от объекта, логическое омертвление живых данных, формализация); третий этап — всецелый разум (соединение рассудка с «нравственными силами духа», «со всеми законами духовного мира»), дающий полное, истинное знание. Всецелый разум носит не только познавательный, но и нравственный характер, на необходимости которого особо настаивал Киреевский. Итак, в гносеологии Ж. человек познает мир и Бога не через рассудок, а через цельность духа, который предстает как результат подчинения разума вере. Вера же выступает в двух ипостасях (они крайне нечетко прописаны у Хомякова, что затрудняет общую реконструкцию его гносеологии); вера как Ж. (так сказать, вера первого порядка) и вера как цельность духа, всецелый разум (синтез всех познавательных способностей человека, единство когнитивного, этического, эстетического и т. п. в человеке).

ЖИЖЕК (Zizek) Славой (р. 1949) — философ, уроженец Словении. Президент ljubljanskego Общества теоретического психоанализа. Основные сочинения: «Все что вы хотели знать о Лакане, но боялись спросить Хичкока» (1988); «Возвышенный объект идеологии» (1989); «Возлюбив свой симптом» (1992); «Существование с негативом» (1993); «Зияющая свобода» (1997) и др. По мысли Ж., в конце 20 в. «дебаты между Хабермасом и Фуко заслонили другое противостояние, другой спор, теоретически более принципиальный: противостояние Альтюссер — Лаканан... Налицо показательный случай теоретической амнезии». Хабермас выступает, по Ж., сторонником «этики непрерывной коммуникации, идеала универсальной, прозрачной intersубъективной общности; используемое им понятие «субъект» — это, безусловно, пресловутый субъект трансцендентальной рефлексии в версии, разрабатываемой философией языка». Фуко, согласно Ж., осуществляет нечто подобное «эстетизации этики»: «субъект должен создать собственный модус самообладания; он должен привести к гармонии антагонистические начала в себе самом, так сказать, изобрести себя, выработать себя как субъекта, обретшего собственное искусство жизни. Это объясняет то, почему Фуко так привлекали маргинальные стили жизни, значительно повлиявшие на его индивидуальность (к примеру, садомазохистская гомосексуальная культура). [...] Фуко понимает субъекта достаточно классично: субъект — это самоконтроль и гармонизация антагонизмов, это воссоздание своего уникального образа и «пользование наслаждениями».

Альтюссер же, по мысли Ж., совершает решительный прорыв, настаивая на том, что человеческое состояние как таковое характеризуется некая трещина, некий разлом, неузнавание, утверждая, что идея возможности преодоления идеологии является идеологической *par excellence*. Анализируя фрейдистскую идею «влечения к смерти», Ж. отмечает, что она суть «не столько биологический факт, сколько указание на то, что психический аппарат человека подчинен слепому автоматизму колебаний между стремлением к удовольствию и самосохранением, взаимодействию между человеком и средой. Человек есть — Гегель *dixit* — «животное, болюющее до самой смерти», животное, изнуряемое ненасытными паразитами (разум, *логос*, язык). В этом смысле «влечение к смерти» предельно негативное измерение, которое никак не касается тех или иных социальных условий, оно определяет ...сами условия человеческого бытия как таковые: это влечение неизбежно и непреодолимо; задача состоит ...в том, чтобы уяснить его, чтобы научиться распознавать его ужасные проявления и после...попытаться как-то определить свой образ жизни в такой ситуации». Согласно Ж., любая культура «есть и следствие и причина этого дисбаланса, есть способ ...культуривировать этот дисбаланс, это травматическое начало, этот радикальный антагонизм». По мнению Ж., наиболее продуктивной в контексте теоретической реконструкции природы и сущности идеологии выступает в настоящее время теория социальности, разрабатываемая Э. Лакло и Ш. Муффом («Гегемония и социальная стратегия». Лондон, 1985). По их версии, фундаментом любой модели социальности должен выступать тезис о неизбежности основополагающего антагонизма — «некой недостижимой сущности, оказывающей сопротивление символизации, тотализации, символической интеграции. Любые попытки символизации-тотализации вторичны: в той мере, в какой они выступают попыткой сшить исходный разрыв, они по определению рано или поздно обречены на провал...Наше время заимствовано, любое решение временно и неоднозначно, это не более, чем полумера в отношении фундаментальной недостижимости» (Ж.). Согласно главному тезису Ж., подобное понимание антагонизма было предложено именно Гегелем; «диалектика для Гегеля — это проследивание краха любых попыток покончить с антагонизмами, а вовсе не повествование об их постепенном отмирании; абсолютное знание означает такую субъективную позицию, которая полностью принимает *противоречие* как внутреннее условие любой идентичности». С точки зрения Ж., прочтение диалекти-

ки Гегеля на основе лакановского психоанализа позволяет обнаружить у немецкого философа «утверждение различия и случайности — абсолютное знание само по себе есть не что иное, как теория определенного рода радикальной *утраты*». Постулируя рационализм (в качестве «самой радикальной на сегодня версии Просвещения») и анти-постструктурализм Лакана, Ж. создает собственную оригинальную методологию исследования современных феноменов идеологии — *цинизма*, «*тоталитаризма*», *неустойчивости демократии*. По схеме Ж., цинизм правящей культуры осознает «дистанцию, разделяющую идеологическую маску и действительность», но не отказывается от этой маски; тоталитарная идеология, например, предпочитает «внеидеологическое насилие и посул наживы». Современные субъекты идеологии «прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать так, как если бы не отдавали себе в этом отчета». Если бы «иллюзия относилась к сфере знания, то циничская позиция действительно была бы позицией постидеологической, просто позицией без иллюзий: *Они осознают, что делают, и делают это*. Но если иллюзия содержится в реальности самого действия, то эта формулировка может звучать совсем иначе: *Они осознают, что в своей деятельности следуют иллюзии, но все равно делают это*» (Ж.). С точки зрения Ж., мир Кафки является не «фантастическим образом социальной действительности», а «*мизансценированной фантазма, работающего в самой сердцевине социальной действительности*: все мы прекрасно сознаем, что бюрократия не всемогуща, однако, попадая в бюрократическую машину, ведем себя так, как будто верим в ее всемогущество». «Социальная действительность», согласно Ж., суть «последнее прибежище этики»: эта действительность «поддерживается определенным *как если бы* (мы ведем себя так, *как если бы* верили во всемогущество бюрократии...*как если бы* партия выражала объективные интересы рабочего класса...)». Как только эта вера (по Ж., «воплощение, материализация конкретных закономерностей социального целого») оказывается утраченной — «распадается сама текстура социального поля». Ж. обращает особое внимание на вышеупомянутый тезис Альтюссера об изначальной «расколотости» существа человека, а также на мысль Лакана о субъекте как изначально расколотом, расщепленном по отношению к объекту в себе. Субъект, по Ж., есть ответ Реального (объекта, травматического ядра) на вопрос Другого (см. Другой). Как таковой, «любой вопрос вызывает у своего адресата эффект стыда и вины, он расщепляет, истеризует субъекта; эта истеризация и конституирует субь-





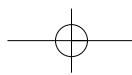
екта... Субъект конституируется своей собственной расщепленностью, расколотостью по отношению к объекту в нем. Этот объект, это травматическое ядро и есть то измерение, которое мы уже упоминали как измерение *влечения к смерти*, травматического дисбаланса... Человек — это *природа, тоскующая по смерти*, потерпевшая крушение, сошедшая с рельсов, соблазнившись смертоносной Вещью». Ж. фиксирует, что понимание Гегеля как философа, возводящего «онтологию субъекта к статусу субстанциональной сущности бытия», ошибочно, ибо упускается следующее. У Гегеля «переход от сознания к самосознанию предполагает некую радикальную *неудачу*: субъект (сознание) хочет проникнуть в тайну, скрытую за занавесом; его попытки оказываются безуспешны, поскольку за занавесом ничего нет, *ничего, что «есть» субъект*». Фундаментальное гегелевское различие между субстанцией и субъектом, по Ж., в том, что «субстанция — это позитивная, трансцендентная сущность, которая, как предполагается, скрыта за занавесом феноменального мира. *Понять, что субстанция есть субъект* значит понять, что занавес феноменального мира скрывает прежде всего то, что скрывает нечего, а это *ничто* за занавесом и есть субъект». Главным фоном для идеологии выступает сегодня «не то, что ложь выдается за истину, а то, что истина выдается за ложь — то есть обман состоит в симуляции обмана».

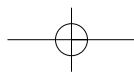
ЖИЗНЕННЫЙ МИР (Lebenswelt) — одно из центральных понятий поздней феноменологии Гуссерля, сформулированное им в результате преодоления узкого горизонта строго феноменологического метода за счет обращения к проблемам мировых связей сознания. Такое включение «мировой» исторической реальности в традиционалистскую феноменологию привело к выдвиганию на первый план в позднем гуссерлианстве темы «кризиса европейского человечества, науки и философии». Отвечая на вопрос о сущности и причинах этого кризиса, Гуссерль говорит о «заблуждениях» европейского одностороннего рационализма, запутавшегося в объективизме и натурализме и вытеснившего дух, человеческое, субъективное из сферы науки. Разрешить этот кризис призвана, по Гуссерлю, новая «наука о духе», которую он и называет наукой о Ж. м. В ее рамках провозглашается зависимость научного познания от более значимого, высокого по достоинству способа «донаучного» или «внеаучного» сознания, состоящего из суммы «непосредственных очевидностей». Это сознание, а также вытекающая из него форма ориентации и поведения и были названы Гуссерлем «Ж. м.». Это — дофилософское, донауч-

ное, первичное в гносеологическом смысле сознание, которое имеет место еще до сознательного принятия индивиду теоретической установки. Это — сфера «известного всем, непосредственно очевидного», «круг уверенностей», к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые приняты в человеческой жизни вне всех требований научного обоснования в качестве безусловно значимых и практически апробированных. Характерными чертами Ж. м. Гуссерль считал следующие: а) Ж. м. является основанием всех научных идеализаций; б) Ж. м. субъективен, т. е. дан человеку в образе и контексте практики, — в виде целей; в) Ж. м. культурно-исторический мир, или, точнее, образ мира, каким он выступает в сознании различных человеческих общностей на определенных этапах исторического развития; г) Ж. м. реалитивен; д) Ж. м. как проблемное поле не «тематизируется» ни естественной человеческой исследовательской установкой, ни установкой объективистской науки (вследствие чего наука и упускает из виду человека); е) Ж. м. — обладает априорными структурными характеристиками — инвариантностью — на основе которых и возможно формирование научных абстракций и т. д., а также возможность выработки научной методологии. Именно в этом последнем свойстве Ж. м. Гуссерль отыскивает искомую основу для обоснования познания, «погрязшего» в объективистских ценностях. Эти инварианты — «пространство-временность», «каузальность», «вещность», «интерсубъективность» и т. д. — не сконструированы, а даны, по Гуссерлю, в любом опыте; в них фундирован любой конкретно-исторический опыт. Ж. м. и жизненные миры оказываются тождественными, и любое познание обретает поэтому прочный фундамент в конкретной человеческой жизнедеятельности. Т. о., по Гуссерлю, достигается преодоление пороков объективизма. Такой многообещающий подход оказался, однако, крайне противоречивым, т. к. инварианты Ж. м. являются, по Гуссерлю, «конструктами» абстрагирующей теоретической деятельности, результатом редуцирования человечески-субъективной, смысловой стороны объектов среды как сферы значений, конституированных только трансцендентальной субъективностью. Универсальные категории Ж. м. возникают, т. о., только в результате отвлечения от всего конкретно-индивидуального, субъективного, что в конечном счете приводит к утрате того же человеческого смысла, что и в односторонне рационалистическом, объективистском естествознании. Выходит, конкретно-исторический Ж. м. не может быть универсальным фундаментом наук, а последний,

в свою очередь, не может быть конкретно-историческим. Жизненность, конкретность, субъективность так или иначе остаются по ту сторону научности. Несмотря на осознание этого противоречия последователями Гуссерля, тема «науки о духе» как онтологии Ж. м. становится в 20 в. самой популярной в феноменологии и экзистенциализме. Значение учения Гуссерля о Ж. м. определяется тем, что в нем была затронута важная проблема взаимодействия науки и социально-исторической практики человечества; в структуре последней наука и научное познание выступают в роли только одной из ее сфер и потому не являются «самодостаточными самоданностями». Которое, они во многом определяются другими областями человеческого познания и практики, что предполагает исследование социальной сути научного познания и общественно-исторических функций науки как социального феномена. Учение Гуссерля о Ж. м. и обозначило весь круг данной проблематики, явившись своеобразным феноменологическим вариантом их анализа и решения. Суть феноменологического подхода заключается здесь в том, что этот анализ был осуществлен Гуссерлем сквозь призму первоначальных «данностей» трансцендентального сознания, априорных по отношению к теоретическим систематизациям.

ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ — понятие философской системы Бергсона — несущая конструкция его модели «творческой эволюции». Согласно Бергсону, опирающемуся на ряд положений концепции эманации по Плотину, поток течения жизни, зарождаясь «в известный момент, в известной точке пространства», проходит «через организуемые им один за другим тела, переходя от поколения к поколению», разделяется «между видами» и распадается «между индивидами, ничего не теряя в силе, скорее увеличиваясь в интенсивности по мере движения вперед...» По Бергсону, Ж. п. пульсирует по расходящимся ветвям эволюции — подобно гранате, ступенчато разрывающейся сначала на части, затем — на частицы, все более и более мелкие. Люди — микроскопические фрагменты — лишь могут отдаленно догадываться о мощи первоначального взрыва. Жизнь, в соответствии с идеями Бергсона, суть потенциал/тенденция воздействия на неорганизованную материю, перманентно образующуюся из погаснувших «осадков» Ж. п. В понимании Бергсона, есть только действия — вещей как таковых нет: объекты правомерно представлять наподобие дезинтегрирующихся креативных жестов, изолированных в ходе эволюции: «Представив себе жест — поднятие руки. Рука, предоставленная сама себе, упадет в исходное положение.





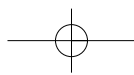
286 ЖИЗНЬ

Все же в ней останется возможность — в случае волевого усилия — быть поднятой вновь. Этот образ угасшего креативного жеста дает возможно точное представление о материи». Ж. п., утративший креативный импульс, превращается в барьер на пути воследующего Ж. п. Жизнь стремится к численному увеличению и обогащению самое себя, дабы умножиться в пространстве и распространиться во времени. Косная материя, с точки зрения Бергсона, оказывает Ж. п. постоянное (Бергсон усматривал в этом еще одно подтверждение второго закона термодинамики) сопротивление, результирующееся в том, что многие виды — субъекты эволюции — утрачивают собственный стартовый импульс, тормозятся и начинают круговое вращение, результатом которого выступают неизбежные откаты, флуктуации и т. п. В то же время длящая реальность жизни («длительность» у Бергсона) однозначно целостна, а Ж. п., свободный, творческий и необратимый, способен к саморазвитию независимо от всяческих препятствий, находясь в извечной оппозиции сумрачному механицизму и автоматизму. Вместе с тем, становление нетрадиционных жизненных форм (ни одна последующая форма, с точки зрения Бергсона, не является простой рекомбинацией форм предшествующих, она суть нечто большее) — как одна из составляющих прогресса, согласно Бергсону, осуществимо лишь как итог неизбежного взаимодействия Ж. п. и материи. Источник Ж. п., по Бергсону, — сознание либо сверхсознание («...Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода»). Ориентированный в своих основаниях на выработку нетрадиционного, акцентированно невиталистического («...жизнь в действительности относится к порядку психологическому») представления о реальности образ Ж. п. выступает наглядным воплощением органического в видения мира Бергсоном: «Философия жизни, направления которой мы держимся., представит нам организованный мир как гармоническое целое». Взаимодействие и взаимозависимость жизни (Ж. п.) и материи лежат в основании эволюции как таковой: ее история и есть история стремления органической жизни освободиться от пассивной инертности материи (процессы фотосинтеза у растений, поиски пропитания у животных, преобразующая активность интеллекта у человека). Несмотря на распад энергии, материя возвращается в поток жизни, а Ж. п. снова и снова инициирует процессы «творческой эволюции».

ЖИЗНЬ — 1) термин классической философии, фиксирующий способ бытия наделенных внутренней активностью существ, — в отличие от нуждающихся во внешнем источнике движения и эволюции неживых предметов. В рамках гилозоизма Ж. мыслится как имманентное свойство праматерии, фактически синонимичное бытию, — в отличие от смерти как небытия (ср. с идеей «косной» материи в рамках механицизма, предполагающей тот или иной вариант перводвигателя как источника «силы», приводящей ее в движение); 2) понятие неклассической философии, фундамирующее собой философию «жизненного мира» и обозначающее интуитивно постигаемую целостность реальности бытия: живое как естественное в противоположность сконструированному как искусственному (Ницше); «жизненный порыв» как формотворчество космической силы Ж. (Бергсон); Ж. как непосредственное внутреннее переживание, уникальное по своему содержанию и раскрывающееся в сфере духовно-коммуникативного или духовно-исторического опыта (Дильтей, Зиммель); 3) термин естествознания, обозначающий такой способ существования систем, который предполагает обмен веществ, раздражимость, способность к саморегуляции, росту, размножению и адаптации к условиям среды. Ж. является объектом исследования многих естественных наук, но прежде всего — биологии. Вопрос о сущности Ж. и ее определения был и остается предметом дискуссий различных философских и естественнонаучных направлений. Со второй половины 20 в. стали отчетливо проявляться два основных подхода к определению Ж. — субстратный и функциональный. Сторонники первого в трактовке сущности Ж. обращают внимание на тот субстрат (белок или молекулы ДНК), который является носителем основных свойств живого. Вторые рассматривают Ж. с точки зрения ее основных свойств (обмен веществ, самовоспроизводство и т. д.). Современное естествознание существенно обогатило представления о природе материального носителя Ж., которым является целостная система взаимосвязанных биополимеров — белков, нуклеиновых кислот и др. Современной наукой обосновано положение о многообразии форм Ж. и о том, что их носителями выступают живые системы различной степени сложности и организованности. При этом выделяются следующие основные уровни организации живого: организменный, популяционно-видовой, биоценотический и биосферный. Ориентация исследователей на познание особенностей того или иного уровня организации живого привела к вычленению уровней познания, исследо-

вания его. В настоящее время наиболее результативным оказался уровень, связанный с познанием молекулярных основ Ж. Его осуществление привело биологию к эпохальным открытиям в области познания молекулярных основ Ж., их универсальности для всего живого. Возможности этого уровня исследования еще далеко не реализованы, однако тенденции развития современного научного знания подвели его к необходимости перехода на исследование еще более глубинных структур и процессов живого. Объемом исследования становятся атомный и электронный уровень организации структур живого. Так, представления об атомных и электронных состояниях структур живого, в частности, Дж. Бернал посчитал необходимым включить в определение сущности Ж.: «Жизнь есть частичная, непрерывная, прогрессирующая, многообразная и взаимодействующая со средой самореализация потенциальных возможностей электронных состояний атомов». Другой тенденцией в познании сущности Ж. является исследование особенностей ее проявления на надорганизменных уровнях организации живого. Эту тенденцию обосновал еще Вернадский. В системе своего учения о живом веществе он подчеркивал важность изучения «совокупности организмов», их комплексность, что позволит открыть и «новые свойства жизни», ее «проявления» на биоценотическом и биосферном уровне. Сегодня необходимость такого исследования определяется не только познавательными задачами, но и задачами сохранения Ж. на Земле. Отличные от естественнонаучных, воззрения на проблему Ж. предлагают религиозные доктрины, а также разнообразие философские концепции, акцентирующие проблематику человека и его предназначения в мире, а также специально осмысливающие феномен смерти.

ЖИЛЬСОН (Gilson) Этьен Анри (1884—1978) — французский философ, один из крупнейших представителей неотомизма, яркий представитель тенденции аджорнаменто и глубокий теоретик-медиевист. Основные сочинения: «Философия св. Бонавентуры» (1924), «Св. Фома Аквинский» (1925), «Дух средневековой философии» (1932), «Теология и история духа» (1943), «Философия средневековья» (т. 1—2, 1944), «Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского» (1947), «Реализм томизма и критика знания» (1947), «Томизм» (1948), «Христианский экзистенциализм» (1948), «Бытие и некоторые философы» (1949), «Христианство и философия» (1949), «Иоанн Дунс Скот. Введение в основоположения» (1952), «Метаморфозы Божьего Го-

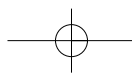




рода» (1953), «Слово церкви к современному миру» (1957), «Идеи и письма» (1955), «Единство философского опыта» (1955), «История христианской философии» (1955), «Картина реальности» (1958), «Введение в христианскую философию» (1960), «Философия и теология» (1960), «Современные философы. Гегель в настоящем» (1966), «Массовое общество и его культура» (1967) и др. Обращение к средневековой философии носит у Ж. программный характер: по его оценке, духовный потенциал томизма далеко не исчерпан, ибо «где и когда бы ни задавались разрешения проблемы связи веры и разума, абстрактные усилия ее разрешения будут всегда оставаться одними и теми же», а потому «на этом пути нам никак не избежать встречи со Святым Фомой Аквинским». В силу сказанного вписанная в новый культурный контекст концепция томизма может в перспективе рассматриваться как «философия будущего». Радикальным средством адаптации томизма к современному культурному контексту Ж. — в духе аджорнаменто — считает его философизиацию: «для того, чтобы служанка служила, она не должна быть уничтожена». В этом отношении для Ж. характерна эксплицитно выраженная интенция на модернизацию традиционной теологии (см. его оценку — «золотое слово для томизма» — известной формулы Ольджати «истина — это не мраморная глыба»). Ж. персонифицирует собою ту линию аджорнаменто, которая связана с экзистенциализацией томизма. Классическую для теологии проблему бытия Божьего Ж. моделирует в категориях экзистенциализма, трактуя Божественное бытие как «акт чистого существования», иррадиация которого есть «мистическое фонтанирование» как экзистенциальный парфраз раннесредневековой версии креации в качестве эманирования, (ср. «Источник жизни» Соломона бен-Иегуды ибн Гебириля, генетически связанный как с автохтонным для Испании пантеизмом, так и с арабским вариантом неоплатонизма). Трактовка многообразия материального бытия как инспирированного актом Божественного существования имплицитно вводит тезис о том, что все наделенные материальным существованием «вещи также в какой-то степени причастны к нематериальности». Эта презумпция философии Ж. оказывается основополагающей как для его гносеологической, так и для антропологической позиции. В когнитивной сфере идея причастности объекта к нематериальному началу фундирует собою позицию гносеологического оптимизма, ибо — в режиме от противного — «если предположить, что Вселенная чисто материальна, лишена всякого разумного начала, она уже по определе-

нию была бы непроницаема для духа». Традиционная для томизма (начиная от схоластики) классификация когнитивных способностей человека наполняется в трактовке Ж. новым — экзистенциальным — содержанием. По формулировке Ж., «существование не есть чувственное качество, и мы не имеем никакого чувственного органа для его восприятия. Стало быть, существование не постигается чувственным путем». И, наряду с этим, «действительное существование может быть лишь существованием единичного, таким образом, существование как таковое ускользает от разума» как дедуктивно ориентированного. «Тайна томизма», открывающая возможность постижения истины, как раз и заключается, по Ж., в высшем синтезе рационального познания и веры, выступающей основой непосредственной «интуиции бытия» как допытной «очевидности реальности», в содержании которой нет и не может быть несогласования между сущностью предмета и его существованием, но напротив, — констатация существования вещи есть одновременно и выявление его сущности. В этом смысле в основе томизма — «решимость следовать реальности», в основе рефлексирующего рационализма — «нетерпение рассудка, желающего свести реальность к знанию». В этих рамках «из всех методов самый опасный — рефлексия», ибо «когда рефлексия превращается в метод, она становится на место реальности, вырываясь из области знания все то, что она не может найти в вещах». Антирефлексивная установка Ж. конституируется как отказ от мета-уровня философского анализа: необходимо «остерегаться концепта «мысль», потому что он задает интенцию не на познание, а на мышление» как самодостаточную и равно бесконечную и бессодержательную процедуру. Таким образом, гармония знания и веры, явленная в томизме, выступает как «необходимое следствие требований самого разума». В когнитивном контексте философия и теология семантически (с точки зрения содержания истинного знания как их результата) не противостоят друг другу, повествуя об одном и том же, — однако функционально (с точки зрения статуса и задач) они принципиально несводимы друг к другу: «теология не есть наука, превосходящая науки того же ранга», но принципиально иной — вненаучный и внерациональный — способ постижения истины посредством схватываемого в интуиции содержания откровения. По формулировке Ж., истина — в тезисе Фомы Аквинского, постулирующего, что «вера — непоколебимая уверенность в том, что Бог открывается нам через слово и что изреченное слово Бога истинно, хотя многие и не понимают этого». Истины

дифференцируются Ж. на допускающие постижение разумом как предпосылку веры (бытие Божье, Божественные атрибуты, бессмертие души и т. п. — «хотя они и явлены через откровение, тем не менее, постигаются с помощью разума») и собственно догматы, которые «по самому существу своему находятся вне пределов досягаемости для науки», ибо богопознание осуществляется принципиально вне субъект-объектной процедуры («томистская доктрина Божественной непознаваемости запрещает нам представлять Бога не только как некий предмет, но и вообще каким бы то ни было образом»). Именно в этом контексте Ж. постулирует нормативное «сопротивление любой философской реформе, которая потребовала бы изменения догматической формулы», что не идет вразрез с тенденциями аджорнаменто, но лишь требует дистанцирования идеальной сферы от разрушительного для нее аппарата скептического рационализма. Проблема соотношения разума и веры центрирует и историко-философскую концепцию Ж., выступающего тонким знатоком и оригинальным интерпретатором средневековой философии (и, прежде всего, схоластики). Типологизируя основные направления схоластической мысли, Ж. выделяет: «группу Тертуллиана», базирующуюся на принципиальном пресечении любого попользования рациональной спекуляции; «группу Августина», фундирующую схоластические штудии презумпцией понимания как вознаграждения веры; «группу Аввероэса», постулирующую примат разума в лице рассудочного логицизма. В противовес этим экстремальным позициям, Фома Аквинский, по оценке Ж., демонстрируя одновременно «безграничную интеллектуальную смелость» и «безграничную интеллектуальную скромность», предлагает синтетическую позицию (отношение к вещам — как отношение философа, отношение к Богу — как отношение теолога), которую Ж. называет «реализмом» в противоположность рационалистским версиям философии, обозначаемым им как «идеализм». В этой системе отсчета «для реалиста — мир, который дается сознанию, это мир в себе, для идеалиста мир — это материя, и доказать ее наличие, исходя из себя, он не может». Парадигмальная позиция Ж. формулируется в следующей максиме: «не говори от имени Разума, для идеалиста Разум — это то, что мыслит, тогда как для реалиста то, что познает, — интеллект». Между тем, именно несводимость человеческого существования ни к интеллекту, ни к аффектам задает у Ж. исходное основание концепции человека. В рамках надвигательной трактовки человеческого бытия Ж. опи-





288 ЖНАН ДЭВЫ

сывает человеческое существование в традиционных для экзистенциализма категориях: строго индивидуальная, остро личностно переживаемая причастность духа Божественному началу («Бог творит каждую человеческую душу индивидуально») делает пребывание человека в мире несводимым к самому себе (ср. понятие «заброшенности» в классическом экзистенциализме). Выражением этой несводимости является неизбывная экзистенциальная забота индивида о смысле своего существования, конституирующаяся в концептуализации проблемы «смысла бытия». В этом плане историко-философ-

ская традиция есть эволюция единой «вечной философии», идущей к постижению бытия через поиск его смысла («если два философа расходятся в понимании бытия, они расходятся во всем»). От гносеологического восхождения к трансцендентному миру идей у Платона до программной установки понять бытие «не как проблему, но как тайну» у Марселя — путь философии к бытию имеет, по Ж., своим основанием и сакральной подоплекой экзистенциальное стремление и перспективу человека к выходу за пределы посюсторонности, возвращения и «обращения лицом» к Богу.

ЖНАН ДЭВЫ (санс.) — боги знания — высшие классы Дэв В эзотерике Ж. Д. — перевоплотившиеся Эго людей.

ЖНАНА (санс.) — эзотерическое знание.

ЖНАН ШАКТИ (санс.) — сила истинного знания, одна из семи великих сил природы.

ЖНАТХА (санс.) — сознательная душа Космоса, космическое Эго.

ЖРЕЦ — (1) служитель божества, осуществляющий жертвоприношения; (2) в каббале — субъект седьмой (высшей) ступени ритуального посвящения.

З

ЗАБАСТОВКА — одна из форм социально-классовой борьбы, заключающаяся в коллективном прекращении работы с целью принудить предпринимателей или органы государственного управления к выполнению заявленных требований. В зависимости от того, какие требования заявляют забастовщики, З. разделяют на экономические или (и) политические. В зависимости от широты охвата З. делятся на местные и всеобщие. Формами З. являются полное или частичное прекращение работы или значительно снижение ее интенсивности.

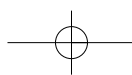
Т.В. Кузьмицкая

ЗАКАТ МЕТАНАРРАЦИЙ (или «закат больших нарративов») — парадигмальное основоположение постмодернистской философии, заключающееся в отказе от фиксации приоритетных форм описания и объяснения наряду с конституированием идеала организации знания в качестве переменного. Идея З. м. сформулирована Лиотаром на основе идей Хабермаса и Фуко о легитимации как механизме придания знанию статуса ортодоксии, — по определению Лиотара, «легитимация есть процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы». На основании «дискурса легитимации» в той или иной конкретной традиции оформляются, по Лиотару, «большие нарративы» (или «метанарративы», «великие повествования»), задающие своего рода семантическую рамку любых нарративных практик в контексте культуры. Лиотар определяет допостмодернистскую культуру как культуру «больших нарративов» («метанарративов»), как определенных социокультурных доминант, своего рода властных установок, задающих легитимизацию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К «метанарративам» Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как ин-

струмента разрешения любых проблем и т. п. В противоположность этому, культура эпохи постмодерна программно ориентирована на семантическую «открытость существования» (Батай), реализуемую посредством «поиска нестабильностей» (Лиотар), «ликвидацией принципа идентичности» (Клоссовски), парадигмальным отсутствием стабильности как на уровне средств (см. **Симулякр**) и организации (см. **Ризома**), так и на уровне семантики (см. **Означивание**). Эпоха постмодерна — это эпоха З. м., крушения «метарассказов» как принципа интегральной организации культуры и социальной жизни. Специфику постмодернистской культуры — с точки зрения характерной для нее организации знания — Лиотар усматривает в том, что в ее контексте «большие повествования утратили свою убедительность, независимо от используемых способов унификации». Собственно, сам постмодерн может быть определен, по Лиотару, как «недоверие к метаповествованиям», — современность характеризуется таким явлением, как «разложение больших повествований» или «закат повествований». Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом; санкционированный культурной традицией (т. е. репрезентированный в принятом стиле мышления) тип рациональности — варибельностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу языку. «Великие повествования» распадаются на мозаику локальных историй, в плюрализме которых каждая — не более, чем одна из многих, ни одна из которых не претендует не только на приоритетность, но даже на предпочтительность. Само понятие «метанарративов» утрачивает ореол сакральности (единственности и избранности легитимированного канона). Девальвированной оказывается любая (не только онтологически фундируемая, но даже сугубо конвенциональная) универсальность: как пишет Лиотар, «консенсус

стал устаревшей и подозрительной ценностью». Современная культурная прагматика описывается Лиотаром как «монстр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т. д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложения, общие для всех этих языковых игр, или что временный консенсус... может охватить все все метапредложения, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе. По существу, наблюдаемый сегодня закат повествований легитимации... связан с отказом от этой веры».

ЗАКОН — в классической философии — существенная, необходимая, устойчивая, повторяющаяся связь (отношение) между явлениями. Категория З. выражает в своем содержании тот, не зависящий от нашего сознания, факт, что предметы и явления окружающего мира функционируют и развиваются в соответствии с присущими им существенными, необходимыми, повторяющимися, устойчивыми отношениями (связями). Важнейшие черты З. — необходимость, всеобщность, повторяемость и инвариантность. Традиционно принято полагать, что существуют различные типы З. В макромире принято различать три типа З.: З. — тенденция, З. однозначной детерминации, имеющий место главным образом в технике, и статистический З. — З. больших чисел. В микромире действуют вероятностные З., обусловленные корпускулярно-волновым дуализмом микрообъектов. В философских системах Древнего Востока и Греции под З. понимался объективный порядок, внутренне присущий миру естественный путь развития всех вещей. Из средневековых мыслителей первым обращается к термину «З. природы» Фома Аквинский. Понятие З. в его учении тождественно понятию диктата, предписания,





вления божественного разума. Религиозная трактовка З. в учении Фомы Аквинского долгое время служила препятствием для использования в рамках естествознания самого термина «З.». Леонардо да Винчи, Галилей, Кеплер и другие ученые предпочитали ему такие выражения как «аксиома», «правило», «разумное основание» и т. д. Однако уже в эпоху Возрождения Бруно использует понятие «З. природы» для пантеистического выражения идеи всеобщей естественной необходимости. В науке и философии Нового времени понятие «З. природы» подвергается коренному переосмыслению. Под З. природы начинают понимать общие, устойчивые и повторяющиеся, а также внутренне необходимые связи и отношения самих вещей и явлений природы. Начало широкому употреблению понятия «З. природы» в философии и науке Нового времени было положено Декартом. Согласно Декарту, важнейшими атрибутами З. являются неизменность и вечность. Гоббс делает понятие З. важнейшим элементом своей социологической концепции. Согласно Гоббсу, человек как часть природы подчинен всеобщему З. природы — стремлению к самосохранению. На путях осуществления в обществе данного З. встречаются различные препятствия, которые преодолеваются только благодаря разуму человека, открывающему определенные правила общежития, которые Гоббс и называет естественными З. Спиноза полагал, что З. природы — это такие «решения» и «постановления» Бога, в соответствии с которыми определено прежде всего его собственное существование, что в них выражена абсолютная необходимость. В учениях французских просветителей и философов-материалистов 17–18 вв. утверждается, что «законы... есть результат необходимых отношений, вытекающих из природы вещей» (Польбах). Понятие З. у Канта является средством выражения необходимых отношений между элементами познавательной деятельности субъекта. Чаше всего Кант использовал понятие З. для выражения отношения субординации между общим и единичным, между категориями и явлениями в процессе их взаимодействия при формировании знания. По Канту, З. науки являются высшей формой рассудочного знания. Гегель увязывает З. с устойчивыми, необходимыми существенными особенностями развития абсолютной идеи, формулируя основные З. диалектики.

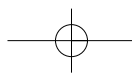
ЗАКРЫТАЯ ЭКОНОМИКА — независимая от действия внешних экономических факторов и с ограниченными внешнеэкономическими связями хозяйственная система, способная (или пытающаяся) обеспечить себя всем необходимым самостоятельно, стремящаяся к изоляции.

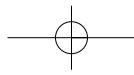
Т.В. Кузьмицкая

ЗАЛКИНД Арон Борисович (1886–1936) — российский врач и психолог. В 1910 изучал возможности использования идей Фрейда для понимания и лечения психоневрозов. В 1913 опубликовал соответствующие статьи в журнале «Психотерапия». Исследовал проблемы сексуальности и сомнамбулизма. Увлекался индивидуальной психологией Адлера и разрабатывал «психоневрологический взгляд» на общество. В 1920-х установил наличие комплекса «парттриады» — «партийной триады» (присутствие у 90% партийного актива ВКП (б) невротических симптомов, гипертонии и вялого обмена веществ), образование которого объяснял нарушением гигиенических норм, профессиональным несоответствием, нервным возбуждением и культурным отставанием. В 1924 опубликовал статьи «Фрейдизм и марксизм» и «Нервный марксизм, или паническая критика», в которых наряду с критикой психоанализа искал точки сопряжения фрейдизма и марксизма. После 1925 под давлением внешних обстоятельств вынужденно дистанцировался от психоанализа и публично показался в своих «связях» с фрейдизмом. С 1928 был председателем Межведомственной плановой педологической комиссии. В 1930 стал директором Института психологии, педологии и психотехники. В 1931 снят с должности редактора журнала «Педология» (журнал был закрыт в 1932), а в 1932 — с поста директора упомянутого Института. Обвинен в «меньшевистско-идеалистическом эклектизме». Автор книг «Половой вопрос в условиях советской общественности» (1926), «Половое воспитание» (1928) и других работ.

ЗАМЯТИН Евгений Иванович (1884–1937) — русский мыслитель и писатель. Основатель жанра антиутопии. Окончил (1902–1908) кораблестроительный факультет Петербургского политехнического института. Состоял членом РСДРП. В 1914 был судим за антивоенную повесть «На куличках» и сослан в Кемь. Отрицательно воспринял тоталитарный характер складывающегося Советского государства. Автор крылатого выражения, согласно которому у русской литературы «одно только будущее: ее прошлое». Эмигрировал из СССР в 1931. Основные сочинения: роман-антиутопия «Мы» (1920, издан в Англии в 1924); «Уездное» (1912, издано в 1913); «Островитяне» (издано в 1918); притчи «Пещера» (1920), «Мамай» (1920, издана в 1924), «Послание Замутина, Епископа обезьянского» (1921); пьеса «Огни св. Доминика» (1920, издана в 1922); «Русь» (1923) и др. В 1929 в СССР было издано собрание избранных сочинений З. в 4 томах. Несущей конструкцией произведений З. выступила идея безусловного и безоговорочного су-

веренитета человеческой личности и отрицание абсурдной логики и бесчувственной рациональности «планируемого» социалистического общества, приводящие, по З., к «пещерной» жизни и к гибели всякого творчества. Роман З. «Мы» является собой новаторский для утопической традиции (см. **Утопия**) высокоэвристичный эксперимент изложения новой познавательной социально-научной гипотезы через художественный по форме сюжет. В смысловом центре романа «Мы» З. располагается образ-модель «Единого Государства», где единомыслие достигается в случае необходимости даже медицинским путем, а не только с помощью политики мыслей — службы «Бюро Хранителей». Единое Государство, согласно З., — это абсолютно стабильный орган обретенный людьми принудительного счастья (гарантирующего порядок и комфорт гедонистического типа) или «последняя и окончательная всемирная реальность». («Мы» излагается от первого лица — «рационального номера Д-503» — как «поэма из XIX в.», как обращение к обитателям иных миров, ибо «наш долг — заставить их быть счастливыми».) Во главе Единого Государства, по З., находится «Благодетель» — реальный человек, лично управляющийся с еретиками и ведущий беседы с действующими лицами произведения. Главным ритуалом Единого Государства у З. выступает «великий праздник Единогогласия», интегрирующий множество личных людских «Я» — в «Мы», ибо индивидуальность подлежит перманентному стиранию. Согласно идеологии Единого Государства, «...чувствуют себя, сознают свою индивидуальность — только засоренный глаз, нарывающий палец, большой зуб; здоровый глаз, палец, зуб — их будто и нет. Разве не ясно, что личное сознание — это только болезнь». Политическая активность индивидов — граждан Единого Государства — сводится, по версии З., к бесконечному, единоголосному, пожизненному избранию «многократно доказавшего свою мудрость Благодетеля». Согласно одной из максим Единого Государства, «разумеется, это не похоже на беспорядочные, неорганизованные выборы у древних, когда — смешно сказать, — даже неизвестен был заранее самый результат выборов. Строить государство на совершенно неучитываемых случайностях, вслепую — что может быть бессмысленней?» Основным гарантом незбылемости общественных устоев Единого Государства, по З., выступает деятельность «незримых Хранителей; они — здесь же, в наших рядах; они тотчас могут установить номера впавших в заблуждение и спасти их от дальнейших ложных шагов, а Единое Государство — от них самих». Утопия у З., осуществлявшаяся в виде антиутопии, трактовалась им как момент взрыва сегодняшней реальности — согласно З.,





290 ЗАПАДНИЧЕСТВО

«социальная революция — только одно из бесчисленных чисел: закон революции не социальный, а неизмеримо больший — космический, универсальный закон». З. первым в художественной литературе подверг системной интерпретации социально-политическую составляющую имманентной алогичной иррациональности тотально-организованного рационального мира. С точки зрения З., «вчера был царь и были рабы; сегодня нет царя, но остались рабы, завтра будут только цари... Мы пережили эпоху подавления масс; мы переживаем эпоху подавления личности во имя масс... Война империалистическая и война гражданская обратили человека в материал для войны, в нумер, в цифру». Предвосхитив ряд перспективных социальных стратегий большевистского режима в СССР (победа над голодом в Едином Государстве была достигнута посредством голодной смерти значительной части населения), З. не видел реальных альтернатив тоталитарным тенденциям эволюции европейского общества: против Единого Государства, по мысли З., способны выступить лишь «скифы» — носители анти-энтропии (см. неоконченный роман З. «Бич Божий» — об Аттиле). Особой заслугой З. можно полагать прозорливо предугаданную им перспективу альянса идеалов технократизма, с одной стороны, и практик тоталитарных диктатур, — с другой. Закон в Едином Государстве, задающий ритм существующего на данный момент социального целого, тотально господствует, согласно З., еще до того, как становятся известны потенциальные объекты его приложения, — даже при том условии, что они, возможно, никогда не будут познаны. огда не будут познаны.

ЗАПАДНИЧЕСТВО (европейство) — течение русской общественной мысли 1840—1860-х, противостоящее идеологии славянофильства. Первоначальной организационной базой З. являлись Московские литературные салоны, где западники и славянофилы дискутировали об историософии русской судьбы (Флоровский). Идеология З. формировалась в кружках Станкевича (П.В. Анненков, Бакунин, Белинский, В.П. Боткин, Грановский и др.) и Герцена — Н.П. Огарева. Социальный состав представителей З. весьма разнообразен: дворяне, купцы, разночинцы, ученые, писатели, журналисты. З., объединяя довольно широкий круг мыслителей, никогда не было единой, сформированной на четкой, общепринятой системе взглядов школой. К общим чертам идеологии З. следует отнести: 1) неприятие феодально-крепостнических порядков в экономике, политике и культуре; 2) требование социально-экономических реформ по западному образцу: «западники...были убеждены, что Россия должна учиться у Запада и пройти тот же самый

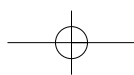
этап развития. Они хотели, чтобы Россия усвоила европейскую науку и плоды векового просвещения» (Н.О. Лосский); 3) подозрительное отношение к революционным методам разрешения социальных противоречий: представители З. считали возможным установить буржуазно-демократический строй мирным путем — посредством просвещения и пропаганды сформировать общественное мнение и вынудить монархию к буржуазным реформам; 4) высокая оценка преобразований Петра I; 5) преимущественно светский характер философии. Мировоззрение западников сформировалось в полемике со славянофилами приблизительно в начале 1840-х. Западники выступали за преодоление социальной и экономической отсталости России не на базе развития самобытных элементов культуры (как предлагали славянофилы), а за счет опыта ушедшей вперед Европы. Они акцентировали внимание не на различиях России и Запада, а на общем в их исторической и культурной судьбе; они старались создать философию истории, «определить роль русского народа среди других культурных народов...стремились приобщить его к общему прогрессу, полагая, что достичь культурных целей можно только одним путем, освещенным наукой и разумом» (Э.Л. Радлов). В середине 1840-х в среде западников произошел принципиальный раскол — после диспута Герцена с Грановским З. разделилось на либеральное (Анненков, Грановский, Кавелин и др.) и революционно-демократическое (Герцен, Огарев, Белинский). Разногласия касались отношения к религии (Грановский и Е.Ф. Корш отстаивали догмат о бессмертии души, демократы и Боткин выступали с позиций атеизма и материализма) и вопроса о методах реформ и постреформенного развития России (демократы выдвигали идеи революционной борьбы и построения социализма). К середине 1860-х в России установился четкий внутривидовый курс капиталистического характера, и З., особенно его либеральное крыло, сходит на нет; революционно-демократическое крыло З. послужило базой для идеологии разночинцев.

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ (ок. 490 — ок. 430 до н. э.) — древнегреческий философ, представитель Элейской школы (6—5 вв. до н. э., г. Элея, Южная Италия). Согласно сведениям Диогена Лаэртия, был учеником и приемным сыном Парменида. Аристотель считал З. создателем диалектики как искусства истолкования противоречий. Основную задачу своей философии З. видел в защите и обосновании учения Парменида о неизменной сущности истинного бытия («все есть одно») и иллюзорности всех видимых изменений и различий. Истина сущего, по мнению З., обнаруживается только посредством мышления,

чувственный же опыт ведет к обнаружению множественности вещей, их разнообразия и изменчивости, и, следовательно, к недостаточности. Факт противоречия между данными опыта, с одной стороны, и их мыслительным анализом с другой, был выражен З. в форме апорий (греч. *aporia* — затруднение, недоумение). Все арии З. сводятся к доказательству того, что: 1) логически невозможно мыслить множественность вещей; 2) допущение движения ведет к противоречиям. Наиболее известны его арии, направленные против возможности движения: «Дихотомия», «Ахиллес», «Стрела», «Стадий». Так апория «Ахиллес» фиксирует, что — в противоречии с чувственным опытом — быстроногий Ахиллес не может догнать черепаха, т. к. пока он пробежит разделяющую их расстояние, она все же успеет проползти некоторый отрезок, когда же он будет пробегать этот отрезок, она еще немного отползет и т. д. Согласно З., при попытке помыслить движение, мы неизбежно наталкиваемся на противоречия, из этого следует вывод о немыслимости, а тем самым и о невозможности движения вообще.

ЗЕНОН-СТОИК (346/336/333—264/262 до н. э.) — древнегреческий философ (из Китиона на Кипре). Ученик школы киников, с 300 до н. э. — родоначальник философии стоиков. З.-С. приобрел для себя и своих друзей узурпаторскую колоннаду, портик («портик» произносится по гречески «стоа»), где и основал собственную философскую школу. Сочинения З.-С. дошли до наших дней лишь во фрагментах: «О жизни, согласной с природою», «Пифагорейские вопросы», «Всеобщие вопросы», «Этика», «Логика», «Государство» и др. З.-С. ввел термин «каталепсис» («понятие»), сформулировал две отправные позиции стоического мирозерцания: «То, что в нашей власти» и «То, что не в нашей власти». По З.-С., знание — лишь средство для достижения мудрости. В единой целостной системе философии З.-С. этика кинизма, физика Гераклита и ряд доктрин Аристотеля взаимодополняли друг друга. Физику и логику, отдавая приоритет первой, З.-С. подчинял этике. Пафосом воззрений З.-С. была их практическая направленность, подчиняющая знание действию, а также нравственность, ориентированная на достижение добродетели.

ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич (1881—1962) — русский философ и богослов. Основные труды: «Проблема психической причинности» (1914), «Социальное воспитание, его задачи и пути» (1918), «Психология детства» (1923), «Дар свободы» (1928), «О чуде» (1929), «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934), «История русской философии» (в 2-х т., 1948—1950, переведена на фр. и англ. в 1953), «Окамененное нечув-





стве (У истоков агрессивного безбожия)» (1951), «На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросах пола» (1955), «Наша эпоха» (1955), «Русские мыслители и Европа» (1955), «О мнимом материализме русской философии» (1956), «Апологетика» (1957), «Философские мотивы в русской поэзии (Пушкин — Ф.И. Тютчев — А.К. Толстой)» (1959, 1961), «Русская педагогика XX века» (1960), «Н.В. Гоголь» (1961), «Основы христианской философии» (в 2-х т., 1961—1964) и др. В своем творчестве испытал и отразил влияние В.С. Соловьева и Лопатина, а также духовные поиски Н.В. Гоголя и Толстого. Разрабатывал проблемы психологии, антропологии, истории философии (русской, прежде всего). Свои взгляды З. называл «опытом христианской философии», развивал темы метафизики человека, христианской гносеологии и космологии. Философия З. является ярким примером богословской философии (или философии богословия), в которой догматы христианской веры опробуются «философским инструментом». Бытие, по З., тварно, мир сотворен Богом по определенному замыслу (София Божия). Познание мира регулируется «светоносной силой, исходящей от Христа», она же создает познающий разум, который должен различать Софию божественную (мысли в Боге, «идеи», концепцию мира) и Софию тварную (мысли в мире, «логосы», идеи космических процессов). Единство тварных «логосов» — мировой дух. Богопознание возможно только сердцем (как вершиной иерархии души), которое связано с Богом, с основой мира. Сердце, как средство постижения Бога, «срабатывает» только по преодолении человеком последствий первородного греха — разрушенной гармонии и единства тела, души и духа, — что возможно только «под знаком креста», т. е. внутреннего закона, моральной жизни, одухотворенности (здесь видны мотивы Киреевского о собирании духа в себе и мотивы Восточных Отцов Церкви). В мире существует два вида деятельности: эмпирический причинный (историческое время, смена событий и т. п.) и субстанциональный корреляции (охватывает цельный цикл бытия). З. вводит понятие активной, но сотворенной субстанции как посредника между Богом и человеком, утверждая, что нет необходимости строить жесткую детерминацию между добром в человеке и волей Бога. Полемицируя с Дюркгеймом, Фрейдом и др., которые считали религиозный опыт производным от других форм опыта, З. заявляет о самостоятельности религиозного опыта и его непосредственной связи со своим источником (объектом), который представляет собой трансцендентный принцип, выражаемый в мистическом опыте как всеохватывающее целое и не-

выразимое в рациональных понятиях. З. предостерегает, что такая логика религиозного опыта может привести к пантеизму. С другой стороны, есть свидетельства религиозного опыта, выраженные понятным, рациональным языком (видения, явления, откровения и т. п.), т. е. теистические свидетельства. Опасность пантеизма и наличие теистического религиозного опыта снимается и объясняется путем различения Софии божественной и тварной (З. считает, что теистический опыт — это ошибочное принятие мыслей в мире за мысли в Боге). Как историк философии, З. усматривал своеобразие и значимость русской философии в ее устремленности к религиозным мотивам: русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой, пронизана историософскими, этико-антропологическими и социальными темами; носит самостоятельный характер («История русской философии»).

ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ — понятие, введенное в научный оборот Рорти для характеристики классической философской традиции. Функции З. п. в таком контексте исполняет ум, выступающий основным цензором человеческих репрезентаций. Представление об уме как о «зеркале» связывается Рорти с философскими системами, восходящими к Декарту и Канту и стремящимися выявить «основания» философского знания, а также показать, что только философия может претендовать на постижение Абсолютной Истины. С помощью эмпирических методов поверхность З. п. подвергается шлифовке, которая улучшает его свойства, анализирует репрезентации и элиминирует те из них, которые не соответствуют истине. В этом ракурсе «познать — значит точно репрезентировать то, что находится вне ума». Генеалогия З. п. как определенного подхода возводит Рорти к терминам «ума» как отдельной сущности (философия Декарта), «ментальным сущностям» (философия Локка) и к трактовкам философии как той области, где достигается подлинная рефлексивная глубина и где конституируются убеждения, обосновывающие деятельность человека и раскрывающие, таким образом смысл человеческой жизни. Идея З. п. связана, по Рорти, с концепцией, идущей от традиции Декарта — Локка — Канта и показывающей, что человеческая деятельность должна происходить в рамках строго определенного каркаса, который исходно изолирован от субъекта — уже до того, как тот осуществляет исследование мира. Философия, основанная на презумпциях «образа-отражения» и З. п., верит в абсолютную истину и формулирует принципы, согласно которым она может либо принимать, либо отвергать определенные

культурные течения. Философ такого склада превращается, по мысли Рорти, в амбициозного «познавателя сущностей», имеющего в своем распоряжении некий абсолютный критерий, позволяющий ему судить о том, какие из предложенных теорий соответствуют истине, а какие — нет. Понятие З. п. Рорти считает правомерным связывать не только с картезианско-кантианской традицией, но также и с программой аналитической философии. На фундаменте веры во всемогущую силу ума, который может объяснить и классифицировать все существующие явления, философия превратилась, по мысли Рорти, в цензора, определяющего каждой науке ее место в культуре. Такое понимание природы философского знания Рорти полагает необходимым конструктивно преодолеть.

ЗИММЕЛЬ (Simmel) Георг (1858—1918) немецкий социолог и философ, культуролог. Среди его работ (30 — только книг, 25 из которых было опубликовано при жизни): «Социальная дифференциация» (1890); «Введение в моральную науку» (1892—1893); «Философия денег» (1900); «Кант» (1904); «Социология» (1908); «Основные проблемы философии» (1910); «Философская культура» (1911); «Рембрандт» (1916); «Созерцание жизни» (1918) и др. Не проста творческая эволюция З. Выделяют, как правило, три этапа развития его идей: ранний социологический, который в целом можно охарактеризовать как натуралистический; неокантианский — период философского обоснования его концепции социологии; период философии жизни (в основном философский). Иногда указывается возможность перехода к четвертой фазе творчества (философии и социологии действия), намечившегося в 1917. Однако представляется возможным и целостный взгляд на его наследие, пронизанное сквозными темами формы, жизни и культуры, отмеченное переплетением философского, социологического и культурологического ракурсов подхода к большинству анализируемых проблем. Из тезиса о ценностях как находящихся по ту сторону каузальности З. продуцировал идею деятельности гуманитария как «трансцендентального формотворчества», осуществляющегося личностью с ее априорно заданным способом видения. Формы видения организуют различные возможные «миры» культуры (религия, искусство, философия, наука и др.) со своей внутренней уникальной «логикой». В третий период творчества З. переинтерпретировал этот круг идей, исходя из тезиса о жизни как реализуемой в самоограничении посредством ею же самой создаваемых форм. Если на витальном уровне граница жизни полагается смертью, которую первая несет в себе самой (чем инди-





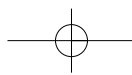
292 ЗИНОВЬЕВ

видуальнее человеческая личность, тем больше умирает вместе с индивидом, который оказывается более «способным к смерти»), то на более высоком уровне жизнь преодолевает себя саму, порождая формы культуры. Жизнь «трансцендирует» в «повороте оси» свой собственный процесс, вычленив из себя содержание «большее, чем жизнь», становясь «более жизнью». Формы, будучи порождены жизнью, противостоят ей в ее изменчивости как устойчивые образования, стремясь к максимальной собственной автономии. Со временем порожденные жизнью формы начинают, окостеневая, «давить» жизнь, которая стремится (не смотря на инерционность и сопротивление последних) заменить их другими, более адекватными формами. Таким образом культура постоянно «культивируется», пролагая «путь души к себе самой». Этот бесконечный процесс смены форм порождает постоянные конфликты (идея, подхваченная и развитая Козером в социологии конфликта) и антинормичность содержания и формы, субъективности и объективности, духа и души (а в конечном счете — культуры и жизни). Неизбывность конфликтов и антинормичность порождает «трагедию культуры». Однако конфликты обеспечивают и новые формы единения людей. В качестве характеристики современного общества З. отмечает борьбу жизни против принципа формы как такового, т. е. против культуры вообще. Давление форм развитой «современной культуры» отчуждает человека от жизни, и единственным средством регуляции поведения оказывается индивидуальный поиск личностной идентичности и ее выражение в субъективной культуре. Дух, опредметившись, начинает противостоять душе. Противостоять этому можно только через возвращение индивидуальной жизни на основе «индивидуального» нравственного закона. Таким образом, если у Маркса человек отчуждается от «родовой сущности», возврат к которой возможен только через устранение отчуждения, то З. переворачивает отношение — отчуждение создает соответствующего времени человека, способствует его индивидуализации. В своей версии формальной социологии З. — в отличие от Визе или Тенниса — не делал радикального шага к абсолютизации принципа формы перед содержанием, а наоборот, пытался «согласовать» их (как универсальный способ воплощения) с изменчивостью целей, мотивов и побуждений, образующих «содержание» (и более того, оспаривал в конце жизни сам принцип формы). Отсюда наличие у З. наряду с «чистой» социологией, задачами которой является типология и анализ форм, «философской» социологии, прослеживающей исторические судьбы этих форм в их социокультурной конкретике, т. е. их инверсии.

Кроме того им выделялась «общая» социология, занимающаяся конкретикой данности. Общество понимается З. как совокупность форм, организующих социальную жизнь и как совокупность складывающихся связей людей. Оно характеризует взаимодействие людей прежде всего в аспекте оказываемых взаимовлияний и взаимоопределений, выражает их обобществленное бытие как форм, в которых индивиды на основе пересекающихся и совпадающих интересов образуют некоторые единства. Последние и являются собственно предметом социологии. Бытие-обществом (а не обществом как объемлющая форма, которую З. в конечном итоге исключает из своего анализа) ориентирует на взаимоотношение индивидов. Однако поскольку индивидуальное недоступно «понятию», постольку необходимо выявление априорных форм созерцания, вводящих представления о типической значимости и сопряженности с другими. Отсюда концепция понимания З., предполагающая «наложение» понимания мотивов и объективных значений, выкристаллизовывающихся через воссоздание в себе актов, позволяющих «войти в душу» другого, т. е. актов трансцендирования за собственные пределы. Понимание как отношение одного духа к другому — основное событие человеческой жизни, постоянно дополняемое актами самосознания, обеспечивающими знание себя как другого. Схватывая в понимании другого как тип, мы сами индивидуализируем его, приписывая ему уникальные свойства, часто не имеющие ничего общего с действительностью. Тем самым мы никогда не редуцируем полностью индивидуальное к социальному как типизированному, но без него не можем «понять» это индивидуальное. В самосознании же мы пытаемся типизировать собственную уникальную индивидуальность. История разворачивается как закономерность, отмечает З., но это — закономерность индивидуального («случая», «судьбы»), внутри сложившихся форм или в их смене. Человек существует в нескольких культурных мирах, он задается (определяется) ими, но и ни одним из них. В рефлексии понимающий субъект движется между мирами, но сохраняет их противоположенности как разные возможности, научаясь обращаться с ними. Проблему здесь, по З. надо скорее видеть, чем разрешать.

ЗИНОВЬЕВ Александр Александрович (р. 1922) — российский логик, социальный философ, писатель. Знаковая и одна из наиболее эпатажных и противоречивых фигур как в российской, так и западной социальной мысли. В творчестве З. выделяются три разных периода: 1) до публикации «Зияющих высот» (1976) и высылки из СССР основная сфера его занятий — логика и методология науки. Ра-

боты З. этого периода: «Философские проблемы многозначной логики» (1960), «Логика высказываний и теория вывода» (1962), «Основы логической теории научных знаний» (1967), «Комплексная логика» (1970), «Логика науки» (1972), «Логическая физика» (1972) и др.; 2) в 1978–1985 — исследование, описание и критика реального коммунизма в различных жанрах: литературы, публицистики, социологических эссе. В этот период З. написаны «Светлое будущее» (1978), «В преддверии рая» (1979), «Желтый дом» (1980), «Коммунизм как реальность» (1981), «Гомо советикус» (1982), «Мой дом — моя чужбина» (1982), «Пара беллум» (1982), «Ни свободы, ни равенства, ни братства» (1983), «Иди на Голгофу» (в основном написана в 1982, опубликована в 1985) и др.; 3) после начала перестройки в Советском Союзе — критика распада советской системы, поворот к исследованию и критике современного западного общества. Книги: «Катастрофка» (1990), «Смута» (1994), «Русский эксперимент» (1995), «Запад» (1996), «Глобальный человек» (1997), «На пути к сверхобществу» (2000). В 1976 — публикация «Зияющих высот» на Западе и последующая высылка из Союза. В 1978–1999 — живет и работает в Мюнхене. В 2000 вернулся в Россию. В Советском Союзе философские взгляды З. находили свое выражение главным образом в рамках логики и методологии науки. После войны эта область философии оказалась одной из немногих ниш относительно неидеологизированного философского мышления. Произошло это во многом именно благодаря З. Его ранние исследования метода и логики «Капитала», а также сформулированные в ходе этих исследований принципы и программные положения послужили образцом и мотивом развития ряда инициатив и программ в советской философии: содержательно-генетической логики, деятельностного и системного подходов, а также эпистемологии и логики науки в целом. Более поздние работы З., выполненные в русле математической логики, до сих пор не нашли адекватной оценки собственно с философской точки зрения, хотя содержат целый ряд оригинальных и нестандартных методологических идей. Можно отметить, что экспликация позднейшей, сформулированной уже в эмиграции социологической теории З., обнаруживает методологический фундамент, сформированный в «логический» период. Сам логический период так же, как и все творчество З., неоднороден и содержит резкий перелом (осуществившийся во второй половине 1950-х), разделяющий его (условно) на «диалектическую» и «формально-логическую» части. Основная работа «диалектического» или «содержательного» периода — диссертация «Метод восхождения от абстрактного к кон-





клетному (на материале «Капитала» К. Маркса)» не опубликована до сих пор. Наряду с исследованиями Ильенкова эта работа и по сей день остается одной из лучших экспликаций и реконструкций данного метода. Интересно отметить, что реконструкции Ильенкова и З. сильно различаются; это позволяет предположить, что на деле речь идет о трех разных конструкциях или вариантах метода: самого Маркса, Ильенкова и З. «Капитал» считался образцовым и почти каноническим произведением. Его обильно цитировали, применяли реализованные в нем схемы и идеологические формулы, однако метод «Капитала» оставался неэксплицированным. Тезис о том, что марксово мышление было революционным, или, как стали говорить после работ Куна, задавало иную парадигму мышления, оставался лишь лозунгом и фактом идеологического мышления. З. одним из первых в советской философии подошел к «Капиталу» структурно-логически. З. обратил внимание на то, что логика, реализованная Марксом, применима лишь по отношению к объектам особого рода, обладающим структурой так называемого «органического целого» (термин «система» появился позднее). Это, как правило, исторические или социальные объекты, обладающие внутренне дифференцированной и функционализированной структурой, но главное — обладающие имманентными механизмами развития и эволюции. Считалось, что такого рода объекты не могут быть адекватно описаны формальной логикой и должны изучаться диалектикой. З. заметил, что традиционная логика действительно не может выразить парадигмальные отличия марксова подхода, и предположил, что причина этого — в игнорировании содержательной и инструментально-операциональной (деятельной) стороны мышления. Логическое состояние диалектики оценивалось З. реалистично — она оставалась, в основном, фактом «политмышления», «алгеброй революции» и т. п. Из этого родился манифест новой, «содержательной» логики, которая в отличие от логики формальной фиксировала бы не только языковой аспект, но также содержательный (или логико-онтологический) и процедурный, а также связывала бы эти аспекты между собой. З. сформулировал лишь самые общие программные положения: 1) мышление должно рассматриваться логикой не как статичная структура, а как историческая деятельность, все структуры знания — суть временно зафиксированная деятельность мышления; 2) собственная логический анализ (языковой аспект) должен совмещаться с содержательным и процедурным анализом знания и научного мышления; 3) логика должна быть эмпирической наукой, ее эмпирический материал — реальные научные тексты, а предмет

исследования — приемы и способы мышления, зафиксированные в этих текстах; 4) по отношению к самому научному мышлению логика — не канон, а набор инструментальных исследовательских средств (органон) и др. Реально эта программа З. повлекла за собой не только разработку содержательно-генетической логики, но и вомногом формирование в советской философии логики науки как особого направления и области исследований. Разработка содержательной логики не получила официальной поддержки и признания. Кроме того, реализация этой инициативы столкнулась с многочисленными проблемами и методологическими трудностями. В силу ряда причин З. был вынужден пересмотреть свои взгляды и исходные положения, а дальнейшие исследования локализовать в рамках математической логики. В 1959 З. выступил с критикой программы содержательной логики. Ее тезисы сводились к следующему: а) негативизм по отношению к формальной логике признавался неправомерным: формальная логика и логика науки не противостоят друг другу, а первая, в своем современном виде, дает богатые возможности для второй; б) замысел содержательной логики оказывался противоречивым, поскольку смешивал и соединял в одной дисциплине неоднородные подходы и типы знания: нормативные и дескриптивные, структурные и исторические, психологию и логику. Сохранив интенцию на разработку логики научного знания, З. воспользовался развитым аппаратом математической логики, к возможностям которого он адаптировал свои методологические установки — ориентацию на эмпирическое знание и анализ реальных языковых структур, противопоставление содержательных и языковых аспектов, выделение логических средств анализа системных объектов со сложной неоднородной структурой и др. Такой шаг позволил З. довольно быстро получить впечатляющие результаты. Среди них: исключение высказываний о связях, подходы к применению многозначной логики в логике науки, концепция комплексных определений и комплексной логики. З. сформировал собственную школу и направление в логике, получившее резонанс и на Западе.

ЗНАК — материальный, чувственно воспринимаемый предмет (событие, действие или явление), выступающий в познании в качестве указания, обозначения или представителя другого предмета, события, действия, субъективного образования. Предназначен для приобретения, хранения, преобразования и трансляции определенной информации (сообщения). З. — интерсубъективный посредник, структур-медиатор в социальных взаимодействиях и коммуникации. Научной

дисциплиной, занимающейся изучением общих принципов, лежащих в основе структуры всех З., с учетом их употребления в структурах сообщений, а также специфики различных систем З. и сообщений, использующих различные типы З., является семиотика. Из определения З. вытекает его важнейшее свойство: будучи некоторым материальным объектом, З. служит для обозначения чего-либо другого. В силу этого понимание З. невозможно без выяснения его значения — предметного (обозначаемый им объект); смыслового (образ обозначенного объекта); экспрессивного (выражаемые с помощью его чувства и т. д.). З. обозначает данный предмет (предмет, обозначаемый З., суть его предметное значение — денотат) и выражает сопряженные: значения смысловое и экспрессивное. З. может иметь определенный смысл вне наличия соответствующего предмета. Смысл З. может минимизироваться при наличии предметного значения (имена собственные естественных языков) и т. д. Смысловое значение З. — это то, что понимает под ним пользователь данного З. Экспрессивное значение З. выражает эмоции человека, использующего З. в определенном контексте. В семиотике различают отношения З. друг к другу (синтаксис), отношение З. к тому, что ими обозначается (семантика), и отношения использующего З. к употребляемым им знаковым системам (прагматика). Анализ понятия З. занимал важное место в философии, логике, лингвистике, психологии и т. д. Большое внимание рассмотрению гносеологических функций З. уделяли античные философы (Платон, Аристотель, стоики), мыслители 17–18 вв. (Локк, Лейбниц, Кондильяк). В 19 в. новые моменты в исследовании З. внесли лингвистика и математическая логика. В 19–20 вв. сложилась особая наука о З. — семиотика (Пирс, Моррис, Соссюр, представители современного структурализма). Для понимания природы З. первостепенное значение имеет выделение особых социальных ситуаций (т. н. знаковых), в которых происходит использование З. Подобные ситуации неразрывно связаны со становлением речи (языка) и мышления. Еще школа стоиков отмечала, что суть З. заключается в их двусторонней структуре — неразрывном единстве непосредственно воспринимаемого (означающего) и подразумеваемого (означаемого). Разнообразие мыслимых отношений между ними конституирует возможные их классификации. З. возможно подразделять (Ч. Пирс, 1867) на индексные, иконические и символические. Данная классификация в реальности основывается (Р. Якобсон) на двух дихотомиях: противопоставление смежности и сходства; противопоставление фактичности и условности. Индексное (указательное) отношение предпола-





294 ЗНАМЯ МИРА

гает наличие фактической, действительной смежности между означаемым и означающим. Иконическое отношение (по принципу подобия) — «простая общность, по некоторому свойству», осязаемое теми, кто интерпретирует З. В символическом З. означаемое и означающее соотносятся «безотносительно к какой бы то ни было фактической связи» (или в отношении, по Пирсу, «приписанного свойства»). З., входящие в состав языков как средств коммуникации в социуме, именуются З. общения. Последние делятся на З. искусственных знаковых систем и З. естественных языков. Большое значение для создания теории З. имеет исследование формализованных знаковых систем, проводимое в рамках математической логики и метаматематики. Такие системы, используемые для разнообразных технических и научных целей, являются собой искусственные трансформы, как правило, письменных разновидностей естественных языков. В их структуре традиционно выделяют следующие: З. кодовых систем для кодирования и декодирования сообщений (азбука Морзе, З. для компьютерных программ и др.), З. для моделирования непрерывных процессов (кривые перманентных изменений в них) и З. для выражения формул в языках наук. Несмотря на интенсивные разработки во всех указанных направлениях, задача построения синтетической концепции З. до сих пор не решена. Это обусловлено прежде всего тем, что З. принадлежат к сложным структурным образованиям, методы исследования которых пока еще в достаточной мере не разработаны.

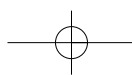
ЗНАМЯ МИРА — белый флаг с красным знаком трех кругов, заключенных в окружность, символизирующий прошлые, настоящие и будущие достижения человечества в круге вечности. Предложен Н.К. Рерихом в качестве флага и эмблемы Пакта международной охраны культурных ценностей.

ЗНАНЕЦКИЙ (Znanietckij) Флориан Витольд (1882–1958) — польско-американский социолог, философ, культуролог. По окончании учебы служил в разных организациях, ведающих делами эмиграции, где встретился с У. Томасом, который предложил З. совместное исследование «Польский крестьянин в Европе и Америке», (т. 1–5, 1918–1920), ставшее классикой социологии. В 1917 З. был приглашен в Чикагский университет для чтения лекций. В 1920 избран на кафедру социологии Познаньского университета, здесь в 1920 создал Институт социологии, а с 1931 издает «Социологический вестник». Проводит ряд социологических исследований в том числе и по этноидентификации белорусов. В Познани преподавал до 1939, в этом же году буквально за считанные дни до войны выехал в США, где в

1941 году получил гражданство. Преподавал в Иллинойском университете до конца жизни. Основные философские сочинения: «Обоснование ценностей в философии» (1910), «Гуманизм и познание» (1912), «Культурные реалии» (1919). Значительные философские разделы имеются также в следующих работах З. по социологии: «Упадок западной цивилизации» (1921), «Введение в социологию» (1934), «Метод социологии» (1934), «Современные люди и прежние цивилизации» (1934), «Законы социальной психологии» (1925). Все творчество З. объединено стремлением к цельной, логически построенной системе, основой которой является теория ценностей. Основные категории его системы — вещи и ценности, а также их конкретизации: установка, норма, обычай, ритуал и т. д. Ценность является сложнейшим образованием, возникающим в результате взаимодействия представлений субъекта (личности) и объективной реальности, которая в ряде работ З. трактуется как творимая субъектом. В теории ценности важную роль играет концепция рациональности, а также вопросы генезиса ценностей. Вещь и ценность выступают строительными лесами всей действительности, взаимопроникаяют друг в друга. Человек творит мир мышлением, выступающим в роли субъективно-творящего начала, в свою очередь конкретизируемым в деятельности. Ценность немыслима вне категории исторического человека, личности, творца. Одно из основных требований научного анализа, по З., — принятие во внимание точки зрения действующих индивидов, их понимание ситуаций, в которые они включены. Многие идеи З. восприняты функциональным анализом в социологии.

ЗНАНИЕ — селективная, упорядоченная, определенным способом (методом) полученная, в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная информация, имеющая социальное значение и признаваемая в качестве именно З. определенными социальными субъектами и обществом в целом. В зависимости от названных критериев З. может быть разделено на два типа по уровню его функционирования: обыденное З. повседневной жизни и специализированное З. (научное, религиозное, философское и т. д.), а также «перекрывающее» границу уровней профессиональное и практическое З. различных социальных общностей и групп. Можно также говорить о личном З. (и структурах личного З., присутствующих в иных модификациях З., в частности, согласно Полани, — научном). Различают также структуры явного, предъявленного, рационально (или иным образом) оформленного (выражаемого), и неявного (латентного) З., локализуемого в структурах накопленного социокуль-

турного опыта и в подсознании субъектов. Кроме того, в явном, как правило, специализированном, реже профессиональном и в специфическом виде в некоторых случаях — практическом З. можно выделять «предметное», направленное на объекты, процессы, явления (как на уровне ситуативной данности, так и на уровне глубинных инвариантов), З. и метазнание (З. о З. и возможностях работы со З.). Особые знаниевые практики, проникающие в метазнание, но иногда и в З. «предметное», презентуют методология (З. о способах, методах, возможностях и целях получения З., а также о технологиях работы с ним) и рефлексия (философская, методологическая, деятельностная). Внутри философии оформились как самостоятельные дисциплинарные области: эпистемология («учение о З.») и гносеология («учение о познании»), на междисциплинарном научном уровне — науковедение и различные «метрии» (наукометрия, аксиометрия, искусствоведаметрия и т. д.), внутри дисциплинарных З. — социология З., например, специально «сконструированные» практики и технологии. Как особые виды сейчас стали рассматриваться мистическое З., «окультиное» З., «пара»-З. и т. д. «Традиционные» представления о З. подрываются и социокультурными реалиями «постиндустриального», «информационного» и т. д. общества, превратившими знаниевые и образовательные практики, наряду с экономическими и политическими, в доминирующие, и меняющимися «режим» их производства и функционирования с академически-университетско-институционализированного на коммуникативный, а также поставившими вопрос о «техническом», «искусственном» разуме. Тем самым возникла необходимость не только отказа от редукции З. исключительно к научному и (или) философскому, но и потребность переопределения самого феномена З. в терминах разных типов «логик» и «рациональностей» с меняющимися реальными доминантами в конкретных исторических и социокультурных ситуациях. К настоящему времени обозначились основные векторы движения в этом направлении. 1) В современных теориях З. и образованиях (трансляционных) технологиях подвергнут критике принцип предметной фрагментации З. и его специализации по узким объектным областям. Показательно, что «дробление» З. ведет в пределе к утрате целостного видения отображаемых в З. областей и объектов, «неулавливаю» глубинных оснований познавательной активности. Обозначена проблема «границы» допустимой специализации (например, в социологии, коль есть отношение социальных агентов друг к другу или к чему-либо, нет принципиального запрета на возможность формирования новых социологических «дисци-





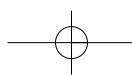
плин») и комплексирования З. как по «горизонтали» (с иными специализированными его сегментами), так и по «вертикали» (надстраивание необходимых уровней концептуализации З. В социологии, например, известно достаточно много схем уровневой организации З., в ней же был введен (Мертном) сам термин «теории среднего ранга (уровня)», наложившие, кроме всего прочего, методологические ограничения на возможность «бесконечного» продуцирования автономных предметных областей З.). 2) Установлено «стирание» предметной специфики З. на более высоких концептуальных уровнях его организации, выраженность на них тенденций к интегрированию знаниевых систем (теорий и т. д.) в объемлющее целое, к междисциплинарному синтезу (появление социобиологии или социопсихлингвистики, например) и к комплексированию разнопредметного З. В рамках последнего предметная спецификация может быть истолкована как возможность смены точек зрения и преобразования одних форм З. в другие. Сам же предмет З. может тогда пониматься как видение объекта в свете сложившихся исследовательских установок в зависимости от массива уже накопленного З. Кроме того, в научном З. наработан ряд подходов, позволяющих анализировать внутри их методолого-теоретических установок разные предметные области (семиотический, системный, деятельностный, структурно-функциональный и т. д.). 3) Представления о методологической функции З. и о методологическом значении более концептуализированных уровней З. по отношению к более низким уровням его организации дополняются (или вытесняются) пониманием методологии как типа вне — и над — предметного З., формируемого за пределами собственно науки (реже, и философии, если последняя сама при этом не истолковывается как методология). З. лишается статуса самоценности как конечной цели познания, актуализируются представления о З. как предпосылке (задаваемое видение) и как средстве (методическо-процедурная компонента) познания. Ставится вопрос о релевантности З. как продукта проблемным полям и ориентациям действующих субъектов. Содержание З. непрерывно проблематизируется, критериально З. нормативизируется и технологизируется. 4) Дискредитируются представления о З. как продукте, получаемом в режиме открытия («изобретения»), что абсолютизировало статичность и замкнутость знаниевых систем. Акцентируются предзаданность («организованность») продуцируемого З., его динамичность и открытость в другие практики, возможность переинтерпретации. 5) Иными становятся и представления о способах и механизмах изменения

знаниевых систем. Пионерскими в этом отношении явились концепции Куна о парадигмальной организации З. и различные версии (в том числе и Куна) «научных революций», поставившие под вопрос коммутативную схему «накопления» З. Важны в этом отношении разработки социологии науки (и наукометрии) о механизмах «запрета на повтор (плагиат)», «приоритетности (первенства)» и «публикации», а также культурологии о механизмах с аналогичными «организующими» изменения функциями в других типах З. и культурах. В семиотике предложен механизм «сдвига значений»: «новый смысл» в системе З. понимается как зафиксированный в данном результате сдвиг значения в некоторой группе предшествующих результатов (при этом вероятность признания нового результата тем меньше, чем более инновационно предлагаемое). 6) В социологии культуры, культурологии, педагогике, коммуникативистике и некоторых других дисциплинах разработаны новые способы и технологии трансляции (передачи) З. При этом З. истолковывается как сокращенная через обобщение и типизацию для целей трансляции запись видов социально необходимой деятельности (Петров). Проблемой в этом случае является фрагментация наличных массивов З. в конкретные сегменты деятельности и для конкретных субъектов (индивидов), так же как и обратный процесс интегрирования «фрагментов» в целостность. Дополнительная задача — институциональное обеспечение этих процессов. 7) Анализ логико-гносеолого-эпистемологических форм З. дополняется анализом интрасубъективных механизмов обеспечения присутствия З. в актуальном опыте (практиках) в мотивационном, операциональном, коммуникационном аспектах. Выявляется зависимость требований к З. и его параметрам в различных режимах работы с ним (моно-, диа-, полилог; «Я-Я», «Я-Он», «Я-Ты» типы отношений и т. д.). Специально в разных вариантах разрабатываются концепции З. как результата разно-организованных дискурсов. 8) Особый пласт анализов З. представляют его трактовки как знаковых, текстовых, языковых, категориально-семантических, праксеологических и т. д. организованностей, вписывающие знаниевые системы в «смысловую рамку» культуры. Независимо от теоретико-методологических (парадигмальных и дисциплинарных) ориентаций и конкретных задач подобных анализов, речь в них (эксплицитно или имплицитно) идет о конституировании З. как системы значений или способов кодирования в контекстах форм семантизации реальности и в ценностно-символически-смысловых и нормативно-регуляционных системах культуры, образующих ее «язык». 9) Еще одно направление, проблематизирующее

сложившиеся представления о З. и способах работы с ним, — это исследование природы, характера, типов, способов получения З. в их (не) зависимости от «ментальностей», организованности мышления, механизмов и форм осознания (неосознания) З., а также их (не) выраженности и (не) закреплённости в стилях мышления. И «оборачивание» этих зависимостей — влияние сложившихся знаниевых систем, их типов, способов, уровня (не) структурированности З. на способы организации мышления, характер и механизмы познавательной деятельности в целом. В этом отношении наработаны схемы влияния З. на «замыкание мышления на себя», т. е. на утверждение собственной самодостаточности. 10) Сформирована исследовательская установка на работу не только со З., но и с таким концептом, как «незнание». Если в классических подходах незнание трактовалось как «несовершенство» З., как то, что требует своего перевода в З., то в ряде современных концепций обнаружение незнания понимается как необходимое познавательное действие, выявляющее области проблем (основа проблематизации), устанавливающее границы возможной работы с имеющимся З. (уровень притязаний), ориентирующее, направляющее и стимулирующее познание (предпосылка З., задающая видение), обнаруживающее феномены замыкания мышления на себя и требующее открытия знаниевой системы, ее динамизации. Таким образом, будучи направленным на получение нового З., незнание всегда описывается в терминах существующего З., являясь его неотъемлемым дестабилизирующим компонентом.

ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО ПОВЕДЕНИЯ — по Эриксону, люди, включенные в процесс межличностного взаимодействия, должны руководствоваться его императивным правилом: «Поступай по отношению к другому так, чтобы это могло придать новые силы другому и тебе». Традиционная формула гласила: «Относись к другим так, как ты хотел бы, чтобы другие относились к тебе». Содержательно З. п. п. изоморфно категорическому императиву Канта и генетически восходит к моральным максимам классической античной культуры.

ЗОМБАРТ (Sombart) Вернер (1863–1941) — немецкий экономист, историк, социолог, философ культуры. Основные сочинения: «Социализм и социальное движение в XIX веке» (1896), «Современный капитализм» (1902), «Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека» (1913), «Торговцы и герои» (1915), «Будущее капитализма» (1932), «Немецкий социализм» (1934) и др. Первоначально З. испытал влияние идей Маркса, в дальней-





296 ЗОМБИ

шем отошел от марксизма. Основная тема творчества З. — социально-экономическая история капитализма. Стремясь на основании методологии Баденской школы неокантианства раскрыть предпосылки капитализма, механизм его зарождения, динамику и возможные перспективы капиталистического общества, З. использовал понятие «дух капитализма». Наличие «духа капитализма» (стремления к наживе, к деньгам) генетически и каузально предпосылает З. использованию специфической капиталистической хозяйственной системы, которое, однако, зависело, по его мнению, также от констелляции ряда иных факторов. «Дух капитализма», по З., находит свое воплощение в социальном типе «буржуа», имеющем «предпринимательскую» (активно-овладевающую) и «мещанскую» («пассивно-накопительскую») ипостаси. Конечным основанием «духа капитализма» З. считает биологические характеристики («кровь»), присущие некоторым народам; в то же время его развертывание и степень проявленности зависит от влияния ряда моральных сил и социальных условий. Уникальность капитализма как явления западноевропейской истории определяется, по мысли З., тем, что каждый из множества факторов, вызвавших его к жизни, являлся необходимым. Но будучи сформированной, капиталистическая система обретает независимую динамику, направленную от «души» (зависимости от индивидуального начала) к «духу» (отчужденно-безличному характеру капитализма). Коренным отличием капитализма от докапиталистических форм экономической жизни является, с точки зрения З., ориентация не на потребление, а на прибыль. З. не исключает, что иссякание импульса стремления к прибыли, нарастание «старческих» тенденций может привести к уходу капитализма с исторической сцены. З. занимался также разработкой методологии социальных и экономических наук. Неокантианское видение исторических процессов и явлений, со-

гласно З., не исключает возможности и правомерности их анализа с точки зрения повторяемости. Сама уникальность тех или иных процессов и явлений, по З., может быть прояснена только на основе выявления их общих составляющих. Так, исследованию хозяйственной истории капитализма отдельных европейских народов З. предпосылает выявление общеевропейских экономических тенденций. Данный подход предполагал обоснование «духовного анализа» фактическим материалом, соединение теории с эмпирическими данными, т. е. определенную «социологизацию» хозяйственной истории. Социологию З. трактовал в широком и узком значениях. Социология в широком смысле, по его версии, — суть познание человеческого общежития (культуры, истории) как состоящего из поступков, обусловленных чужим поведением. Социология же в узком смысле или «научная», подразделялась З. на «психологическую» (естественную науку, изучающую элементарные составляющие взаимодействий индивидов в рамках культуры) и «ноологическую» (дисциплину, изучающую культуру как духовную целостность). В ходе своей теоретической эволюции (см. переработанный вариант «Современного капитализма», 1916) З. воспринял концепцию «идеальных типов» М. Вебера. З. трактовал идеальные типы как изображения фрагментов социальной реальности, дающие возможность синтетического связывания их в обобщенную картину. В свое время созданная З. концепция капитализма была достаточно авторитетной и повлияла на развитие социологии и экономики 20 в., в т. ч. в некоторой степени на работы самого М. Вебера. Однако в дальнейшем бесперспективность вульгарно-биологизаторских и узкоэкономических трактовок обусловили падение интереса к работам З.

ЗОМБИ — (1) человек, лишенный памяти о прошлой жизни, а также лишенный каких-либо моральных представлений. «Чистая доска» для своего хозяина; (2) че-

ловек в состоянии гипноза (в результате воздействия особых препаратов и психотехник), способный исполнять любые приказания другого человека.

ЗОРОАСТРИЗМ (ПАРСИЗМ) — дуалистическая религия, сформировавшаяся на территории Древнего Ирана (Персии) — отсюда «парсизм» — в 7–6 вв. до н. э. на основе маздеизма. Основателем ее считается пророк Заратустра (древнегреч. Зороастр, иран. Зардушт), которому приписывается авторство «Гат» — самой древней части священной книги З. и маздеизма — Авесты. Главное в З. — учение о постоянной борьбе в мире двух противоположных начал: добра и зла, света и тьмы, жизни и смерти. Положительные начала олицетворяет светлое божество Ахурамазда, отрицательные — темное божество Анхра-Майнью — сыновья «Бесконечного времени» — бога Эрвана. З. признает человека личностью, способной своей активностью влиять на торжество мировой справедливости. З. присуще эсхатологическое учение о конце мира, о посмертном воздаянии сторонникам Ахурамазды, о страшном суде над его противниками, о воскрешении мертвых, о рождении девой грядущего спасителя. Приверженцы З. в обрядах почитают 4 элемента Вселенной: воду, огонь, землю, воздух. До наших дней сохранился специфический обряд погребения: трупы размещают на нескольких ярусах т. н. «башни молчания» — дакмы, где их поедают птицы, после чего оставшиеся очищенные кости ссыпаются в глубокий колодец в центре башни. Этим самым «нечистый» труп не соприкасается с «чистыми» стихиями. В храмах З. горит вечный огонь. З. оказал большое влияние на манихейство, митранизм, иудаизм и христианство. В настоящее время З. сохраняется в форме парсизма, в котором наряду с дуалистической идеей развились и представления о едином всемогущем Боге.

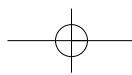
И

ИБН РУШД или Ибн Рошд (латинизированная транскрипция — Аверроэс) Абу-л-Валид Мухаммед ибн Ахмед (1126–1198) — арабский философ средневековья, живший в Испании в период Кордовского халифата. Не порывая с исламом, развивал в комментариях к трудам Аристотеля его материалистические идеи о вечности и несотворенности материи и движения, выдвинул идею абстрактного мирового разума (нуса) как единой безличной субстанции, общей для всех людей и воздействующей на отдельные души извне. На этом основании И. Р. отрицал бессмертие индивидуальной души и за-

гробную жизнь, а бессмертным считал человечество в целом. И. Р. был одним из создателей учения о «двойственной истине», стремясь этим самым освободить науку и философию от контроля религии. Учение И. Р. (аверроизм) преследовалось не только мусульманской, но и христианской ортодоксией. Комментарии И. Р. к сочинениям Аристотеля способствовали ознакомлению европейских мыслителей с античной философией. Взгляды И. Р. оказали большое влияние на развитие свободомыслия.

ИБН СИНА (латинизированная транскрипция — Авиценна) Абу Али Хусейн

ибн Абдаллах (ок. 980–1037) — среднеазиатский ученый, философ и врач. Жил в Бухаре и Иране. Оставаясь приверженцем ислама, он сыграл большую роль в распространении философского наследия античного мира, много сделал для утверждения рационального мышления и пропаганды естественнонаучных знаний. Будучи сторонником учения Аристотеля, И. С. иногда отступал в сторону неоплатонизма. Развивая логику, физику и метафизику Аристотеля, И. С. признавал вечность материи, рассматривал ее как причину единичных вещей, выступал против суеверий. Мир, по учению И. С., возни-





кает путем эманации из божества в силу непреложной необходимости, а не по божьей воле. Мир материален и вечен, как и сам Бог. В природе все причинно взаимосвязано, миру присуща естественная закономерность. И. С., хотя и признавал существование Бога, но расходился с некоторыми догматами ислама, за что заслужил репутацию вольнодумца и преследовался мусульманским духовенством. Основное сочинение И. С. «Книга знания» содержала краткое изложение его взглядов.

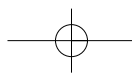
ИБН ХАЛЬДУН Абд ар-Рахман Абу Зейд (1332–1406) — арабский государственный и общественный деятель, историк культуры, социальный философ, разработавший также и проблемы философии истории. Нередко именуется «арабским Марксом». Главные произведения: «Всемирная история», «Введение в философию истории», многотомная «Книга почетных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им могущественных народов». И. Х. стремился осмыслить циклы общественного развития в качестве предмета самостоятельной социальной дисциплины. Рассматривал циклы подъема и упадка цивилизации в процессе смены поколений, влияние климата на человека, рассуждал о причинах возникновения государств, их процветания и падения. В рамках своей версии об историческом круговороте цивилизаций И. Х. придавал особое значение географической среде и социально-экономическим факторам их эволюции. Уровень развитости культуры и характер правления в государстве, по И. Х., обусловлены уровнем общественного разделения труда и сопряженной с ним степенью солидарности подданных и правителей.

ИВАНОВ Порфирий Корнеевич (1898–1983) — русский мыслитель, создатель одной из наиболее эффективных оздоровительных систем 20 в., сопряженной с рядом оригинальных философских идей. Главной целью учения И. выступила традиционная для русского космизма и мистицизма в 20 в. попытка преодоления несовершенства физической природы человека. Учение И., излагаемое им в акцентированно доступной и предельно конкретной манере, нередко ассоциируется с рядом воззрений китайских даосов. Смыслом самосовершенствования человека, по И., является обретение им гармонии с природой, физическое и нравственное здоровье, могущие в конечном счете результативаться в телесном бессмертии индивида. Прохождение нарастающих по сложности этапов процесса направляемой эволюции человека подразумевает достаточно суровую аскезу, значительную решительность и силу воли, сочетающихся

тем не менее, с традиционно быстрыми и эффективными результатами преодоления хронических и неизлечимых болезней. Методика И. состоит, в частности, в процедурах полного «погружения» в энергетику «трех живых тел природы» — земли, воздуха и воды. Соприкосновение с оздоравливающими стихиями обеспечивается, согласно И., купанием в холодной воде дважды в день в любую погоду, хождением босиком по росе и по снегу, практически полным отказом от ношения одежды в любой сезон, отказом от алкоголя и курения, воздержанием (после соответствующей подготовки) от пищи и воды на срок до 30 дней подряд. Согласно И., «мы заразились — убиваем природу, а она нас. Мы ее оружем, а она нас — естественно. У нас нету сил защитить себя. Поживем и умираем... Это можно сжить путем сознания». Оздоровляющие процедуры физиологического порядка дополняются И. определенными нравственными максимами. По мнению И., недопустимо отделение мысли от дела, «самое главное — делай!». Желательно здороваться со всеми, везде и всюду. Необходимо помогать всем, особенно больным, бедным и нуждающимся. По И., цивилизация деформирует природу человека: «...человек сам виноват, сам создал зависимость ...зависимость учит любить только приятное, теплое, уютное... Спокон веков ..ищем по природе жизнь и продолжение, а наткнулись на смерть». По глубокой внутренней убежденности И., необходимость для людей есть, одеваться, иметь жилище и т. п. производит еще более ужасающую зависимость — обреченность трудиться. А «человек в труде сам себя изнашивает прежде времени, в нем человек теряет свои силы, а накапливает — усталость...». Труд замещает то драгоценное время жизни, которое можно было бы посвятить самосовершенствованию, закаливанию организма, гармоническому контакту с природой. Призывая к уравниванию зарплат людей, к отмене смертной казни, телесных наказаний, практики тюремного заключения, став культовой фигурой для десятков тысяч людей в СССР эпохи социализма, И. неизбежно вступал в определенную оппозицию коммунистическим властям.

ИГРА — разновидность физической и интеллектуальной деятельности, лишенная прямой практической целесообразности и представляющая индивиду возможность самореализации, выходящей за рамки его актуальных социальных ролей. И. — одно из ключевых понятий современной культурологии. В широкий научный обиход вошло в значительной степени благодаря классической работе Хейзинги «Homo Ludens» (1938). Современный интерес к проблеме игро-

вого элемента в культуре обусловлен характерным для гуманитарной мысли 20 в. стремлением выявить глубинные дорефлективные основания человеческого существования, связанные с присущим лишь человеку способом переживания реальности. И. при этом трактуется как форма существования человеческой свободы (Сартр), высшая страсть, доступная в полной мере лишь элите (Ортега-и-Гассет), самоценная деятельность, вовлекающая индивида в свою орбиту как «превосходящая его действительность» (Гадамер). И. — многогранное понятие, обозначающее как особый адогматичный тип миропонимания, так и совокупность определенных форм человеческой деятельности. Классификация последних предполагает выделение: состязаний; И., основанных на имитации, подражании (театр, религиозные ритуалы, и т. п.); азартных И. с вероятностным исходом (лотерея, рулетка, карты); продуктивной И. человеческого воображения. Высшая ценность И. — не в результате, а в самом игровом процессе. В любой разновидности И. присутствуют в различном соотношении два первоначала. Первое из них связано с острыми эмоциональными переживаниями игроков и наблюдателей, достижением возбужденно-экстатического состояния; второе, напротив, рационально по своей природе, в его рамках четко определяются правила И. и строго требуется их соблюдение. Нарушение правил ведет к исключению из данной И. Система правил создает специфическое игровое пространство, моделирующее реальность, дополняющее ее или противостоящее ей. В процессе И. возникают «иные миры», лишаящие ореола сакральности наличное положение дел, парадоксально сочетающие воспроизведение актуальных стереотипов культуры (и их усвоение в процессе И.) с их ироническим, «игровым» переосмыслением. В системе культуры И. выполняет ряд функций. Она служит одним из средств первичной социализации, способствуя вхождению нового поколения в человеческое сообщество. И. также является сферой эмоционально насыщенной коммуникации, объединяющей людей с различным социальным положением и профессиональным опытом. Кроме того, пространство И. сохраняет и воспроизводит архаичные навыки и ценности, утратившие с ходом времени свой первоначальный практический смысл. И. имеет немалую ценность и в качестве элемента творческого поиска, высвобождающего сознание из-под гнета стереотипов, она способствует построению вероятностных моделей исследуемых явлений, конструированию новых художественных или философских систем или просто спонтанному самовыра-





298 ИДЕАЛ

жению индивида. Любая инновация в культуре первоначально возникает как своеобразная И. со смыслами и значениями, как нетривиальное осмысление личного культурного материала и попытка выявить варианты его дальнейшей эволюции. И. умирает, когда исчезает грань условности и жизни. При этом возможны как вторжение реальности в мир грез, подменяющее «магическую реальность» примитивной прагматикой, так и экспансия умозрительных построений в реальную действительность, мистифицирующая практический опыт и подменяющая рациональные программы деятельности отвлеченными лозунгами и несбыточными обещаниями. Произвол воображения, покинувшего четко обозначенные границы пространства И. порождает, наряду с другими проблемами, рискованные социальные эксперименты и одержимое мифотворчество.

ИДЕАЛ (греч. *idea* — образец, норма) — идеальный образ, имеющий нормативный характер и определяющий способ и характер поведения, деятельности человека или социальной группы. В мировоззрении людей регулирующая функция И. в отношении поведения раскрывается в форме нравственного, правового кодекса правил, законов, примеров; в отношении деятельности — в форме выбора цели. Наличие И. в мировоззрении связано с особым состоянием эталонности сознания, предполагающим не только принятие идеи или чьего-то поведения, деятельности, творчества в качестве образца, а наличие убеждений, абсолютной веры в правоту избранных идей. Многообразие форм активности человека, жизнедеятельности создает ситуацию, когда у одного и того же индивида может быть несколько И., отражающих основной круг его интересов, активности (общественный, эстетический, нравственный, научный, религиозный и др.). Общественный связан с выбором мотива, оправдывающего напряжение сил и энергии многих людей ради достижения определенных социальных и политических целей. Так в европейской традиции, начиная с Платона, сосуществует устойчивое представление об идеальном государстве. С организующей функцией И. для достижения коммунизма как определенным образом структурированного и трансформированного общества связывал надежды марксизм. Не меньшую роль в истории играл И. единого национального государства (в странах Западной Европы 18–19 вв.; Восточной — 20 в.). В ряде стран мира используется И. исламского государства. С точки зрения внутренней организации государства в мире конкурируют два основных И. — демократии и сильной власти. Эстетический И. отражает стремление

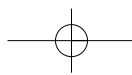
человека к прекрасному, связанные с ним представления о путях творческого раскрытия в искусстве предмета наблюдения (внешняя природа, человек в его данности через внешние атрибуты — тело — и внутренний мир). Нравственный И. задает модель поведения в большинстве жизненных ситуаций и включает аспект сравнения (добро и зло). В мировой культуре неоднократно предпринимались попытки специально разработать нравственный И. — от первых кодексов возникшей в античности концептуальной этики до «морального кодекса строителя коммунизма». Однако не все они подкреплялись практикой, не всегда получали общественное признание. Религиозный И. непосредственно связан с нравственным, поскольку задает определенное видение человека, его действий. Научный И. представлен определенной совокупностью исторически варьируемых принципов, выступающих в качестве оснований научного поиска (этикет научной деятельности). Личный И. своим наличием в культуре фиксирует ценность индивидуального бытия, а также задает путь его раскрытия через самовоспитание, соучастие других людей в судьбе Я (воспитание). Он имеет самые разные ориентации — от общественнозначимых до личностно-интимных. Проблема соотношения индивидуального и коллективного (формально признаваемого официальным в данном обществе) И. достаточно сложна и актуальна для многих культур — например, такие явления, как нежелание участвовать в выборе коллективного И. (аполитичность, асоциальность, бездуховность).

ИДЕАЛ СОЦИАЛЬНЫЙ (от греческого *idea* — идея, образ) — образец, совершенство в чем-либо, высшая цель, определяющая стремления и поведение человека, социальной группы, социально-классовой общности, представление о совершенном общественном строе, о совершенных моральных качествах личности и нравственных отношениях между людьми, о прекрасном в искусстве и жизни. Большую роль И.с. играл в различного рода утопиях. В марксизме И.с. использовался (и используется) для подмены научного объяснения тех или иных явлений в реальном обществе и для описания путей достижения будущего «справедливого» социального бытия.

ИДЕАЛИЗИРОВАННЫЙ ОБЪЕКТ — понятие методологии науки, раскрывающее специфику построения и функционирования теоретического и эмпирического знания. Обозначает мысленную конструкцию, которая создается посредством идеализации и связана с введением в содержание образуемого понятия признаков, в принципе не могущих принадле-

жать его денотату (отсутствие размеров у такого И. о., как «математическая точка», например, или отсутствие трения при движении по «абсолютно гладкой поверхности»). Мысленный эксперимент над И. о. и их системами позволяет зафиксировать закономерности, недоступные при изучении реальных объектов в многообразии их эмпирических свойств. Развитие представлений об И. о. в той или иной науке свидетельствует об определенном уровне ее теоретичности, выявленности эмпирического арсенала средств познания. Если в геометрии, физике применение И. о. в основном сформировано, то в науках социогуманитарного цикла оно фактически берет свое начало с рубежа 19–20 вв. Большой вклад в развитие этой тенденции внесли работы М. Вебера, в которых дается представление об идеальном типе — теоретической мысленной конструкции, необходимой науке как масштаб, с которым можно соотнести реальность. Тенденция развития науки такова, что И. о. разной степени общности все чаще применяются в процессе познания, актуализируя методологические проблемы обоснования их статуса и функций.

ИДЕАЛИЗМ (фр. *idealisme* от гр. *idea* — идея) — термин, введенный в 18 в. для интегрального обозначения философских концепций, ориентированных в интерпретации мироустройства и миропознания на семантическое и аксиологическое доминирование духовного. Первое употребление термина И. — в 1702 Лейбницем при оценке философии Платона (в сравнении с философией Эпикура как материализмом). Распространение получает в конце 18 в. после эксплицитной постановки в рамках французского материализма так называемого «основного вопроса философии» как вопроса о соотношении бытия и сознания. Классическая формулировка этого вопроса принадлежит Гегелю: по его определению, при разрешении противоположности между бытием и мышлением философия «распадается на две основные формы разрешения этой противоположности — реалистическую и идеалистическую». Культурная установка на приоритетность идеального не могла не сказаться на артикуляции и поисках решения философской проблемы соотношения материального и духовного, задав в европейской культуре мощный импульс приоритетности духа, что и выступило основой традиции философского И. Данная традиция исторически варьируется на традицию трансцендентализма, в рамках которого феномен духовного трактуется вне связи с индивидуальным сознанием (Лейбниц, Шеллинг, Гегель), и альтернативную, связующую феномен духа с субъективно-





психологическим опытом индивида (Беркли, Юм): ср. «Абсолют есть дух» у Гегеля и «из...впечатлений и идей памяти мы образуем своего рода систему... и каждую частность этой системы наряду с наличными впечатлениями называем обычно реальностью» — у Юма. В зависимости от трактовки самой сущности и природы идеального могут быть выделены такие направления И., которые интерпретируют идеальную субстанцию в качестве мирового разума (панлогизм), воли (волюнтаризм), чувства или веры («философия чувства и веры»), интуиции (интуитивизм). Критерий постигаемости духовного начала дифференцирует И. на феноменализм (сенсуалистически постигаемое идеальное), идеалистический рационализм (логически постигаемое идеальное), иррационализм (алогичное и непостижимое идеальное), априоризм как промежуточный вариант когнитивной стратегии в данном контексте. В квантитативном отношении правомерно говорить об идеалистическом монизме (Шеллинг, Гегель) и так называемой идеалистической монадологии (от Лейбница до персонализма). Артикулированный в биологическом ключе И. конституируется как витализм, в психологическом — как субъективизм, в социальном — как широкий веер парадигм от провиденциализма Боссюэ до историцизма Коллингвуда, в антропологическом — как философия жизни, экзистенциализм, персонализм. Идеал идеального, фундирующий собой европейскую шкалу ценностей, пронизывает собой все сферы европейской культуры, включая искусство (концепции прекрасного как соответствующего умопостижаемому образцу совершенства — от Платона до кубизма), мораль (приоритет ценностей культуры над ценностями цивилизации, постулируемый от Сквороды до Мэмфорда), религии (характерное для Европы доминирование в ее контексте такого типа религиозного сознания, как теизм, христианская версия которого является наиболее последовательной и завершенной: духовное начало, мыслимое в теизме как персонификация Бога, задается одновременно и как трансцендентное миру, и как глубоко личное, определяя тем самым специфику европейского мировосприятия как аксиологически ориентированного на духовное).

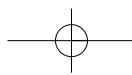
ИДЕАЛЬНОЕ — философское понятие, содержание которого оформляется в оппозиции «И. — материальное»; категория для фиксации специфической субстанции — субстанции духа. В такой традиции, как идеализм, мыслится как самодостаточная реальность, конституируемая вне пространственно-временного континуума. В рамках традиции материализма трактуется как способ бытия объекта, в

качестве отражения в психическом мире и жизнедеятельности субъекта; конкретно-научное понятие в психологии. Проблема И. стала актуальной и очевидной по ряду причин. Основой выступил стабильный исследовательский интерес к знанию, а через него — к человеку. В объективистском (научном) подходе к сознанию преобладает констатация того, что мыслительная активность связана со специализированным мозговым (нейродинамическим) процессом (физиология высшей нервной деятельности). И. в данной интерпретации предстает как информация, как сознательное состояние отдельной личности, субъективно переживаемые человеком материальные состояния его собственного мозга. В культурологическом — И. как материализованное (осуществленное) многообразие идей, творческих замыслов — подходе акцент делается на деятельности, общественной природе сознания. «Идеальное выступает как продукт и форма человеческого труда, целенаправленного преобразования природного материала и общественных отношений, совершаемого общественным человеком. Идеальное есть только там, где есть индивид, совершающий свою деятельность в формах, заданных ему предшествующим развитием человечества» (Ильенков). Окружающий человека мир приобрел к 20 в. совершенно иное, чем до данного этапа его деятельностью активности, состояние. Это уже не столько природная система, сколько пронизанная идеей, творчеством среда, в рамках которой И. играет существенную роль.

ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП — методологическая категория, предложенная М. Вебером для определения статуса концептуальных средств, применяемых в социальном и историческом познании. Опасной ошибкой, дезориентирующей исследование, Вебер считал «смешение теории и истории», при котором содержание теории, созданной ученым, некритически отождествляется с самой реальностью и выдается за отражение ее глубинной сущности. Такие понятия, как «капитализм», «христианство», «средневековое городское хозяйство» и т. п., по мнению Вебера, не извлекаются из эмпирической действительности как обобщение наиболее часто наблюдаемых явлений, а представляют собой И. т. — исследовательские «утопии», не имеющие буквальных аналогов в действительности. Они образуются благодаря взгляду на эмпирическую действительность с определенной исследовательской позиции; избранный ракурс рассмотрения связывает разрозненные единичные явления в «лишенный внутренних противоречий космос мысленных связей». Поскольку И. т. представляет собой продукт «научно дисциплинирован-

ной фантазии», никогда нельзя заранее определить, имеем ли мы дело с пустой игрой мысли или же с научно значимой позицией. Единственным критерием научности оказывается исследовательская продуктивность той или иной концепции: чем выше эвристический потенциал И. т., тем выше и его научное значение. Отсюда вытекают два важных следствия. Во-первых, параллельно может существовать несколько конкурирующих идеально-типических конструкций, относящихся к одной и той же совокупности эмпирических данных. Некорректно ставить вопрос о том, какой из них лучше соответствует действительности (этот вопрос вообще теряет смысл); спор между ними решается в зависимости от того, какой И. т. продуктивнее работает, обеспечивая прирост научного знания. Во-вторых, конкретный И. т., сколь бы совершенным он ни казался, является проходящим, релятивным и неизбежно сменяется новым. Оформление категории И. т. и ее широкая популярность свидетельствуют о том, что процесс перехода от классической к неклассической науке в 20 в. происходил не только в естественнонаучном, но и в социогуманитарном знании. И. т., используемые в истории и в социальных науках, по Веберу, различаются между собой. В истории, нацеленной не на выведение общих законов, под которые подводятся многочисленные частные случаи, а на постижение индивидуальных событий в их «культурном значении», И. т. строится как образ конкретного сочетания каузальных связей, объясняющий данный «исторический индивидум». Социальные науки, ориентированные на поиск общих правил событий, безразличны к их конкретной пространственно-временной определенности. Поэтому социолог конструирует чистые идеальные модели, применимые ко всем эпохам и к любой географической точке. Иными словами, разница между разновидностями И. т., считает Вебер, носит количественный характер и заключается в степени их общности.

ИДЕАЛЬНЫХ ТИПОВ МЕТОД — разработан М. Вебером и использовался им в социологических исследованиях. И. т. м. позволяет преодолевать противоположность реалистической и номиналистической установок в исследовательской деятельности. Вводя этот метод, Вебер решал масштабную задачу снятия альтернативы таких радикально различных подходов к предмету гуманитарного познания, как историцизм и социальный реализм, задавая парадигму синтеза традиционных научных методов аналитики с требованием понимающего отношения и со спецификой гуманитарного знания. Идеальный тип как таковой может быть получен тео-





300 ИДЕИ РАЗУМА

ретико-спекулятивным путем, но в социологии Вебера он выступает как принцип понимания конкретных эмпирических явлений, с одной стороны, а также целей и мотивов поведения индивида, с другой. Абстрактные формулировки законов и теоретические построения выполняют в рамках И. т. м. не роль гипотез, требующих эмпирической проверки, а являют собой нечто вроде утопий, фиксирующих установки и мотивы, которые определяют поведение субъектов социальных отношений. Таким образом для Вебера открытие «объективных» законов социальной динамики выступает не результатом исследовательского процесса, а наоборот, условием и средством проведения исследования конкретного исторического или социального феномена. В определенном смысле изобретение И. т. м. Вебером было ответом на гносеологические и методологические ошибки марксизма и социализма, которые выражались в неконтролируемой натурализации таких социологических абстракций как «классы», «классовая борьба», «товарно-денежные отношения» и т. д. Марксисты на основе этих абстракций выводили фундаментальные законы развития общества, тогда как в социологии Вебера эти же абстракции позволяли лучше понимать, проектировать и прогнозировать действия социальных субъектов, индивидов и групп. Кроме того благодаря И. т. м., в поле зрения веберовской социологии попадают явления совершенно недоступные натуралистической социологии или марксизму, например, профессии и конфессии. В содержательном отношении И. т. м. обретает адекватное место именно в интеллектуальной ситуации конца 19 — начала 20 вв., решая методологические проблемы развития наук об обществе. И. т. м. не может быть сведен к методическим рекомендациям, измерительным инструментам и алгоритмам, поэтому в современных социальных науках он сохраняется скорее как принцип, чем как метод.

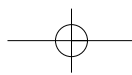
ИДЕИ РАЗУМА (трансцендентальные идеи) — у Канта — понятия разума, отвечающие его потребности доведения синтеза, начатого рассудком, до безусловной законченности; особого рода целостности или всеобщности, не имеющие предметного характера, так как мыслимое в них безусловное единство не может быть найдено в границах опыта. Продолжая выдвинутую еще в трансцендентальной аналитике мысль о том, что главной функцией рассудка является осуществление задачи синтеза данных опыта, Кант делает вывод о невозможности завершения этого объединения в мире явлений (на который, собственно говоря, и «опрокидываются» чистые рассудочные понятия). Всякий синтез, совершаемый в пределах

опыта, неизбежно остается частичным и фрагментарным. Кант объясняет это тем, что в границах опыта мы обречены на исследование бесконечного ряда причин и следствий: мы можем либо последовательно восходить от действия к причине, предшествующей ему, либо наоборот, нисходить от причины к следующему за ней действию. Этот ряд причин и следствий никогда не может достичь безусловной завершенности целого; в то же время в нашем сознании неискоренимо заложена потребность в доведении синтеза опытного познания до такой абсолютной законченности. Этой потребности и отвечают, по Канту, И. р., через которые, или благодаря которым чистый разум и доводит мыслимое в чистых понятиях рассудка синтетическое единство до абсолютно безусловного, или, иначе говоря, разум берет на себя задачу достижения абсолютной целостности в приложении понятий рассудка. Несмотря на отсутствие возможности показать эти идеи в опыте, ибо чувства не могут дать им адекватного предмета, Кант считает, что они чрезвычайно важны для человека и отнюдь не являются химерами. Они служат, с одной стороны, в качестве идеалов (регулятивных идей), направляющих наше познание и обязывающих нас не удовлетворяться достигнутым. С другой стороны, И. р. регулируют также и сферу человеческого поведения, позволяя нам соотносить с ними те или иные жизненные практики. (Кант приводит пример с идеей добродетели, при посредстве которой осуществляется любое суждение о моральном достоинстве того или иного поступка, в принципе не могущего с ней совпасть.) Классификация трансцендентальных идей осуществляется Кантом следующим образом. Он полагает, что на пути к всеобщему и безусловному в ряду условий мы можем рассуждать либо о субъекте, либо об объектах, причем во втором случае здесь возможны два варианта: либо отношение к многообразному содержанию объекта в явлении, либо отношение ко всем вещам как таковым. В итоге можно говорить о трех классах И. р.: 1) исследование абсолютного (безусловного) единства мыслящего субъекта дает нам своеобразный мир психологических идей; 2) выстраивание абсолютного единства ряда условий явления приводит к миру космологических идей; 3) и, наконец, рассмотрение абсолютного единства всех предметов мышления вообще приводит нас к телеологическим идеям. Все идеи, которые строит разум, являются трансцендентальными. Таким образом И. р. суть только понятия нашего чистого разума и не более (хотя они не вымышлены им произвольно, а даны самой его природой). Опытное знание рассматривается в них

как определенное посредством абсолютной целостности условий, Но они, по Канту, в то же время и трансцендентны, так как выходят за границы всякого опыта, «в котором никогда не может встретиться предмет, адекватный трансцендентальной идее». Это исключительно «умст-вующие», т. е. умом создаваемые и умом постигаемые всеобщности, не имеющие конститутивного применения. Иначе говоря, наложение И. р. на мир явлений и уподобление умопостигаемого чувственному, в принципе недопустимо. В противном случае, т. е. при отсутствии приписываемой критикой дисциплины, разум неизбежно впадает в заблуждения, имеющие исключительно иллюзорный, «диалектический», по Канту, характер. Парадокси, антиномии чистого разума и т. п. — все это, по мысли Канта, и составляет так называемую диалектику чистого разума, которая должна быть решительно удалена из метафизики.

ИДЕНТИФИКАЦИЯ (от лат. *identificare* — отождествлять), психологический процесс отождествления индивидом себя с другим индивидом, группой, коллективом, помогающий ему успешно овладевать различными видами социальной деятельности, усваивать и преобразовывать социальные нормы и ценности, принимать социальные роли. И. может осуществляться в различных формах, отличающихся психологическим моментом, характером усваиваемых видов деятельности, ролей, норм, ценностей, и степенью эффективности этого усвоения. Обычно выделяют три формы И.: 1) прямое эмоциональное отождествление себя с реальным или вымышленным лицом; 2) причисление себя к определенной номинальной социальной группе, позволяющее индивиду усвоить важные стереотипы поведения, требования к основным культурным ролям; 3) причисление себя, сопровождающееся чувством принадлежности к реальной социальной группе. Привязанность к группе, выступая как эмоциональное подкрепление, способствует активному освоению социального поведения, осуществляемого членами группы, принятию групповых норм и ценностей. Однако это освоение не всегда бывает рациональным.

ИДЕНТИЧНОСТЬ (лат. *identificare* — отождествлять, позднелат. *identifico* — отождествляю) — соотносительность чего-либо («имеющего бытие») с самим собой в связности и непрерывности собственной изменчивости и мыслимая в этом качестве («наблюдателем», рассказывающим о ней себе и «другим» с целью подтверждения ее саморанности). «Соответствие, мыслимое в совершенстве, есть идентичность» (Брентано). Понятие «И.»





тесно связано со становлением понятия «индивидуальное» («отличность в своей единичности», «индивидуальность», «личность») в различных дисциплинарных контекстах, а также с конституированием в европейской традиции дискурсов «различия», «инаковости», «аутентичности» и «Другого». Сложилось три дисциплинарно различных и автономных, хотя и соотносимых друг с другом, понимания И.: 1) в логике (неклассической); 2) в философии (прежде всего неклассической и, главным образом, постклассической); 3) в социогуманитарном (социология, антропология, психология) знании (отчетливо артикулированное в 1920–1930-е, с конца 1960-х — одно из центральных понятий большинства культур-ориентированных дискурсов). С 1980-х явно обозначилась тенденция к универсализации понятия И. и преодолению междисциплинарных «перегородок» в постструктуралистско-постмодернистской перспективе. Связь понятий И. и тождества отчетливо прослеживается и в контексте их употребления в рамках философии. Еще от Аристотеля идет традиция надления «тождества» более фундаментальным значением, чем «различия». В Новое время это соображение было проинтерпретировано как субстанциальность *sofite* (мыслящая субстанция) Декарта, а наиболее адекватно и полно нашло свое отражение в трансцендентализме и особенно в «философии тождества» Шеллинга. В этой традиции И. трактовалась как тождественность (самотождественность) структур «чистого» мышления, «чистого идеального «Я» как основания элиминированных из них любых субъективных (человеческих) актов. И. представляла при этом как непосредственно данная и самоочевидная в непосредственности познающего сознания, прозрачности мира для познающего субъекта и прозрачности последнего для самого себя. Единственная существенная «поправка» в этот дискурс была внесена Гегелем — его идеей становления самого познающего субъекта (хотя он, в принципе, остается самотождественным в своей изначальной предопределенности логикой «развертывания» Абсолютной идеи). По сути, для этой «линии» философствования проблематика И. оставалась имплицитной и не-проблемной, а ее актуализация как раз и потребовала преодоления «доминанты тождества» в классической философии. В неклассической философии этот посыл в трактовке И. (при известной проблематизации последней) был наиболее последовательно реализован Хайдеггером, который понимал И. как всеобщность бытия. Согласно Хайдеггеру, всякое сущее тождественно самому себе, а в силу того, что оно есть сущее, то и всякому другому су-

щему (И., следовательно, исключает различие как иное бытие, а вместе с ним инаковость и изменение как таковое). Иная «линия» трактовки И. в классической философии восходит к разработке Иоанном Дунсом Скотом концепции индивидуализирующей «этноности» или «этовости» (тракуемой как самоотждественность единичного в его самости), дополненной затем концепцией «чтойности» (в неклассической философии особо разрабатывалась Шелером как раскрытие самости в ее соотносительности с «другим»). Эту «линию» Хабермас трактует как ставящиеся дискурсы осознания своеобразия единичного, связывая ее оформление в Новое время с именем Лейбница, показавшего, по его мнению, что «каждая самопрезентирующаяся субъективность сосредоточена на самой себе и представляет мир как целое своим собственным уникальным способом». Дальнейшее ее становление связано с анализом взаимоотношения «Я» и «не-Я» Фихте (требующим, однако, переинтерпретации вне терминологии трансцендентализма), коммуникативно-языковыми штудиями Гумбольдта и — особенно — с работами Кьеркегора (идеи выбора собственной истории жизни, ответственности внутреннего выбора, делания себя тем, кто ты есть), во многом предопределившими экзистенциалистскую центрацию проблематики И. на личности в ее противопоставлении своим обстоятельствам жизни, а также сосредоточение внимания в проблематике И. прежде всего на аутентичности (подлинности) человеческого бытия, обнажаемого в «пограничных ситуациях». Важное значение в этом «антропологическом повороте» европейского философского дискурса имел, согласно Хабермасу, и прецедент исповеди Руссо перед самим собой, придавший актам самопонимания характер публичного процесса, что дало в последующем возможность развивать дискурс И. как самопрезентации и поставить внутри него саму проблему аутентичности И. Несколько иной поворот темы (но приведший, по сути, к тем же результатам) позволяет обнаружить традиция, заложенная Локком, связавшим понятие И. с понятием ответственности человека за совершаемые поступки на основе памяти о них (позволяющей идентифицировать их как свои собственные деяния) в концепции этически окрашенного самоутверждения ответственной личности. Дальнейший шаг в этом направлении сделал Юм, попытавшийся обосновать тезис о конституировании И. не «изнутри» («самости» человека), а «извне» (из общества) и ее поддержании через имя, репутацию, славу и т. д., коль скоро идея «Я» как тождественности самому себе

может (и должна) быть подвергнута сомнению (проведенный анализ привел Юма к выводу о том, что «Я» — это «ни-что», всего лишь «пучок восприятий»).

ИДЕОЛОГИЯ — понятие, посредством которого традиционно обозначается совокупность идей, мифов, преданий, политических лозунгов, программных документов партий, философских концепций. И. исходит из определенным образом познанной или «сконструированной» реальности, ориентирована на человеческие практические интересы и имеет целью манипулирование и управление людьми путем воздействия на их сознание. Фундируется тем, что Джемс обозначал как людская «воля к вере» (ср. у Аристотеля: человек может быть чем-то большим либо чем-то меньшим, нежели животное). Значительный элемент иррационализма, необходимо присущий любой И., обуславливает и реальный облик ее творцов: по мысли Лебона, «гениальные изобретатели ускоряют ход цивилизации, фанатики и страдающие галлюцинациями творят историю». В рамках И. (в контексте осознания людьми собственного отношения к действительности, а также существа социальных проблем и конфликтов) содержатся цели и программы активной деятельности, направленной на закрепление или изменение данных общественных отношений. Ядром И. выступает круг идей, связанных с вопросами захвата, удержания и использования политической власти субъектами политики. И. фундирована конфликтной природой мира политики, его выстроенностью по полюсной модели «враг — друг», кристаллизирующей сторонников той или иной И. Степень разработанности и наглядности образа идеологического противника правомерно полагать главным основанием сплоченности социальной группы — носителя И. В 1795 М.М.-Дж. Дежерандо получил приз на конкурсе Национального института Франции за предложенное исследование идей в их связи со знаками, а в 1796 Д. де Траси («Элементы идеологии», 1801–1815) впервые употребил термин И. («Ideologie») для обозначения новой эмпирической науки об идеях. И. следовала в его системе наук после зоологии. Траси, Дежерандо, Кабанис и др. разрабатывали новую дисциплину, опираясь на идеи французских просветителей и энциклопедистов. Их критический пафос стал предметом жестких оценок со стороны Наполеона, назвавшего их «ветрогонями и идеологами, которые всегда боролись против существующих авторитетов». В 1808 Наполеон писал: «Ваши идеологи разрушают все иллюзии, а время иллюзий для отдельных людей, как для народов, — время счастья». Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» (1845–1846) и позд-





302 ИДЕЯ

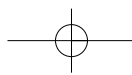
нейших работах понимали под И.: а) идеалистическую концепцию, согласно которой мир представляет собой воплощение идей, мыслей и принципов; б) тип мыслительного процесса, когда его субъекты — идеологи, не сознавая связи своих построений с материальными интересами определенных классов и объективных побудительных сил своей деятельности, постоянно воспроизводят иллюзию абсолютной самостоятельности общественных идей; в) сопряженный метод подхода к действительности, состоящий в конструировании мнимой реальности, которая выдается за саму действительность. Согласно Марксу, «не в идеологии и пустынных гипотезах нуждается наша жизнь, а в том, чтобы мы могли бы жить, не зная смятения». Действительность, по Марксу, предстает в зеркале И. в искаженном, перевернутом виде. И. оказывается иллюзорным сознанием. Марксово понимание И. трансформировалось благодаря Энгельсу, разделившему критический анализ иллюзий совпадения идей и интересов людей, осуществленный Фурье. Фурье критиковал «философов-идеологов» за их избыточный интерес к идеям, за ориентацию на изменение одного лишь сознания. В сложившемся марксизме И. понималась как «ложное сознание», порожаемое «классовым интересом» господствующих классов, стремящихся представить его «интересом всего общества». В дальнейшем в марксистской традиции негативное восприятие И. «эксплуататорских классов» образовывало оппозицию с И. «социалистической», воспринимаемой сугубо позитивно. И. общество нетоталитарного (западного) типа характеризуются наличием самого мощного в истории идеологического аппарата, определенным «рамочным» плюрализмом (запрет на И. национал-социализма и расизма, «не поощрение» коммунистических взглядов), религиозной терпимостью, «рассеянностью» во всем объеме внеидеологических феноменов и т. п. Появление принципиально новых средств и способов описания и объяснения социальной реальности в середине 20 в. обусловило формирование оригинальных концепций сути и функций И. Трактовка И. как универсального свойства всего семиотического препятствовала спецификации конкретных механизмов ее функционирования, хотя и элиминировала идеологические предпочтения ее исследователей, трансформируя их подход в объективно-семиотический (в отличие от политической ангажированности представителей марксизма). Нередко в рамках И. пытаются инкорпорировать чисто философские измерения (философию истории, местоположение в ней человека, сопряженные с ними оценочные сужде-

ния о возможных вариантах социального развития и желательного темпа последних). В этом контексте любая И., несущая в своей структуре некий идеал, противопоставленный наличной социальной реальности, — утопична и эсхатологична. В тоталитарных обществах И. трансформируется в государственную религию с особыми догматами, священными книгами, апостолами, святыми, богочеловеками, литургией и т. д. Государство в этом случае выступает идеократической системой, в границах которой верховный жрец, могущий толковать и трансформировать постулаты И., выступает и высшим чиновником, и политическим лидером. (Бердяев именовал подобные общественные модели «обратными теократиями».) Разрушение И. такого типа, неизбежное при переходе их на позиции терпимости и открытости к инаковому духовному образованию, представляется не менее болезненной проблемой, чем даже процедуры передела собственности (ср. у Лебона: «нет ничего более разрушительного, чем прах умерших богов»). Пророчество Ницше о том, что в 20 в. борьба за мировое господство будет осуществляться от имени тех или иных философских принципов, полностью реализовалось (ср. «Восток» и «Запад» как идеолого-политические образования) в несколько трансформированном виде: философские идеи заместились политико-идеологическими максимами. Результатом явилось крушение доверия людей к человеческой мысли как таковой — по Манхейму, это было, в первую очередь, обусловлено широким признанием того, что «мысль всех партий во все эпохи носит идеологический характер».

ИДЕЯ — понятие, широко используемое в различных философских системах для обозначения наиболее развитых форм духа (позднее — знания). Понятие И. является одним из центральных у Платона, обозначая трансцендентный мир истинного бытия, по образцу которого существуют вещи чувственной реальности. Это учение получает развитие в неоплатонизме и средневековой философии, которые трактуют И. как идеальные формы, по образцу которых божественный ум, а затем и сам Бог творят вещи. Таким образом, от античности до Возрождения И. трактуются чисто онтологически. В Новое Время И. рассматривается преимущественно гносеологически, как одна из основных форм человеческого познания. Возникают споры по поводу происхождения И. и их соответствия реальности, которые находят свое выражение в противостоянии рационализма и эмпиризма. Докантовский рационализм рассматривал И. как «врожденные», изначально присущие субъекту и не сводимые к опыту. Эмпиризм видел в И. лишь обобщение чувст-

венных данных, а субъект трактовал как пассивное отражение действительности. В философии Канта И. — это понятие разума, которому ничего не соответствует в опыте. И. возникают в результате попыток разума выйти за пределы чувственного опыта и рассматриваются Кантом как принципы, задающие цель познанию. Для Гегеля абсолютная И. является высшей точкой развития знания, которая включает в себя все предшествующие формы знания и поэтому является высшей объективной истиной, в которой совпадают мышление и реальность. В философии 20 в. слово «И.» практически полностью утрачивает свое значение и используется лишь как синоним термина «понятие». (См. также **Эйдос**.)

ИДИОГРАФИЗМ — парадигмальная установка культурной традиции на видение реальности в качестве неунифицированной и, соответственно, не подлежащей познанию посредством поиска общих закономерностей и осмыслению посредством общих понятий. Переход от классической культуры к культуре неклассического и особенно постнеклассического типов знаменуется радикальной переориентацией с номотетического стиля мышления на методологию И. Исходно данная терминология введена Виндельбандом в контексте неокантианского дистанцирования естественнонаучного познания, ориентированного на номотетику (греч. *nomos* — «закон» и *tetio* — «устанавливаю»), и познания гуманитарно, опирающегося на идиографику (греч. *idios* — «особенный», «необычный» и *grapho* — «пишу»). Если естествознание, по Виндельбанду, имеет своей целью выявление и формулировку общих законов как выражающих, устойчивые и повторяющиеся связи между явлениями, т. е. фиксацию «неизменной формы, реальных событий», то гуманитарное познание (в первую очередь, — история) видит свою цель в фиксации «отдельных исторических фактов», выявлении «их однократного, в самом себе определенного содержания». Если идиографический метод, по Виндельбанду, фокусирует внимание на «единичном и однократном», то при применении индивидуализирующего метода образования понятий, по Риккерт, задается такое видение реальности, когда «кроме индивидуальной эмпирической действительности нет никакой другой действительности». Подчеркивая правомерность обоих способов рассмотрения реальности, Виндельбанд говорит лишь о различных стилях мышления, отмечая, что, в принципе, один и тот же объект может стать предметом рассмотрения как «номотетического мышления», так и «мышления идиографического», ибо разница между последними выражает лишь





«формальный характер познавательных целей наук». Наиболее ярким проявлением этой культурной установки явилось формирование в самой гуманитарной сфере (несмотря на то, что, казалось бы, именно для нее были адресно сформулированы идиографическая методология и индивидуализирующий способ образования понятий) сугубо номотетической традиции. Речь идет о традиции социологизма в философии истории — от Дюркгейма до современных версий структурно-функционального анализа (см. **Структурно-функциональный анализ**). Оформляющийся параллельно (во временном отношении) историцизму, практикующему И., социологизм радикально ему альтернативен в методологическом отношении, ибо ориентирован на видение своего предмета в качестве «социальной реальности», открытой для аналитики естественнонаучного толка, и на построение концептуальной модели истории, предполагающей экспликацию общих законов ее развития.

ИДИОСИНКРАЗИЯ — в эзотеризме — необъяснимая для человека привлекательность или отторжение определенных лиц, обусловленные кармическими следствиями предшествующих воплощений.

ИЕГОВА (Яхве) — имя древнееврейского бога из Ветхого Завета. В древнем иудаизме — родовой Бог племени Иуды. Согласно иудаизму, И. связан с народом Израиля «заветом» (договором), в коем зафиксирована богоизбранный статус евреев.

ИЕРАРХ — церковный священнослужитель, имеющий сан епископа.

ИЕРАРХИЯ (греч. *hieros* — священный, *archee* — власть) — принцип структурной организации многоуровневых систем, состоящий в упорядочении взаимодействий между уровнями бытия по закону от высшего к низшему (инволюция) и наоборот, от низшего к высшему (эволюция). Любой уровень n может быть рассмотрен как управляющий по отношению к уровню $(n-1)$ и управляемый со стороны уровня $(n+1)$. И. подразумевает как структурную и функциональную, так и информационную дифференциацию внутри системы. И. бывает жесткой и гибкой. Жесткие И. предлагаются в ряде научных дисциплин. Гибкие И. существуют во всех реальных структурах бытия. В этом случае каждый уровень И. является более или менее автономным и, в то же время, подчиненным высшим структурам систем. Понятие И. широко применяется практически во всех философско-религиозных учениях. Термин И. был введен около 2-й половины 5 в. Псевдо-Дионисием Ареопагитом в трактатах «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». В христианстве И. олицетворяется с небесной И. — лестницей Иакова: ангелы, архангелы, начала,

силы, господства, престолы, херувимы и серафимы (бесплотные духовные силы). В буддизме И. представлена Светлыми силами Бодхисатв и Тар (мужских и женских божеств); в индуизме — И. пантеонов Богов, Ману (Учителей), Ришии, которые являются воплощениями единого Брахмана. В исламе И. утверждается рядом Пророков, а также эта тема была разработана ибн Араби в учении о Святых, святости и их И. В Агни Йоге говорится, что И. есть «закон Мироздания» и «плановое сотрудничество». Философия платонизма и неоплатонизма строится на И., во главе которой сверхсущее Единое-Благо, эманулирующее в мир через ступени Ума и Души. Конфуций, Лейбниц, гностицизм, школа русского космизма признают И. как ведущий принцип всеединства, универсальности, целостности мироздания. Понятие И. используется в идеологии ряда социально-политических систем (авторитаризм, тоталитаризм, кастовость и др.), и характеризует структуры власти. В современной западной социологии исследуются И. престижа, богатства, власти, контроля как выражение стратификации (деления) общества. И. можно трактовать как один из архетипов сознания.

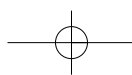
ИЕРОФАНТ — (1) глава сакральных мистерий, культов и др.; (2) в эзотеризме — руководитель определенной ступени иерархии Сил потустороннего мира.

ИЗИДА — богиня Древнего Египта, олицетворяющая силы Природы, женская ипостась Осириса.

ИЗМЕНЕННОЕ СОЗНАНИЕ — особое состояние сознания, существенно отличающееся от того его состояния, которое считается для человека нормальным. Более или менее глубоким изменениям могут быть подвергнуты все или почти все аспекты нормального сознания, например типичный для него чувственный образ «Я» как совокупность обычных ощущений собственного тела вместе с границами тела и его схемой. Может неадекватно измениться «Я — концепция» личности, обычный образ воспринимаемого мира, соотношение мира — воспринимаемого и представляемого, ориентировка во времени и пространстве, способность дать самоотчет в происходящем, осуществлять самоконтроль и саморегуляцию поведения. Существует впечатляющее разнообразие состояний И. с., включая галлюцинации и псевдогаллюцинации, явления дереализации и деперсонализации, множественной личности, чувственного бреда, различные психические автоматизмы, состояния И. с. во время сна (обычного или гипнотического), при сомнамбулизме и многие др. Известно значительное количество факторов,

вызывающих состояния И. с. например, сон как особое состояние организма, равно как и длительное лишение сна, сенсорная депривация, наркотики, алкоголь, повышение или понижение давления, психическая травма и др. Далеко не всегда состояния И. с. являются следствием, проявлением психопатологии. О психопатологии можно говорить лишь тогда, когда эти состояния не контролируются личностью, являются стойкими и не исчезают без специального терапевтического воздействия. Во многих случаях состояния И. с. являются кратковременными и бесследно исчезают вместе с исчезновением вызвавшего их фактора. Более того, известны различные способы, позволяющие сознательно, нацеленно вызывать те или иные состояния И. с. (йога, аутогенная тренировка, метод С. Грофа, основанный на применении гипервентиляции в сочетании с определенными музыкальным воздействием). Обретенный в состояниях И. с. интеллектуальный опыт может быть столь уникален, что оказывает на личность и ее последующую жизнь сильнейшее воздействие (например, пророческие сны). Диапазон эмоций, переживаемых во время И. с., огромен — от ужаса до экстаза. По этой причине известные способы вызывания И. с. нередко пытаются сделать источником новых творческих способностей личности (Шри Ауробиндо и др.). Бесспорно то, что И. с. — сфера, почти не изученная и загадочная. По мнению некоторых исследователей (С. Гроф), накопленные в процессе изучения И. с. факты часто совершенно необъяснимы с позиций устоявшихся представлений о сознании личности, формах ее взаимодействия с миром и могут со временем привести к их радикальным изменениям. (См. также **Трансгрессия**.)

ИЗМЕРЕНИЕ — процедура присвоения рубрикационных символов наблюдаемым объектам в соответствии с некоторым правилом. Символы могут быть просто метками, представляющими классы или категории объектов в популяции, или числами, характеризующего степень выраженности у объекта измеряемого свойства. Символы-метки могут также представлять собой числа, но при этом не обязательно нести в себе характерную «числовую» информацию. Целью И. является получение формальной модели, исследование которой могло бы в определенном смысле заменить исследование самого объекта. Как всякая модель, И. приводит к потере части информации об объекте и/или ее искажению, иногда значительному. Потеря и искажение информации приводит к возникновению ошибок И., величина которых зависит от точности измерительного инструмента, условий, при которых производится И.,





304 ИЗУМРУДНАЯ СКРИЖАЛЬ ГЕРМЕСА

квалификации наблюдателя. Различают случайные и систематические ошибки И. При исследовании отдельно взятого объекта ошибки обоих типов представляют одинаковую опасность. При статистическом обобщении информации о некоторой совокупности измеренных объектов случайные ошибки, в известной степени, взаимно «погашаются», в то время как систематические ошибки могут привести к значительному смещению результатов. Алгоритм (правило) присвоения символа объекту называется измерительной шкалой. Как всякая модель, измерительные шкалы должны правильно отражать изучаемые характеристики объекта и, следовательно, иметь те же свойства, что и измеряемые показатели. В гуманитарных и общественных дисциплинах (за исключением экономики и демографии) большинство показателей не поддаются непосредственному И. с помощью традиционных технических средств. Вместо них применяются всевозможные анкеты, тесты, стандартизированные интервью и т. п., получившие общее название измерительного инструментария.

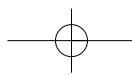
ИЗУМРУДНАЯ СКРИЖАЛЬ ГЕРМЕСА — древнейший Свод правил и установлений, лежащий в основе герметизма и иных учений эзотеризма.

ИИСУС ХРИСТОС (греч. Iesous — калька иврит. Jesua, Jehosuaa — помощь Яхве, спасение; греч. Christoss — помазанник, эквивалент иврит. Mashiahh — мессия, спаситель) — в традиции христианства — богочеловек, обладающий всей содержательной полнотой как бытия Абсолюта, так и человеческой экзистенции (библейские «сын Божий» и «сын человеческий»); второе лицо в структуре Троицы, Бог-Сын, воплощающий в себе Логос слова Божьего; посредник между Богом и людьми, устами которого Господь возвещает истину откровения (ср. с непосредственным явлением Бога Моисею в Ветхом Завете); искупитель, чья крестная жертва спасает человечество от проклятия первородного греха (славян. Спас и греч. Soter — спаситель; отсюда сотериология как теория спасения). (1) — В образе И. Х. характерный для теизма вектор личностной артикуляции персонифицированного Бога находит свое максимальное проявление: Абсолют обретает не просто персонифицированный облик, но подлинно экзистенциальные человеческие черты, оказываясь открытым не только для диалогического откровения, но и для страдания, а значит, — сострадания и милосердия, инспирируя фундаментальный переход европейской культуры от «религии страха» (по терминологии Фромма) к «религии любви». За редкостью — на грани ересей — исключениями

И. Х. является центральным семантическим узлом вероучения практически для всех христианских конфессий (феномен христоцентризма), задавая остро артикулированную интенцию понимания откровения как личного и личностного контакта, что порождает в христианстве богатейшую традицию мистики. Идея искупительной жертвы И. Х. обуславливает в христианстве интерпретацию сотериологии как централизованной фигурой И. Х. в качестве Спасителя (ср. с идеей Машиаха, которая, будучи эксплицитно выражена, тем не менее, не фундирует собою иудаизм: «если ты садишь дерево и услышал о приходе Машиаха, закончи работу свою, а потом иди встречать Машиаха»). Христианский Символ веры, основанный на идее вочеловечивания Бога, задает в европейской культуре человекосоразмерную парадигму божественного служения, понятого не в качестве дискретного героико-экстатического подвига, обращенного к Абсолюту, но в качестве неизменного достоинства и перманентно повседневного милосердия в отношении к ближнему (не экстремум, но норма: с любовью, но не со страстью), делая акцент не на человечестве, но на человеке («...Жаждал, и вы напоили меня... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне» — Матфей, 25, 35–40). В образе И. Х., акцентирующем не громовую мощь, но тихий глас Божий, в качестве основы и истока не только вселенского могущества, но и подлинной свободы выступает не внешняя (физическая или социальная) сила, но душевный покой (мир) и самообладание — парадигма силы духа, фундирующая собою в качестве своеобразной сакральной программной ценности всю европейскую культуру. (2) — Центральная фигура европейской (и в целом — западной) истории — вне зависимости от результатов многовековой полемики между исторической и мифологической школами христологии, — семантически центрирующая и темпорально структурирующая фундирующее западную культуру видение исторического процесса (см. **Социальное время**): от принятой системы летоисчисления (как новой системы отсчета в истории человеческого духа — от Рождества Христова) до векторно-ориентированной в будущее (идея второго пришествия и Царства Божьего — ср. с отнесенными в прошлое дохристианскими мифологемами сакрального времени как возводимого к легендарному моменту имеющего креационную семантику брака земли и неба или философскими концепциями «золотого века») модели истории, что задает в западной культуре ценностный приоритет будущего перед прошлым и настоящим (см. **Надежда**). История христиан-

ской церкви на протяжении 2–18 вв. знала не менее 24 человек, дерзнувших претендовать на имя И. Х. все они казнены; (см. также **Павел**). (3) — Культурный символ высшего порядка, центрирующий западную культурную традицию как в смысловознательно-аксиологическом, так и в программно-парадигмальном планах: с одной стороны, фундируя характерную для Европы систему ценностей, с другой — задавая в контексте европейской культуры поведенческие сценарии, во многом альтернативные исходному западному активизму (препоручение себя в руки Божьи и делегирование Христу как Спасителю решения собственной судьбы), индивидуализму (нормативная максима любви к ближнему), рационализму (концепция откровения) и волюнтаризму (парадигма смирения), а также утверждая в контексте доминирования универсально-логического типа культурных программ острую артикуляцию значимости личного прецедента. Именно посредством образа И. Х. христианство сохраняет в контексте европейского целерационального технологизма и интеллектуализма артикуляцию любви как верховной ценности человеческой жизни. Символ И. Х. в предельно концентрированном виде выражает генетическую амбивалентность, специфичную для христианской Европы и генетически восходящую как к рационализму античной, так и сакральной мудрости ближневосточной традиций (по формулировке Тертуллиана: «что общего между Афинами и Иерусалимом? У Академии и Церкви?»). Аксиологически акцентированный культурный статус И. Х. как воплощенного Слова (Иоанн, 1, 14) актуализирует и наполняет сакральным смыслом исконно присущие западной традиции логико-вербальную ориентацию, когнитивный и праксеологический оптимизм и интеллектуализм.

ИЛЬЕНКОВ Эвальд Васильевич (1924–1979) — русский советский философ, специалист по теории диалектики, истории философии, психологии, педагогике. С 1953 по 1979 работал в Институте философии АН СССР. В 1965 за исследования актуальных проблем теории познания И. была присуждена академическая премия им. Чернышевского. В качестве переводчика и редактора И. участвовал в изданиях трудов Фихте, Гегеля, Маркса. В 1968 защитил докторскую диссертацию: «К вопросу о природе мышления». И. принадлежит приоритет в разработке логико-диалектической теории научного мышления. И. — автор концепции культурно-исторического развития человека. И. обосновал фундаментальную роль идеального в личностном становлении индивида. Идеальное, по И., — это способность человека строить





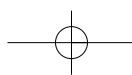
свою деятельность в согласии с формой любого другого, а также в согласии с перспективой (логикой) изменения этого другого в ходе развития человеческой культуры. Развитие человеческого индивида есть прежде всего его способность осваивать всеобщую меру бытия вещей. Работы И. издавались в Германии, Италии, Великобритании, Греции, Японии, в др. странах. Основные из них: «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса» (1960), «Об идеалах и идеалах» (1968), «Диалектическая логика» (1974), «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма» (1979), «Искусство и коммунистический идеал» (1983), «Философия и культура» (1991).

ИЛЬИН Владимир Николаевич (1891–1974) – русский богослов, философ, историк, музыковед. Основные сочинения: «Евразийство и славянофильство» (1923), «Преподобный Серафим Саровский» (1925), «К взаимоотношению права и нравственности» (1925), «Столп злобы богопротивной» (1925), «Всенощное бдение» (1927), «Материализм и материя» (1928), «Загадка жизни и происхождение живых существ» (1929), «Атеизм и гибель культуры» (1929), «Социальные цели и достоинство Евразийства» (1929), «Религиозное и философское мировоззрение Федорова Н.Ф.» (1929), «Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира» (1930), «Эйдократическое преобразование науки» (1931), «Под знаком диалектики» (1931), «Арфа царя Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. Т. 1. Проза» (1960), «Евразийство» (1973), «Религия революции и гибель культуры» (1987) и др. Выступал с критикой марксизма (особенно в его советской версии) и механистического материализма, противопоставляя им «материологизм» как «признание Логоса, действующего в материи». Опираясь на идеи теории относительности, корпускулярно-волновой теории света и витализма, стремился доказать совместимость библейского креационизма (суть «исповедания веры и богословско-философский принципа, соединимого со всякой естественно-научной теорией и гипотезой») и научной картины мира середины 20 в. Органическая жизнь в ипостаси сознательной активности человека, по мысли И., являет собой «чудо творения» – начало, противодействующее энтропии. Главной идеей собственной философии полагал создание морфологической логики или «всеобщей иконологии бытия», представлявшей собой синтез учения Лейбница, концепции формы-эйдоса вещи, а также элементов неопифагореизма и неоплатонизма. Соединяющим звеном естественных и гуманитарных дисциплин полагал миф и его объективацию

в фольклоре и эпосе. Совпадение образов родовой памяти у различных поколений людей объяснял в духе теории архетипов Юнга. Предложил гипотезу о Номогенезе, устанавливающем пути взаимодействия духа и материи в соответствии с промыслом Божиим. Вслед за Шпенглером жестко разграничивал культуру и цивилизацию, трактуя последнюю как в лучшем случае «внерелигиозную». Отстаивал тезис о непреходящей значимости культурных идеалов (взаимопонимания, сорности, иерархии). И. был убежден в том, что христианство аккумулирует в себе вечные идеи и ценности всех религий и культур, считал софиологию 20 в. высшим вкладом в догматическое развитие православия. Выступил автором ряда литургических и апологетических работ, посвященных символике Креста, толкованиям службы Святой Пасхи и всенощного бдения. Творчество И. трактовал как сакральный акт, основанный на мистической святости и ориентированный на постижение Абсолюта как высшей формы неслиянных и нераздельных истины, добра и красоты. См. также **Евразийство**.

ИЛЬИН Иван Александрович (1883–1954) – русский философ, социолог, государствовед и общественный деятель, магистр и доктор государственных наук (1918, оппоненты на защите – Е.Н. Трубецкой и Новгородцев), один из основателей Русского научного института в Берлине (1923), профессор (1918). В главных сочинениях: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918), «Учение о человеке» (1918), «О сопротивлении злу силою» (1925), «Яд большевизма» (1931) «Путь духовного обновления» (1935), «Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера» (1937), «Наши задачи. Статьи 1948–1954» (1956), «О монархии и республике» (посмертная публикация 1979) и др., – разработал оригинальную онтологическую и гносеологическую концепцию, а также выдвинул ряд актуальных и интересных идей о природе, сущности и перспективах преодоления тоталитаризма. Рассматривая достижения и просчеты современного ему процесса познания в контексте его неизбежной обусловленности как состоянием культуры, так и степени ее общественного восприятия, И. усматривал главный порок Человека начала – середины 20 в. во внутренней «расколотости», в противоречии между разумом, умом, рассудком и чувствами, душой, сердцем. По И., человек настоящего ощущает себя как особую вещь в ряду вещей. Как результат «созидательные творческие действия оцениваются и интерпретируются «материально, количественно, формально и технически». Отвергая протестантскую этику в ее наиболее материализованных,

заземленных ипостасях, И. подчеркивал, что мышление без сердца не может не быть цинично, машинообразно и релятивно. «Человек, душевно расколотый и нецельный, есть несчастный человек. Если он воспринимает истину, то он не может решить, истина это или нет, ибо он не способен к целостной очевидности... Он теряет веру в то, что человеку вообще может быть дана тотальная очевидность. Он не желает признать ее и у других и встречает ее иронией и насмешкой». Индивидуальный и социальный опыт, по И., должны возродиться как интуиция, как видение сердцем. Полемизируя с Л.Н. Толстым, И. утверждал, что при неимении адекватных средств сопротивления злу человек не только имеет право, но и призван применять силу. Шесть арестов за пять лет жизни в ленинской России и (после насильственной высылки на «философском пароходе») пять лет преследований в гитлеровской Германии наложили также значительный отпечаток на социально-философские размышления И., придав им силу личного жизненного опыта. По мысли И., крупномасштабный опыт строительства социализма дает все основания утверждать, что это социальное устройство может существовать «только в форме всепроникающего и всепорабощающего тоталитарного режима». Понимая тоталитаризм как политический строй, «беспредельно расширивший свое вмешательство в жизнь граждан» и «включивший всю их деятельность в объем своего управления и принудительного регулирования», И. отмечал, что сущность тоталитаризма как левого («левого большевизма», социализма), так и правого («правого большевизма», фашизма или национал-социализма) толка состоит не столько в особой форме государственного устройства, сколько во всеохватывающем объеме и организации управления всесторонне поработанными людьми, осуществляемой при проведении «самой последовательной диктатуры, основанной на единстве власти, на единой исключительной партии, на монополии работодателя, на всепроникающем сыске, на взаимодоносительстве и на беспощадном терроре». По И., противоправный тоталитарный режим «есть рабовладельческая диктатура невиданного размера и всепроникающего захвата», которая держится на партийных указах, распоряжениях и инструкциях, а законы и государственные органы представляют собой «только позорную оболочку партийной диктатуры». В тоталитарном обществе, спяном страхом, инстинктом самосохранения и злодейством, граждане фактически лишаются всех прав, полномочий и свобод. Они существуют только как субъекты обязанностей, объекты распоряжений и





306 ИМАМ

рабочие машины. Их правовое сознание замещается «психическими механизмами — голода, страха, мук и унижения; а творческий труд — психофизическим механизмом рабского надрывного напряжения». Согласно И., опыт всех европейских социалистических стран свидетельствует, что с победой социализма в них устанавливается монополия собственности государства и исключительная инициатива единого чиновничьего центра, в которых и заключается суть данного общественного устройства. Установление же этой монополии ведет к монополии государственного работодателя и создает полную зависимость всех трудящихся от новой привилегированной касты партийных чиновников-угнетателей. Социалистическая действительность, по И., свидетельствует об антисоциальной сути социализма, который убивает свободу и творческую инициативу, уравнивает людей в нищете и зависимости, создает партийную касту, проповедует классовую ненависть, осуществляет «террористическое управление», создает рабство и выдает его за справедливый строй. Выход из левого тоталитаризма И. видел в отречении от социалистических иллюзий, которые привели к катастрофе, и в строительстве нового общественного строя, основанного на частной инициативе, частной собственности, правовой свободе и «творческой социальности», включающей в себя свободу, справедливость и братство. Неизбычно размышляя о судьбе России, И. считал, что ей все равно придется сделать выбор между свободой и рабством, демократией и тоталитаризмом. Веря в лучшее будущее, он подчеркивал, что «безумию левого большевизма Россия должна противопоставить не безумие правого большевизма, а верную меру свободы; свободу веры, искания правды, труда и собственности».

ИМАМ — (1) духовный лидер мусульманской общины: вначале сам пророк Магомет, позже — халифы; (2) выборный представитель мусульманской общины, руководящий молитвой в мечети. (И. — общественная должность, а не профессиональное звание и не духовный сан.)

ИМАН (араб.) — состояние предельной убежденности в истинности веры в Аллаха как единственное божество.

ИМИДЖ (англ. image — образ) — целостный, качественно определенный образ данного объекта, устойчиво живущий и воспроизводимый в массовом и / или индивидуальном сознании. И. возникает и корректируется в результате восприятия и сопутствующего профильтровывания поступающей из внешней среды информации о данном объекте сквозь сеть действующих стереотипов. В качестве обла-

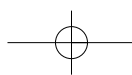
дателя И. может выступать любой объект окружающей действительности. И. социально обусловлен и выполняет ряд важных функций, что выражается в следующем: 1) И. обнаруживает свое существование только в условиях общества, 2) субъектом И. выступает человек как продукт общества — человек социальный, 3) общие характеристики И. того или иного объекта (его валентность, сила, определенность) зависят не только от самого объекта, но и от особенностей конкретного общества, в котором этот И. формируется, — от его ценностей, норм, традиций, установок и т. п. Это положение вытекает из 2), поскольку социальность субъектов предполагает оценочность восприятия ими мира окружающих объектов и самих себя вследствие усвоенного опыта, знаний предшествующих поколений и принятой роли так называемого обобщенного другого. Уже сложившийся И.: а) определяет характер последующего восприятия объекта со стороны лиц, усвоивших этот И., посредством сведения указанного процесса восприятия к процедурам идентификации, узнавания объекта и (при наличии новой, возможно, диссонировавшей информации) коррекции соответствующего образа (функция экономики мышления социальных субъектов); б) способствует формированию устойчивого отношения к данному субъекту (функция социальной оценки); в) служит основанием для субъективного выбора адекватной модели связанного с объектом поведения (функция руководства к действию, или регулятивная функция). В обычных условиях И. объектов складываются в массовом и/или индивидуальном сознании стихийно, но допускается возможность и их сознательного конструирования. В этой связи заслуживают внимания реклама товаров и услуг и Public Relations (PR — связь с общественностью) как основные человеческие практики, реализующие идею целенаправленного создания И. Особенно широкое применение в рекламной практике находит тип И., эксплуатирующий человеческое стремление к социальной самоидентификации. Такой И. превращает вещь в представлении потребителей в знак принадлежности к определенной социальной группе и тем самым подталкивает к совершению покупки для подтверждения собственного социального статуса. Формируемый рекламой И. обычно имеет лишь поверхностную связь с обусловленным идеей производством конкретным назначением предмета. Его позитивность чаще зиждется на второстепенных признаках последнего. Своей вариабельностью они предоставляют рекламопроизводителям более широкие возможности для создания символически нагруженной иден-

тификации товара и, как следствие, придания ему эффекта дополнительной психологической ценности в глазах потребителей. В системе PR интерес к И. проистекает из ее общей целевой установки, заключающейся в установлении, развитии и поддержании отношений и взаимопонимания между стремящимся к успеху социальным агентом, с одной стороны, и общественностью — с другой. В отличие от традиционной рекламной практики, в которой формирование И. товара (услуги) диктуется, в основном, требованиями настоящего (задачи реализации), со стороны системы PR внимание к И. в большей степени определяется необходимостью смотреть далеко вперед, заботиться о будущих перспективах его обладателя — фирмы, партии, звезды шоу-бизнеса и т. п. Последнее обусловлено присутствием фактора активности социального агента-объекта PR. Активность социального агента делает неизбежным процесс возникновения у него того или иного И. и предопределяет подверженность этого И. изменениям во времени. Поскольку же с точки зрения PR рыночная состоятельность социального агента находится в зависимости от того, как он воспринимается окружающими, стихийность формирования и неконтролируемая подвижность его И. расцениваются как постоянно нависающая над данным социальным агентом угроза провала.

ИММАНЕНТНЫЙ (лат. immanens — пребывающий внутри) — понятие, обозначающее свойство, внутренне присущее предмету, процессу или явлению; то, что пребывает в самом себе, не переходя в нечто чуждое, не трансцендируя. Метод исследования, определяемый исключительно самим его предметом, равно как и критика системы идей на основе ее собственных посылок являются И. У Канта И. — противоположено трансцендентному. В гносеологии Канта сфера законного (И.) применения разума ограничена миром явлений, данным в опыте.

ИМПЕРИЛ — в Живой Этике — вещество (причина множества болезней), образующееся в организме человека, генерирующего отрицательные эмоции. Позитивное разрушение И. достигается положительными эмоциями и мыслями.

ИМУЩЕСТВЕННАЯ СТРУКТУРА — совокупность относительно устойчивых, изменяющихся в пространстве и времени имущественных (по степени богатства и бедности) групп населения. Имущественная структура, независимо от того, приближается она в данной стране к типу более закрытых групп или менее закрытых, вызывает расслоение всего общества на группы богатых и бедных. Причем богатство и бедность индивида зависят





не вполне от его воли. Члены одной и той же имущественной группы неизбежно становятся солидарными во многом, члены различных имущественных групп — неизбежно антагонистами. Сходство имущественного положения ведет к стихийной организации сходно-имущественных индивидов. Лица, относящиеся к одной профессии, в зависимости от величины их доходов, могут принадлежать к различным группам с противоположными интересами.

ИМЯ — (1) в эзотерике — личный атрибут субъекта или объекта, обуславливающий его свойства (мысль об особой значимости И. была фундирована идеей о том, что знание И. объекта позволяет управлять им самим). (2) на иврите — Бог.

ИНАКОСТЬ (греч. heterotes, лат. alteritas) — термин философии Платона («Тимей», «Парменид»), вошедший в категориально-понятийные комплексы ряда философских систем. Платон полагал принципиальную возможность и радикальную достижимость точного определения чего-то «одного», уникального, в отличие от другого. И. у неоплатоников отражала дуализм уже познанного и все еще познаваемого в «Нусе»; у схоластов Божественное откровение выступало И. применительно «посюстороннему» миру; у Гегеля И. обозначалась категория противоречия как диалектического единства полярных начал и понятий.

ИНВЕРСИЯ (лат. inversio — переворачивание, перестановка) — в психологии процесс и результат нарушения нормального порядка и последовательности элементов, их перестановка или замена вплоть до противоположных. Феномен И. распространяется на мотивы, установки, желания, реакции, поведение и т. д. Наиболее подробно И. и ее механизмы исследованы в психиатрии, сексологии и психоанализе. Понятие И. было введено в научный оборот в 1882 французскими психиатрами и неврологами Шарко и В. Маньяном. Наиболее распространенное современное значение понятию И. придал Фрейд, предложивший толкование И. как типа сексуальной ориентации мужчин и женщин, отличительным признаком которого является избрание в качестве сексуального объекта лиц собственного пола. В психоанализе Фрейда И. характеризуется фиксацией либидо на лицах своего пола. По степени инвертации людей Фрейд выделял три основных типа поведения: 1) абсолютно инвертированное, когда сексуальный объект может быть только того же пола; 2) амфигенно инвертированное (психосексуальный гермафродитизм), когда сексуальный объект относится к собственному и (или) противоположному полу; 3) случайно ин-

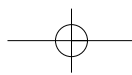
вертированное, когда в ситуации недоступности сексуального объекта противоположного пола (или при подражании) в качестве объекта выбирается лицо собственного пола, и половой акт с ним доставляет удовлетворение. Во временном плане Фрейд выделял три вариации: 1) постоянная И., 2) периодическая И., 3) эпизодическая И. По Фрейду, психический механизм И., т. е. совокупность психических состояний и процессов, обуславливающих ее возникновение, развитие и функционирование, формируется в детстве в фазе кратковременной, но интенсивной фиксации на женщине (большей частью на матери). В результате преодоления фиксации инвертированные отождествляют себя с матерью и избирают в сексуальные объекты самих себя. Например, мужчины выбирают мужчин, похожих на них и хотят любить их так, как любила их мать. Постоянно воспроизводя психический механизм появления И., инвертированные мужчины переносят на мужчин вызванное женщинами возбуждение, в силу чего их навязчивое устремление к мужчинам обуславливается их «тревожным бегством от женщины».

ИНВЕСТИЦИЯ — долгосрочное вложение капитала в промышленные, строительные, сельскохозяйственные и иные предприятия. И. может быть долгосрочной, окупающейся в течение продолжительного временного промежутка, и краткосрочной, окупающейся в относительно короткий промежуток времени. И. используются, когда для расширения, реже — сохранения производства не достаточно доходов предприятия.

ИНВОЛЮЦИЯ — в эзотерике — сошествие Духа, материализация, деградация духовного.

ИНДИВИД, ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ (лат. individuum — неделимый) — понятия, используемые, как правило, для описания и отображения разнообразных ипостасей бытия личности. Понятие «индивид» (впервые введено в научный оборот Цицероном как латинский аналог греческого термина «атом») сопряжено с представлением об отдельно взятом представителе человеческого рода, общества, народа, класса, социальной группы, как своеобразном социальном атоме, т. е. далее принципиально неразложимом элементе бытия социума. Используется также для введения представления о человеке как носителе какого-либо единичного качества. Например, в социологии «индивид» обладает свойством быть носителем социальности. В социологических опросах термин «индивид» заменяется термином «респондент» (лат. respondere — отвечать, реагировать) и редуцируется к его способности выступать в качестве источника

первичной эмпирической информации об изучаемых явлениях и процессах. В качестве респондента (источника информации) индивиду вменяются (приписываются) сущностные признаки: быть носителем определенного типа сознания (обыденного — в массовых опросах, специализированного, профессионального — в экспертных и т. д.); обладать компетентностью, т. е. определенной информацией и знаниями; иметь выработанное отношение («мнение») о предмете опроса, т. е. обладать определенными установками; быть включенным в те или иные социокультурные контексты, прежде всего в нормативные системы, что позволяет наделять респондента характеристикой рациональных стратегий поведения; иметь индивидуальные черты (уровень интеллектуального развития, аналитические возможности, память, воображение, мера допустимого конформизма и т. д.), которые изначально оцениваются или как усиливающие, или (чаще) как ослабляющие схематизм рационального мышления и поведения в конкретных жизненных ситуациях и в ситуации опроса. При этом эксплицитно в этой социологической абстракции индивида присутствует допущение о несущественности индивидуальных (личностных) характеристик человека, об их элиминированности за счет соблюдения опросной процедуры и о предзаданности человека внешней по отношению к нему тотальностью (культурой, социальными связями и отношениями, средой и т. д.). Аналогичным образом дело обстоит и в иных социальных дисциплинах. Например, абстракция индивида как носителя экономической функции в экономике, абстракция индивида как атомарной единицы электората в политологии и т. д. Понятие «индивид», с одной стороны, позволяет фиксировать прежде всего «внешние» по отношению к его психике, но определяющие в самой абстрактной форме его суть социокультурные параметры, а с другой — предполагает свою переинтерпретацию в терминах и на основе методологических и онтологических допущений той или иной концепции или научной дисциплины. Понятие «индивид» в той или иной мере предполагает как парное себе понятие «индивидуальность», которое выражает уникальное своеобразие человека, какого-либо существа или явления, отражает форму преодоления индивидом своей «атомарности», трансформирование общественного бытия в форму самореализации человека и самоактуализации личности. Понятие «индивидуальность» использовалось древнегреческими атомистами (Левкипп, Демокрит) в ряду языковых средств для описания характеристик существования атомов. Новоевропейский индивиду-





308 ИНДИВИДУАЛИЗМ

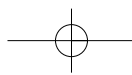
лизм провозгласил особую значимость индивидуальности как противовеса давлению традиционалистских общественных установлений. Лейбниц и Гете трактовали «монаду» как некую «индивидуальность» в структуре бытия. В классической социологии понятие «индивидуальности» необходимо для описания процессов индивидуализации как процесса и результата совмещения индивидуальных требований, ценностных императивов и нормативных предписаний, социальных ожиданий определенных действий и т. д., необходимых для эффективного выполнения социальных ролей, со спецификой стилевых особенностей деятельности, общения, поведения и мышления конкретных индивидов.

ИНДИВИДУАЛИЗМ (лат. *individuum* — неделимое) — философско-этический принцип, утверждающий приоритет и автономию личности перед любой формой социальной общности. Возможны два подхода к рассмотрению И.: концептуальный в совокупности философских, этических, идеологических, политических аспектов; и практический, выражающий реальную жизненную позицию. К ранним теориям И. в европейской духовной культуре относят воззрения киников и киренаиков. В эпоху Возрождения культ индивидуальности привел к концептуальному оформлению И. Крайним выражением последнего стали теории «разумного эгоизма» Гельвеция и Гольбаха, Фейербаха, Чернышевского. Шопенгауэр предположил, что воля к жизни, присущая каждому человеку, является причиной его И. и эгоизма. Лишь в искусстве, где человек является «безвольным субъектом», и в морали, основанной на сострадании, И. исчезает в единстве сущего. В 20 в. среди многочисленных версий И. наиболее известны суждения Сартра, Бергсона, Ясперса, Юнга. Так, сам себя выбирающий и делающий человек Сартра абсолютно автономен в выборе собственного пути и абсолютно за свой выбор ответствен. В философии Бергсона открытая мораль и динамическая религия (в противовес закрытой морали и статической религии) содержат в себе И. как условие приобщения к стихии жизненного порыва. Ясперс полагает, что лишь трансценденция человека показывает его необходимый И. и сохраняет достоинство, в отличие от коммуникации, при которой человек «отражается» в других. В психологии Юнга архетип Самости позволяет достичь конечной цели индивидуального развития — личностной целостности и неповторимости. В принципе, И. не свойственен архаичному сознанию, поскольку возможен при достаточно высокой степени автономии личности, знании ею своих приоритетов, возможностях

выбора, предоставляемых обществом. И. показывает меру свободы и полноты самовыражения, и, (за исключением крайних своих форм) в философии субъективизма и солипсизма, является конструктивным принципом и качеством. В современном обществе феномен И. — реакция на стандартизацию и обезличивание, протест против манипулирования сознанием человека, против тоталитарных режимов, их сциентистского, прагматического и утилитарного подхода к человеку. Этот протест может принимать такие формы, как нигилизм, скептицизм, цинизм, волонтаризм, анархизм, эгоизм, авторитаризм. Причиной противопоставления личности коллективу и обществу во всех этих случаях будет отчуждение культурно-исторических сил человека. Нигилизм как принцип отрицания моральных и идеологических норм ведет к скептическому сомнению в достоверности чего бы то ни было и к циничному презрению и осмеянию культурных феноменов. Волонтаризм как произвольность выбора в актах свободы может означать освобождение личности от власти, анархизм. Ярким проявлением И. в морали является эгоизм как принцип жизненной ориентации и моральное качество себялюбия и корыстолюбия. Догматический полусубъективистский ориентации показывает авторитаризм, обосновывающий нравственность божественными велениями или указанием на власть другого авторитета. Таким образом, приоритет и автономия личности перед любой формой социальной общности конструктивны до тех пределов, за которыми превращаются в безответственное и антигуманное бытие человека в мире.

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одно из основных слагаемых мировой философии, история которой охватывает более двух с половиной тысячелетий. И. ф. характеризуется отчетливо выраженным своеобразием, которое в значительной степени объясняется ее происхождением и общекультурными основаниями. (Вследствие признания идеи о вечности циклично воспроизводящегося мирового общественного процесса в И. ф. не сложилась собственно философия истории. Учения об обществе и государстве, эстетика являлись особыми теоретическими дисциплинами.) Философское мышление возникало путем интериоризации ритуальной практики за счет усиления и автономного развития ментальной составляющей ритуала. Познавательный акт рождался как особое ритуальное действие («жертва знанием»), основанное на аскетической отрешенности от мира и подвижничестве («внутренней обрядности»). Философское умозрение обеспечивалось ритуальной по своим истокам

практикой медитации, трансформирующей человеческое сознание и выводящей его по ту сторону различий, значимых для обыденного мышления. В Упанишадах — первых философских текстах в индийской культуре (ранние Упанишады относятся к 8–7 вв. до н. э.) — центральным пунктом является тезис о тождестве Брахмана, источника всего сущего во внешнем мире, и Атмана, универсального активно-жизненного начала. Глубинное тождество субъективного и объективного считалось недоступным абстрактному рассудку — подлинная реальность открывалась благодаря йогическому тренингу, ведущему к достижению экстатического состояния. Вследствие ритуальной природы философского умозрения в индийской культуре получали развитие преимущественно целостные религиозно-философские комплексы, в которых культовая и отвлеченно-познавательная составляющие были содержательно и функционально связаны. Так, абсолют в концепции Упанишад двусоставен — это и бог Брахма, предмет религиозного почитания, и Брахман, безличный принцип, являющийся предметом познания. Познающие Брахмана достигают мокши — освобождения от цепи перерождений (сансары). А все те, кто ограничивается религиозными обрядами и совершением добрых дел, могут рассчитывать лишь на новое рождение в более высоком статусе в соответствии с универсальным законом кармы. Если популярная, обращенная к мирянам часть целостного мировоззренческого комплекса может быть квалифицирована как религиозная проповедь, то его внутреннее концептуальное ядро, доступное немногим (специально подготовленным и стремящимся лишь к знанию людям), представляет собой собственно философию. Воспроизводство «круга знающих» осуществлялось посредством тщательно разработанной техники ученичества, основанной на абсолютном послушании учителю и нацеленной на максимально точное повторение в ученике личности учителя, а тем самым и его познавательного опыта. Соответствие индийское философское мышление характеризуется ярко выраженной традиционностью; считалось, что содержание великих истин не затрагивается эмпирическим течением времени, относящимся к порядку сансары. Разработка новых идей осмысливалась преимущественно как выявление посредством более точного комментария подлинного содержания авторитетного текста — опоры традиции. Первое место в ряду канонических текстов принадлежало Ведам — священному знанию, которое квалифицировалось как шрути («услышанное», т. е. имеющее сверхчеловеческое происхождение). Ведийский канон в





основном сложился в первой половине II тысячелетия до н. э. и включал самхиты (сборники гимнов мифологического содержания, заклинаний и молитв), брахманы (изложения и комментарии ритуала жертвоприношения), араньяки («лесные книги» — наставления для отшельников) и упанишады (религиозно-философские произведения брахманизма). Отношение к Ведам являлось основанием разделения индийских систем умозрения на ортодоксальные и неортодоксальные. Неортодоксальные концепции (отрицающие авторитет Вед и особый статус варны (сословия) брахманов как единственных законных хранителей священного знания) формировались в основном во второй трети I тысячелетия до н. э. в период интенсивного духовного брожения, связанного с кризисом варнового строя Индии. В это время появляются учения адживикизма (отрицавшего закон кармы и идею перерождения и утверждавшего всевластие в мире и человеческой жизни естественного закона), джайнизма (создавшего замкнутую организацию и искавшего путь к спасению в крайнем аскетизме) и буддизма (развившегося позднее в мировую религию). Показательно, что формируясь в рамках традиционной культуры, джайнизм и буддизм ассимилировали основные мировоззренческие категории, разработанные ортодоксальной мыслью — сансара, карма, мокша (буддийский аналог — нирвана), и создали собственные канонические тексты, авторитетность которых базировалась на личной харизме основателя учения. Несмотря на широкую популярность неортодоксальных концепций, они были постепенно вытеснены обновленной ортодоксией — индуизмом, и последующее развитие И. ф. было связано, в основном, с ортодоксальными индуистскими школами умозрения (даршанами) — ведантой, мимансой, санкхьей, йогой, ньяей и вайшешикой. Почти вся литература по И. ф. написана на санскрите — языке ученых и деятелей искусства Индии.

ИНДРА — верховное божество индуизма, Бог небес.

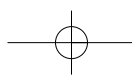
ИНДУИЗМ — общее духовное наследие народов Индии, ядром которого является санскритская культура, представляющая собой совокупность научных, философских, религиозно-мифологических, эстетических, социологических, правовых и этических знаний и норм. И. придерживается большая часть населения Индии, признающая авторитет Вед, Шастр, Агам, Тантр, Итихас и Пуран и противопоставляемая (как, например, в Акте от 1955, кодифицировавшем индуское гражданское право) мусульманам, зороастрийцам, евреям, христианам, а иногда также

локаятикам, буддистам, джайнам и сикхам. В Индии (где его исповедует приблизительно 83% населения) и Непале И. имеет статус национальной религии. Кроме того, И. — одна из самых распространенных мировых религий (наряду с буддизмом, христианством и исламом), имеющая многочисленных последователей в Шри-Ланке, Пакистане, Бангладеш, Индонезии (о-в Бали), Юго-Восточной Азии, на о-вах Фиджи, Маврикий, в Гайане и ЮАР и снискавшая в этом столетии некоторую популярность в Европе и Америке. Как религиоведческий термин «И.» был введен европейцами в 19 в. для обозначения верований, зародившихся в Индии, в силу этого он настолько же объемлен, как и понятие «европейская культура», и отличается крайней аморфностью. Различия между исламом и христианством или между иудаизмом и зороастризмом менее выражены, чем между какими-либо крайними течениями И. И. не сводим ни к понятию «религия», ни к понятию «философия», в нем невозможно выделить ни общего кредо, ни набора догм. В нем нет универсально принятого канона, вероучения, церкви или ритуала, ибо это — не одна, а группа родственных идеологических и религиозно-философских систем, связанных до некоторой степени общностью территории, исторических судеб, литературного и культурного наследия. Современный период, сопряженный с европейской колонизацией и столкновением традиционной индийской культуры с западноевропейской цивилизацией, характеризуется возрождением древних традиций и их переосмыслением, особенно, с возникновением в 19 в. реформаторско-просветительских организаций, таких как «Брахмо самадж» и «Арья самадж». Раммохан Рой, Кешобчондро Сен, Даянанда Сарасвати, Рамакришна, Вивекананда, Тагоры, Неру, Махатма Ганди, Ауробиндо Гхош, С.Н. Дасгупта, Сарвепалли Радхакришнан, Д. Чаттопадхья и другие видные просветители и философы не только пересмотрели концептуальные основы И., но и попытались его модернизировать и интегрировать, связав с развитием национальной идеи и современными тенденциями развития мировой науки, культуры и философии.

ИНДУКЦИЯ (лат. *inductio* — наведение) — метод познания, связанный с обобщением наблюдений и экспериментов. В логическом плане И. представляет собой умозаключение, при котором общее суждение по особым правилам получается на основе единичных или частных посылок. В науке и повседневной жизни многие положения общего характера появляются в результате освоения отдельных фактов. Происходит мысленный переход от еди-

ничного и частного к общему. Например, в начале 17 в. И.И. Кеплер сформулировал утверждение: «Каждая планета движется по эллипсу, в одном из фокусов которого находится Солнце» (позже оно получило известность под названием первого закона Кеплера). Это обобщение было получено на основе изучения движения отдельных планет — Земли, Марса, Венеры и др. Затем было выяснено, что и другие небесные тела под воздействием притяжения Солнца могут описывать вокруг него конические сечения: окружности, эллипсы, параболы и гиперболы. Вследствие этого первоначальная формулировка первого закона Кеплера была изменена и получила следующий вид: «Всякое тело, движущееся вокруг Солнца, описывает коническое сечение, в одном из фокусов которого находится Солнце». Объективной основой для получения общего положения с помощью И. является повторяемость событий, объединенных общей закономерной связью, благодаря чему по части фактов можно устанавливать общий закон. Вместе с тем, повторение может быть характерно для более узкого круга событий, чем тот, на который претендует обобщение, или может свидетельствовать о случайных совпадениях. Игнорирование данных обстоятельства приводит к ошибкам в процессе применения И., носящим названия «поспешное обобщение» и «после этого значит по причине этого». Вывод с помощью И. имеет вероятностный характер. Он будет более надежным, если а) число предметов, о которых говорится в посылах, будет большим; б) эти предметы будут более разнообразны; в) они будут характерными, типичными представителями того класса предметов, о котором говорится в заключении; г) субъект заключения будет возможно меньшим, а предикат возможно большим по объему; д) признак, переносимый на совокупность предметов, о которых речь идет в заключении, будет более существенным для них. Раздел современной логики, связанный с изучением индуктивных выводов, с применением к ним математических методов, с построением дедуктивных теорий об индуктивных процессах, называется индуктивной логикой.

ИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО — одна из основных категорий, в которых современные философы, социологи, политологи и экономисты анализируют тенденции и особенности современных, т. н. «развитых» обществ в отличие от «традиционных», «аграрных» (родоплеменных, феодальных и др.). Термин «И. о.», впервые введенный в научный оборот в 19 в. Сен-Симоном, употреблялся видными представителями социологии Контом, Спенсером, Дюркгеймом и др. Он напол-





310 ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА ТЕОРИИ

нился новым, более широким и конкретным содержанием в 1950–1960-х, когда теория И. о. сформировалась и стала одной из главенствующих на Западе. Эта теория, базирующаяся на принципах технологического детерминизма, первоначально была сформулирована в двух вариантах: Ароном в его лекциях в Сорбонне в 1956–1959 и Росту в книге «Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест». Теория И. о. исходит из того, что коренные социально-экономические, политические и социокультурные изменения в процессе общественного развития происходят в результате трансформации «традиционных» аграрных обществ к «индустриальным», сама же эта трансформация осуществляется в результате промышленной революции и связанного с ней быстрого и крупномасштабного вторжения техники во все сферы социума. Именно быстрое развитие техники и становится главной детерминантой социально-экономического развития. Основные компоненты становления И. о. состоят в том, что в процессе его возникновения создается крупное машинное производство (Росту), национальная система экономики со свободной торговлей и общим рынком (Арон), с фабричной организацией труда, символом которой является фабричная труба (Торфлер). Белл считал, что в И. о. центральными переменными, определяющими его социальную динамику, становятся труд и капитал. Опираясь на этот тезис, Дарендорф утверждал, что в этом обществе основным социальным конфликтом является противостояние вдоль оси собственности между пролетариатом и капиталистами. Свойственные «традиционным» обществам жесткие социальные перегородки в процессе характерной для И. о. активной социальной мобильности разрушаются, традиционные наследственные привилегии уступают место равенству возможностей, что приводит к расширению и обогащению гражданских прав, к демократизации общественно-политической жизни. По мере нарастания могущества индустриализма и повышения роли специалистов в управлении экономикой и другими сферами общественной жизни в И. о. происходит отделение собственности от процесса управления, а реальная власть переходит к «техноструктуре» — специфической социальной организации, состоящей из совокупности ученых, инженеров и техников, специалистов по реализации, торговле, рекламе, экспертов в области отношений с общественностью (Гэлбрейт). Тем самым И. о. предстает в качестве более широкой социальной категории, включающей в себя «капиталистическое общество» в качестве частного случая, преодоленного в процессе дальнейшего

развития. На протяжении 1970–1990-х акценты в оценке И. о. основательно сместились в критическую сторону. В частности, утверждается, что современное социально-экономическое развитие привело к отвержению ценностей И. о., что это общество находится в кризисе, а человечество движется к общественному устройству, «отличающемуся большей способностью к самоизменению, чем И. о.» и которое условно может быть названо «постиндустриальным обществом».

ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА ТЕОРИИ, термин для обозначения общества с преобладанием индустриального производства. Введен французским философом Сен-Симоном. Концепции И. о. в разных теоретических аспектах развивались в трудах Конта, Спенсера, Дюркгейма, Тенниса, Парсонса, Веблена, Й. Шумпетера, Бернхейма, Арона. Все И. о. т. теории утверждают, что в обществе с преобладанием индустриального производства частная собственность перестает быть главным стимулом экономического развития, как это было в эпоху становления капитализма, и больше не является конституирующим элементом социальной структуры общества: собственность перестает быть основой власти и деления общества на социальные группы и классы. Конфликты между ними, возникая на нерыночной основе, становятся множественными и существуют внутри общего консенсуса. В И. о. т. подчеркивается, что, поскольку в индустриальной системе практически нет технологических границ для развития производства, для нее экономически оптимально ориентация не на повышение, а на понижение цен. Поэтому этика меркантилизма, ориентация на рынок как на инструмент свободы и самоутверждения существуют в И. о., как утверждали до недавнего времени его теоретики, в качестве анахронического пласта культуры. В социологическом анализе И. о. прежнее представление о рациональном и адаптивном характере индустриальных отношений сменяется тенденцией отыскивать в них иррациональные моменты, направлять потребность его участников в своеобразной «индустриальной мифологии» (К. Майерс и др.). В последние десятилетия существенным элементом И. о. т. стали тезисы об идеологической нейтральности индустриализма.

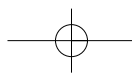
ИНИЦИАЦИЯ — разновидность посвящения в ряде религиозных и оккультных организаций.

ИНКАРНАЦИЯ — в эзотеризме — воплощение души человека в новом теле (душа, прошедшая очищение в «Тонких мирах», возрождается в физическом мире для дальнейшего развития).

ИНКУБ — в мистике — сущность астрального плана, в образе мужчины являющая

ся человеку для интимного контакта против его воли (во время эротических сновидений).

ИННОВАЦИОННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ — процессуально структурированная совокупность приемов и методов, направленных на изучение, актуализацию и оптимизацию инновационной деятельности, в результате которой создаются и материализуются нововведения, вызывающие качественные изменения в различных сферах жизнедеятельности, ориентированные на рациональное использование материальных, экономических и социальных ресурсов. Инновационная практика всегда была сложной и неоднозначной. Однако решение ряда проблем, обнаружившихся в современных условиях ее развития и выражающихся в почти полной разрегулированности и неадекватности социальных механизмов осуществления инновационных процессов, достаточно однозначно требует использования социогуманитарного знания (как теоретических конструкций, так и конкретных методов исследования различных социальных явлений) как средства оптимизации инновационных процессов и простроения инновационной деятельности на всех уровнях. Это, в свою очередь, предполагает создание гибкой, обоснованной системы научного обеспечения нововведений, учитывающей логику и специфику осуществления не только собственно нововведения, но и особенности восприятия, оценки, адаптации элементов социальной системы, конкретных субъектов исторического действия к новым условиям жизнедеятельности, а также экспертноотслеживающей возможные перспективы и последствия реализации конкретного нововведения. При этом процесс реализации нововведения становится более оптимальным. В основе технологии обеспечения нововведений должен быть такой подход к их изучению, в рамках которого возможно одновременное рассмотрение различных сторон взаимодействия социальной среды и нововведения, выявление тех сторон этого взаимодействия, которые в большей степени влияют на успешность инновационных процессов, а также распознавание и предвидение возможных проблем инновационной практики. В таком случае в структуре технологии обеспечения нововведений целесообразно выделить две взаимодополняющие друг друга, синхронно осуществляемые деятельности — инновационную диагностику и социологическое изучение нововведений, целью которых является распознавание, предвидение проблем, которые могут возникнуть при взаимодействии среды и нововведения с помощью диагностики, а также изучения динамики



общественного мнения по поводу реализации нововведения с помощью различных методов социологического исследования. Инновационная диагностика предполагает осуществление процедуры анализа, диагноза и прогноза относительно конкретного нововведения. Это позволяет планировать не только алгоритм осуществления данного нововведения, но и прогнозировать конкретные последствия в широком комплексе общественной системы с учетом специфики ее функционирования, что дает возможность заранее подготовиться к появлению различных побочных явлений, конфликтов и противоречий в процессе инновационной деятельности: либо предотвратить их, либо смягчить отрицательные последствия. Теоретическая модель, создаваемая в системе инновационной диагностики и предшествующая внедрению нововведений, представляет собой набор прогностических схем по принципу «если..., то...», и носит переменный характер, предсказывающий и допускающий широкий спектр различных виртуально возможных состояний и последствий, порой даже неодинаковой степени вероятности. Таким образом, инновационная диагностика охватывает, во-первых, прогноз вероятности появления различных нововведений в будущем, во-вторых, дает более или менее полную картину перспектив развития конкретного нововведения, его последствий во всех сферах жизнедеятельности людей, виртуально фиксирует разные варианты восприятия его людьми, прогнозирует общественное мнение, на которое невозможно не ориентироваться. Инновационная диагностика происходит в три этапа: 1) — до реализации нововведения (фиксация всех возможных проблем, которые могут возникнуть в ходе инновационного процесса; полученная информация в данном случае носит в значительной мере политический и идеологический окрас); 2) — во время его осуществления конструктивное переосмысление знания позволяет проводить оперативную доработку, проектировку реализации нововведения с учетом конкретных ситуационных особенностей); 3) — после него (через сопоставление целей и полученных результатов нововведения с определенными признаками, характеризующими среду его освоения), и включает в себя: диагностику среды нововведения и диагностику собственно процесса его осуществления. Проведение диагностики собственно процесса осуществления нововведения и его среды позволяет определенным образом управлять инновационным процессом с учетом конкретных ситуационных особенностей, корректировать ход и содержание инновационной деятельности, делать ее наи-

более рациональной и оптимальной для эффективного осуществления поставленных целей. Достижение определенных успехов при осуществлении того или иного инновационного процесса зависит от степени консервативности общественного мнения, воздействие которого может заметно ускорять или, наоборот, замедлять введение конкретной инновации. В таком случае исследование и анализ динамики общественного мнения относительно уже осуществившихся и потенциально возможных изменений — задача изучения нововведений, ориентированная на возможность осуществить более полный анализ противоречий и реально возможных конфликтов, связанных с ним. Изучение нововведений предполагает широкое использование методов социологического исследования (опросы, наблюдения), а также нетрадиционных способов получения социологической информации, таких как экспертные оценки, инновационные игры. Система обеспечения нововведений предполагает создание гибкой, целостной системы инновационной политики как определенной стратегии в отношении к инновационным процессам, которая должна осуществляться на всех уровнях и на государственном прежде всего.

ИННОВАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС — процесс создания, распространения и использования новшества (т. е. совокупности новых идей и предложений, которые потенциально могут быть осуществлены и при условии масштабности их использования и эффективности результатов могут стать основой любого нововведения). Это преобразование новых видов и способов человеческой жизнедеятельности (нововведений) в социально-культурные нормы и образцы, обеспечивающие их институциональное оформление, интеграцию и закрепление в культуре общества. И. п. выражают суть процессов социальных изменений, характеризуют источник развития общества. Эти процессы носят дискретный, обычно циклический характер, тесно связанный с жизненным циклом нововведения и направленный не на сохранение уже имеющегося, а на его трансформацию, на переход в иное качество, с неизбежным риском неоптимальности или даже нежизнеспособности предлагаемого, с ревизией устаревших норм и ролей, а нередко и с их заменой. Это — одна из основных социокультурных предпосылок развития общественной практики, обогащения ее новыми познавательными, технологическими, эстетическими и всеми другими формами человеческого опыта. И. п. определяется двойственной природой нововведения: как непосредственного опыта, формирующегося в рамках конкретного вида деятельности (научно-исследовательской,

производственной, бытовой и др.), с одной стороны, и как нового опыта, получившего общесоциальное и общекультурное значение в качестве устойчиво воспроизводимого элемента общественной практики, явления, факта культуры — с другой. Таким образом, И. п. представляет собой механизм перевода нововведений из сферы непосредственного опыта в сферу опыта общественно-исторического. Такой переход осуществляется в различных формах. И. п. может выступать в форме прагматизации новых продуктов духовного производства, в результате которой они переводятся, переформируются в нормы практической деятельности. Новое знание, возникающее как непосредственный опыт в рамках работы исследовательского характера, выводится из сферы познавательного процесса и переформируется в инновационный процесс в новых системах технологической деятельности. В свою очередь, наука выступает как механизм И. п. по отношению к различным формам практической деятельности, тогда как она делает своим объектом эмпирически возникающие новшества, становящиеся в последствии нововведениями, дает им рациональную интерпретацию, превращает их в формы теоретического знания. Наряду с прагматизацией и идеализацией, важной формой И. п. выступает трансляция нововведений в систему культурных норм и образцов, подлежащих воспроизводству в процессе их освоения новыми поколениями людей. В связи с этим в И. п. в современных условиях возрастает роль таких общественных институтов, как образование, средства массовой информации и коммуникации и т. д. которые обеспечивают динамику культуры, ускоренное обращение нового опыта в различных сферах общественной практики.

ИННОВАЦИЯ (позднелат. innovatio, англ. innovation — нововведение) — явления культуры, которых не было на предшествующих стадиях ее развития, но которые появились на данной стадии и получили в ней признание («социализировались»); закрепившиеся (зафиксированные) в знаковой форме и (или) в деятельности посредством изменения способов, механизмов, результатов, содержания самой этой деятельности. Во втором случае чаще используют понятие «нововведение», выражая его сущность в терминах инновационной деятельности и инновационных процессов (если учитывается процесс сопряженных изменений в среде) и раскрывая его содержание как комплексный процесс создания, распространения и использования нового практического средства (новшества) для удовлетворения человеческих потребностей, меняющихся в ходе развития социокуль-



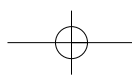
312 ИНСАЙТ

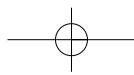
турных систем и субъектов. Однако, это суждение и предметизация понятия И. под задачи конкретных сфер человеческой деятельности — менеджмент и теорию (социологию) управления. Второе понимание И. может быть рассмотрено в более широкой рамке культуры как технологизация первого понимания И. В этом общем случае исходным (базовым) выступает представление о культуре как сложноорганизованной целостности, формируемой двумя типами разнонаправленных процессов. Это вектор креативности (изменений, обновлений, творчества и т. д.) культуры и вектор структурирования (упорядочивания, нормативности, традиционализации и т. д.). Суть упорядочивающих интенций культуры — стереотипизация возможных внутри нее форм активности (деятельности, общения, мышления) и стандартизация и хабиитуализация (опривыживание) имеющихся в ней наличных содержаний, что закрепляется структурно-институционально. Ядерная структура здесь — культурная традиция как универсальный информационно-регуляционный механизм, осуществляющий селекцию, оформление, а тем самым и модификацию, и закрепление, т. е. интеграцию в культуру, попадающих в поле ее действия новшеств, как создаваемых внутри данной культуры (И. культуры, связанные с авторским или анонимным творчеством, «креационные» И.), так и заимствуемых из других культур. Конечная цель этих процессов и деятельностей — превращение И. в норму, традицию, репродукцию. Креативные же процессы и деятельности в культуре направлены на дестереотипизацию деятельности, общения, мышления, дестандартизацию уже имеющихся наличных содержаний, проблематизацию «очевидностей», деструктуризацию и деинституционализацию (в известных пределах) сложившихся целостностей. Ядерной «структурой» в данном случае выступает процессуальность творчества, под которым понимается «создание нового качественно новым образом, по существу новым правилам», т. е. продуцирование креационных И., а также введение в качестве таковых в культуру И. — «заимствований». (Проблема культурных заимствований специально разрабатывалась в парадигме диффузионизма в антропологии; одна из последних версий роли инновационных заимствований предложена Г. Гачевым в концепции «ускоренного развития литературы».) Конечная цель этих процессов и деятельностей — изменение через И. существующих норм и традиций, или обеспечение возможности порождения иных традиций и норморегулирования. Кроме того, под воздействием И. и перестройки наличных нормативных сис-

тем и традиций в культурных системах могут порождаться резонирующие эффекты культурных мутаций (влияние прежде всего «креативных» И.) и культурных трансформаций (влияние прежде всего И. — «заимствований»). Вектора креативности и структурирования (при всей их разнонаправленности) не только предполагают одновременное существование соответствующих процессов и деятельностей, но и их реальную совмещенность в функционировании и развитии культурных феноменов. Любая И. становится достоянием культуры, лишь встраиваясь в наличные системы норм и традиций, т. е. стереотипизируясь и стандартизируясь. Но и всякий стереотип и стандарт генетически произведен от имевшей место в культуре И. Однако в конкретных исторических и социальных аспектах соотношение этих векторов позволяет различать культуры «инновационного» и «традиционного» типов (соответственно «культуры грамматик» и «культуры текстов», в терминологии Лотмана). В обоих случаях речь идет прежде всего о различном соотношении традиций и И. в культуре, а также о специфике способов введения И. в традицию, т. е. о разных технологиях нововведений. В этом отношении различимы архаические, традиционные и современные социальные структуры и (в терминологии Петрова) разные типы культурного кодирования: личностной (модель — охотничье общество); профессионально-именной (модель — кадровая система); универсально-понятийной (основы заложены в античности, развит в христианстве, дооформлен в Новое время, модель — индустриальное общество). Социокультурный код задает различные механизмы дифференцирования (фрагментации) и интегрирования наличных массивов знания и культурного опыта, способы их доведения до потребителей, а главное, различные механизмы трансмутации — появления новых элементов или модификации наличных в социокоде, в каком-либо его фрагменте и в соответствующем канале трансляции знания и опыта, что меняет в том числе и механизмы преемственности наследуемых обстоятельств и закрепляющие их «интерьеры» деятельности. (Изменения в «интерьерах» деятельности по сути вторичны и могут быть рассмотрены как «технологизация» «первичных», смысловых культурных И.). «В подавляющем большинстве случаев у индивида нет другого пути воздействовать на общесоциальную «сумму обстоятельств», кроме как изменить унаследованный им фрагмент знания...» (Петров). Нарастивая свой фрагмент текста, субъект создает угрозу выхода его за собственные границы (проблема «вместимости» фрагмента) и ставит задачу на

необходимость сжатия, редукции текста. Параллельно решается задача знакового оформления и внедрения И. (ее признания) в интеграционную целостность фрагментов знания. «Вместимость» фрагмента, тип редукции и механизмы знакового оформления и признания И. различают социокоды между собой, делят культуры на «традиционные», «культуры текста» (у Петрова, скорее, «культуры имени»), с одной стороны, и «инновационные», «культуры грамматик» (универсально-понятийно закодированные у Петрова) — с другой. Жизненный цикл И. в последнем типе культур хорошо описывается по аналогии с изменением массива дисциплинарного (научного) знания под воздействием полученного нового результата и его публикации, с одной стороны, и по аналогии с механизмом появления новых символов в процессе речекоммуникации (за счет сдвига значений в диалоге) — с другой. При этом структура научной дисциплины может быть рассмотрена как универсальная грамматическая структура, обеспечивающая внутри себя связь нового (локализуется в будущем времени дисциплины, ограничиваемом ее парадигмально задаваемым предметом) с наличным (прошлое дисциплины, ограниченное временем последней публикации и локализуемое в ее настоящем времени как область решенных вопросов, подлежащих трансляции в учебном режиме). Опосредование наличным (прошлым и настоящим, т. е. общим) делает речь понятной для коммуницирующих и позволяет вводить новые (будущее) смыслы через попеременный сдвиг значений с переключением позиции слушающего (испытывающего воздействие) на позицию говорящего (производящего воздействие), меняя тем самым массив наличных результатов через введение в него новых значений (смыслов). Изменения в массиве должны быть закреплены через публикацию — институционализацию (будь то в форме научной статьи, мифа или какой-либо иной форме, например, танца в архаической культуре). Иной пласт и уровень работы с новыми содержаниями, анализ и рефлексии возможностей появления И. презентуют собой философские подходы, дисциплинарно закрепляемые и разрабатываемые в рамках психологии (в частности, в генетической эпистемологии Пиаже, в концепции работы со знаками Выготского и др.), а также в постпозитивистской методологии знания (Кун, Фейерабенд, Лакатос и др.). Кардинально переосмыслено понятие И. в различных вариантах постмодернистской ориентации в философии и в социологии знания.

ИНСАЙТ — молниеносное четкое понимание чего-либо, озарение. Понятие «И.»





используется в гештальтпсихологии, науке, психоанализе, эзотеризме.

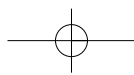
ИНСТИНКТ — биологически обусловленное и генетически наследуемое (врожденное) побуждение живого существа к определенному поведению или образу действий. В структуре И. и схеме его осуществления традиционно выделяются: а) биологический источник; б) энергия этого источника; в) цель, на которую направлено действие И. с целью достижения удовлетворения и разрядки соответствующей энергии; г) объект И. Реализуясь автоматически, И. не допускают предвидения предполагаемого действия: они, преимущественно, имеют смысл лишь в обычных, естественных условиях. При резкой трансформации последних И. становятся нецелесообразными и в перспективе могут исчезнуть. И. выводимы из индивидуального опыта, хотя и могут усиливаться либо ослабляться в течение жизни. Современная этология предполагает наличие нескольких врожденных И. (паттернов поведения): питания, сна, половой активности, ухода, родительского И., И. борьбы (агрессии), территориальных отношений и др. Нереализованность И. в перспективе ведет к росту сопряженных психических напряжений и страданиям его носителя. В случае перехода данными напряжениями порога толерантности у индивида конституируется чувство тревоги и, как правило, активизируются защитные механизмы личности.

ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНЫЙ (от латинского *institutum* — установление, учреждение) — исторически сложившиеся, устойчивые формы организации совместной деятельности индивидов. Общество представляет собой систему И. с. как сложной совокупности экономических, политических, правовых, нравственных и других отношений. Наиболее фундаментальные И. с. — собственность, государство, семья, наука, воспитание и образование, право и т. д. И. с. различаются в зависимости от той функциональной нагрузки, которую выполняют в социуме. Экономические И. с. — собственность, товар, деньги, банки и т. д. — обеспечивают всю совокупность экономических связей в обществе, соединяя вместе с тем экономическую сферу с другими сферами социальной жизни. Политические И. с. — государство, партии, суд и т. д. — в концентрированной форме выражают существующие в данном обществе политические интересы и отношения. Их совокупность определяет социально-классовую природу политической системы общества. В периоды «нормального» развития общества И. с. остаются достаточно стабильными и устойчивыми. Неэффективность И. с., рас-

согласованность их действий, неспособность организовать общественные интересы, наладить функционирование социальных связей — признак кризисной ситуации общества. Преодоление последней предполагает либо определенные изменения в функционировании И. с., либо радикальные преобразования самих способов и механизмов их деятельности. Смена И. с. или наполнение их новым содержанием происходит в период социальной ломки, революции (или катастрофы).

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ — исходно — одна из основных методологических установок прагматизма, в более узком смысле — версия прагматизма Дьюи и его последователей (С. Хук, Дж. Тафтс, А. Мур, А. Мерфи и др.). Значение принципов, разработанных в И., вышло далеко за пределы прагматизма, проникнув в близкие к нему направления (операционализм П. Бриджмена, «социальный бихевиоризм» Дж. Г. Мида, семиотическая концепция Морриса), будущи осмысленным в современных концепциях познания и знания в целом. И. переформулировал субъект-объектную проблему в проблему обоснования знания как такового, которую, в свою очередь, сформулировал как проблему понятийного схватывания опыта. Сам опыт был истолкован как серия сменяющих друг друга ситуаций, в которых, оценивая и достраивая условия среды, субъект структурирует свою жизнедеятельность, стремясь найти эффективные и рационалистически обоснованные решения жизненных (экзистенциальных) вопросов и задач. Устойчивые ситуации выстраиваются на основе заложенных в человеке и приобретаемых им в процессах обучения и воспитания привычек (навыков), осознанных и закреплённых как верования, т. е. готовность действовать определенным образом. Жизнедеятельность индивидов подчинена действию «принципа непрерывности», уравнивающего любые виды и типы действий по критерию их способности служить эффективным средством вписывания в ситуацию. В этом отношении снимаются и границы между познанием и действием. Понятия, идеи, теории суть лишь средства, орудия, инструменты (откуда и название — «И.»), «ключи к ситуации», «планы действия» субъекта, оцениваемые функционально, т. е. с точки зрения (не) обеспечения успеха в данной ситуации. Отсюда и функциональная концепция истины (впервые последовательно развернутая и аргументированная в прагматизме, последовательно акцентирующая принцип практической целесообразности и интенциональное понимание познания как движения в направлении обеспечения реализации цели, задаваемой ситуацией. Основное отношение субъекта к миру —

практическое, заинтересованное, всегда субъективно окрашенное. В силу этого снимается и противопоставление теоретической и оценочной деятельности. Путь к истине и путь к ценности суть одно и то же. Познание должно быть понято (на уровне его механизма) как процесс вынесения оценки (истинно то, во что лучше верить). Непрерывность опыта дополняется его ценностной интерпретируемостью. Отсюда он — то, что нами пережито и воспринято. Однако выработанные в опыте привычки (навыки) и апробированные инструменты не являются универсальными, не обеспечивают стандартность и автономность наших решений, а наоборот, при их догматизации, сужают горизонт наших возможностей. Большинство ситуаций, в которые включен человек, носят не устойчивый (стационарный) характер, а полны неопределенностей, т. е. проблемны. Они проблемны (а следовательно и опасны для человека) до тех пор, пока мы не знаем, каким образом в них действовать, пока мы не способны их структурировать, не можем их перевести в ситуацию реализации решений. Ситуации локализируют наш опыт, контекстуализируют и его, и наши инструментальные (познавательные) возможности, актуализируя поиск новых решений именно здесь-и-сейчас (на основе выстраивания выгодных и эффективных отношений с объектами). Задача интеллекта в том и заключается, чтобы дать человеку возможность нормально жить в неустойчивом и полном опасностей мире, обеспечивая его адекватными социальными технологиями. «Инструментальная логика» познания, заканчивающаяся технологизированным решением, задается адекватностью схватывания проблемы и правильностью постановки целей, диктующих выбор средств-инструментов. Тезисы контекстуальности и функциональности познания дополняются тезисом экспериментальности (операциональности и технологичности). Познание — это «делание», умение решать проблемы, преобразовывать ситуации. Познать — значит не столько выявить предпосылки возможного действия, сколько оценить возможные его последствия, характер порождаемых принятым решением новых проблем. Одну версию того, как это сделать, предложил Бриджмен, конституировав тем самым операционализм как отдельное направление, другую Дьюи в своей модели «пятиуровневой процедуры. (Моррис «текстуализировал», а Мид «социализировал» эту проблематику, версии же Бриджмена и Дьюи соотносимы между собой). Из этой процедуры выводится концепция истины Дьюи как оправданной утверждаемости, ставшая основополагающей для И. в целом. Таким образом,





314 ИНТЕГРАЦИЯ

объект знания для И. есть созданный, экзистенциально произведенный объект. В нем это положение не радикализуется до утверждения конструирования реальности знанием, но возможность такого «хода» в И. заложена, как и собственная трактовка соотношения концептов повседневного уровня познания (анализ прагматизмом в целом здравого смысла) и конструкторов научного знания, получившая детальную разработку в феноменологической версии социологии знания.

ИНТЕГРАЦИЯ (лат. *integratio* – восстановление, восполнение, от *integer* – целый) – объединение в одно единое целое, упорядочение, структурирование ранее разъединенных, неупорядоченных явлений, частей какого-либо целого. В процессе И. возрастают объем, частота, интенсивность взаимодействия между элементами системы, достигаются большая степень ее целостности, устойчивости, автономия и эффективность действия. Под И. может пониматься результат процесса объединения и сплочения, т. е. состояние гармонической уравновешенности, упорядоченного функционирования частей целого (близкие понятия: система, структура, организация, модель). В зависимости от характера системного объекта И. может рассматриваться на уровне личности, группы, региона, города, хозяйственно-культурного комплекса, социальной системы, содружества государств и мирового сообщества. В соответствии с природой взаимодействующих элементов в социологии различают И. социальную, культурную и другие.

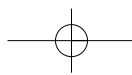
ИНТЕГРАЦИЯ ГРУППОВАЯ – социально-психологический процесс объединения группы индивидов в коллектив, возрастание сплоченности, организованности группы в условиях межличностного общения «лицом к лицу». И. г. осуществляется за счет социально-психологических механизмов подражания, внушения, заражения, идентификации, в ходе диалога и заинтересованного обсуждения проблем, коллективного организованного действия, приводящих к достижению единства и взаимопонимания. И. г. включает: адаптацию членов группы друг к другу; образование устойчивой микроструктуры группы, то есть сети симпатий, предпочтений и отталкиваний; формирование нравственно-психологического климата коллектива; выработку или осознание общих целей, ценностей и традиций; формирование системы ролей, фиксирующей место каждой личности в деятельности коллектива; налаживание системы коммуникаций, обмена информацией. Способы, темпы, направленность и результаты И. г. зависят от причин и условий возникновения группы, ее чис-

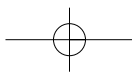
ленности, состава, основного вида деятельности, времени существования. Динамика И. г. связана, как правило, с чередованием периодов усиления и ослабления сплоченности, интенсивности внутрigrупповых контактов. И. г. ускоряется в ситуациях стресса, опасности, ясного осознания целей группы, при наличии интенсивной творческой работы, всеми признаваемого лидера группы, механизмов, обеспечивающих эквивалентность индивидуального вклада в реализацию общих целей и получаемого вознаграждения в виде признания заслуг или повышения статуса в группе. Помехами И. г. могут быть неблагоприятные численность и состав группы, противоречия между личными и коллективными интересами, формальной и неформальной структурами коллектива. Для И. г. необходима определенная степень автономии группы. Однако полная и длительная изоляция группы от общества, вынужденное пребывание людей вместе может вызвать взаимное отталкивание, отчужденность и препятствует протеканию И. г.

ИНТЕГРАЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ (лат. *integratio* – восстановление, восполнение, *integer* – целый) – процесс превращения относительно самостоятельных, слабо связанных между собой объектов (индивидов, групп, государств) в единую, целостную систему, характеризующуюся согласованностью и взаимозависимостью ее частей на основе общих целей, интересов и т. д.; процесс установления оптимальных связей между социальными институтами, группами, ветвями власти и управления, выработки обществом единой идеологии. Основой И. с. служит общественная деятельность людей в рамках того или иного общественно-политического строя. При тоталитарном режиме И. с. протекает чаще всего путем насилия, террора, лицемерной проповеди всеобщего согласия и примирения, насаждения в народе патриархальных и монархических иллюзий, ущемления прав и свобод граждан, национальных меньшинств и т. д. В демократическом обществе И. с. осуществляется на основе свободного, равноправного и взаимовыгодного сотрудничества экономических регионов и государств. Она предполагает эффективное разделение труда, обмен научными достижениями и передовыми технологиями, координацию направлений и темпов экономического и социального развития, установление единой системы стандартов в производстве, создание различного рода консультативных и координационных центров и т. д. и имеет целью взаимопомощь, выравнивание показателей экономического и социального развития стран и регионов.

ИНТЕГРАЦИЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ – форма интернационализации хозяйственной жизни, характеризующаяся упорядочиванием, согласованием и объединением социально-экономических структур и функций на межгосударственном уровне путем разделения труда между национальными хозяйствами.

ИНТЕЛЛЕКТ (лат. *intellectus* – понимание, познание) – система познавательных способностей индивида. И. очевидно всего проявляется в легкости научения, способности быстро и легко приобретать новые знания и умения, в преодолении неожиданных препятствий, в способности найти выход из нестандартной ситуации, умении адаптироваться к сложной, меняющейся, незнакомой среде, в глубине понимания происходящего, в творчестве. Высший уровень развития И. определяется по уровню развития мышления, рассматриваемого в единстве с другими познавательными процессами – восприятием, памятью, речью и т. п. Можно указать на несколько ставших в настоящее время уже традиционными, направлений исследования И. Прежде всего это изучение структуры И., тех основных познавательных способностей (факторов), взаимодействие которых и образует И. как единое целое. Весьма представительно такое направление, для которого главным является проблема измерения И. При этом, если И. рассматривается как способность эффективно решать различные познавательные задачи, то естественно, что усилия исследователей направлены на разработку системы подобных заданий вместе с системой показателей для оценки их выполнения. Тестов для измерения тех или иных интеллектуальных способностей в настоящее время известно сравнительно много (тесты Айзенка, Векслера, Пилфорда, Ровена и др.). Очень значимым в теоретическом и практическом отношении является изучение интеллектуального развития человека в онтогенезе. Определяются качественно различные уровни интеллектуального развития (Пиаже). Изучаются возрастные нормы развития различных интеллектуальных способностей (А. Бине, Т. Симон), что позволяет рассматривать опережающее интеллектуальное развитие ребенка как превышение его интеллектуального уровня над уровнем интеллектуального развития, типичным для ребенка подобного возраста. Так, например, интеллектуальная одаренность ребенка в раннем возрасте обычно проявляется в превышающем возрастные нормы развитии речи (словарный запас, сложность формы, содержательность), памяти, в способности продолжительно концентрировать внимание и т. д. Весьма интересны и исследования, прямо ориентированные на созда-





ние искусственного И. Эта работа предполагает определение критериев, отличающих собственно интеллектуальное поведение от поведения, не нуждающегося в И.; выделение заданий, справиться с которыми может лишь обладающая И. система, и наконец, попытки вычленять и моделировать все более и более сложные интеллектуальные функции.

ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ (лат. *intelligibilis* – умопостигаемый) – философская категория, образующая пару понятий с категорией сенсительный. Термином И. обозначают такой объект, который является предметом интеллектуального созерцания. Термином «сенсительный» (лат. *sensibilis* – чувственно воспринимаемый) обозначают объект, который может быть предметом чувственного созерцания. Впервые строгое деление всех объектов познания на И. и сенсительные предлагается Платоном. Если И. объект, получивший у Платона название «идея», обладает свойствами тождественности, нерожденности и неумираемости, то основное свойство сенсительного – изменчивость. Соответственно, критерием истины должно служить соотношение суждения не с чувственным опытом сенсительных предметов, но с чистым знанием предметов интеллектуальных. Поэтому ложность суждения – это не «иномнение», когда мнится один чувственный предмет вместо другого, но соотношение с «идеями» умопостигаемого «небытия». В схоластике И. именовались общие сущности, к которым относят пять предикабилей Аристотеля (род, вид, определение, собственное и приводящее), фигурирующие под общим названием «универсалии». Сенсительным же назывались единичные сущности. В философии Канта способ познания И. объекта характеризуется понятием «трансцендентный», а способ познания объекта сенсительного характеризуется понятием «имманентный».

ИНТЕНСИОНАЛЬНОСТЬ (лат. *intensio* – напряжение, намерение) – термин, обозначающий зависимость значения контекста от смысла употребляемых в нем имен. Он восходит к традиции аналитической философии в версии Карнапа (и отчасти К.И. Льюиса). Карнап в работе «Значение и необходимость» различал в структуре значения два элемента: 1) экстенционал как область предметной приложимости для слова и логической валентности для предложения; 2) И. как смысл слова и, соответственно, суждение для предложения. Структура значения Карнапа «экстенционал – И.» соответствует структуре значения Фреге «денотат – смысл» (см. Денотат), но, в отличие от нее, позволяет осуществлять анализ интенциональных контекстов. Интенцио-

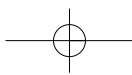
нальным называется контекст, создаваемый субъективными пропозициональными установками, в которых истинностное значение высказывания зависит не только от истинности или ложности его составляющих, но также от их смысла и прагматических и/или психологических факторов, сопутствующих акту речи. В интенциональном контексте, как правило, не допускается подстановка тождественных по референции (но не по смыслу) имен с сохранением истинности.

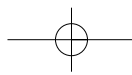
ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (лат. *intentio* – стремление, внимание) – основное понятие феноменологии Гуссерля. Этот термин, который был введен в средневековой философии, использовался Brentano и Штумпфом для описания психических переживаний. Гуссерль, заимствовав понятие И. у Brentano, объявил его фундаментальным свойством феноменологического сознания. В отличие от гносеологической субъективности неокантианства, представляющей собой замкнутую самознающую субстанцию, феноменологическое сознание всегда обладает изначальной отнесенностью к предметности, т. е. И. И. как «сознание о», полагание предметности, выражает несамодостаточность сознания, которое может существовать лишь при осознании предмета, а не собственных актов. И. формирует смысловую структуру сознания, нередуцируемую к психическим и физическим связям. И. существует в виде единой структуры акта полагания (ноэзис) и предметного смысла (ноэмы), причем последний не зависит от существования предмета или его данности. Понятие «И.» оказало значительное влияние на Хайдеггера и Сартра. Мерло-Понти расширяет гуссерлевское понятие И. и рассматривает ее не только как свойство актов сознания, а как фундаментальное отношение человека к миру. В аналитической философии понятие И. получило широкое распространение благодаря работам Д. Серля, который стремится объединить лингвистическое понятие И. с феноменологическим. Д. Серль показал, что значение не может быть сведено лишь к лингвистическим составляющим, а является результатом взаимодействия языка и интенциональных ментальных актов.

ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗМ (лат. *inter* – между и *patio* – народ) – понятие, употребляемое в нескольких значениях: И. как констатация наличия атрибутивных общих черт в многоаспектных сторонах исторического процесса формирования наций (определенные историко-экономические условия, образование общенациональных языков, формирование национальных культур и т. д.); И. как выра-

жение объективного процесса растущей взаимосвязанности и взаимозависимости человеческих обществ, что вытекает из приоритета общих закономерностей развития всемирного социума; И. как общее, единое в различных сторонах жизни народов; И. как наиболее важное, существенное, присущее национальному, повторяющееся в тех национальных общностях, которые он интегрирует, нечто новое, что не присуще ни одной национальной общности в отдельности; И. как элемент структуры мировоззрения личности (интернационалистское сознание определяет деятельность и поведение личности в области межнациональных отношений, в культуре межнационального общения). На современном историческом этапе развития человечества И. находит выражение в объединении усилий государств и народов в борьбе против международного терроризма, региональных вооруженных конфликтов, в решении экологических проблем, глобальный характер которых предполагает общие пути решения, и т. д.

ИНТЕРНЕТ (InterNet) (англ. взаимосеть или сеть сетей) – феномен культуры, конституировавшийся в последней трети 20 в. на технологической основе общемировой системы компьютерных сетей и в определенном смысле представляющий собой модельную объективацию содержания и функционирования ноосферы. Функциональные возможности И. практически безграничны (мгновенный обмен сообщениями по электронной почте в мировом масштабе, распространение информации и серверы новостей, образование и электронные научные конференции, реклама и торговля, бизнес и банковские операции, доступ к культурным ценностям посредством своего рода «виртуальных музейных туров» и индустрия развлечений, возможности индивидуального самовыражения посредством создания собственных Web-страниц и общение посредством И., а также мн. др.), в силу чего спектр пользователей И. предельно широк в абсолютном выражении (сеть связывает между собой миллионы компьютеров и сотни миллионов людей во всем мире) и постоянно возрастает. Возникновение в контексте культуры 20 в. такого феномена, как И. (наряду с внутрикорпоративными компьютерными сетями – Интранетом), имело своим следствием существенные трансформации современного культурного пространства. Прежде всего, сами структурно-функциональные характеристики сети И. конституируют его не столько в качестве жестко централизованной и иерархической системы, сколько в качестве ризомы (см. Ризома). Это означает, что атрибутивным для И. является сетевой, а не иерархичный принцип организации, что имеет прин-





316 ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

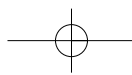
ципиально значимые последствия для культуры. Поскольку возможности И. обеспечивают не только мгновенное, но и многовекторное распространение информации, постольку культура не только обретает немислимую доселе динамичность (что задает принципиально новые параметры таких процессов, как «старение информации» и «обновление информации»), но и конституируется в обрисованном контексте не как кибернетическая среда, предполагающая упорядочивание посредством команд центра (хотя в силу своей синергетической, реализующая свое упорядочивание в качестве собственной самоорганизации (см. **Кибернетика**). Ацентричный характер организации и функционирования И. — как в силу значимости данного феномена для современной цивилизации и культуры, так и в силу пронизанности современного социокультурного пространства сетью И. — влечет за собой и ацентричность социокультурной среды в целом (широкий, а главное — плюральный доступ к информации, включая независимые серверы новостей, — с одной стороны; и свобода распространения информации, включая Web-страницы, — с другой), что в социальном отношении практически означает продвинутое демократизацию общества в целом (значительную роль в этом сыграла передача правительством США в начале 1990-х административного управления сетью И. частным лицам). Паноптизм, который прежде понимался как всеподнадзорность, поскольку его субъектом выступала власть как таковая, обретает в контексте И.-культуры принципиально иную форму: информационная прозрачность социальной ситуации становится практически тотальной, поскольку, а) любой пользователь имеет возможность посещения любых информационных сайтов различной идеологической направленности, б) феномен Web-камер, дающий возможность непосредственного и свободного наблюдения происходящих событий (вне комментариев и интерпретаций), открывает принципиально новые (демократичные по своей сути) каналы информирования субъекта. Подобная информационная прозрачность и предельная плюрализация ацентричной культурной среды приводит к тому, что формирование идеологической ортодоксии в классическом ее понимании встречает на своем пути в данном культурном контексте практически непреодолимые препятствия (см. **Ацентризм**). Открывающиеся посредством И. коммуникативные возможности

не только расширяют сферу общения, но и существенно трансформируют в содержательном отношении феномен общения в целом: 1) возможности электронной коммуникации не только снимают пространственные, языковые и формальные препятствия для общения, но и изменяют качество общения как такового, снимая (в ситуации сознательно избранной субъектом социальной анонимности) вообще какие бы то ни было границы взаимодействия сознаний — помимо имманентных. 2) феномен электронной коммуникации снимает такую (столь значимую в непосредственном общении) детерминанту взаимного восприятия, как телесность (см. **Телесность, Тело**): если, по данным психологов, при непосредственном диалоге собеседников более 80% информации воспринимается посредством зрительного анализатора, то в коммуникации посредством И. происходит (при всех актуальных и потенциальных потерях в отношении элиминации из общения фактора телесности) своего рода непосредственное соприкосновение сознаний. В этом отношении И. дает человеческому сознанию возможность временной (по осознанному выбору) свободы от тела (что особенно значимо в ситуации болезни, инвалидности, эстетических травм и т. п.). Таким образом, в целом И. конституирует уникальное пространство для диалогического общения и открывает расширенные возможности конституирования со-субъекта коммуникации в качестве Другого в подлинном смысле этого слова (см. **Другой, Диалог, Диалогизм**). И. открывает уникальные возможности не только для коммуникативной, но и для творческой самореализации личности (широкий доступ к любым источникам и данным, мгновенная и предельно широкая презентация продуктов индивидуальной теоретической или художественной деятельности, свободное самовыражение — как в жанрово-содержательном, так и в аксиологическом отношении, возможности индивидуальных Web-страниц и т. д.). Таким образом, И. радикально и многосторонне трансформирует современное социокультурное пространство — как в социальной, так и в личностной его проекциях. В целом, И. может быть охарактеризован как социокультурный феномен, фактически определяющий в своем функционировании лицо как цивилизации, так и культуры конца 20 — начала 21 вв. См. также **Компьютер, Виртуальная реальность**.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (лат. interpretatio — толкование, разъяснение) — когнитивная процедура установления содержания понятий или значения элементов формализма посредством их приложения на ту или иную предметную область, а также

результат указанной процедуры. Проблема И. является одной из фундаментальных проблем гносеологии, логики, методологии науки, философии языка, семиотики, теории коммуникаций и др. В естествознании И. формализма научной теории фактически означает попытку соотнесения теории с онтологической реальностью, выступая таким образом существенным компонентом ее предметной верификации. При этом соотношение теории и соответствующего фрагмента реальности не всегда могут быть описаны в языке изоморфизма: возможно наличие у одной теории нескольких И., теории могут выступать в качестве И. друг для друга и т. п. Если в содержательных научных теориях И., как правило, является изначально подразумеваемой, и теория использует лишь изначально осмысленные выражения, то для логико-математических формализованных теорий И. является не имманентной, а способы референции предметных областей в формализме — не только неочевидными, но и необязательными: И. может осуществляться через «перевод» одной аксиоматической системы на язык другой — вне поиска предметной реальности для приложения обоих языков (классический пример: И. А. Пуанкаре и Ф. Кленом геометрии Лобачевского-Бойаи в формализме евклидовой геометрии). И. в логической сфере выступает как основание конституирования логических исчислений в качестве формализованных языков (в отличие от комбинационного формализма). В социально-гуманитарной сфере И. выступает как установление значения понятийных вербальных структур и понимается амбивалентно: и как аппликация их на предметные области (например, идентификация формулировок законоположений с индивидуально-конкретной ситуацией в практике юриспруденции), и — вне такой аппликации — как наделение выражений тем или иным смыслом.

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — особая общность между познающими субъектами, условие взаимодействия и передачи знания (или значимости опыта познания) одного для другого. Вплоть до 20 в. гарантией достоверности познания выступала универсальная структура познающего субъекта. Собственно проблема И. ставится Гуссерлем в «Пятой картезианской медитации». Поскольку Гуссерль начинает опыт феноменологической рефлексии с исключения «наивной» опоры на предшествующий сознанию мир (как тут-объективно-сущий), ему требуется новое основание для обеспечения значимости опыта рефлексии, и он предпринимает попытку обоснования рефлексии через саму рефлексивность. Каждый субъект, рефлексивный, выстраивает мир специфиче-





ски, этот мир — опыт субъекта, зависящий только от его познания. Следовательно, решение — в проблеме взаимоотношения субъектов, в частности, Я и Другого. Гуссерль находит, что Я естественным образом выстраивает в себе Других и складывает интерсубъективную общность — общность (гипотетических) субъектов, каждый из которых имеет мир в своем опыте, и в силу этого, мир может рассматриваться как объективно (для всех) сущий, то есть как основание индивидуального опыта Я. В то же время в И. — Я фиксирует своеобразие своего опыта в отношении других возможных опытов. На основе интерсубъективного сообщества при рефлексии над тем, как Другой выстраивает «его» Других, формируется интенциональная общность, характеризующаяся направленностью на горизонт возможностей понимания и бесконечное пространство сообщества (по сути, преобразование идеала истинного человечества). Однако проблема выяснения корректности знания остается открытой, поскольку бесконечное самоуглубление — идеал, вещь-в-себе. Позднее Гуссерль вводит понятие «жизненного мира» — духовного образования, которое задает основные «темы» для «вариаций» — всякого действия или мысли конкретного субъекта — и посредством этого служит базисом И. В дальнейшем тема И. рассматривается в аналитической философии (как проблема общезначимости логических и языковых форм — у Рассела, Карнапа, Куайна), феноменологии (Сартр: конфликт претензий конституирующих субъектов; Мерло-Понти: тело как общезначимое основание рефлексии всякого субъекта) и феноменологической социологии (Шюц). Шюц рассматривает И. в свете двух правил (интерпретации) социальной жизни — взаимозаменяемости точек зрения Я и Другого и признания схожести интерпретации общих фактов и программ поведения при несущественных различиях. Однако все эти программы суть отход от гуссерлевской идеи обоснования объективности рефлексии из самой рефлексии.

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ — понятие постмодернистской философии, артикулирующее феномен взаимодействия текста с семиотической культурной средой в качестве интериоризации внешнего. Термин «И.» был введен Кристевой (в 1967) на основе анализа концепции «полифонического романа» М.М. Бахтина, зафиксировавшего феномен диалога текста с текстами (и жанрами), предшествующими и параллельными ему во времени. В целом, концепция И. восходит к фундаментальной идее неклассической философии об активной роли социокультурной среды в процессе смыслопонимания

и смыслопорождения. Так, у Гадамера, «все сказанное обладает истиной не просто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное...И только когда не сказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным». В настоящее время понятие И. является общеупотребительным для текстологической теории постмодернизма, дополняясь близкими по значению и уточняющими терминами (например, понятие «прививки» у Деррида). В постмодернистской системе отсчета взаимодействия текста со знаковым фоном выступает в качестве фундаментального условия смыслообразования: «всякое слово (текст) есть...пересечение других слов (текстов)», «диалог различных видов письма — письма самого писателя, письма получателя (или персонажа) и, наконец, письма, образованного нынешним или предшествующим культурным контекстом» (Кристева). По оценке Р. Барта, «основу текста составляет ...его выход в другие тексты, другие коды, другие знаки», и собственно текст — как в процессе письма, так и в процессе чтения — «есть воплощение множества других текстов, бесконечных или, точнее, утраченных (утративших следы собственного происхождения) кодов». Таким образом, «каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собою новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки старых культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т. д. — все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык» (Р. Барт). Смысл возникает именно и только как результат связывания между собой этих семантических векторов, выводящих в широкий культурный контекст, выступающий по отношению к любому тексту как внешняя семиотическая среда. Это дает основание для оценки постмодернистского стиля мышления как «цитатного мышления», а постмодернистских текстов — как «цитатной литературы» (Б. Морриссетт). Феномен цитирования становится основополагающим для постмодернистской трактовки текстуальности. Речь идет, однако, не о непосредственном соединении в общем контексте сколов предшествующих текстов. Такое явление уже встречалось в античной культуре в виде «лоскутной поэзии» позднего Рима (центоны Авсония; поэма Геты «Медя», составленная из отрывков Вергилия, и т. п.). Однако само понятие центона (лат. cento — лоскутные одеяла или одежда) предполагает построение текста как мозаики из рядоположен-

ных цитат с достигаемым системным эффектом, причем каждая из цитат представлена своей непосредственной денотативной семантикой; коннотативные оттенки значения, связанные с автохтонным для цитаты контекстом, как правило, уходят в тень. Базовым понятием постмодернистской концепции И. выступает понятие палимпсеста, переосмысленное Ж. Женеттом в расширительном плане: текст, понятый как палимпсест, интерпретируется как пишущий поверх иных текстов, неизбежно проступающий сквозь его семантику. Письмо принципиально невозможно вне наслаивающихся интертекстуальных семантик, — понятие «чистого листа» теряет свой смысл. Реально носитель культуры всегда «имеет дело с неразборчивыми, полустертыми, много раз переписанными пергаментами» (Фуко). Текст в принципе не может быть автохтонным: наличие заимствований и влияний — это то, чей статус по отношению к любому тексту Деррида определяет как «всегда уже». Таким образом, «требуется, чтобы отдельные слова-единицы не звучали подобно словесным обрывкам, но наглядно представляли логику и специфические возможности того или иного используемого языка. Только тогда выполняется постмодернистский критерий «многоязычия» (В. Вельш). Внутри текста осуществляется своего рода коннотация, которая «представляет собой связь, соотношенность, метку, способную отсылать к иному — предшествующему, последующему или вовсе ...внеположным контекстам, к другим местам того же самого (или другого) текста» (Р. Барт). Специфицируя механизм «межтекстовых отношений», Эко вводит понятие «интертекстуального диалога», который определяется как «феномен, при котором в данном тексте эхом отзываются предшествующие тексты». Р. Барт определяет текст как «эхокамеру», создающую стереофонию из внешних отзвуков. Важнейшим моментом подобного синтетизма является имманентная интериоризация текстом внешнего. По формулировке Деррида, в той мере, «в какой уже имеет место текст», имеет место и «сетка текстуальных отсылок к другим текстам», т. е. смысл «всегда уже выносит себя вон себя». Несмотря на расхожую фразу о том, что символом культуры постмодерна становятся кавычки, постмодернизм основан на презумпции отказа от жестко фиксированных границ между имманентным (внутренним) и заимствованным (внешним). В отличие от предшествующей традиции, постмодерн ориентирован на подразумевающиеся (графически не заданные) кавычки «текст ...образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже читанных цитат — из



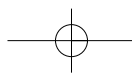


318 ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ

цитат без кавычек» (Р. Барт). Само их узнавание — процедура, требующая определенной культурной компетенции: цитата «будет понята лишь в том случае, если зритель догадывается о существовании кое-где кавычек. Отсутствующие в типографском смысле кавычки могут быть обнаружены лишь благодаря «внетекстовому знанию» (Эко). Постмодернистская литература в связи с этим, оценивается Ф. Джеймисоном как «паралитература», в рамках которой «материал более не цитируется, ...но вводится в саму... субстанцию текста». Текст, собственно, и представляет собой игру смысла, осуществляющуюся посредством игры цитатами и игры цитат: «цитаты ...заигрывают с интертекстуальностью» (Эко). Подобный текст с подвижной игровой («карнавальной») структурой «реализуется внутри языка. Именно с этого момента ...встает проблема интертекстуальности» (Кристева). Цитата, таким образом, не выступает в качестве инородного по отношению к якобы наличному материковому тексту включения, но, напротив, исходно инородный текст («внешнее») становится имманентным компонентом («внутренним») данного текста. Интериоризируя внешнее, текст, собственно, и представляет собой не что иное, как результат этой интериоризации: Р. Барт в данном контексте сравнивает его с «королевским бифштексом» Людовика XVIII, известного как тонкого гурмана (способ приготовления этого блюда предполагал его пропитку соком других таких же бифштексов): текст вбирает «в себя сок всех предшествующих, пропущенный... сквозь фильтр из того же самого вещества, которое нужно профильтровать; чтобы фильтрующее было фильтруемым, так же как означающее является и означаемым». Применительно к палимпсесту, собственно, невозможно отделить внешнее от внутреннего, разграничить привнесенные семантические блики и автохтонный материковый смысл, поскольку последний именно и только из них и состоит. Исходя из этого, текст не может рассматриваться иначе, нежели в качестве включенного в перманентный процесс смыслообмена с широкой культурной средой, и именно в этом обмене реализует себя «безличная продуктивность» текста (Кристева). В данной системе отсчета само «понятие текста, продуманное во всех его импликациях, несовместимо с однозначным понятием выражения» (Деррида). Постмодернистское прочтение текста «сплошь соткано из цитат, отсылок, отзвуков; все это языки культуры, ...старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию», игра цитат фактически является игрой культурных «языков», в которой «ни один язык не имеет преиму-

щества перед другим» (Р. Барт). — Текстовое значение в этой системе отсчета в принципе не может быть воспринято и оценено как линейное: методология текстового анализа Р. Барта эксплицитно «требует, чтобы мы представляли себе текст как... переплетение разных голосов, многочисленных кодов, одновременно перепутанных и незавершенных. Повествование — это не плоскость, не таблица; повествование — это объем». В целом, с точки зрения постмодернизма, текст существует лишь в силу межтекстовых отношений, в силу И., и в этом отношении И. выступает как «необходимое предварительное условие для любого текста» (Р. Барт). В рамках постмодернизма сама идея текстуальности мыслится как неотделимая от И. и основанная на ней, — текст, собственно, и есть не что иное, как «ансамбль суперпозиций других текстов» (М. Риффатер). Понятый таким образом текст фактически обретает прошлое, «приобретает память» (Лотман), однако постмодернизм отвергает понимание И. сугубо в плане генетического возведения текста к его так называемым источникам. Во-первых, по оценке Р. Барта, «в явление, которое принято называть интертекстуальностью, следует включить тексты, возникающие позже произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него». Собственно, в постмодернистской системе отсчета корректно говорить не о процессе смыслообмена текста с культурной средой, но о процессуальности конституирования смысла как его движения в культурной среде — сквозь тексты, каждый из которых представляет собой конкретную семантическую конфигурацию многих смысловых потоков, но ни один не может рассматриваться в качестве источника (детерминанты) другого, ибо ни один из них не существует до и помимо этой всеохватной интертекстуальной игры, вне которой нет и не может быть конституировано текста как такового: «нет текста, кроме интертекста» (Ш. Гривель). Во-вторых, (и это главное), феномен И. значим для постмодернизма в плане не столько генетического, сколько функционального своего аспекта, — «интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски «источников» и «влиятельных» соответствуют мифу о филиации произведений» (Р. Барт). Под цитатой понимается заимствование не только (и не столько) непосредственно текстового фрагмента, но главным образом функционально-стилистического кода, репрезентирующего стоящий за ним образ мышления либо традицию; как отмечает Деррида, осуществляемая текстовая деконструкция «должна искать новые спо-

собы исследования тех кодов, которые были восприняты». В постмодернистской парадигме под цитатой понимается не только вкрапление текстов друг в друга, но и потоки кодов, жанровые связи, тонкие парафразы, ассоциативные отсылки, едва уловимые аллюзии и мн. др. Согласно предложенной Ж. Женеттом классификации типов взаимодействия текстов, могут быть выделены: 1) собственно И. как соприсутствие в одном тексте двух и более различных текстов (цитата, плагиат, аллюзия и др.); 2) паратекстуальность как отношение текста к своей части (эпиграфу, заглавию, вставной новелле); 3) метатекстуальность как соотношение текста со своими предтекстами; 4) гипертекстуальность как пародийное соотношение текста с профанируемыми им иными текстами; 5) архитектекстуальность как жанровые связи текстов. Именно в процессуальности соприкосновения с интертекстом для современной культуры открывается возможность реактуализации в культурном восприятии смыслов, чья ценность была девальвирована, а исходные коннотации — утрачены, т. е. «перезооткрытие утраченных значений» (М. Готдинер). Для субъекта восприятия текста это предполагает обязательную и исчерпывающую подключенность к мировой культуре, знакомство с различными (как в предметном, так и в этно-национальном смысле) традициями, что должно обеспечить читателю так называемую «интертекстуальную компетенцию», позволяющую ему узнавать цитаты не только в смысле формальной констатации их наличия, но и в смысле содержательной их идентификации. Для формирования ассоциаций, без которых тот или иной текст не может быть означен, может понадобиться актуализация любого (самого неожиданного) набора культурных кодов: «мы имеем дело с текстами, которые включают в себя цитаты из других текстов, и знание о предшествующих текстах является необходимым условием для восприятия нового текста», т. е. потенциальный читатель должен быть носителем своего рода «интертекстуальной энциклопедии» (Эко). В этом контексте постмодернизм вырабатывает ряд близких по смыслу понятий, фиксирующих указанные требования к читателю: «образцовый читатель» Эко, «аристократический читатель» Р. Барта, «архичитатель» М. Риффатера, «воображаемый читатель» Э. Вулфа и т. п. В связи с этим, в системе отсчета читателя И. определяется как «взаимозависимость между порождением или рецепцией одного данного текста и знанием участником других текстов» (Р.-А. Багранд, И. Дресслер). Собственно «интертекстуальная энциклопедия» читателя и является, в конечном счете, тем аттракто-





ром, к которому тяготеет интерпретация текста как процедура смыслообразования. Именно в ориентации на читателя (т. е. в «предназначении» текста), а не в его отнесенности к определенному автору («происхождении») и реализуется возникновение смысла: по Р. Барту, интертекстуальная «множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель. Читатель — это то пространство, где запечатляются все до единой цитаты, из которых складывается текст; текст обретает единство не в происхождении, а в предназначении... Читатель — ...некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют... текст». Однако ни одному, даже самому «образцовому», читателю уловить все смыслы текста «было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность» (Р. Барт). Вне-текстовые аналитики постмодернизма демонстрируют столь же сильно выраженную презумпцию понимания отношения к внешнему в качестве интериоризации, — одним из наиболее ярких примеров этого ряда может служить концепция складки, предполагающая трактовку внутреннего как возникающего в процессе складывания внешнего (см. **Складка, Складывание**).

М.А. Можейко

ИНТРОВЕРСИЯ, интровертированность (лат. intro — движение внутрь и vertoo — обращать, поворачивать) — в аналитической психологии Юнга свойство и особенность личности, характеризующиеся доминирующей ориентацией на собственный внутренний мир. По критериям И. и противоположной ей экстраверсии Юнг выделял типы личности интровертов и экстравертов. В психоанализе Фрейда понятие И. употреблялось преимущественно в более ограниченных смыслах, для обозначения: 1) постоянного отклонения либидо и его направленности на Эго; 2) отхода либидо от возможного реально-удовлетворения и усиленного притока его к безобидным дотеле фантазиям. Согласно Фрейду, И. является постоянным и необходимым условием заболевания психоневрозом.

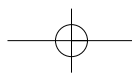
ИНТРОЕКЦИЯ (лат. intro — движение внутрь и jacioo — бросать) — в психоанализе процесс и результат столь полного введения и включения индивидом в свой внутренний мир (психику) воспринимаемых им фрагментов внешнего мира (образов, взглядов, мотивов, установок других людей и пр.), когда он уже не различает собственные и несобственные представления и фантазии. Понятие И. было введено в научный оборот Ференци для обозначения процессов и явлений противоположных (контрастных) проек-

ций. Фрейд истолковывал И. как психический механизм, являющийся одной из основ идентификации и играющий значительную роль в процессе формирования Супер-Эго («Сверх-Я»). В психоаналитической традиции (К. Абрахам, М. Клейн и др.) значительное внимание уделялось исследованию различных параметров и качеств интроцированных (внутренних) объектов, которые понимались как специфические психические структуры, образовавшиеся в результате И. В психиатрии И. понимается преимущественно как процесс и результат отождествления себя индивидом с образом другого человека (идеального или исторического героя, влиятельного лица и т. д.).

ИНТРОСПЕКЦИЯ (лат. introspectare — смотреть вглубь) — метод психологии, задача которого состоит в том, чтобы посредством специального анализа вычленив из всех связей предметного внешнего мира явления сознания как непосредственные переживания. Хронологически первый метод психологической науки. Обязан своим появлением картезианско-локковскому пониманию предмета психологии. Согласно Декарту, в природе человека проявляются два противоположных, независимых начала: душа и тело, происходящие из двух различных субстанций: материи — субстанции протяженной и не мыслящей и души — субстанции мыслящей и не протяженной. В соответствии с этим Декарт ввел два новых понятия: рефлекс, управляющий деятельностью тела, и сознание как проявление духовной субстанции. Именно у Декарта впервые оформляется то понятие сознания, которое становится центральным понятием психологии вплоть до конца 19 в. При этом сам Декарт термин «сознание» не употреблял, вместо него он использовал термин «мышление», которое он определяет как «все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно самим собой». Таким образом, Декарт ввел принцип И., самоотражения сознания в себе самом. Такое интроспективное понятие сознания, замкнутого в себе, отражающего не внешнее бытие, а самое себя, определило метод его изучения, долгое время оставшийся единственным методом психологии — И. В психологических исследованиях И. применялась не как тривиальное самонаблюдение, а как специально тренируемое. Испытуемые обучались самонаблюдению по специально разработанным правилам. Однако, практика применения И. показала ее крайнюю ненадежность. В показаниях различных испытуемых отсутствовала повторяемость, что исключало возможность каких-либо обобщений. Не удалось дать сколько-нибудь серьезных причинных

объяснений полученных фактов. Но самым сложным оказалось разработать язык, на котором можно было бы говорить об элементах самого сознания, а не об отражаемых ими объектах. Причина этого в том, что человек воспринимает не свое восприятие, а окружающую его среду, переживает не свои переживания, а события своей жизни. Метод И. выступил основополагающим в психологии Вундта и его школы; наиболее последовательно был реализован в «структурной психологии» Э. Титченера и философско-психологических программах реконструкции непосредственных переживаний индивида (Брентано, К. Штумпф, О. Кюльпе); в психологии Вюрцбургской школы был дополнен методом ретроспекции. Реакцией на интроспективную психологию был бихевиоризм. В настоящее время И. или самонаблюдение является необходимым методом психологии, относящимся к классу методов наблюдения. Так или иначе он присутствует во всех остальных методах, т. к. испытуемый не может, например, дать самоотчет экспериментатору, заполнить анкету или участвовать в беседе и т. п., не наблюдая себя. Как самостоятельный метод И. дополняется объективным наблюдением, что позволяет результаты самонаблюдения проверить данными наблюдения внешнего. В социальной философии метод И. был актуализирован в рамках такого направления, как историцизм в ранних его версиях (см., например, трактатов Дильтема И. как одного из адекватных методов «понимания жизни» — наряду с «вчувствованием», «вживанием» и др.).

ИНТУИЦИЯ (позднелат. intuitio — созерцание) — современные исследователи проблемы И., независимо от их мировоззренческой ориентации, едины в том, что И. возможна на основе бессознательного и может получить рациональное объяснение в рамках теории бессознательного. И. понимается в широком и узком смысле слова. В широком смысле И. — связующее звено между бессознательным и сознанием, тот момент во взаимодействии субъекта и объекта, который, хотя сам и не осознается, приводит к переходу тех или иных элементов из области бессознательного психического в область сознания. В таком понимании И. — не дар, присущий отдельным индивидам. Она свойственна каждому человеку, но в зависимости от индивидуального опыта, знаний, интересов, потребностей, целей, которые ставит перед собой человек, задач, которые он решает, и условий, в которых находится, проявляется по-разному. У одних И. проявляется при решении повседневных бытовых вопросов, у других она приводит к оригинальным решениям, изобретением, открытиям. В последнем случае налицо





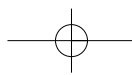
320 ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

творческая И. (или И. в узком смысле слова). Творческая И. — такой момент во взаимодействии субъекта и объекта, который, будучи неосознаваем, приводит к качественно новому, не имевшему места ранее и не вытекающему непосредственно из внешних воздействий в данный момент знанию. Это направляемая осознаваемой субъектом познавательной задачей активность бессознательного. В истории философии имеет место разделение И. на чувственную и рациональную. Однако такое разделение чисто условно. И. представляет собой единый, целостный процесс, в котором выделяются два уровня. Первый, чувственный уровень — это такой момент во взаимодействии субъекта и объекта, когда субъект осознает наличие у себя определенного эмоционального состояния без ярко выраженного предметного содержания данного состояния. Второй уровень — интеллектуальный. Он возникает на основе первого, являясь его продолжением. Если первый уровень И. — своего рода предчувствие, то интеллектуальный уровень приводит к объективации субъективного, появлению в области субъективной реальности четкого предметного содержания сознания. Интеллектуальный уровень И. не имеет самостоятельного, внечувственного уровня, существования, в то время как последний может проявляться и сам по себе. Это объясняется тем, что эмоция как первичная форма субъективного предшествует субъективному в форме восприятий и понятий. Следовательно, чувственный уровень И., как момент во взаимодействии субъекта и объекта, предшествует интеллектуальному уровню. В зависимости от объективных и субъективных факторов И. в познавательном процессе может быть представлена в разной мере. Наиболее ярко и мощно она проявляется, когда перед субъектом возникает актуальная познавательная задача, решение которой требует от него глубоких знаний, большого опыта, огромного напряжения духовных и физических сил. Особую трудность представляет для субъекта поиск необходимых средств и приемов объективации. Проблема может быть решена на уровне бессознательного, но объективировать (вербализовать) полученный результат субъект не в состоянии. Объективация такого результата и есть творческая И. Она срабатывает чаще всего в экстремальных условиях, когда с большим напряжением длительное время работают чувственность, интеллект, воля человека. Творческая И. — высшая форма И., высший вид ее. На содержание объективации накладывает отпечаток характер конкретной познавательной и практической деятельности индивида. По своей сути И. — общественный продукт, так как она

предполагает овладение средствами и приемами объективации. В силу этого можно выделить и так называемую профессиональную И., под которой понимается И., вызванная решением чисто профессиональных задач и связанная с использованием специфических, присущих данному виду деятельности приемов и средств объективации. Необходимо различать также художественную и научную И. Такие области человеческой деятельности, как литература и искусство, с одной стороны, и наука — с другой, характеризуются специфическими, по некоторым компонентам качественно различными средствами и приемами объективации. С позиций понимания И. как момента связи бессознательного и сознания, перехода первого во второе, постановка вопроса об истинности И. не имеет смысла, так как он сводится к проблеме истины как таковой. И. может быть сопряжена как с адекватной, так и с неадекватной объективацией. Наше беспокойство может быть напрасным, радость — преждевременной, предчувствие — ложным. Точно так же предметное содержание сознания может представлять собой не образ объективной реальности, а субъективную конструкцию, которая лишь в малой степени соответствует объективной взаимосвязи предметов и явлений внешнего мира. Поэтому истинность любого знания должна быть подвергнута логическому обоснованию и практической проверке. И. — не нечто, противоположное интеллекту. Они — взаимосвязанные стороны единого, целостного познавательного процесса. Не может быть сугубо интуитивного или сугубо интеллектуального познания, оно всегда есть единство того и другого. Интеллект в «снятом» виде содержит И., которая, в свою очередь, возможна лишь в том случае, если ей предшествует и за ней следует интеллект. И. играет важную роль в предвидении. В этой связи следует различать предчувствие и предвидение. Предчувствие базируется на чувственной И., предвидение — на интеллектуальной. Чем тоньше психофизиологическая организация личности, чем устойчивее ее интересы, больше опыт и знания, чем актуальнее задачи, которые необходимо ей решать, тем адекватнее предчувствие и интуитивное предвидение данной личности.

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО — понятие, фактически заменившее в конце 20 в. термин «постиндустриальное общество». Впервые словосочетание И. о. было употреблено американским экономистом Ф. Машлупом («Производство и распространение знания в Соединенных Штатах», 1962). Машлуп был одним из первых, кто исследовал информацион-

ный сектор экономики на примере США. В современной философии и других социальных науках понятие И. о. быстро развивается в качестве концепции нового социального порядка, существенно отличающегося по своим характеристикам от предыдущего. Первоначально постулируется понятие «посткапиталистического» — «постиндустриального общества», в границах которого в отраслях экономики начинает преобладать производство и распространение знания, и, соответственно, появляется новая отрасль — информационная экономика. Быстрое развитие последней обуславливает ее контроль за сферой бизнеса и государства. Выделяются организационные основы этого контроля, в применении к социальной структуре означающие возникновение нового класса, так называемой меритократии. Производство информации и коммуникация становятся централизованным процессом. В конечном счете основным ресурсом нового постиндустриального порядка определяют информацию. Одна из наиболее интересных и разработанных философских концепций И. о. принадлежит японскому ученому Е. Масуде, стремящемуся осмыслить грядущую эволюцию социума. Основные принципы композиции грядущего общества, представленной в его книге «Информационное общество как постиндустриальное общество» (1983), следующие: «основой нового общества будет являться компьютерная технология с ее фундаментальной функцией замещать либо усиливать умственный труд человека; информационная революция будет быстро превращаться в новую производственную силу и сделает возможным массовое производство когнитивной, систематизированной информации, технологии и знания; потенциальным рынком станет «граница познающего», возрастет возможность решения проблем и развитие сотрудничества; ведущей отраслью экономики станет интеллектуальное производство, продукция которого будет аккумулироваться, а аккумулярованная информация станет распространяться через синергетическое производство и доленое использование»; в новом информационном обществе основным субъектом социальной активности станет «свободное общество», а политической системой будет являться «демократия участия»; основной целью в новом обществе будет реализация «ценности времени». Масуда предлагает новую, целостную и привлекательную своей гуманностью утопию 21 в., им самим названную «Компьютопией», которая заключает в себе следующие параметры: (1) преследование и реализация ценностей времени; (2) свобода решения и равенство возможностей; (3) расцвет



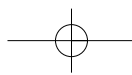


различных свободных сообществ; (4) синергетическая взаимосвязь в обществе; (5) функциональные объединения, свободные от сверхуправляющей власти. Новое общество потенциально будет обладать возможностью достигнуть идеальной формы общественных отношений, поскольку будет функционировать на основе синергетической рациональности, которая и заменит принцип свободной конкуренции индустриального общества. С точки зрения осмысления процессов, реально имеющих место в современном постиндустриальном обществе, значимыми представляются также работы Дж. Бенингера, Т. Стоуньера, Дж. Нисбета. Ученые предполагают, что наиболее вероятный результат развития социума в ближайшем будущем — это интеграция существующей системы с новейшими средствами массовой коммуникации. Развитие нового информационного порядка не означает немедленного исчезновения индустриального общества. Более того, возникает вероятность установления тотального контроля за банками информации, ее производством и распространением. Информация, став основным продуктом производства, соответственно, становится и мощным властным ресурсом, концентрация которого в одном источнике потенциально может привести к возникновению нового варианта тоталитарного государства. Такую возможность не исключают даже те западные футурологи (Е. Масуда, О. Тоффлер), которые оптимистически оценивают будущие преобразования социального порядка.

ИНХЕНЬЕРОС (Ingenieros) Хосе (1877–1925) — аргентинский философ, психолог, социолог, политический деятель, врач-психиатр. Свою теоретико-методологическую позицию определял как «философию человека, идеала и моральных ценностей», или как «новую метафизику опыта» и «новую метафизику будущего». Непосредственным учителем И. был аргентинский социолог Х.М. Рамос Мехиа, автор книги «Аргентинская толпа» (1899). На творчество И. (особенно раннее) сильное влияние оказали концепции Г. Спенсера и Ч. Дарвина, но больше он опирался на уже сложившуюся собственную аргентинскую традицию (Э. Эчевеерриа, Х.Б. Альберти, Д.Ф. Сармьенто). Эволюция взглядов И. подчинена логике движения от исходных позитивистских установок к их преодолению (однако вплоть до последних работ у И. прослеживается «соскальзывание» к редукции биологического типа, что стимулировалось его врачебно-профессиональными интересами), к концепции «архентинидада» (аргентинский аналог «философии мексиканской сущности») и к формулировке программы преобразования метафизику в духе идей,

близких методологии европейского неорационализма (как версии философии науки). Как практикующий врач И. использовал некоторые идеи Фрейда. В советской историко-философской традиции творческая эволюция И. трактовалась как движение от «автохтонного» аргентинского позитивизма к материализму и марксизму (что требовало жесткой селекции наследия И. в пользу его «естественнонаучной» составляющей и акцентирования работ психологического и частично социологического характера). И. считал себя социалистом (в частности, декларировал тезис об обобществлении средств производства как базе социализма). Его первая, опубликованная в 18 лет брошюра называлась «Что такое социализм?» Ближайшим учеником и соратником И. был Понсе, считающийся основоположником марксистской (по сути неомарксистской) традиции в Аргентине, продолженной, в частности, учеником Понсе Агости. Ученики и последователи называли И. «Моральной силой народа». Отец И. был деятелем 1-го Интернационала, издавал первую на Сицилии социалистическую газету «Иль новеро», вынужден был по политическим мотивам эмигрировать в Аргентину. И. изучал медицину сначала в Колехио Националь Централь, а затем в Университете Буэнос-Айреса, где некоторое время параллельно учился и на факультете права. Там же (с 1900) читал курс экспериментальной психологии и руководил (с 1904) одноименной кафедрой. Докторская диссертация И. была посвящена проблемам симуляции сумасшествия. Вместе с Х. Б. Хусто возглавлял студенческое движение, затем Движение за университетскую реформу в Аргентине (считал университет школой социального действия, приспособленной к среде и времени; обновление университета рассматривал как вариант революции «сверху»). В 1896-м — участник Учредительного съезда Социалистической партии Аргентины (Хусто был избран президентом, И. — секретарем). Редактирует партийную газету. В 1902-м вышел из партии. Эволюционизировал к либерализму. В 1905 был представителем Аргентины на Пятом психологическом конгрессе в Риме (около полутора лет прожил в Европе). В 1907-м, вернувшись из Европы, возглавил Институт криминалистики, с 1909 — президент Аргентинского медицинского общества. В знак протеста против вмешательства властей в научно-исследовательскую деятельность уехал в 1911 в Европу — сначала в Лозанну, затем в Гейдельберг, где прослушал курс философии. В эти годы происходит окончательный поворот И. к философско-социологической проблематике. В 1914 вернулся в Буэнос-Айрес, в 1915 выпустил

первый номер журнала «Ревиста де филозофия» (совместно с Понсе), который возглавлял до конца жизни, в 1923 — основал ежемесячник «Реновасьон» (основная проблематика — единство Латинской Америки). В ноябре 1918 сделал доклад «Историческое значение максималистского движения», в котором вписывал события 1917-го года в России в ряд переломных точек цивилизационного («максималистского») движения человечества, формирующего «новое сознание» человечества (Античность, Христианство, Возрождение, Реформация, Новое время, Французская революция). В 1925, вернувшись в политику, создал Латиноамериканский союз, в этом же году организовал в Париже Антиимпериалистическую латиноамериканскую ассамблею. «Россия — это Галилея, большевики — апостолы», — утверждал И. в статье «Моральные силы русской революции» (1920). Основные работы И.: «Симуляция сумасшествия» (1900); «Латиноамериканская эволюция» (1901); «Симуляция в борьбе за жизнь» (1902); «Хроники путешествий» (1906); «Криминология» (1907); «Основы психологии» (1911, программная работа по психологии, трактующая ее в триединстве филогенетики — сравнительной психологии, социогенетики — социальной психологии, онтогенетики — индивидуальной психологии); «Принципы биологической психологии» (1913); «Средний человек» (1913, работа, предвосхитившая многие концепции неклассической социологии); «Наука и философия» (1917); «К морали без догм» (1917); «Аргентинская социология» (1917, последняя глава осталась незавершенной); «Тезисы относительно будущего философии» (1918, в работе проективно описаны основные черты философии 20-го века в духе «новой метафизики опыта», т. е. нового рационализма); «Эволюция аргентинских идей» (т. 1-2, 1918-1920, первый вариант — 1910); «Новые времена» (1921); «Моральные силы» (1925, работа, задавшая направление последующим разработкам архентинидада в рамках «философии латиноамериканской сущности» и «философии освобождения», ее рассматривают как завещание И.); «Университет будущего (научная философия об организации университетов)» (исходно — доклад 1916 г. на Втором американском конгрессе в Вашингтоне; предвосхищение Движения за университетскую реформу в Аргентине (провозглашено в 1918); работа опубликована в 1957) и др. И., проектируя проблематику философии на 20 век и пытаясь определить сам ее статус в новых социокультурных условиях, выдвинул цель реабилитации метафизики как «новой метафизики»: «метафизики опыта» и «метафизики будущего». Первая задача этой програм-



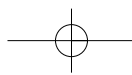


322 ИНХЕНЬЕРОС

мы формулируется им как задача тотальной критики «старой» («традиционной») метафизики и ее переинтерпретации — критического трансцендентализма Канта («Мудрец из Кенигсберга, которого больше хвалили, чем читали, осудил старую метафизику от имени другой, которую сам же поспешил дискредитировать под давлением социальных догм, несовместимых с его собственной логикой»). Основной порок всей предшествующей метафизики, согласно И., — догматизм. Поэтому он целиком принимает кантовскую программу критики (считая ее радикальной переформулировкой принципа сомнения Р. Декарта), но вменяет Канту в вину сохранение позиции трансцендентального субъекта и подчинение философии догматизму этики (как ранее она была подчинена теологии). Т. о., согласно И., недостатки «старой» метафизики не были преодолены немецким трансцендентальным идеализмом, более того, последний породил в 19 веке кризис метафизики как таковой, превратив ее в «мертвую науку, в ученую эвристику предрассудков и легенд», в «бесцветную тавтологию» в трудах последующих комментаторов, не находящих импульса для ее дальнейшего развития и сделавших ее герменевтикой, т. е. «палеометафизикой» гипотез, ограничивающейся «побелкой надгробных памятников, не всегда достойных уважения». Отсюда констатация необходимости «освобождения от всякой метафизики» как «первого условия интеллектуального прогресса» в позитивизме, «растворяющем» философию в науку, или тенденция к спиритуализации философского знания, «растворяющей» его в мистицизме (примером чего служит для И. «виталистический эволюционизм» Бергсона). Фактически подобные установки означают для И. попытку констатировать «смерть философии» («с провозглашением конца метафизики утверждается смерть всей философии»); так как для него философ — «это тот, кто ставит новые метафизические проблемы или по-новому пытается ставить старые, кто формулирует или согласовывает правильные гипотезы, чтобы их решать». «Кроме этих случаев, — отмечает И., — титул «философа» обыкновенно присваивается ученым или литераторам по необдуманности или из вежливости». Т. о., вторая задача программы формулируется И. как необходимость полного обновления метафизики «в постановке ее проблем, методологии ее гипотез, ее языке, ее структуре». Вне метафизики лежит уже область науки, занимающейся опытным знанием, а не философии, основная задача которой — изучение внеопытного знания («метафизика — единственный вид философии, который не может стать наукой и который являет-

ся *strictu sensu* [в строгом смысле] всей философией»). Неуклонное расширение поля научного познания не упраздняет метафизику (всегда нечто будет оставаться «за» опытом), поэтому культура 20 века «вместо того, чтобы отрицать существование проблем, неразрешимых опытным путем, будет стремиться ставить их по-новому...» Метафизика вечна, коль вечны внеопытные проблемы, и коль скоро познание есть познание «постоянно изменяющихся взаимосвязей». Даже если предположить, что «все» доступно опыту, изменение этого «всего» (объектов и условий опыта) отрицает как возможность окончательного познания, так и сведение всего познания к опытному (т. е. научному). При этом «внеопытное» как предмет познания метафизики (равно — философии) не соответствует: 1) ни «сверхъестественному», 2) ни «абсолютному», 3) ни «трансцендентальному», 4) ни «умопостижимому», 5) ни «непознаваемому» («все эти понятия включают в себя свойства вещи в себе, это ноумены в противоположность феномену как объекту опыта»). Внеопытное познаваемо, но познаваемо гипотетически, всегда соотносимо с опытом и изменяется по мере изменения этого опыта (вечность внеопытных проблем никоим образом не доказывает правильность гипотез, с помощью которых пытаются объяснить такие проблемы). Познание относительно и его задача состоит в замене «верными гипотезами» таких, «неправильность которых уже доказана». В этом суть «новой метафизики» как «метафизики будущего», как философии принципиально «открытой», а не «замкнутой» и «догматичной». Третья задача философской программы И. — показать, что «новая метафизика» невозможна иначе, как «метафизика опыта», т. е. показать, что внеопытное обусловлено опытным и изменяется под его воздействием. Т. о., философия возможна только как философия науки, как «научная философия» («философские идеи могут быть только естественным завершением... научных исследований и... их ценность будет зависеть, в первую очередь, от широты этих исследований»), но при этом она не поглощается наукой (как у позитивистов), а вступает с ней в сложное взаимодействие, в котором наука и философия (метафизика) взаимно обуславливают друг друга, при этом строго демаркируя себя друг от друга и от других областей человеческой деятельности (прежде всего от «литературы», что для И. в социокультурных условиях Латинской Америки означало требование профессионализации философии). Итак, наука — это область опытно полученного, приращиваемого и расширяющегося знания, которое подчинено в значительной мере мето-

дологии позитивизма (которой И. отдал известную дань в своих конкретно-научных исследованиях), а «предметом метафизики является формулирование правильных гипотез о внеопытных проблемах». Гипотезы, «сводящиеся к гармоничному и связанному объяснению внеопытного, составляют метафизическую систему», находящуюся в «процессе постоянного формирования», опирающуюся на опытное (экспериментальное) знание и характеризующуюся: 1) универсальностью (она суть «преодоление всех форм опыта, так как все они граничат с внеопытными проблемами», суть система гипотез, «основанная на законах, доказанных частным опытом», и необходимая «для объяснения проблем, стоящих за пределами настоящего или возможного опыта»); 2) возможностью совершенствоваться (она, предлагая постоянно новые гипотезы, заменяет замкнутые системы открытыми, находящимися в процессе непрерывного становления; гипотезы формулируются не как «окончательные утверждения», а как «приблизительные»); 3) антидогматизмом (она «имеет метод, но не имеет догм», все ее гипотезы являются «критическими», но не «трансцендентальными», «т. е. исправимыми и доступными совершенствованию, как только вступят в противоречие с результатами опыта»; кроме того, антидогматизм означает увеличение плюральности — «терпимость к философским мнениям, которые не соответствуют общераспространенным верованиям, будет увеличиваться с каждым днем»); 4) безличностью (она будет развиваться «все большим числом компетентных людей», как и в науке организовываемых в особые сообщества — группы или школы, создающие условия для совпадения мнений «многих исследователей, придерживающихся противоположных доктрин»). С эпохи Возрождения, указывает И., наметилась тенденция противопоставления наук метафизике, что, в конце концов, поставило философию вне науки и привело к выделению из нее группы дисциплин, претендующих на статус науки (логики, эстетики, этики, т. е. «психологических наук», так как логический, эстетический и моральный опыт суть различные аспекты одного опыта, «взятого в тroyком его аспекте — специфическом, социальном и индивидуальном»). «Психологические науки», не став полностью опытными, порождают внеопытные проблемы, которые остаются за метафизикой, не исчерпывая последнюю. С другой стороны, они не образуют специфической области «наук о духе», отличаясь от других научных дисциплин только предметом, но не сущностью. Тем не менее «психологические науки» формируют свой собственный опыт («изучают

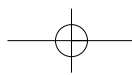




различные аспекты естественного формирования опыта») в отличие от так называемых «наук о природе», выдвигающих проблемы, стоящие за пределами их собственного опыта. Из сказанного И. делает два вывода: 1) все науки при всех их возможных различиях продуцируют опытное знание (что только и делает их науками), являются основой для формирования внеопытных гипотез философии, а изменяя в ходе своего развития параметры опыта, вынуждают корректировать сами эти гипотезы; 2) в течение 20 века философия будет продолжать «освобождаться от превратившихся в науки областей, и метафизика станет ее единственной областью (незаменимой эпистемологией)», разрабатывающей свои гипотезы с точки, которая «станет для всех наук пределом их опыта (всякий раз временно)». С третьей неразрывно связана четвертая задача философской программы И. — показать неразрывную связь между возможностями опытного знания и состоянием метафизики (философии), с одной стороны, и социокультурными условиями определенной исторической эпохи (региона, страны) — с другой. «Я считаю, — писал И., — что доктрины философов будут непонятны, если игнорировать политическую и религиозную историю общества, в котором они писали; их личные идеи не могут быть абстрагированы от убеждений, стремлений и идеалов, характерных для их эпохи в целом, их социальной среды, ибо они всегда составляют точку их опоры или мишень их нападков». Обнаружить это возможно лишь при удержании «исторической перспективы». Последняя позволяет, во-первых, увидеть груз схоластического наследия старой метафизики (это относится, прежде всего, к проблематике божественного и бессмертия души) и распознать ложные проблемы и неверные формулировки гипотез, а во-вторых — преодолеть влияние философской моды, которой подвержены те, «кто не имеет собственных взглядов», а в силу этого лишь ошибочно носит «имя философа». В результате появляется возможность на основе вскрываемой в исторической перспективе «метафизической логики» (т. е. логики внеопытного гипотетического знания, особого типа содержательной логики) «очистить» проблемы познания (наиболее устойчивы, согласно И., «идолы театра» и «идолы рынка») и выработать терминологически адекватный язык их описания, а самое главное — избавиться от принципа авторитета («политического, религиозного, социального, образовательного»), закрывающего «на замок уста еретиков», заставляя их подчиняться «обшераспространенным верованиям» и считаться с господствующим «социаль-

ным догматизмом» («все великие философы были в какой-то степени еретиками по отношению к социальному догматизму своей среды и своего времени»). Давление общества породило «лицемерие философов», заключающееся в том, что философы «прямо или косвенно уступали тем самым догмам, которые пытались исправлять». В духе своих ранних работ, И. был склонен рассматривать «лицемерие философов» как симуляцию, т. е. мошеннический способ жизни в обществе». Истоки данного явления (именно как сознательного лицемерия, а не невольного заблуждения) И. усматривает в эпохе Возрождения и прежде всего в теории двух истин. Так, большинство крупных философов Нового времени (Бэкон, Галлилей, Юм, Локк, Спиноза, Декарт, Лейбниц, Кант, Гегель, Спенсер), согласно И., были атеистами в силу неизбежной логической необходимости, но ...притворялись теистами, уступая социальному догматизму». (Отзвуки теории двух истин И. усматривал в разделении философии природы и философии духа). Второй источник «лицемерия философов» — конфликт между метафизикой и моральными догмами, «прославление этико-аффективного в противовес логико-критическому». Особые претензии в этом плане выдвигаются И. к «догматической этике» Канта, подчинившей себе метафизику (сам И. — сторонник функционалистской этической доктрины, которую обозначает как «обновленную этику»). Без преодоления «лицемерия философов» невозможна «метафизика опыта». Однако преодоление «жизненной лжи» — это лишь одна («негативная») сторона соотношения знания и социума. Вторая («положительная») связана с проблемой социокультурного идеала, без которого невозможна «метафизика будущего», которая «беспрерывно обновляется» вместе с эволюционирующими в среде разрабатываемыми ее людьми и является «неустойчивым равновесием между увеличивающимся опытом и исправляемыми гипотезами». Идеал при этом понимается как постоянно обновляемый гипотетический прообраз совершенства, полученный на основе социокультурного опыта и стремящийся к универсализации. «Идеал есть высший результат естественной функции мышления». Он строится на уважении к прошлому, но последнее нельзя смешивать с настоящим и тем более нельзя искать в нем прообразы будущего. Философия должна всегда быть проективной, нацелена в будущее, даже если это чревато ошибками («для человечества лучше ошибаться, различая при этом рассвет, чем успешно предугадывать вечернюю молитву»). Нужно не восхвалять «великих», а «попытаться сделать в этом веке и

на основе опыта этого века то, что пытались сделать они на основе опыта своего века». В этом пункте программа обновления метафизики как построения «научной философии» пересекается у И. с другой его проективной программой — созданием философии архентинидада, реализованной его последователями как часть философии латиноамериканской сущности». В рамках этой программы социальный опыт берется И. в исторической проекции «беспрестанного обновления концепций, норм и ценностей» как элементов национальной культуры («правильное понимание прошлого учит бороться в настоящем и предвидеть будущее», но при этом история периодически должна «продумываться» заново); метафизика трактуется в конечном итоге как учение о человеке в совокупности его отношений к реализованному нацией социокультурному опыту, по отношению к которому она и формулирует «правильные гипотезы», а человек протраивает схемы своей деятельности; идеал же понимается как достижение экономической и политической справедливости («справедливости в неравенстве» по формуле И.) и утверждение принципов солидарности в отношениях между людьми (закрепляемых в системе воспитания; с этим связана идея И. об обновлении университета как варианта революции «сверху») на основе формирования нового морального сознания человечества, в которое составной частью входит национальное самосознание. («Идеалы — это последовательный ряд фонарей в мыслительной эволюции индивидов и рас. Воображение зажигает их, предвосхищая опыт, предвывая его результаты»). В этой связи И. и провозглашает идею архентинидада — программу выпроизводства «нового человека» Латинской Америки (способного обеспечить ее «второе освобождение» на основе преодоления ее зависимости), формирующуюся на основе смыслов, которые «раса, родившаяся в этой части мира, могла отпечатать на опыте и идеале человечества». (Раса для И. является высшим типом объединения людей: индивиды образуют классы, классы — группы, группы — расы, расы — человеческий вид в целом). Это и есть тот идеал, разработке которого должна быть подчинена аргентинская философия, на основании которого должно быть воспитано новое интеллектуальное и моральное поколение, а реализации которого должна быть подчинена национальная политика (только в этом случае она перестанет быть областью, в которой «симуляция достигает апогея»). Идеал не только продуцируется меньшинством, но и является проекцией «высшего человека». Согласно социологии И. (которая понимается им как естественная наука, изучаю-





324 ИНЦЕСТ

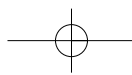
шая «общую эволюцию человеческого рода и частную эволюцию общественных групп») выделяются три социокультурных типа человека: «низший», влекомый инстинктами, биологической наследственностью (редко встречающийся тип); средний (или посредственный), озабоченный социальной адаптацией и занятый имитацией всего, что связано с «высшим» типом человека, строящим свое поведение на основе индивидуальной изменчивости (а потому всегда одиноким и преобладающим «в себе»). Только «высший человек» обладает подлинной (аутентичной) человеческой сущностью, является представителем «моральной аристократии достоинства». «Высшие» образуют меньшинство, интеллектуально и морально превосходящее общество, в котором оно живет, и руководствующееся в своей деятельности выработанным идеалом. Большинство же любого сообщества — «средние люди», характеризующиеся индивидуальной посредственностью («средний человек — это тень, отбрасываемая обществом», он действует на основании традиции, а не идеала, он всегда «анонимное предприятие»); если же они занимают доминирующие позиции в обществе, то «моральная ништа опустошает страну». Ответственность за это несет меньшинство, жившее от Родины, но не работавшее на нее, не смогшее преодолеть своего безволия и апатии. «Социальное изменение является результатом активной деятельности думающего меньшинства. Прогресс — не результат желаний масс, почти всегда приспособляющихся к обстоятельствам, а усилие просвещенных групп, которые ведут за собой массы». Подлинная жизненная цель человека — спроецировать в себе мир и самому спроецироваться в мире, воплощая идеал эпохи и нации, а тем самым перестать быть объектом чужого манипулирования и войти в меньшинство, определяющее лицо нации. Отдавая должное институтам права («Право есть структурная организация функциональных изменений и служит продлению существования целостности определенной социальной группы и ее компонентов»), И. считает основополагающим регулятором социокультурной жизни мораль, понимая саму историю как «учебник гражданской морали» (в оценке Агости), в которой событие ценно своим этическим резонансом. «История без морали... — это машина глупостей, она принимает достойных, оправдывая презренных...» Считая, что «нравственность скрыта во всей общественной жизни», так как «людям нужно быть нравственными для того, чтобы жить социализированными», И. настаивает на том, что нравственность нельзя абстрагировать от реальной жизни, не умертвив ее в системе мораль-

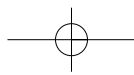
ных догм. Мораль не есть система неизменных принципов, она беспрестанно обновляется с изменением общества и зависит от него, и чем глубже человек погружен в социокультурную жизнь, тем более конкретно и эффективно его нравственное воздействие на нее. Человек не свободен от «суммы необходимостей» и от норм морали, поэтому свобода воли есть, с этой точки зрения, не более чем «чистая иллюзия» «в русле социальной эволюции», а свобода суть ситуационное состояние индивида, необходимое для того, чтобы воображение смогло создать адекватный эпохе идеал. «Свобода есть полезная ошибка для вынашивания идеалов». Нравственность как естественный результат и основа социокультурного опыта принципиально адогматична. Отсюда требование «новой морали без догм» (ее основные категории — страдание и удовольствие, добро и зло) и «нового морального сознания» как условия преодоления господствующего в современном мире «состояния диктатуры, капиталистической или пролетарской», и утверждения социалистических принципов солидарности, с одной стороны, и ценности архентинидада (самосознание-культурация), — с другой.

В.Л. Абушенко

ИНЦЕСТ, инцестуозность (лат. incestus — нечистый, порочный) — сексуальные отношения (коитус) с кровными родственниками (родителями и детьми, братьями и сестрами и т. д.); кровосмешение. Предполагается, что в первобытном обществе И. был довольно широко распространен и в ряде ситуаций выступал в качестве доминирующей (или общепринятой) формы сексуальной жизни различных человеческих сообществ. В процессе эволюции культуры И. был практически повсеместно запрещен, табуирован, хотя в незначительной мере существовал как форма династических браков фараонов, императоров и царей и ситуативный вид отношений (библейское повествование о Лоте и его дочерях, материалы судебных архивов и пр.). Ныне существует в форме нетипичного секса, особенно характерного для алкоголиков и лиц с различными расстройствами психики. В мифологии, религии и морали осуждается как грех. В законодательстве большинства стран мира квалифицируется как уголовное преступление и соответствующим образом карается. В 20 в. проблема И. привлекла внимание ученых и общественности главным образом вследствие знакомства с результатами различных сексологических исследований и интерпретацией И. в психоанализе Фрейда и работах его последователей. По Фрейду, установление в первобытном обществе табу на И. явилось

одним из важнейших моментов и одним из пусковых механизмов создания морали и культуры. Однако вместе с тем он настаивал на существовании врожденного (наследуемого) инцестуозного неосознаваемого (бессознательного) влечения и осознаваемых инцестуозных фантазий, которые у всех людей в детские годы направлены на родителей (Эдипов комплекс). Фрейд считал, что в зависимости от переживания Эдипова комплекса формируются психика и личность человека, и что при определенных обстоятельствах инцестуозное влечение (в форме Эдипова комплекса) инициирует возникновение невроза и становится одним из его компонентов. В аналитической психологии Юнга, наряду с частичным принятием идей Фрейда, исследовались врожденное, бессознательное инцестуозное влечение девочки к отцу (комплекс Электры); инцестуозные чувства; различные психологические аспекты инцестуозных фантазий; психологическая ценность, место и роль табу на И. в создании здорового общества. В гуманистическом психоанализе Фромма инцестуозность истолковывалась расширительно и приобрела межличностные и социологические измерения. Признавая наличие инцестуозных влечений у детей, Фромм вместе с тем полагал, что в стандартных ситуациях порождаемые ими коллизии разрешаются относительно безболезненно, хотя в аномальных случаях могут предопределить многие моменты жизни человека и его судьбу. Например, мужчина, полностью не изживший Эдипов комплекс, всю оставшуюся жизнь будет испытывать сексуальное влечение только к таким женщинам, которые по отношению к нему будут выполнять материнские функции любви, восхищения и надежной защиты. Согласно Фромму, избыточная привязанность к матери зачастую приводит к возникновению «инцестуозного симбиоза», под которым он понимал явление и уровень наиболее глубокой связи с матерью или ее эквивалентными заместителями (семьей, племенем и т. д.), характеризующие определенную неотъемлемость. Но при этом, по Фромму, основная причина сильной эмоциональной привязанности к матери, нередко обретающая форму невротического синдрома, кроется не столько в сексуальном тяготении сколько в экзистенциальных ситуациях. Определенной новацией Фромма в истолковании проблем И. стало выделение им особого злокачественного типа инцестуозного влечения, который, по его мнению, является главным корнем некрофилии. Фромм, например, считал, что именно этот тип И. обусловил основные характеристики и направленность личности А. Гитлера. Считая первичные инцестуозные ориен-





тации и привязанности человека существенными ограничителями его взаимодействия с другими людьми, Фромм утверждал, что нормальное становление человека предполагает обрыв инцестуозных связей и обретение свободы. При этом он полагал, что привязанность к родителям является фундаментальной, но далеко не единственной формой инцеста, поскольку в процессе социальной эволюции их функциональными эквивалентами для человека становятся племя, нация, раса, государство, класс, политическая партия и множество других институциональных структур и организаций, отношение к которым со стороны индивида носит неосознаваемый инцестуозный характер. По Фромму, инцестуозные ориентации и привязанности питают национализм и расизм, которые являются симптомами неспособности человека воспринимать себя и других в качестве свободных существ. Настаивая на том, что развитие человечества идет в направлении от инцеста к свободе, Фромм считал, что именно это обстоятельство дает ключ к объяснению универсальности табу на И.

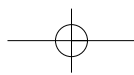
ИОАНН ДАМАСКИН (родовое имя Мансур, т. е. «победительный») (ок. 675 — до 750) — византийский богослов и философ, один из греческих отцов церкви, систематизатор идей греческой патристики. По происхождению сириец, провел всю жизнь в Дамасском халифате. Некоторое время — премьер-министр этого государства. Главное сочинение: «Источник знания» — компендиум философских и богословских знаний своего времени. В первой части этого трактата — «Диалектика» — излагаются логика и метафизика Аристотеля. Во второй части — «Об ересь вкратце» — предлагаются сведения о 103 ересь. В третьей части — «Точное изложение православной веры» — И. Д. изложил собственное понимание церковных догматов, высказав, в частности, мысль о подчиненном положении философии в отношении богословия. По мысли И. Д., «философия есть познание сущего, поскольку оно сущее, то есть познание природы сущего... Философия есть познание вещей божественных и человеческих, то есть видимых и невидимых... Философия есть помышление о смерти, как произвольной, так и естественной... Философия есть уподобление Богу ...через мудрость, которая есть истинное познание блага; и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому должно; и через праведность, которая превышает меру справедливости... Философия есть любовь к мудрости; истинная же мудрость есть Бог ...любовь к Богу есть истинная философия». Считается классиком применения античной школьной логики к систематизации церковного уче-

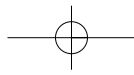
ния (Виндельбанд). Оппонент иконоборчества (сочинение «Против отвергающих святые иконы»).

ИОАНН ДУНС СКОТ (Duns Scotus) (1265/1266—1308) — шотландский средневековый философ и теолог, представитель неортодоксальной ветви схоластики. Именно начиная с И. Д. С. новое францисканство конституируется в истории теологии как классическое и фиксируется в качестве такового культурной традицией. Основные сочинения: «Оксфордское сочинение» (изложение авторской концепции И. Д. С., оформленной как комментарий к текстам Петра Ломбардского), «О первом начале всех вещей», «Вопросы метафизики», а также глубоко оригинальные комментарии к логическим произведениям Аристотеля. Фундаментальным методом прояснения содержания понятий выступает у И. Д. С. метод дистинкции (лат. *distinctio* — различие), основанный на логической операции выявления различий между сравниваемыми предметами. Эта поэтапная компаративная процедура предполагает последовательное выявление абстрактных различий разнородных предметов (типа материи и формы), затем выявление различных суждений об одном и том же предмете («дистинкции разума») и, наконец, различение дифференцированных элементов и разнородных свойств «самой вещи». И. Д. С. вводит демаркацию дистинкций на «реальные», т. е. отнесенные к «телесным вещам» и имеющие под собой онтологическое основание в виде реальных различий вещей между собой, и «формальные», т. е. отнесенные к «бестелесным субстанциям», которые сегодня были бы названы идеальными конструктами: Бог, душа и т. п. (например, различение ипостасей Божьих внутри Троицы). Однако, любой дефинируемый объект получает свою определенность, только будучи пропущен через все этапы указанной процедуры, в результате чего возможна фиксация *haecceitas* («этовости») объекта (категориальный аналог встречается в восточной философии: «жнь» как свойство предмета быть им, а не иным, «самость» вещи). В результате применения этого метода И. Д. С. впервые в историко-философской традиции эксплицитно фиксируются содержательные различия между абстрактным и конкретным понятием, актуальной и потенциальной бесконечностью, внутренней и внешней формой, объектной и субъектной (т. е. привнесенной и имманентной) потенциальными (видами активности) и мн. др. На базе этих дистинкций И. Д. С. вводятся в философский оборот многие ставшие ныне фундаментальными понятия. Например, такие, как «абстрактное (и, соответственно, конкретное) понятие»,

«актуальная (и потенциальная) бесконечность», «суппозиция», «интенциональность сознания» и др., вошедшие в категориальный аппарат не только классической, но и современной философии и науки. В философии И. Д. С. в ригористическом контексте схоластики актуализируется сформулированный античной философией в демократичных условиях интеллектуального плюрализма принцип исономии: «не более так, чем иначе». Идеи И. Д. С. легли в основу такого направления схоластической мысли, как скотизм, чем, однако, далеко не исчерпывается роль философии И. Д. С. в историко-философской традиции. Учение И. Д. С. являет собой глубоко оригинальную и намного опережающую свое время концепцию, скрупулезно выстроенную по всем правилам схоластического теоретизирования и задающую изнутри канона семантические векторы, выходящие далеко за пределы схоластической проблематики и инспирирующие впоследствии многие аспекты таких философских направлений, как: волюнтаризм с его презумпцией индетерминистской свободы воли; аксиологическая система персонализма, трактующая индивидуальную личность в качестве максимальной земной ценности; парадигмальная установка экзистенциализма на различение сущности и существования; фундированная идеей интенциональности сознания философская феноменология; культивирующий идиографический метод историцизм и др.

ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА (810—877/887) — средневековый философ. Родился, по всей видимости, в Ирландии. Около 840 приезжает во Францию по приглашению епископа Гинкмара. Своим ученым дарованием И. С. Э. привлек внимание французского короля Карла Лысого. При дворцовой школе короля И. С. Э. переводит на латинский язык Псевдо-Дионисия Ареопагита, а так же комментарии к нему Максима Исповедника и трактат Григория Нисского «О творении человека». Был знаком с сочинениями Боэция, с «Категориями» Аристотеля и частично с некоторыми диалогами Платона. Мистический монизм и почти пантеистическая онтология у Псевдо-Дионисия Ареопагита оказали огромное влияние на И. С. Э. Хотя И. С. Э. не знал и не читал Плотина, та мысль о мире и о Боге у Ареопагита, с которой И. С. Э. столкнулся, была в своей основе пропитана неоплатонизмом. Это заставило его пересмотреть многие положения в ортодоксальном христианстве. В 865 он пишет свой главный трактат «О разделении природы», где уже излагает свои мысли в духе неоплатонизма. Философ отказывается разделить мнение ортодоксов о том, что Откровение выше разума. И. С. Э. не ос-





326 ИПОСТАСЬ

паривает идею о том, что Библия христиан инспирирована Богом, и задача мудреца найти тайный смысл в св. Писании, но в любом случае разум выше веры и авторитета св. Отцов. Если Откровения учат одному, а разум — другому, то философ должен доверять больше разуму. Ибо только так у И. С. Э. божественный свет Откровения находит самого себя в человеке. Теология не отделяется от философии, но рационализируется в ней. В области онтологии И. С. Э. приходит к пантеизму. Он начинает с того, что выясняет, какое отношение имеет Бог к миру, разделяя его природу на модусы бытия. Первый — это модус первой природы: не тварной, но творящей. Природа Бога тут апофатична. Он — сущность всякой вещи, Первый и Последний, здесь можно больше сказать о том, кем он не является. Вторая природа — сотворенная и творящая. Это Логос, Разум Отца, который непрерывно созидает миры. Третья природа — сотворенная, но не творящая. Это эмпирический мир вещей. Четвертая природа — нетворящая и несотворенная. Это чистое безотносительное бытие, которое превышает человеческого ума. За свой пантеизм И. С. Э. дважды был официально осужден апостольской столицей. В 1050 — папой Львом IX, а в 1255 — Гонорием III.

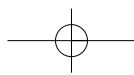
ИПОСТАСЬ (греч. *hypostases* — конкретная реальность) — в христианстве — каждый из ликов триединого Бога: Бог-Отец, Бог-Сын и Святой Дух.

ИПОТЕКА — залог недвижимого имущества, в основном земли или с целью получения ссуды, называемой ипотечным кредитом.

ИРОНИЯ (греч. *eironia* — притворство) — металогическая фигура скрытого смысла текста, построенная на основании расхождения смысла как объективно наличного и смысла как замысла. Выступает в качестве скрытой насмешки, чем отличается от сатиры и пародии с их эксплицитно идентифицированным статусом. Фигура И. является семантически амбивалентной: с одной стороны, она есть высмеивание и в этом отношении профанация некоей реальности, основанная на сомнении в ее истинности или даже предполагающей неистинность этой реальности, с другой же — И. есть как бы проба этой реальности на прочность, оставяющая надежду на ее возможность или — при уверенности в обратном — основанная на сожалении об отсутствии таковой («горькая И.») Но в любом случае она предполагает метауровень осмысления ситуации задействованным в ней субъектом И. Первым культурным прецедентом И. являются трикстерные мифы как элемент мифов о культурном герое. Если последний выступает средото-

чем сакральных сил созидания (участие в мироустройстве, победа над хтоническими чудовищами, добывание для людей цивилизационных благ), то трикстер (как правило, брат — как Эпиметей у Прометея, или чаще брат-близнец), будучи фактически изоморфным культурному герою по своему креативному потенциалу, мыслится как отрицательная персонификация (например, создает смерть и т. п.). В близнецном соотношении сакрального культурного героя и трикстера находит свое проявление рефлексивность И. как ее атрибутивная характеристика; характерная для И. конгруэнтность серьезности и насмешки проявляется в мифе как одновременно сакральная и профанная природа трикстера, который может быть и бывает одновременно и демоничным, и комичным, проявляя себя то как воплощение мирового зла, то как озорник с плутовскими наклонностями. В ставшем виде И. конституируется в античной культуре в качестве сознательного риторического приема, заключающегося в том, чтобы «говорить нечто, делая вид, что не говоришь этого, т. е. называть вещи противоположными именами» (псевдо-аристотелевская «Риторика к Александру»), что задает в исторической перспективе традиции И. как жанра (Лукиан, Эразм Роттердамский, Свифт и др.). Собственно философское понимание И. практически культивируется Сократом в его парадоксальной фигуре имитации незнания ради достижения знания, рефлексивно осмысливается Платоном, выступая как методологический прием познания истины посредством движения сквозь выявляемую противоречивость понятий и фундируя собой традицию понятийной диалектики вплоть до 19 в. Параллельно этой традиции в культуре оформляется понимание И. как универсального принципа мышления и творчества (немецкий романтизм и, прежде всего, Шлегель, А. Мюллер, К.-В.-Ф. Зольгер). «Романтическая И.» как последовательное снятие в творчестве ограничений и имманентных границ духа выступает вместе с тем и выражением сути бытия. Именно И. позволяет человеку обрести утраченную универсальность и вернуть ее бытию посредством снятия условных типовых разграничений критического и поэтического, античного и современного и т. п. : «в И. все должно быть шуткой, и все должно быть всерьез, все простодушно откровенным и все — глубоко притворным» (Шлегель). Этой позиции исторически противостоит ортодоксальная (по отношению к «сократической И.») позиция Гегеля, выступившего с резкой критикой романтизма как центрирующего И. сугубо в сфере искусства — вне аппликации отношения И. на онтологию,

ибо, по оценке Гегеля, «романтическая И.» оборачивается «концентрацией «Я» в себе, для которой распались все узлы, и которая может жить лишь в блаженном наслаждении собой». В неоромантическом символизме И. выступает приемом деструкции иллюзии совпадения объекта с идеалом. Аналогично, Кьеркегор в своей докторской диссертации «О понятии И.» определяет сущность сократической И. как отрицание наличного порядка вещей на основании его несоответствия идеям. Экстраполяция такого понимания И. на самооценку искусства фундирует позицию Ортеги-и-Гассета, объясняющего тот факт, что искусство в условиях 20 в. «продолжает быть искусством», его самоиронией, в рамках которой «самоотрицание чудотворным образом приносит... сохранение и триумф». В снятом виде эта парадигма лежит в основании кубистского отрицания объекта как визуально данного — в пользу самой идеи этого объекта как идеального (в оценочном смысле). Центральный статус феномен И. обретает в философии постмодерна, фундированности идей невозможности ни первоизначности в онтологическом, ни оригинальности в творческом смыслах (см. **Постмодернистская чувствительность**). Однако позитивный потенциал постмодерна как раз и заключается в конструировании им способа бытия в условиях культурно-символической вторичности означивания: «ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить, ведь тогда мы доходим до полного молчания, его нужно переосмотреть — иронично, без наивности» (Эко). Глубокая серьезность модернизма, сделавшего своим знаменем требование «надо называть вещи своими именами» (Л. Арагон) сменяется в постмодерне ренессансом античного лозунга И. — «называть вещи противоположными именами». Эко сравнивает культурную ситуацию постмодерна с ситуацией объяснения в любви утонченного интеллектуала просвещенной даме: «он знает, что не может сказать: «Я безумно тебя люблю», потому что он знает, что она знает (и она знает, что он знает), что это уже написал Лиала. И все же выход есть. Он может сказать: «Как сказал бы Лиала, я безумно тебя люблю». Вот так, обойдя ложную невинность и четко сказав, что невинного разговора уже больше не получится, он в то же время сказал даме все, что хотел, что любит ее и что любит во времена утраченной невинности. Если дама поддержит игру, она поймет это как признание в любви... Оба принимают вызов прошлого, уже кем-то сказанного, чего уже нельзя уничтожить. Оба будут сознательно и с удовольствием играть в иронию. Но оба смогут еще раз поговорить о любви»





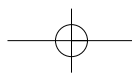
(Эко). Символом постмодернистской И. (как и культурной парадигмы постмодерна в целом) являются кавычки, задающие многослойную глубину прочтения текста, реально существующего как феномен интертекстуальности (см. **Интертекстуальность**): ставятся кавычки реально или подразумеваются автором, узнает или не узнает читатель цитируемый источник, насколько поймет он И. автора и как выстроит свое ироничное отношение к тексту, — все это задает в постмодерне безграничную свободу языковых игр в поле культурных смыслов (см. **Языковые игры**).

ИРОНИЯ ИСТОРИИ — термин философии истории, фиксирующий феномен радикального несовпадения целей человеческих усилий в социальной сфере и полученного результата. В качестве философской категории с эксплицитным содержанием впервые был использован Гегелем, трактуя И. И. как основанную на «хитрости мирового разума». С ограниченной аппликацией на опыт буржуазных революций данный термин использовался в марксизме: «Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали не многие исторические деятели» (Энгельс). В качестве фундаментального термина И. И. выступает в философской концепции Р. Нибура (1892–1971), выдвинувшего в рамках такого направления как диалектическая теология оригинальную версию социально-фатализма. В работах «Вера и история» (1949), «Ирония американской истории» (1952) и др. Нибур строит концепцию человеческой эволюции (как в онто-, так и в филогенетическом плане) как параллельно и поступательно осуществляющихся процессов освобождения человека от зависимости по отношению к природе и росте его зависимости по отношению к истории. Последняя понимается Нибуром в классическом провиденциалистском ключе — как реализуемая по логике «ожидания царства Божьего», не подвластная рациональному прочтению и не допускающей прогнозирования как такового. И. И. заключается, по Нибуру, даже не в том, что провиденциалистский идеал оказывается спекулятивным конструктом, онтологически укорененным в будущее и задающим историю в качестве принципиально асимптотического вектора. И. И. — это ирония в подлинном смысле этого слова: интеллектуально-культурное развитие человечества провоцирует оформление в его самосознании иллюзий собственной свободы и возможности социального целеполагания.

Однако выстраивая свои стратегические программы социальных действий и реализуя их в соответствии с кажущейся ему истинной моделью социального бытия, человек в принципе и изначально не способен постичь многовалентное взаимодействие исторических связей, апплицирующихся друг на друга, и учесть игру исторических случайностей. В силу этого человек в итоге всегда остается ни с чем, получая результат, в лучшем случае никак не соотносимый со сформулированными исходными целями, если не противоположный им. Глубинная И. И. заключается, таким образом, в том, что, наделив человека способностью целеполагания и дав ему возможность ее применения, история изначально отказывает ему в возможности реализации своих целей.

ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. *irrationalis* — бессознательное, неразумное) — философские течения, провозглашающие примат неразумного начала и делающие его основной характеристикой как самого мира, так и его миро-понимания. В противоположность философской классике, выдвинувшей на первое место разум и рациональность и поставившей в качестве основной своей цели выявление внутренней логики развития этой рациональности, постклассическая философия знаменует собой отказ от признания разумных оснований действительности и выдвигание на первый план иррационального момента. Это не означает, однако, полного отрицания как рационального вообще, так и возможностей разума в процессе познания, — речь идет о своего рода изменении в расстановке акцентов, когда место и роль этих двух всепронизывающих антропологических и исторических констант (рационального и иррационального) радикально пересматриваются. Начиная с Нового времени (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и особенно с эпохи Просвещения классическая философия в своих итогах стала отождествлять мир с разумностью как таковой, очищая разум от всего иррационального, отодвигая последнее в сферу запредельного и недействительного. Хотя все это не могло в то же время не вызывать определенного рода реакцию, имеющую своим главным мотивом стремление противопоставить разуму своеобразно истолковываемые силы самой жизни (как непосредственного, стихийного, в принципе нерационализируемого феномена). Такие иррациональные по своей сути тенденции пробивались сквозь глубоко рациональные по форме философские учения, не являя собой, однако, четкого системного оформления и не оказывая существенного влияния на общий пафос эпохи (Руссо с его идеями возврата к природе как к тому, что «можно вкушать и наслаждаться, не познавая и не объяс-

няя»; Гете с его восторженностью перед красотой непосредственного воззрения и стихией чувства; Шлегель и др. немецкие романтики с их призывом к отказу от блужданий в «пустом пространстве абсолютной мысли»). Однако взгляды этих мыслителей во многом оказываются расположены еще в пределах классического (т. е. рационалистического) типа философствования, ибо главной задачей в данном случае оставалось стремление гармонизировать, примирить глубоко родственные по сути, хотя в то же время и различные, элементы человеческого познания — разум и рассудок с волей, эмоциями, фантазией и др. иррациональными моментами. Своего рода реакцией на излишнюю рассудочность классической (и особенно немецкой идеалистической) философии представляли собой «философия чувства и веры» Якоби, «философия откровения» позднего Шеллинга, не говоря уже о волюнтаризме Шопенгауэра, «философии бессознательного» Э. Гартмана и учении Кьеркегора. Т. о., несмотря на то, что иррационалистические тенденции можно проследить на протяжении длительного развития философии, сам термин «И.», строго говоря, относят все же к тем философским направлениям, которые складываются в конце 19 — начале 20 в. В эту эпоху иррационалистические умонастроения приобретают особое распространение в связи с обострением кризисных симптомов развития самого общества. Более чем когда-либо ранее начинает проявлять себя иррациональность социальной действительности, осознание которой приводит к радикальной внутри-философской переориентации. Появляется т. н. кризисное сознание, резко вступающее против традиционного гармонизирующего системосозидания и его главной силы в лице науки как квинтэссенции разума. Наступает эпоха глубоко иррациональных мироощущений, когда иррациональность общества начинает во многом ассоциироваться и интерпретироваться через аналогичные свойства самой человеческой природы. Отсюда — радикальный протест против панлогического усечения и упрощения мира. В имманентно-философском плане акцент был сделан по линии решительного преодоления рационализма предшествующей философии за счет выдвигания на первый план иррационального момента и подчинения ему рационального. Особенно ярко иррационалистическая философия была представлена в это время философией жизни — Дильтей, Шпенглер, Бергсон (а еще раньше — Ницше). Разуму было отведено чисто утилитарное место в познании и, более того, само иррациональное было четко тематизировано и проблематизировано, благодаря чему был





328 ИСИХАЗМ

расширен и обоснован по сути новый предмет философской рефлексии в виде интуитивного, до — или внетеоретического знания, а сама философия из мышления о мире в понятиях превратилась в понимание (или интуитивное восприятие) в принципе непознаваемой силами одного только разума действительности. Последующее развитие иррационалистических философских течений связано главным образом с феноменологией, экзистенциализмом и некоторыми разновидностями неопозитивизма. К концу 1950-х в противовес прежним иррационалистическим мотивам широкое распространение получают тенденции, связанные с рационализацией иррационального и внерационального, т. е. включением в познание того, что ранее полагалось в качестве принципиально непознаваемого. Это движение оказывается связано главным образом со структурализмом, занятым по преимуществу исследованием различного рода объективных проявлений социальной обусловленности сознания и человеческого поведения.

ИСИХАЗМ (греч. hesychia — спокойствие и тишина) — мистическая традиция богосозерцания в православной церкви, религиозная практика, представляющая собой совокупность интроспекции молитвенного самоуглубления и (иногда) некоторых физических упражнений (пост, неподвижность, контроль дыхания и пр.) Возникло в Византии в среде монахов Афона в 14 в. Культурно-типологические (однако, неортодоксальные) аналоги в католицизме и протестантизме — более поздние и генетически связанные друг с другом — квиетизм, пиетизм, квакерство и др. Теоретические положения И. были обоснованы Григорием Синаитом, Григорием Паламой, Николаем Кавасилой. В своем генезисе И. восходит к деятельности Григория Нисского, Евагрия Понтийского, Макария Египетского и др. (4–5 вв.) Традиция И. отчасти основана на текстах Псевдо-Дионисия Ареопагита, фундирующих идею откровения, выводящего «за пределы познания до высочайших вершин Священно-тайного Писания, туда, где в сверхлучезарном мраке молчания открываются простые, совершенно негласные тайны». Необходимым условием откровения в И. является радикальный отказ как от чувственных впечатлений, так и от рассудочной деятельности. Лишь очистившись, т. е. отринув все нечистое и даже чистое («оставив позади себя все небесные звуки и слова»), можно прозреть истину. В стремлении к этому особому состоянию монахи предаются особо усердной молитве — «молитве Иисусовой», которая должна быть глубокой, «сердечной» и непрерывной. Для того, чтобы ничто не

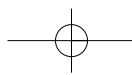
отвлекало от молитвы, начинающим рекомендовалось «в глубине келии» (т. е. в полумраке) принять особую позу тела: наклонив голову, смотреть туда, где находится сердце, и, успокоив дыхание, отвлечься от впечатлений так, чтоб время «не ощущалось более». В таком состоянии должно было пребывать довольно долго — пока грустное настроение не сменялось неизреченной радостью, а взору не являлся «блистающий «свет», который в И. называют «несотворенным» (божественным). Монахи, достигшие такого состояния, именовались покоющимися — исихастами. В середине 14 в. калабрийский монах Варлаам доносит на афонских монахов императору Андронику III Палеологу и константинопольскому патриарху Иоанну, обвиняя их в «ереси И.». По этому поводу в 1341 в Константинополе был созван Собор, где в качестве обвинителя выступил сам Варлаам, а наиболее ярким защитником — Григорий Палама. Предметом разбирательства стала не аскетическая практика, а проблема возможности видеть божественный свет телесными очами и природа этого света. Согласно позиции Варлаама, свет не может быть тварным, ибо в противном случае он совечен Богу, что приводит к метафизическому дуализму. Возражения Паламы сводились к тому, что следует отличать Существо (usia) Божее от проявления Его действия (energeia): Существо Божее невидимо, но проявляется в мире в различных действиях, которые могут быть видимыми (фаворский свет в Священном Писании, например). Символика света становится основополагающей для традиции И.: «свет истины» — это не просто метафора, но слова, выражающие реальный аспект Абсолюта, — Бог есть свет, следовательно, он не чужд опыту человека, опытное восприятие этого света само есть свет — «во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35, 10). Собор признал правоту за Григорием Паламой. Варлаам, обвинивший Паламу в двубожии, был осужден (позднее принял католичество). В России к последователям И. могут быть отнесены Нил Сорский, Сергей Радонежский и др. Инспирированные И. дискуссии о природе «божественного света» эксплицитно поставили в православной мистике вопрос о сущности мистического опыта и о природе откровения. В сущности, это был спор между православными мистиками и восточными сторонниками метода Фомы Акиндинского — спор между «богословием созерцания», ищущим истину в откровении, и философией умозрения, пытавшейся судить о Боге в терминах логики Аристотеля (см. **Теоология**). В контексте варлаамо-паламских полемик окончательно сформировалась мистическая традиция православия, и было завершено

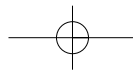
конституирование богословской концепции (антропология, экзегетика, догматика) православия (см. **Богословие православное**) в целом. См. также **Мистика**.

ИСКАТЕЛЬ — начальная степень оккультного ученичества, предполагающая поиск собственного Пути, Наставника, Школы.

ИСКУПЛЕНИЕ — в большинстве религий — акция примирения с Божеством, нередко связанная с тем или иным жертвоприношением.

ИСКУССТВЕННОЕ И ЕСТЕСТВЕННОЕ — категории, указывающие на разные модусы существования объектов деятельности и культуры, и задающие принцип дуализма в отношении них. В соответствии с ним системы деятельности (а также языка, культуры и мышления) должны рассматриваться как результат взаимодействия и склейки двух принципиально разных механизмов: искусственного механизма, регулируемого целями и сознательно используемыми нормами, соответственно выражаемого в телеологических терминах: целей, проектов, норм, техники; и естественного механизма, описываемого в терминах объективированных явлений, спонтанных процессов, средовых условий, и фиксируемого с помощью феноменальных описаний, моделей, законов и закономерностей. Интерпретация соотношения категорий Е. и И. исторична. Соответствующая проблематика неоднократно меняла свои тематические контексты. Вычленяются онтологические, логические, эпистемологические, семиотические, антропологические аспекты проблемы И. и Е. Несмотря на разнообразие, их объединяет одно: понимание того, что традиционные формы отношений между Е. и И., заданные прошлыми культурными парадигмами (античность, средневековье, Новое время, эпоха Просвещения) неадекватны новой социокультурной реальности. Исторически проблематику И. и Е. можно обнаружить уже в платоновском диалоге «Кратил», где обсуждается вопрос о том, закрепляет ли язык форму за содержанием «по природе» или «по соглашению». И уже в другой постановке эта же проблема проходит сквозь все средневековье (спор об универсалиях). Номиналисты подчеркивают «тварный» характер универсалий и их конвенциональный характер, трактуя единичные вещи в относительно естественной модальности. Реалисты, говоря об универсалиях, напротив, настаивают на их «нерукотворном» статусе «объекта» и «сущности», перенося при этом маркер «тварности» скорее на единичные вещи. И. и Е. компоненты в мышлении и знании находятся в центре оппозиции эмпиризма и рационализма: являются ли зна-





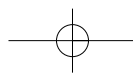
ния (идеи) результатом конструктивной деятельности разума или они имеют естественную основу в ощущениях и чувствах. Смена теологической картины мира на онтологию природы приводит не только к изменению способа интерпретации И. и Е., но и к появлению нового тематического контекста: природа и техника, или в методологическом аспекте, соотношение искусственно-технического (инженерного) и естественно-научного подходов. В общей форме проблема связи онтологии природы и технического действия человека ставилась и решалась Ф. Бэконом в «Новом Органоне». Заданная им парадигма определила форму осмысления проблемы И. и Е. на протяжении более трех веков. С развитием исторического мировоззрения проблема И. и Е. получает новое направление тематизации. Источником проблематизации выступают дискуссии о природе человеческих законов, норм и моральных установлений. В этой связи, например, Юм тонко замечал, что этика постоянно совершает грубую ошибку, полагая, что из описания того, что имеет место, можно вывести какие-то утверждения о моральном добре и долге. Тем не менее, общая форма отношений между естественным и «разумным», установленная и закреплённая Просвещением, допускала как натуралистическую трактовку ряда культурно-исторических процессов, так и онтологизацию разума или перенос рационалистических схем на естественноисторические и эволюционные процессы (например, приписывание истории цели или историческую объективацию «прогресса»). Как соотносятся между собой сознательные действия отдельных субъектов, реализующих те или иные нормативные (целевые, проектные и т. д.) представления и берущих ответственность за их реализацию, и «естественный» ход истории, определяемый сложившимися материальными и социокультурными условиями? — так можно сформулировать историко-философскую постановку проблемы И. и Е. По-существу, эта проблема была поставлена уже Марксом и его рассуждениями о естественно-историческом процессе. Хотя предложенное решение не может быть признано удовлетворительным, чем собственно и была вызвана последующая критика Поппера. Общее решение, предложенное в 20 в., казалось бы просто — нужно установить онтологическую двойственность систем и организованностей деятельности как искусственно-естественных образований (Щедровицкий), или как писал Поппер, установить дуализм фактов и норм, т. е. взаимную независимость феноменальных и нормативных описаний. Наибольшее распространение и проработку получила, однако,

чисто логическая сторона проблемы И. и Е., выраженная в так называемом «принципе Юма»: невозможно с помощью одной логики перейти от утверждений со связкой «есть» к утверждениям со связкой «должен». Но не меньшее значение имеет онтологическая и методологическая стороны вопроса. То, что жестко противопоставляется в логике, в онтологии должно быть связано в рамках единого системного представления объекта — деятельности, языка, мышления. И методологическая постановка: каковы способы и формы организации объектов нашей деятельности как искусственно-естественных систем. Этот вопрос становится ключевым в сфере оргуправления, где именно определение баланса между контролируемыми естественными процессами и искусственными воздействиями на систему составляет главную проблему. Практическая реализация принципа И. и Е. в деятельности означает, что субъект должен всякий раз заново производить самоопределение по отношению к ситуации деятельности, выделяя в ней «Е.» и «И.» компоненты. Ничто в деятельности не является «Е.» или «И.» самим по себе, оно становится им в зависимости от позиции, занимаемой субъектом в деятельности.

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ — метафорическое понятие для обозначения системы созданных людьми средств, воспроизводящих определенные функции человеческого мышления. Профессиональный статус понятия «computer science» (дословно: «компьютерной науки») был легитимирован научной общественностью в ходе первой Международной объединенной конференции по данным проблемам (Вашингтон, 1969). Появившаяся в начале 1970-х русскоязычная версия этого оборота — И. и. (ср. «искусственная почка», «искусственное сердце» и т. п.) — оказалась, согласно широко распространенному мнению, не самой удачной. (Происхождение языковой метафоры И. и. традиционно ассоциируют с употреблением Н.В. Гоголем впервые в отечественной словесности слова «интеллект» для обозначения способности человека к познанию, постижению чего-либо.) Основная область практического применения И. и. — создание компьютерных экспертных систем. Согласно установленной в отечественной философской и социогуманитарной литературе традиции, принято полагать, что науки и специальные дисциплины, ориентированные на всестороннее комплексное осмысление проблемы И. и., призваны разрабатывать правила конструирования таких алгоритмов работы компьютерной техники, которые производили бы впечатление разумной, целенаправленной

деятельности. Кроме этого констатируется необходимость создания таких компьютерных программ, чтобы их функционирование могло бы быть квалифицировано как разумное (при обнаружении идентичных поведенческих репертуаров у человека). Предполагается также, что основной любых схем и теорий И. и. должна выступать теория информации (в особенности в аспектах кодировки, перекодировки и трансляции последней). Особо важное место в традиционной проблематике И. и. занимает реконструкция интеллектуальных процедур оперирования не столько данными и числами — сколько знаниями, знаками и символами. При этом реальная и потенциальная практика применения компьютеров в системах управления социальными объектами (рефлексия над которыми, как известно, кардинально трансформирует их самих) обуславливает вывод о новой объектной сфере, порождаемой функционированием систем И. и. Новая область общественной вовлеченности И. и. включает в сферу своего воздействия принципиально не осваиваемый людьми ранее класс объектов: активных, обладающих «свободой воли», способных к изменению (спонтанному либо осмысленному) критериев управления и самоуправления, а также с изменяющимися во времени целями их собственного существования. Как правило, в специальной литературе традиционно принято акцентировать именно подражательный, подчиненный и «вторичный» статус принципов функционирования «разумных машин» — носителей И. и. Так, в «Словаре по кибернетике» (1979) И.И. Глушков подчеркивал, что под И. и. правомерно понимать «искусственную систему, имитирующую решение человеком сложных задач в процессе его жизнедеятельности». При всем (весьма значительном) диапазоне различий между несовпадающими версиями роли теорий И. и. (например, эвристическими, «бионическими» либо «субстратно-моделирующими») их общим знаменателем правомерно полагать воспроизведение метапроцедур создания человеческим разумом оригинальных программ собственной творческой деятельности. При этом финальное разрешение проблемы создания И. и. принято полагать вопросом времени (т. е., в конечном счете, как технологической).

ИСКУССТВО — термин, используемый в двух значениях: 1) мастерство, умение, ловкость, сноровка, развитые знания дела; 2) творческая деятельность, направленная на создание художественных произведений, шире — эстетическивыразительных форм. Понятийный статус И. непосредственно связан со вторым значением термина, сохраняя первое в качестве



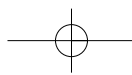


330 ИСКУССТВО

ве технического условия всякого творчества. Понятие «И.» коннотируется историческими изменениями (трансформациями) форм и типов культуры, их взаимодействиями, а соответственно — характером философских, искусствоведческих, художественно-поэтических рефлексий и к настоящему времени представляет собой многомерное смысловое образование, принципиально открытое для включения новых смысловых элементов, порождаемых непрестанно длящимся и трансформирующимся художественно-эстетическим опытом человечества, в том числе развитием интеркультурных связей, коммуникаций, обменов, технологий, обеспечивающих и поддерживающих творчество и трансляцию в обществе его продуктов. Подобного рода непрерывное изменение характера и объема И., его «протеизм», делает невозможным классическое, положительное определение И. Оно принципиально апофатично как в отношении своего субстанционального характера, так и в отношении конкретных, социально-исторических целеполаганий. В силу своей эмпирически-фактичной неопределимости, И. может быть специфицировано лишь в феноменологическом плане как событие (сбывание) всегда нового, непознанного смысла и тех бытийных обстоятельств, в которых этот смысл становится возможным. Традиция подобного, феноменологического понимания И. сложилась уже в античном мире, когда были эксплицированы три фундаментальные понятия, раскрывающие И. в форме триединства: «POIESIS — MIMESIS — TECHNÉ». POIESIS — выражает акт творческого действия, основанного на творческом вдохновении, выявляющим и создающим самый художественный предмет (художественно-эстетическую предметность), а не его подобие; по сути здесь и начинается смыслообразование, обращенное к истине. MIMESIS — подражание-воспроизведение (как представление вещи), достоверность произведения, его законосообразность. TECHNÉ — ремесло, наука, хитрость, ловкость — сделанность, завершенность произведения, его выраженность. И. как творчески — художественный феномен обнимает все три указанных модуса в их неразрывности и комплементарности. Античная поэтика (Аристотель, Гораций), отделяя свободные (лирические) И. от ремесла, акцентировала как отличие художественного вымысла от внешнего (формально-эмпирического) подражания, так и отличие формально-технического ремесла от умного (опирающегося на умное видение) созидания. Поэтический модус, являющийся определяющим в становлении художественного статуса произведения, од-

новременно задает сущностный характер его явления и присутствия. Этот сущностный характер И. в акте его непосредственной представленности (присутствия) для понимающего восприятия (чувствования) есть AISTHETIKOS (букв. — чувственное познание, восприятие, однако взятое во всей целокупности чувств, ощущений и их осознания). Таким образом И., порождая являющий его комплекс художественных произведений, одновременно конституирует собственный мир — художественную культуру, — мир, иррелевантный по отношению к эмпирической действительности, обладающий собственной (имманентной) законосообразностью, ориентированный на прекрасное, в направлении которого И. только феноменально и осуществляется. Такой способ осуществления И. как феноменального акта устанавливает его две взаимодополняющие координаты, одна из которых необходимо связана с вопросом экзистенциального присутствия человека в И. (через художественную культуру). Здесь формируется антропологический социокультурный комплекс, где произведения задают ситуацию, эксплицирующую и тематизирующую телеологическую задачу культурного самоопределения исторически складывающихся человеческих сообществ. Экзистенциальное присутствие в художественной культуре тематически определено комплексом произведений И. как наличествующий и определяющий его художественный идеал. И. в этом случае непосредственно апеллирует к верховным ценностям социального порядка, и в равной мере само становится предметом социальной критики. Вторая координата обуславливает направленность И. как художественно-творческого процесса на истину, возможность ее явления для эстетического сознания. Эта проблема представлена как гносеологическая составляющая познания И., его философского осмысления. Здесь истина рассматривается в своем явлении не в ноэтически-логической системе, а в своей эйдологической форме («виде» в буквальном смысле слова). Наиболее адекватной формой такого раскрытия истины через ее конституирующий и полагающий эйдос может считаться миф (мифологема), — смысловое фигуративное образование, в котором осуществляется «иерофания» (явление священного, а стало быть, законосообразного и необходимо сущего). Эта традиция характерна осмыслению гносеологической сущности И. с 3 в. вплоть до Нового и новейшего времени. В любом случае в гносеологическом плане И. устанавливает феноменальное присутствие вещи и устремлен в трансцендентные основания всякого присутствия. Мифологема может счи-

таться наиболее фундаментальной формой явления И., в которой в единстве представлены существенные феноменальные аспекты творческого акта: внеязыковая (внезнаковая) действительность; личностно-определенный в плане присутствия субъект (художник, поэт); и знаковая реальность, представляющая и указывающая фактичность в И. В мифологема И. раскрывается в полноте своего бытия, но тем самым оно же не является самостоятельным видом чисто художественной деятельности, схватывая практически всю совокупность бытия как единства творчества и творения. Христианство, предполагая трансцендентность абсолютного субъекта (личного Бога), предлагает символическую форму осуществления И. в виде символа-откровения (завета), постоянно поддерживающего связь (диалог) Творца и Твари. Такое И. имеет Богоданный характер (сюжеты и откровения Священного Писания, теофанические каноны священных изображений, видения и т. п.). Однако в этом постижении трансцендентного через символ уже дает себя знать и творческое своеволие «твари», художника. В этот период понятие «И.» коннотируется смысловым акцентом «искус», «искушение». Символ в христианской культуре еще не есть художественное произведение, он остается в границах явления самого феномена И., явления, непосредственно связанного с трансцендентными основами творчества. В этом отношении нет четкой границы, к примеру, между иконой, созданной мастером, и сугубым естественным знаком теофании (след ступни Богородицы, нетленные мощи, вещественные символы Священной истории). Событием, радикально преобразовавшим ситуацию И., можно считать принятие западным христианством принципа «филиокве», откуда воспоследовало постулированное Фомой Аквинским учение «о двух истинах», что привело к известной эмансипации как человеческого (тварного) познания истины, так и собственно человеческого творчества. Тварная действительность (эмансипированная природа) сама есть относительно самодостаточный исток бытия, а человек предположен здесь в качестве гносеологического и творческого субъекта. Субъективно творец (художник) уже отделен от мира, который теперь противопоставлен ему в форме объекта и предмета эмпирически поставленных целеполаганий. В подобной ситуации И. оказывается лишь способным описать, отобразить мир в художественных произведениях, которые, по точному замечанию Фейербаха, «не претендуют на то, чтобы быть действительностью». В художественном творчестве начинают доминировать аспекты «тех-





не» — мастерства, умения, и «мимесиса», в плане формального подражания природе, взятой в ее «естественной закономерности». Так складывается «классическая» модель И. как мира художественных произведений, сформированного на эстетических принципах и обращенного к воспитанному эстетическому чувству (восприятию) и суждению (вкусу). Поскольку в этот же период наиболее актуальной составляющей человеческой культуры становится историзм в форме тотальной Всемирной Истории, полагающей решение телеологической задачи человечества (Гегель, Маркс), то вместе с этим возникает и классическая история искусства (Винкельман), ориентированная на постижение (воспроизведение) прекрасного в его идеальной эстетической форме. Классическая модель мира И. становится определяющей и фундамирующей для построения всего «Европейского проекта», что предполагает ее соотнесенность со всеми сторонами европоцентристского мироустройства. Классический мир И. предполагает образцовость (нормативность) как в плане ориентации на прекрасный идеал, буквально отрафинированный из так называемых классических исторических эпох (ср. «классическая античность», «классическое (высокое) Возрождение»), так и в плане преобразования жизни, выразившееся в социологизированной тематизации соотношения «прекрасного» и «жизни». Формирование объективированного «классического мира И.» вместе с установкой на художественный (эстетический) субъект приводит к появлению квазинаучной парадигматики изучения И. с системой процедур, позволяющих изучать, оценивать, устанавливать закономерности развития И. на основе субъективных критериев. Развитию И. Нового времени сопутствуют искусствоведение, теория И. (Вельфлин), художественная критика. Само И. (мир классического И.) рассматривается как специфическая система адекватного описания (отображения) внехудожественной действительности, основным значаще выразительным элементом которой является художественный образ. Проблематика художественного образа, наиболее полно представленная в «Эстетике» Гегеля, была попыткой разрешения противоречия между фактической предметностью произведения И. (что и как представлено) и его смыслом (в терминах классической эстетической теории — противоречие между содержанием и формой). Художественный образ трактовался, по преимуществу, как продукт творческого воображения, возникающий в процессе создания и восприятия произведения. Однако жесткая привязка художественного образа к процедуре отражения действительности —

достоверной и оформленной, привела к целому комплексу парадоксов, связанных с принципиальной неадекватностью «художественного» и «реального» миров. Эта ситуация была отфиксирована Шопенгауэром и Ницше, отфиксирована в форме обостренного внимания к теме POIESIS как необходимого средства формирования самой художественной предметности, остающейся актуальной и по сей день. Именно POIESIS как основополагающий момент художественного творчества стал той основой, на которой возникли многообразные инновационные течения, обычно определяемые термином «modern art», значительно трансформировавшие всю концепцию, а вместе — и практику И. конца 19 — начала 20 в. На рубеже веков обозначился дилемма на протяжении всего 20 в. конфликт классической и инновационной традиций, в недрах которого все ярче обозначается глубинная трансформация И. и выход его в совершенно новое измерение человеческого существования, достаточно точно выраженное Хайдеггером: «...искусство двигается в горизонт эстетики. Это значит: художественное произведение становится предметом переживания и соответственно искусство считается выражением жизни человека». Подобный статус И. предполагает не классическое строение художественного мира и равноправное сосуществование и коммуникацию разнообразных культурных миров, сопряженных с жизнедеятельностью столь же различных, зачастую динамично меняющихся человеческих существ, самоорганизующихся по политическим, хозяйственно-экономическим, этническим, религиозно-этическим и ценностным принципам. Коммуникативный принцип структуризации художественного (культурного) мира, к концу века принявший тотальный характер, видоизменяет способ и форму бытия И., которое становится преимущественно знаковым образованием (дискурсом), несущим (передающим, коммуницирующим) ценностные значения. Современное И. представляет собой сложную систему коммуницирующих форм и направлений, нередко объединяемых так называемым «постмодернистским проектом». Особенностью разнообразных «модернистских» артефактов стало непосредственное присутствие автора-исполнителя в реализации художественного акта, который направлен на публичную провокацию, которая завершается вместе с исполнением. Что же касается художественной (эстетической) концепции, то она реализуется в модернизме в форме программы, манифеста и антропологических рефлексий. В целом можно констатировать, что феномен «современное И.» — скорее гуманитарно-антропологический проект, резко, иногда агрессивно направленный против тотально господствующих систем социальных самореференций — политической и экономической. В силу этого возникающие в процессе художественного акта сообщества носят маргинальный и временный характер. Однако «современное И.» в его авангардных формах далеко не исчерпывает современную художественную культуру, которая удерживается классической парадигмой, оформленной в форме классического художественного образования, музея, академических институтов, которые включены в систему массовой коммуникации, и в отношении к которой современные формы художественной деятельности опознают себя в эстетическом и художественном планах. Наконец, картина современного И. и современной художественной культуры была бы неполной без феномена массовой культуры, принципиально ориентированной на массовый художественный рынок и производство идеологом массового сознания (культ звезд, потребления, массовых фобий, жизненного успеха). Массовая культура развивается по преимуществу в средствах коммуникаций, непосредственно представляющих господствующие политические, экономические и идеологические референции общества и непосредственно включающие социализированные индивидов в тотальные системы власти.

О.Н. Кукрак

О.Н. Кукрак

ИСЛАМ (арабск. ал-Ислам — предание себя Богу, покорность) — одна из мировых религий, иначе — мусульманство. И. зародился среди арабских племен Западной Аравии в начале 7 в. Это был период распада самих основ древнего общества (в т.ч. и язычества) и возвышения торговых культурных центров (Мекка, Медина). Основателем И. стал пророк Мухаммад (ок. 570—632) из рода одного из крупных племен курайшитов. В настоящее время в мире насчитывается более 800 млн. мусульман. И. выступил с идеей очищения древних учений Пророков от искажений и возвращения к истинной религии, идущей от Ибрахима (Авраама). И. воспринял религиозные положения иудейства, христианства, древнейших учений Вавилона, зороастрийства, местных культов и стал ментально-духовной культурой, синтезировавшей различные течения культуры арабских народов. И. является государственной религией в ряде стран, являющихся, как правило, эгалитарными теократиями. Эгалитарными — т.к. все верующие, независимо от социального положения, равны перед божественным законом; теократиями — т.к. источником законодательной власти выступает только Коран. И. не делает различия между «Бо-





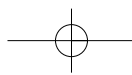
жым» и «кесаревым» и всю жизнь верующих подчиняет религиозным предписаниям (шариату): своду мусульманских законов и фикху (мусульманскому праву). Основные источники вероучения И. — Коран и Сунны. Коран — «Слово Божие», данное людям через Пророка Мухаммада, состоящее из 114 Сур (глав). Сунны (арабск. — обычай, предание) — сборники преданий о жизни и деяниях Мухаммада. Вероучение И. базируется на неразделенности религии, права, догматики и ритуала. Важнейший онтологический и в то же время социально-политический принцип И. — строгий монотеизм, предполагающий веру в единого Бога Аллаха (первоначально Аллаха — Бог местных аравийских племен). Отрицаются всякие «сотоварищи» Высшего Божества, а также христианские догматы Троицы, боговоплощения и искупления. Божественное слово передается через посланников (расулов) Аллаха. В И. признаются пять Пророков от начала человечества: Нух (Ной), с которым Бог возобновил «союз»; Ибрахим (Авраам), первый верующий в единого Бога; Муса (Моисей), которому Бог дал Тору для «Сынов израилевых»; Иса (Иисус), через которого Бог сообщил Евангелие и, наконец, Мухаммад, «печать Пророков», завершающий цепь пророчества. Среди шиитов и суннитов существует вера в Махди (Мессию), который явится в «конце мира» и установит мир и справедливость. «Пять столпов И.» составляют: 1) исповедание единобожия (ат-таухид) и пророческой миссии Мухаммада (ан-нубува). Оно закрепляется формулой «Нет Божества, кроме Бога (Аллаха) и Мухаммад — посланник Божий»; 2) ежедневная пятикратная молитва (ас-салаат); 3) пост в месяц рамадан (ас-саум); 4) добровольная очистительная милостыня (аз-закат); 5) паломничество (хотя бы раз в жизни) в Мекку (ал-хадж). Имам (вера) понимается прежде всего как «свидетельство» об объекте своей веры. В И. им является Бог, который свидетельствует о себе в Коране. В И. сохраняется вера в ангелов и шайтанов (бесов), в воскресение после смерти и Судный день. Главное требование к человеку — идти по пути совершенствования, соблюдая законы Корана.

ИССА — имя Иисуса Христа в Коране.

ИСТИНА — универсалия культуры субъект-объектного ряда (см.: **Универсалии, Категории культуры**), содержанием которой является оценочная характеристика знания в контексте его соотношения с предметной сферой, с одной стороны, и со сферой процессуального мышления — с другой. (1) В классической философии оформляется две принципиально альтернативных парадигмы трактовки И. Одна из них основывается на принципе корр-

спонденции как соответствия знания объективному положению дел предметного мира (Аристотель, Ф. Бэкон, Спиноза, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Фейербах, Ленин и др.), другая — на принципе когеренции как соответствия знания имманентным характеристикам идеальной сферы: содержанию Абсолюта (Платон, Гегель и др.), врожденным когнитивным структурам (Августин, Декарт, кембриджские платоники), самоочевидности рационалистической интуиции (Теофраст), чувственным ощущениям субъекта (Юм), априорным формам мышления (Кант), целевым установкам личности (прагматизм), intersубъективным конвенциям (А. Пуанкаре) и др. Фундаментальными проблемами в данной сфере выступали в классической философии проблема критерия И., трактовка которого соответствовала принятому определению И. (от эйдотического образца у Платона до Божественной Мудрости у Фомы Аквинского, с одной стороны, и от индивидуального сенсорного опыта у Беркли до общественно-исторической практики у Маркса — с другой); проблема соотношения И. с заблуждением и абсолютной И. с И. относительной (практически универсальной является модель движения к абсолютной И. посредством И. относительных: асимптотического либо финального); а также проблема соотношения фактической и логической И. Может быть зафиксирован также ряд частных проблем, как, например, проблема соотношения «необходимо истинного» и «случайно истинного» у Лейбница (см. **Возможные миры**). (2) В неклассической философии происходит своего рода деонтологизация И.: последняя лишается объективного статуса и мыслится как форма психического состояния личности (Кьеркегор), как ценность, которая «не существует, но значит» (Риккерт и в целом баденская школа неокантианства), феномен метаязыка формализованных систем (Тарский), спекулятивный идеальный конструкт (Н. Гартман) и др. В контексте философии жизни и философской герменевтики, дистанцирующих объяснение и понимание как взаимно исключающие когнитивные стратегии (см. **Понимание, Историцизм**), феномен И. оказывается принципиально несовместимым с научным номотетическим методом (Гадамер) и реализует себя сугубо в контексте языковой реальности, что практически трансформирует проблему истинности в проблему интерпретации. Параллельным вектором неклассической трактовки И. выступает позитивизм, в контексте которого И. также трактуется как феномен сугубо языкового ряда, конституируясь в контексте проблемы верифицируемости (см. **Аналитическая философия, Верификация**).

ИСТОРИЦИЗМ — стратегия исторического (и — шире — гуманитарного) познания, предполагающая постижение истории с парадигмальной позиции снятия субъект-объектной оппозиции внутри когнитивной процедуры. Складывается на рубеже 19–20 вв. В историко-философской традиции восходит к философии тождества Шеллинга (идея единства исторического бытия и исторического познания) и к неогегельянской трактовке истории как истории мысли. Инспирирован в своем становлении дисциплинарным конституированием социологии, спровоцировавшем всплеск социологического редукционизма в историческом познании (середина 19 в.), которому И. противопоставил позицию имманентной включенности («вчувствования») познающего сознания в процессе истории. Основоположник — Дильтей, выдвинувший проект создания «Критики исторического разума». Методологическая проясненность оснований исторического познания предполагает, по Дильтею, его радикальное дистанцирование от естественнонаучных когнитивных процедур. Предметное различие «наук о природе» и «наук о духе» фундируется представлениями философии жизни, позволившими Дильтею сформулировать базовый для его концепции тезис — «человек не имеет истории, он сам есть история». Следовательно, целью философии как «науки о духе» является понимание жизни, исходя из нее самой. Понимание противопоставлено у Дильтея объяснению как рассудочному конструированию теоретических схем «по поводу жизни» — извне. Пробразом типовой познавательной процедуры выступает у Дильтея интроспекция с характерным для нее «взглядом изнутри», предполагающим полную идентификацию субъекта с объектом, когда разграничение их может быть лишь чисто функциональным. Оба фундаментальных вектора понимания (как исторический вектор понимания событий прошлого, так и коммуникативный вектор понимания настоящего) равно основываются на процедуре «вживания», «вчувствования», «сопереживания» со стороны познающего сознания: уловить исходный импульс поступка коммуникативного партнера столь же сложно, как уловить аромат реконструируемой эпохи для историка. Как в том, так и в другом случае имеет место уникальная, неповторимая ситуация, принципиально единичное событие, не «объясняемое» исходя из общих принципов: объяснить, т. е. «подвести под общее» («дворцовый переворот», «гражданская война» и т. п. или «предательство», «самопожертвование» и т. п.) — не более, чем

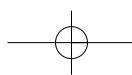




наклеить ярлык, абсолютно внешний по отношению но внутреннему содержанию события. «Объяснить» значит для Дильтея рассмотреть ситуацию как вне- и рядоположенную, «данную» субъекту в ее объективности и открытости для аналитической вивисекции. Понять другого (как в коммуникативном, так и в историческом контекстах) — значит увидеть ситуацию его глазами, мыслить, как он, — не судить событие другой «жизни» (эпохи или личности), исходя из привнесенных, неимманентных критериев, принадлежащих «жизни» познающего. Особое значение приобретает в концепции Дильтея проблема понимания текста как письменно фиксированного проявления жизни, в силу чего Дильтея сыграл значительную роль в становлении современной философской герменевтики и разворачивании герменевтической традиции в целом. Постдильтеевское развитие И. реализуется по четырем направлениям: 1) неокантианское направление, представленное гносеолого-методологическим анализом специфики познавательных процедур исторического познания в рамках Баденской школы (Виндельбанд, Риккерт); 2) культурно-герменевтическое направление (направление «культурно-исторической монадологии» Шпенглера и Тойнби); 3) неогегельянское направление, представленное философией «тождества исторического бытия и исторического сознания» (Кроче, Джентиле, Коллингвуд); 4) современное лингво-аналитическое направление «мета-исторического анализа» (Ингарден). Важным сдвигом в осмыслении проблематики И. явилась предложенная в рамках неокантианского направления новая интерпретация понимания, основания на введении в методологический анализ понятия ценности. Аксиологический методологизм Баденской школы основывается на видении истории как процесса осознания и воплощения ценностей. Поскольку каждое единичное событие, рассмотренное как в индивидуально-личностной, так и в исторической проекциях, соотносено с определенной аксиологической системой и продиктовано ценностным выбором, постольку понять его — значит адекватно реконструировать предшествующий ему ценностный выбор, правильно «соотнести его с ценностью», что, в конечном итоге, не дает ответа на вопрос, почему он был сделан именно тем или другим способом (т. е. феномен «индивидуальной свободы» постигается не финально исчерпывающим образом, но лишь посредством асимптотического приближения к нему). Принципиальная единичность, неповторимость индивидуального поступка или

исторического события, их фундаментальное соотношение с уникальным в каждом конкретном случае набором ценностей делает эту индивидуальность непостижимой через объективную общую форму, закономерную всеобщность и т. п. Парадигмальной установкой исторического познания, по Виндельбанду, должна стать методологическая ориентация на единичность, вне которой не схватывается индивидуальное «лицо», самость события. Ибо эта самость определяется не его принадлежностью к множеству сходных явлений (тем, что роднит его с другими событиями, делая похожим на них), но напротив — именно его неповторимыми чертами, делающими его «похожим» на самого (и только) себя. В этой связи Виндельбанд в качестве критериальной матрицы разделения культурно-исторического (гуманитарного) и естественнонаучного познания предлагает не предметный (дильтеевский), но методологический подход: если естествознание руководствуется в своей когнитивной практике номотетическим методом (греч. *nomotetikee* — законодательное искусство), реализация которого завершается формулировкой всеобщего закона, обнимающего своим действием всю сферу схожих, но не тождественных феноменов, чья нетождественность и уникальность в рамках такого подхода не фиксируется, то для гуманитарного познания такой подход невозможен. Применение номотетического метода упускает из виду принципиальную несоизмеримость единичного явления с общим законом, неизменно упрощая видения мира и исключая из сферы рассмотрения самое важное (индивидуализирующее) в изучаемом материале, в то время как только и именно оно и существенно для исторического познания, ибо составляет его предмет. В качестве базового метода гуманитарных наук Виндельбанд предлагает идиографический (гр. *idio* — особенный и *graphoo* — пишу), нацеленный как раз на фиксацию индивидуальных различий, представляющих для историка то ценное, что позволяет ему зафиксировать «нечто, невыразимое в общих понятиях», а именно — неповторимую специфичность события. Такая индивидуализация, имплицитно предполагающая установление «отнесения к ценности», позволяет придать историческому познанию форму непосредственного переживания материала. Углубляя и специфицируя дифференциацию гуманитарного и исторического познания, Риккерт исследует механизмы образования понятий как в той, так и в другой области, показав их принципиальную альтернативность. Ориентируясь на номотетику, естествознание

культивирует «генерализирующий способ образования познаний», основанный на фиксации общих (повторяющихся, подпадающих под категорию всеобщего) аспектов и признаков элементов множества. Обобщающий пафос естествознания зиждется на принципе абстагирования от «несущественного», т. е. единичного, и фактически специфицирующего (что реально дает историку подведение разнородных феноменов войны Алой и Белой Розы, противостояния Гвельфов и Гиббеллинов, борьбы красноармейцев с белогвардейцами и т. д. под общее определение гражданской войны). По Риккерту, такой подход, естественный для «наук о природе», в гуманитарном познании неадекватен, ибо — помимо сказанного — исключает из когнитивного поля аксиологический аспект событий и редуцирует сложность истории как комплекса уникальных событий к линейному повторению типовых ситуаций. Историк не обобщает, но индивидуализирует и устанавливает отношение к ценности. В этой связи для гуманитарного познания адекватным является «индивидуализирующий способ образования понятий», предлагающий концентрацию внимания не на повторяющихся, а напротив, на неповторимых признаках: из многообразия характеристик выбираются уникальные и специфицирующие моменты, позволяющие если не исчерпывающе познать индивидуально артикулированное событие, то хотя бы асимптотически приблизиться к «определению индивида». Центральной болевой точкой И., наиболее выпукло проявившейся в аксиологической методологии Баденской школы, выступает проблема интересубъективности результата исторического познания: продукт «вчувствования», «вживания», «сопереживания», став внутренним состоянием познававшего, не может быть исчерпывающе адекватно воплощен в объективированный текст, требуя для своего понимания такой же операции «вживания», «вчувствования». Именно в этом направлении И. испытал серьезную критику со стороны такого направления, как социальный реализм, основанный на культивации таких базовых когнитивных процедур, которые обеспечили бы аналитическое исследование «социальной реальности» как объективно данной субъекту. В эволюции И. могут быть обнаружены как векторы сознательной культивации описанной асимптотичности исторического познания и его неинтересубъективности, так и векторы попыток их преодоления. К первому направлению может быть отнесена теория «культурно-исторической монадологии», вырастающая из критики концеп-





334 ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

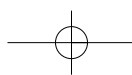
ции всемирной истории, фундированной идеями панлогизма и евроцентризма. Шпенглер моделирует культурно-исторический процесс как параллелизм развития принципиально непересекающихся культурных целостностей (культур), чье единство задается отнюдь не единством мировой истории, но лишь общностью их как «проявлений жизни». Аналогично, Тойнби моделирует исторический процесс как цивилизационное развитие социальных организмов, осуществляющееся по схеме: «вызов» исторической ситуации — цивилизационный «ответ», что приводит его к признанию уникальности жизненного пути каждой цивилизации. Динамика культур рассматривается в рамках данного направления с позиций не номотетики, но идиографии, и значимым для характеристики культуры полагается не то, что роднит ее с другими (т. е. принадлежность к «проявлению жизни»), а то, что отличает, причем в качестве неповторимо специфического рассматривается весь аксиологический строй и семантический тезаурус культуры. Даже при одновременном сосуществовании культур параллелизм остается только и именно параллелизмом: культуры не общаются между собою, и никакое взаимодействие традиций невозможно, ибо предполагает взаимное понимание. Постигание культуры возможно лишь изнутри, и необходимым условием этого постижения выступает органичная принадлежность к ней, изначальная социализированность в ее контексте. Для историка же единственным адекватным познавательным приемом является индивидуализирующий метод «морфологического анализа», центрирующийся вокруг стилистического единства форм, задающего неповторимую «физиогномику» каждой культуры. В противоположность этому неогеггелянское направление развития И. ставит своей задачей преодоление в историческом познании крайностей как закона, т. е. абстрактно всеобщего, так и факта, т. е. иррационально единичного (Коллингвуд). По формулировке Кроче, единственной реальностью является разворачивание в бесконечном историческом процессе бесконечного содержания духа. С этой точки зрения, «всякая история есть современная история», ибо в бесконечности нет различия между возможностью и действительностью, и прошлое актуализируется только в настоящем и усилиями настоящего. Это означает, что каждая «современность» по-своему моделирует историю, исходя из своей аксиологической парадигмы, снимая саму проблему противоречия единичного и всеобщего. Аналогично, в концепции Джентиле

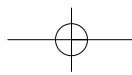
единственной реальностью и единственной конкретностью выступает сам субъект, понятий как «мыслящее мышление», объективирующее бесконечное множество своих содержаний, но само остающееся фундаментально необъективируемым. В этом контексте любая объективная реальность (равно как и объект) есть не более как иллюзия, ибо любая объективность изначально имманентна сознанию как его содержание: «Бог внутри человека», «государство внутри, а не между людьми» и т. п. Так же и в концепции Коллингвуда — всякая внешняя по отношению к субъекту реальность понимается как «воображаемая»: воображение характеризует интуитивный момент сознания, предполагающий внеположенность реальности субъекту, в то время как феномены реальности есть результат опредмечивания абстракции («феноменология ошибок»). В силу этого «картина прошлого» историка имеет свою целью окончательное (после — поступательно — художественного образа, религиозного символа и картины мира естествоиспытателя) освобождение сознания от опредмечивающей интуиции как интенции ко внеположенности. Исторический процесс совпадает в этом случае с процессуальностью сознания историка («методологический индивидуализм» взамен объективного «натурализма»), и единственной подлинной реальностью выступает историческое бытие исторического сознания, замкнутых друг на друга в тотальном тождестве. Следует отметить, что историко-философская традиция в лице М. Вебера и поствеберовской понимающей социологии демонстрирует попытку синтетического соединения сильных сторон как И. (тонкое немодернизирующее понимание исторического материала с учетом его аксиологического измерения), так и социального реализма (объяснительный потенциал и модельность интерсубъективного результата). М. Вебер, зафиксировав историко-культурную и мировоззренческую нагруженность любого — в том числе и исторического — познания, полагает, что признание невозможности элиминировать мировоззренческие, а значит, оценочные и, возможно, предвзятые установки из познавательного процесса оставляет исследователю лишь единственный выход: учет их деформирующего присутствия, исследование механизмов социокультурной детерминации исторического познания. Отдать себе отчет в упрощающем схематизме и редуцирующем характере любой модели — не значит для М. Вебера отказаться от моделирования исторического процесса. Предложенный им (очень мужественный,

достойный и честный) путь — строить объяснительные модели исторического процесса в духе социального реализма, как если бы они были возможны (альтернатива означает для историка отказ от притязаний на объективированный научный результат). Однако построение генерирующего «идеального типа» того или иного социального процесса есть необходимый, но никак не достаточный этап исторического познания: за ним должно последовать исследование тех индивидуализирующих моментов, где материал не укладывается в схему, разрывая ее интегрирующую замкнутость. Такая процедура авторского разрушения созданной модели не позволяет ни уклониться от попыток предложить позитивное историческое знание как интерсубъективное, ни оценить его как финально адекватную онтологизацию. Понимающая социология (Г. Зиммель, А. Фиркандт, У.А. Томас, Ф. Знанецкий, Т. Литт, Р. Макайвер, Шюц и др.), основываясь на веберовской интерпретации действия и социального действия как связанных с пониманием («смысловые связи поведения», когда действующий субъект и адресат действия связывают с этим действием определенный смысл) и на хайдеггеровской концепции понимания как способа бытия человека в мире, предполагает открытость общества «внутреннему чувству» человека, видя в понимании как предмет, так и метод социологического познания. Таким образом, понимающая социология в сфере онтологической может быть идентифицирована с социальным реализмом, а в методологической — тяготеет к И. В современной философии истории острота противостояния историцистской и социально-реалистической установок значительно смягчена. В рамках аналитической философии она проявляется как проблема соотношения описания и объяснения в историческом познании. «Метаисторический анализ» ориентирован, прежде всего, на работу с историческим текстом именно как с текстом: историческое познание выступает как своего рода литературный жанр («историческое повествование»), и именно интеллектуальное усилие историка центрирует текст, «внося фактуру» в аморфный материал фактической событийности (Р. Ингарден). В этой системе отсчета проблема статуса социальной реальности («текстовой референции») встает только в качестве семантического содержания текста.

М.А. Можейко

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ (материалистическое понимание истории) — парадигма философии истории, созданная и разработанная Марксом и





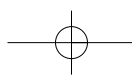
Энгельсом. В основе И. м. лежит методологическая процедура апплицирования диалектической схемы развития по Гегелю на тенденции развития социально-экономической структуры человеческого общества. И. м. объясняет внутренние взаимозависимости общественных структур по универсальной системообразующей формуле: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание». По Энгельсу, общественное развитие и его закономерности задаются (с некоторыми оговорками) материальными условиями жизни людей. Амбиции теоретиков и апологетов И. м. на придание ему статуса универсальной парадигмы социальной философии и социологии, основанной на позитивистских методологиях, натурализме в трактовке общества и причинно-механической модели миропояснения, были опровергнуты достижениями общенаучных и гуманитарных дисциплин 20 в. — новейшими макроэкономическими моделями, общей теорией систем, представлениями о нелинейных процессах, данными наук о массовых коммуникациях. Одновременно, крушение социализма в Европе, наиболее общей санкцией которого на теоретическом уровне являлся И. м., наглядно продемонстрировало реальные преимущества современных неортодоксальных социологических, политологических, психоисторических и прочих методик адекватного отображения и перспективной реконструкции хода исторического процесса. Серьезные сомнения европейский интеллигент в правомерности концепции неограниченного социального прогресса (сердцевины и «души» И. м.) также содействовали закату этой некогда модной идеологической доктрины социально-философского толка.

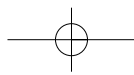
ИСТОРИЧЕСКОГО КРУГОВОРОТА ТЕОРИИ — собирательное название для существующих в истории общественной мысли теоретических построений, согласно которым общество в целом либо некоторые его сферы непрерывно движутся по замкнутому кругу с постоянным возвращением к исходному состоянию.

ИСТОРИЯ — движение общества во времени, предмет изучения историографии и философии И. Непосредственно И. предстает как прошлое человеческого общества, ретроспективное освоение которого (признание его как своей собственной И.) открывает человеку исторический характер современности. Современность не-

прерывно вырастает из прошлого и, выполняя свою историческую миссию, сама уходит в прошлое. Динамическое единство прошлого и настоящего раскрывает И. как свершение или осуществление некоторой цели («прогресса цивилизации», «социальной справедливости», «освобождения человека» и т. п.). И. образует наполняющий время смысл; от абстрактного календарного времени, служившего средством датирования или измерения длительности процессов, историческое время отличается содержательной определенностью. Оно может быть то более, то менее насыщенным историческими событиями, может течь то медленнее, то быстрее — в зависимости от темпа исторических трансформаций, оно может быть временем героев, временем несбывшихся надежд или вовсе историческим безвременьем. Индивид погружен в И. и реализует себя как человека, соотнося свое социальное поведение с глубинным течением И. Сравнительный анализ различных культур обнаруживает разнообразие представлений об И. В частности, если в обществах, заряженных на прогресс, историческое время понимается как текущее из прошлого через настоящее в будущее, то в историческом сознании традиционных обществ прошлое находится впереди настоящего — как образец, к которому надлежит максимально приблизиться. Более того, обнаруживается, что сама идея И. свойственна лишь цивилизованным обществам, появившимся впервые в 4 тысячелетии до н. э.; в архаических (первобытных) обществах господствует мифологическое, а не историческое сознание. Поэтому архаические общества могут быть в известном смысле определены как доисторические — не имеющие реального опыта И. Идея линейной И. впервые оформляется в античной культуре. Важнейшей предпосылкой привычных для нас представлений об И. явилось христианство, в центре внимания которого находятся не природные процессы, а определенным образом понятая человеческая И. — И. спасения. Структурируя историческое время последовательностью уникальных событий (сотворение мира и человека, грехопадение первых людей, первое пришествие Христа и его искупительная жертва, открывшая человеку возможность спасения, грядущие конец света и Страшный суд), христианство сформировало представление о линейной направленности и необратимости И., преодолев тем самым циклизм в восприятии времени, свойственный язычеству. Христианство, являясь мировой религией, обращенной к «человеку вообще», заложило основы трактовки И. как

единого в своей сущности всемирно-исторического процесса. В новоевропейской культуре историческое сознание получило интенсивное развитие в конце 18—19 вв. («столетие историков» характеризуется настоящим культом И.) В условиях падения влияния традиционных форм религии было осуществлено своеобразное обожествление И. Предполагалось, что ход И. обладает высшей целесообразностью, «в конечном счете» окупает все жертвы и каждому воздает по заслугам. Единственное, о чем должен заботиться человек, коль скоро он претендует на участие в И., это — «не отстать от прогресса». Катастрофизм реального исторического опыта сильно подорвал наивно прогрессистскую веру в гарантированность и providенциальную разумность И. Разбожествление И. совершалось по-разному. Наиболее раннюю версию, восходящую еще к середине 19 в., представляет собой марксизм: И. не есть некое богосоразмерное разумное начало, преследующее «высшие» цели, И. создает сам человек, занятый удовлетворением своих материальных потребностей. Историческое событие образуется пересечением множества индивидуальных действий, столкновением частных интересов, и это — случайность, которая служит проявлением исторической необходимости, — объективной эволюции общественного производства. Акцент на анализе материально-экономических процессов демистифицировал идею И., однако вера в непреложную историческую необходимость обернулась мессиянством и небывалой жестокостью людей, якобы познавших «объективные законы общественного развития» и выступивших вершителями «суда И.». Другой вариант реакции на разбожествление И. представляет собой весьма популярный в 20 в. неомифологизм. Историческое время, утратившее высшую целесообразность, становится бессмысленно-мучительным для человека. Неомифологизм пытается преодолеть «кошмар И.» посредством актуализации опыта мировосприятия, свойственного архаическим культурам, снимающим линейность исторического времени мифом о вечном возвращении. Однако, бегство от идеи И. не приводит к прекращению реальных ее кошмаров и означает фактически уклонение от ответственности за происходящее. Сохранение тезиса об исторической ответственности человека стало возможным, как оказалось, посредством антропологизации И. Исторический процесс лишается какого бы то ни было надчеловеческого смысла, единственный смысл И. — это самореализация человека как свободного существа. Ткань





336 ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

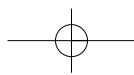
И. образуется творческими ответами человека на безвыходные с точки зрения прежнего опыта ситуации. И. не гарантирована человеку, и ход ее не предопределен, И. держится постоянным усилием человека реализовать себя как свободное существо, независимое от внешней обусловленности. Саморазвитие и самооценочность человека становятся мерой прогресса как сквозного смысла И. Однако в 20 в. в историческое мышление проникают идеи прерывности и множественности, вообще подрывающие основополагающий тезис о смысловом единстве И.

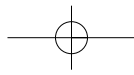
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ — философская дисциплина, предметом которой является процесс возникновения и развития философского знания. И. ф. представляет собой теоретическую реконструкцию, интерпретацию и критическое осмысление этого знания, выявление внутренней связи и взаимообусловленности его составляющих, представленных различными философскими течениями, школами и направлениями, а также выявление их социокультурной обусловленности. Будучи специфическим способом философского исследования, имеющим дело с проблемами, не входящими непосредственно в корпус идей философии как таковой, И. ф. и соответствующие исследования впервые возникают еще в античности, представляя собой критический анализ идей предшествующих философов, органически вплетенный в контекст изложений собственных взглядов и идей. Первыми, наиболее глубоко опиравшимися в русле И. ф. следует считать произведения Аристотеля, оставившего нам широкую панораму взглядов своих соотечественников. В эпоху средневековья исследования в области И. ф. становятся частью комментаторской и интерпретационной работы с текстом, в процессе которой реконструировались основные идеи философов-предшественников, главным образом Отцов Церкви, а позднее — трудов Платона, Аристотеля и др., в полемике с которыми выдвигались порой и достаточно оригинальные положения. Принято полагать, что существеннейшей точкой роста историко-философского знания стало появление гегелевских «Лекций по истории философии», ознаменовавших становление И. ф. как конституированной теоретической дисциплины. К числу главных идей концепции Гегеля можно отнести следующие: 1) историко-философский процесс он рассматривает как закономерное, поступательное развитие, в котором все философские системы оказываются (необходимым) внутренним образом связаны между собой, т. к. каждая из них являет

собой изображение особенной ступени в процессе развития абсолютного духа, последовательно осуществляющего себя в его движении к абсолютной истине; 2) каждую философскую систему Гегель рассматривает как самосознание исторически конкретной эпохи; существует, т. о., непосредственная связь между философией и историческими условиями, государством, культурой, искусством и т. д. Именно они и определяют ее основное содержание и значение; но исторические условия меняются — значит меняется и философия, к которой, следовательно, надо подходить исторически; 3) философские системы прошлого, однако, не опровергаются и не предаются забвению; их принципы, освобожденные от свойственной им исторической ограниченности, усваиваются последующими учениями, сохраняя рациональные моменты предшествующих учений, более глубоко и обстоятельно раскрывая абсолютное. К последней трети 19 в. И. ф. постепенно превращается в специальный, самостоятельный раздел философии, претендующий на роль особого теоретического введения в разработку философских проблем. В западной И. ф. принципиально новый поворот исследованиям был задан в конце 19 — начале 20 вв. Большое влияние на этот принципиально новый тип отношения к традиции прошлого оказал еще в конце 19 в. Дильтей, утверждавший, что И. ф. следует вообще понимать как своего рода анархию философских систем, в основе которых лежит исключительно индивидуальное мироощущение, воспроизводящее неизбежное для любой исторической эпохи чувство жизни — иррациональное, импульсивное, глубоко субъективное и потому в принципе несовместимое с какой-либо логикой или закономерностью. У Дильтея, в неокантианстве, в феноменологии Гуссерля и др. возникает историко-философский анализ новой формы, когда все оценки предшествующей философской традиции оказываются определены предпосылками, принятыми «новейшей» философской мыслью. В этом же направлении формируется и модель И. ф. Хайдеггера, призывающего «продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, а думая о современности». Исследования по И. ф. Хайдеггера оказываются органически подчинены его главной философской задаче — прояснению вопроса о Бытии, которое, как он считал, было предано забвению всей предшествующей метафизической традицией Запада, отодвинувшей его в своих истолкованиях сущего на второй план, поэтому любое обращение мыслителя к этой традиции ставит своей целью отнюдь не попытку ее ретрансля-

ции или реконструкции, а поиск доступа к самому Бытию, того, что скрывает за собой эта традиция. Стремясь преодолеть сложившийся веками в Западной Европе метафизический способ мышления, выявить единую логику Бытия, постоянно выступавшего в образе сущего, Хайдеггер ставит на первый план всех своих исследований экспликацию онтологической проблематики. Т. о. вся его историко-философская работа может быть понята исключительно при условии соотношения ее с общими целями и задачами его философствования. Вслед за Хайдеггером новейшая западная философия демонстрирует программную вольность и свободу в обращении с историко-философским материалом, стремление дистанцироваться в своем интеллектуальном развитии от самих основ классического философствования. Единственное, что связывает новейших философов с традицией — это то, что мыслители прошлого становятся темой их собственных интеллектуальных изысков (Деррида, Делез и др., например, создают ряд вымышленных имен с целью показать отсутствие в И. ф. вечных или «сквозных» тем и, более того, фиксированного метасловаря, которые обеспечивали бы единое логическое пространство для философского дискурса). Господствующей здесь становится идея, согласно которой все философские учения являются исключительно оригинальными системами, неподвластными какому бы то ни было историческому развитию и потому представляющими собой независимые друг от друга вневременные духовные ценности. Отсюда — аутентичное содержание каждого учения являет собой неповторимую творческую индивидуальность его автора, своего рода способ его самутверждения. Тем самым обосновывается плюрализм в интерпретации историко-философского процесса и устраняется то возможное общефилософское пространство, в котором могли бы быть соотносимы позиции различных мыслителей, ставится под сомнение как наличие «вечных» вопросов в И. ф., так и сама возможность осмысленного диалога между философами.

ИУДАИЗМ — национальная религия евреев; первый в истории мировой культуры прецедент теизма и монотеистической веры. Генетически связан с западно-семитской, а также египетской и шумеро-аккадской мифологией, зороастризмом и — позднее — гностицизмом. В истории И. могут быть выделены такие периоды, как библейский, талмудический, раввинистический и реформационный. Если исходно (конец 22 тысячелетия до н. э.) воззрения И. центрировались вокруг мифологем ваалов — покровителей природ-





ных объектов, то содержательные трансформации внутри И. приводят к вытеснению внутри него монотеистических воззрений: в 3 в. до н. э. в И. оформляется монолатрия (Яхве семантически и аксиологически выделяется из пантеона как акцентированное Божество); после реформы, осуществленной в 622 до н. э. царем Иосией, И. конституируется в качестве монотеизма как такового. К священным книгам И. относятся три группы книг: Тора, Невиим (Пророки), Ктувим (Писания), вместе составляющие Танах. Центральной среди названных книг является Тора, именуемая также Хумаш (иврит. hameshh — пять) — от пяти книг, составляющих Тору: Брейшит, Шмот, Ваикра, Бемидбар и Дварим (которым в христианстве соответствуют Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие). Постбиблейский этап развития И. представлен в текстах мидрашей и талмудической литературе. Талмуд оформляется на основании интерпретаций Торы (иврит. talmudd — обучение), и если тексты Танаха являются основой вероучения И., то Талмуд регулирует практику культа и сферу социальных отношений (от гражданских до бытовых). Мистическая ветвь И. представлена Каббалой и хасидизмом (см. **Мистика**, **Каббала**). Для И. характерна идея прихода Мессии (Машиах), однако, если в ранние пе-

риоды своей истории И. усматривал Машиах в конкретных исторических личностях (Бар Кохба, поднявший во 2 в. восстание евреев против римлян; Шабтай Цви, на которого в 17 в. возлагали надежды обретения Эрец-Исраэля), то современный И. не связывает идею Машиаха с индивидуальной личностью, хотя могут быть отмечены и альтернативные течения (например, школа раби Кука). В целом для И. характерен общий акцент на земной жизни: «если держишь в руке саженец, и тебе говорят, что пришел Машиах, — сначала посади саженец, а потом иди встречать Машиаха» (Рабан Йоханан бен Закой, 11 в.). Аналогично, в отличие от христианства или ислама, в И. не акцентирована проблема загробной жизни («олам хаба»), — Тора практически не содержит соответствующих описаний. Несмотря на то, что И. выступает истоком и исторически первой формой теизма, внутри самого И. центрирующим феноменом выступает не индивидуальное-личное, но общинная (коллективная) вера: например, в области культа И. практикует совместную молитву как предпочтительную по отношению к индивидуальной. Будучи сугубо национальной религией, И. тем не менее, полагает, что «праведники народов мира имеют долю в грядущем мире» (Тосефта Санхедрин, 13:

Й

ЙОГА (санс. joga — связь, единение, метод, усилие) — в широком смысле религиозно-философское учение Востока, целью которого является достижение освобождения духа (Мокша, Нирвана); в узком смысле — одна из шести экзотерических даршан (школ) древнеиндийской философии. Истоки Й. очень древни. Уже в Ведах содержится идея о достижении человеком божественных способностей путем духовной практики (аскетизм, размышление, сосредоточение). Упанишады и «Махабхарата» говорят о йогических путях обретения истинного знания. Древнейшие тексты «Голос Безмолвия» и «Свет на Пути», обнародованные в свое время Блаватской, описывают ступени йогических достижений. Фактически основателем классической Й. считается индийский философ Патанджали (ок. 2 в. до н. э.), автор «Йога-Сутр» (русский перевод, 1911). Философия Й. опирается на онтологические и гносеологические идеи Священных текстов древней Индии. Оригинальным достоянием Й. является практический путь к освобождению посредством системы тренировки тела, души, мышления, постоянных усилий, направленных на самоусовершенствование и воспитание добродетелей. Смысл осво-

бождения — в восхождении духа к новым сферам жизни путем выхода из круга рождений и смертей (сансары); слияние Атмана (абсолютного субъекта, «Я») с Брахманом (Абсолютом) представляется как некая конечная, доступная человеку цель жизни. Й. разрабатывает целую систему последовательного очищения и просветления сознания с целью познания «Я» и достижения самадхи (состояние высшей собранности и гармонии), последней ступени восьмеричного пути освобождения. Ступени совершенствования в Й., изложенной Патанджали, следующие; «яма» — обуздание, воздержание; «нияма» — этическая культура; «асана» — дисциплина тела; «пранаяма» — регулирование дыхания; «пратьяхара» — изоляция чувств; «дхарана» — внимание; «дхьяна» — размышление; «самадхи» — сосредоточенность, озаренность. Традиционно выделяют четыре вида Й.: Джнана-Й. (Й. размышления, путь познания); Карма-Й. (Й. действия, путь активного и бескорыстного служения общему благу); Бхакти-Й. (Й. любви, безраздельной преданности Высшему Существо). Раджа-Й. (Й. царственная, путь самопознания, ведущий к достижению «великого самоуглубления» — махасамдхи). «Бхагавад Гита» из-

2). Наряду с этим в канон И. входит тезис о богоизбранности еврейского народа, целью существования которого является «тикул олам», т. е. совершенствование мира под «управлением Бога». Танах может рассматриваться как самая влиятельная книга в истории человечества, к которой генетически восходят две из трех мировых религий: содержание Танаха адаптировано христианством в качестве «Ветхого Завета», а также мощно обнаруживает себя в исламе (например, имя Моше (Муса), употребляется в Коране более ста раз). После образования государства Израиль (1948) И. конституируется как государственная религия.

ИХСАН (араб.) — состояние предельной истовости в исламе, как правило, недостижимое в других религиях и поэтому трактуемое последними как фанатизм.

ИХТУС (греч. рыба) — символ раннего христианства и самого Христа (крест как символ установился во 2–3 вв.). Почти все апостолы были рыбаками, Иисус сделал их «ловцами человеков» — духовными пастырями людей.

ИШВАРАКОТИ (санс.) — в индуизме низший тип Аватары. Человеческое существо, приходящее на Землю для делания добра другим, а также свободное от земных кармических связей.

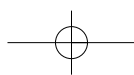
лагает эти Й. Хатха-Й. же принадлежит к философской системе Й. Она лишь регулирует низшие психические процессы, не способствующие истинному духовному развитию, просветлению сознания и возращению человеческого духа. В настоящее время онтология, гносеология и методология Й. развиты в трудах С. Вивекананды, в «Интегральной Й.» Ауробиндо Гюша, Учении Агни Й. По сути, Й. как «связь» есть восточный эквивалент западного понятия религии. Единое смысловое значение Й. и религии позволяет видеть глубокое духовное единство Й. с мистическими путями Запада (неоплатонизм, гностицизм, исихазм) и Среднего Востока (суфизм).

ЙОГА-ВАСИШТХА — священный текст, излагающий путь Знания.

ЙОГАНАНДА Шри Парамаханса (1893–1951) — учитель классической йоги в Индии и на Западе. Автор книги «Путь Йогина».

ЙОГА-НИНДРА — йога, развивающая сознание во время сна.

ЙОГА-СИДДХИ — индивидуальное совершенство, складывающееся посредством практик Йоги.





338 КААБА

К

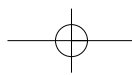
КААБА — главная святыня ислама, здание из серого камня в форме не совсем куба высотой 12 метров и основанием 12 на 10 метров. Находится в Мекке. Снаружи К. покрыта черной парчой. Убранство — колонны, поддерживающие кровлю, и светильники. В восточный угол здания смонтирован черный камень — главный объект поклонения в К.

КАБАНИС (Cabanis) Пьер Жан Жорж (1757—1808) — французский философ-материалист и врач. Ученик Кондильяка. В эпоху Великой французской революции сыграл большую роль в реорганизации медицинских школ. К. стремился соединить материализм с локковским сенсуализмом, рассматривал головной мозг как специальный орган, предназначенный для производства мысли, аналогично другим функционально специализированным органам (желудку, печени и т. д.). Главное внимание К. обращал на «физиологическое изучение» человека, выступая одновременно в качестве врача, физиолога и философа. Разделял идею об эволюции природы и подчеркивал весьма важные преобразования, которые претерпел человек в своем природном развитии. В теории познания К. утверждал, что все понятия являются результатом ощущений и что без чувствительности человек не мог бы составить представлений об окружающем мире и осознать свое собственное существование. Нравственные побуждения человека, по К., формируются под влиянием возраста, пола, темперамента, климата и условий жизни. Одним из главных средств совершенствования человеческого рода К. считал медицину, поскольку она способна, воздействуя на тело человека, добиваться также изменения и его духа. В нравственной природе человека К. видел основу общественной жизни. Философские взгляды К. были менее последовательны, чем у старшего поколения французских материалистов 18 в., что давало основания для различных интерпретаций его философии.

КАББАЛА (древнеевр. Qabbalah — принятие, предание) — сокровенная (тайная) мудрость еврейских раввинов средневековья, унаследованная из более древних эзотерических доктрин, касающихся Божественного и космогонии, которые были сведены к теологии после периода пленения евреев в Вавилоне. Мистическое учение и практика К. в еврействе сочетается с восточной мифологией, идеями гностицизма, неоплатонизма и неопифагоризма. Мнения о древности К. расходятся более чем на 3000 лет — со времен Авраама, от которого началась устная тра-

диция передачи тайных знаний и толкования Святого Писания, до 13 в., когда главное сочинение К. — «Сияние», приписываемое Симону бен Йохайю (2—3 вв. н. э.), было выпущено в свет испанским раввином Моисеем де Леоном. К. связана с тайной доктриной халдеев и включает в себе многое из персидской мудрости (магии). Для К. характерно символическое истолкование текстов классического иудаизма (Авраам и Сарра, например, как форма и субстанция). Философия К. строго охранялась от профанов и доверялась только избранным, готовым сердцем и внутренней чистотой воспринять священные знания. В Мишне (основной части Талмуда) есть следующий текст: «История творения не должна быть объяснена двум человекам вместе, история о небесной колеснице (Меркаба) — даже ни одному, но мудрому и умнейшему самому понимать...» В Гемаре, комментариях к Мишне, приводится рассказ об опасностях при неосторожном отношении к теософическому учению: из четырех человек, вошедших в «огород» (рай, тайное учение), один сошел с ума, второй умер, третий стал портить молодые растения (сворачивать молодые умы лжеучением), и только четвертый вошел и вышел с миром. К. разделяется на умозрительную (К. «июнит»), прикладную (К. «маасит»). Умозрительная описывает космогонию, ангелологию, говорит о «внутреннем» человеке. Главные письменные памятники: «Книга Сияния» и «Книга Творения» (6—7 вв.). Онтологической основой К. является идея сокровенного, неизреченного, Беспредельного Божества, которое, будучи выше всякого определения, может быть названо «Эн-Соф», т. е. Ничто, Бесконечное (ср. теории Брахмана у Шанкары, Дао у Лао-Цзы и др). Самопознание и проявление Абсолютного начинается из его самоограничения, «стягивания», когда внутри Эн-Софа появляется точка, дающая начало «лучеиспусканию» или эманации. Это умопостижимый свет, первоначальные лучи которого суть основные формы бытия: 32 «пути премудрости», т. е. 10 цифр или Сефирот (Сфер) и 22 буквы еврейского алфавита (3 основных, 7 двойных, 12 простых). Посредством цифр и букв записываются все священные знания, и Божество открывает свою бесконечность 32 путями. 10 Сефирот суть: 1) Венец (Кетэр), 2) Мудрость (Хокма); 3) Ум (Бина), 4) Милость или Великодушие (Хесед или Гедула); 5) Крепость или Суд (Гебура или Дин); 6) Красота (Тифэрет); 7) Торжество (Нэцах), 8) Слава (Ход); 9) Основание (Иесод), 10) Царство (Малхут). Сложные абстрактно-умозритель-

ные и космогонические связи между Сефиротами составляют теорию генезиса бытия. (Ср. неоплатоническую идею эманации Верховного светоча и гностическое учение об зонах — см.: **Неоплатонизм, Гностицизм**.) В области божественных эманаций каббалисты выделяют женскую сторону Божества (Шекина — Скиния) (ср. китайскую Гуань-Инь, индуистскую Кали, славянскую Ладу). Сефироты образуют форму совершенного существа — первоначального Человека (Адам-Кадмон). Во Вселенной выделяются три мира; мир «творения» (бриа, бара), т. е. область творческих идей и живущих ими чистых духов; мир «создания» (иецира) — область душ и живых существ; мир «делания» (асиа) — сфера материальных явлений. Все миры находятся в единстве: Высшие являются каналами благодати для низших, способствуя их эволюции к Миру Сияний (Ацилут), миру Божества. Человек принадлежит одновременно ко всем мирам: телесные и чувственные явления относятся к страдательной душе (нэфеш), деятельное начало души (руах) отражает волевые и силовые качества жизни; высшим своим духом (нешома) человек обитает в мире умопостижимых существ, и, наконец, есть еще более высокое начало — абсолютное единство (иехида), возводящее человека на ступень сияний (ацилут) вечного Света. Ангелология К. состоит из сложных формальных классификаций духовных сущностей — например, солнечного ангела — Метатрона (перс. Митра, христ. Михаил). Нечистые духи или бесы представляют «шелуху» бытия, «скорлупы» (клиппот) без «ядер» духа, т. е. человеческие души, не имеющие своей собственной сущности. Цель человеческой жизни — очищение и совершенствование. Главное средство — переплощение (см. **Метемпсихоза**). Прикладная К. существует как вспомогательное средство для возвышения души. Состоит из двух разделов: 1) символическая К. (гематрия, нотарикон, темура), заключающаяся в толковании Библии посредством числового знания букв, перестановки их и т. д.; 2) магия, т. е. пути практического достижения высших состояний души (магия получила свою мистическую реализацию в хасидизме, основатель Бешт, 18 в.). Во многих оккультных организациях магия воспринимается искаженно, что привело к вульгаризации учения об Эн-Софе, развитию спиритизма, увлечению низшими психическими явлениями. Среди теоретиков К. выделяются: рэбе (р.) Акиба, его ученик р. Симои бен-Иохан (11 в.), р. Исаак (слепой) 13 в., р. Моисей Кордуанский (16 в.), писатель р. Исаак Лурия, по





прозванию «Лев» (Ари) (16 в.). Изучали К. и использовали в своих учениях ее идеи Корнелий Агриппа, Беме, Николай Кузанский, папа Сикст IV, Р. Луллий, И. Ньютон, Лейбниц, Ф. Бэкон, Спиноза, Гегель, В. Соловьев, Бердяев, Юнг, Бурер и др.

КАВАСИЛА Николай — византийский мыслитель и богослов 14 в. Точные годы жизни К. неизвестны. Происходил из знатной семьи, был секретарем византийского императора Иоанна Кантакузена, ок. 1350 был поставлен епископом Фессалоникии, кафедру занимал недолго. Творчество К. можно определить как «богословский реализм», в своих трудах он останавливается прежде всего на двух моментах: на непреложной реальности присутствия Христа в литургии и на принципиально возможном видении Бога в земной жизни человека. Все богословие К. христовцентрично, для него церковь, прежде всего, — тело Христово, а литургия — таинство богообщения. Литургия, по словам К., являет Христа верующим не аллегорически, а реально — во всей полноте Его богочеловечества. Литургическое богословие К. противопоставит, с одной стороны, поздневизантийскому богословию, утверждавшему прежде всего аллегорический характер литургии, изображающей в символах земную жизнь Христа. С другой стороны, богословский реализм К. следует из его принадлежности к традиции исихазма, представители которого были убеждены в возможности видения Бога человеком и в возможности обожения человека на земле. Богословские выкладки К. приводились на Тридентском соборе (1545–1563) в качестве аргументов в пользу догмата о реальном присутствии Христа в евхаристии против протестантского понимания символического присутствия Христа в ней. Кроме того, у К. содержится полемика с католиками по поводу эпископы — призывания Святого Духа в таинствах церкви. В католической традиции принято считать, что пресуществление святых даров происходит после произнесения слов: «Примите и ядите...», «Примите и пейте от Нея все...» К. считал, что таким образом слова Христа превращаются в магическую формулу. Как преимущественно полагается в настоящее время, невозможно и ненужно определять момент, в который происходит пресуществление святых даров. Главное для церкви — обожение, которое длится во все время евхаристии. Вершиной евхаристических молитв является молитва о ниспослании Духа Святого на всех предстоящих Богу и на предлежащие дары. По поводу призывания Св. Духа К. говорит, что существуют разные молитвы, которые Бог-Отец может принимать или не принимать от верующих, но в одной молитве,

по словам Спасителя (Ин. 14, 13–14), Он никогда не может отказать — в молитве о ниспослании Св. Духа во имя Сына. К. — автор двух больших трудов: «Жизнь во Христе» и «Объяснение божественной литургии». Посвящены они толкованию церковных таинств. К. стремится отойти от принятого в средневековом византийском богословии символического объяснения каждого действия, совершаемого в церкви. Он указывает, что евхаристия — действие всегда реальное, лишенное особого сакрального характера. В евхаристии вся церковь вместе с Христом совершает приношение бескровной жертвы. Не будучи священником, а только монахом, К. подчеркивает, что в новозаветное время приношение совершается всей церковью, а не исключительно священником за народ; так было в Израиле, после же воплощения и воскресения Христа, все верующие в Него есть «царственное священство». Таинство евхаристии совершается именно соборно: всей церковью, предстоящей перед престолом Божиим. Говоря о святости церкви, К. использует герменевтический круг как риторический прием, широко распространенный в святоотеческой литературе. К. пишет, что, причащаясь святыми дарами, церковь становится святой, но только святые могут достойно и действительно причащаться таинств. Церковь и Христос для К. «тождественная актуальность». Причащаясь святыми дарами, церковь не преобразует их в человеческое тело, а сама видоизменяется в них под действием божественной благодати. Поэтому, если бы было возможно видеть церковь в ее мистическом плане, то взору открылось бы тело Христово. Это утверждение для К. не фигурально, а вполне реально. Будучи младшим современником Паламы, К. продолжил его учение применительно к литургической практике церкви. Для К. также, как и для Паламы, самым важным является та мистическая реальность богообщения, которая совершается уже в земной жизни человека. Вопреки псевдодионисиевской традиции принципиального «незнания» Бога, К., вслед за Паламой, утверждает принципиальную возможность «видения» Бога. Продолжая учение Паламы, оно описывает ту возможность реального обожения, которая открывается человеку в таинствах церкви, тогда как Палама в своем богословии говорит главным образом о личном мистическом опыте подвижника. Но и тот, и другой авторы постоянно указывают, что обожение возможно лишь действием Духа Святого как дар, а не как награда за аскетический подвиг.

КАВЕЛИН Константин Дмитриевич (1818–1885) — русский философ, правовед, историк, публицист. Основные работы: «Взгляд на юридический быт древней

России» (1847); «Мысли и заметки о русской истории» (1866); «Задачи психологии» (1872); «Априорная философия или положительная наука» (1874); «О задачах искусства» (1878); «Задачи этики» (1884) и др. С общей позитивистской методологической позиции К. отрицает существование сущности вещей. Единственная данная нам реальность — психические явления. Следовательно, основное условие любой эффективной деятельности — достижение максимального соответствия между нашим психическим состоянием и фактами, данными опыта. Это соответствие тем полнее, чем выше умственное развитие отдельной личности. Цель философской программы К. — борьба с «метафизическими миражами» (нет безусловных начал и принципов) и утверждение идеи личности, ее творческого начала. «Мир внешних реальностей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира». Свобода при этом трактуется как несомненный психический факт, но и она условна, так как существование безусловной свободы отрицается. Возражение свободы, возможное как прогресс личности, и составляет суть общественного прогресса. При этом свобода редуцируется К. к проявлению личностного начала как такового и сама по себе, по сути, не анализируется. Это позволяет определять его позицию ряду авторов (В.К. Кантор и др.) как сводимую к тезису «личность без свободы». Личностное начало столь важно потому, что именно в человеке снимается противоположность идеального и материального, внутреннего и внешнего. Но для этого человек не должен впадать в крайности материализма и идеализма, а принять позитивистскую доктрину и акцентироваться на своей собственной психической жизни как источнике активной деятельности позиции. Фактически опытное познание всегда подкрепляется «внутренним зрением», самонаблюдением души, лишь возбуждаемом извне «впечатлениями». К. отстаивает деятельную творческую сторону личностного начала в истории и социокультурной жизни, пытается преодолеть как материалистический (с позиций которого постановка целей и их достижение есть не более, чем «мираж ума»), так и идеалистический (с позиций которого действует не человек, а некая метафизическая сущность) фатализм, утвердить принцип самодетельности человека (такие серьезные отступления от позитивизма и позволили квалифицировать Зеньковскому мировоззрение К. как «полупозитивистское»). Особенно заметны эти «отступления» в социально-исторической доктрине К. Исходный тезис здесь — утверждение того, что любые системы идей, теорий и мировоззрений всегда не-





340 КАЙВАЛЬЯ

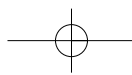
сут отпечаток своего времени, есть ответ на его запрос: именно социокультурные потребности заставляют видеть философские истины так, а не иначе. В этом отношении русская мысль составляет исключение. Запрос времени толкает общество в сторону необходимости развития нравственной личности, самостоятельной и самостоятельной, как необходимого условия нормального гражданского, общественного и человеческого существования. Однако это не только не делается (последовательно и целенаправленно), но даже должным образом не осознается. «Мы, — отмечает К., — воображаем, что «широкими отвлечениями» решаются мировые вопросы, но ничего не делаем для «укоренения» в действительности. Тем самым мы бесплодно вертимся в пустоте, убаюкивая свою лень». В конкретике же ситуации требуется обращение к фактам и личностному началу. Некритическое заимствование готовых истин из западной философии и науки без учета контекста только усугубляет ситуацию. Утверждение ориентации на объективность научной истины произошло после оформления личностного начала в европейской культуре. Перенос же ее на русскую почву (в силу отсутствия института личности) только блокирует нормальное развитие. С другой стороны, еще больше неверна установка славянофилов на консервацию отживших структур. «Древняя русская жизнь исчерпала себя вполне. Она развила все начала, которые в ней скрывались, все истины, в которых непосредственно воплотились эти начала». Жизнь стала выходить за положенные ей пределы. Нельзя отрицать воздействия внешних причин, отмечает К., но надо прежде всего видеть то, что существующий порядок использовал уже все свои потенциальные возможности на всех уровнях и во всех сферах социума и культуры, вплоть до области бытия. Жизнь требует актуализации личностного начала, которое не заложено в общинной организации русской жизни. Славянофилы, по К., неправы, обвиняя Запад в нарушении порядка русской жизни, подрыве принципов русской национальной идентичности и народности. Последние, указывает К., не имеют константного содержания даже у одного и того же народа. Их можно понимать через те внешние формы, в которые они облекаются, и тогда потеря такой формы и будет расцениваться как утрата. Однако это понимание схватывает лишь природные (естественные) основы народной жизни. Идентичность же задается прежде всего внутренним единством, духовной жизнью, нравственным, а не природным бытием. В последнем случае сближение и взаимообмен с другими народами лишь усиливает национальную идентичность. Не Европа

«пришла к нам, а мы (в силу внутренних потребностей) оевропеились», — указывает К. «Европейское» у нас не «вместо», а в синтезе с «русским». Другое дело, что в ходе трансформаций переживаемого страной переходного периода утрачен смысл предпринятых реформ, т. е. их направленность на «введение» личностного начала в социокультурную жизнь. Следовательно, в философии необходимо акцентировать, как это всегда делали европейцы, свои слабости, отразить потребности развития и предложить стратегию их удовлетворения. Этот круг идей реализовывался К. как в его философии, истории так и в его анализах русской истории, как истории с подавленным личностным и гипертрофированным государственным (безличным) началом. Последнее роднит его подход с взглядами Чичерина и других представителей русской государственной школы в историографии.

КАЙВАЛЬЯ — в буддизме — состояние постижения того, что ждет человека по ту сторону смерти.

КАКАБАДЗЕ Зураб (1926–1982) — грузинский философ, культуролог, поэт. Широкий резонанс вызвала работа К. «Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля» (1966). Известен также работами «Человек как философская проблема» (1970) и «Феномен искусства» (1980). Круг основных интересов К. очерчен двумя фундаментальными темами: культура и философская антропология, одним из «зачинателей» которой он и явился в рамках бывшего СССР. К. исходил из положения о специфической детерминации человеческой жизни прежде всего со стороны смыслов и значений культуры, соотносимых с целевыми механизмами человеческой деятельности, задаваемыми иерархиями ценностей. За иерархиями ценностей им усматривалась соответствующая иерархия бытия, «градуируемого» от небытия к «более-чем-бытию». Следующая ось анализа — соотношения пониманий бытия эпохой и понятий бытия конкретными субъектами, человеком. При этом основная детерминация человеческой жизни идет не из прошлого и исходит не из настоящего, а из «точки» абсолютного бытия. Это — детерминация посредством свободы, считает К. Сущность свободы заключается в способности преодоления инерции фактического бытия, открытия себя для абсолютного. К. констатирует исчерпанность субъект-объектной схемы для понимания современных социокультурных процессов и показывает тот кризис, к которому привела основанная на этой схеме европейская концепция «бытия-в-природе». К. предлагает концепцию «бытия-в-каче-

стве-природы», в которой человек как бы «помогает» природе реализовать самое себя, так как ее «собственно-первоначальный строй вовсе не случаен и не бессмысленен». В отношении же специфики современной социокультурной ситуации утверждается приоритетность индивидуального начала, также выпадавшего из классических схем анализа. Индивидуальность, согласно К., есть различимость. Неразличимость означает повторяемость, повторяемость — заменимость, заменимость же разрушает связь людей: «если я одного могу заменить другим, то ясно, что ни один из них, по существу, не связан со мной». Основной же принцип бытия — в мире — это следование должному, но не просто как возможному, а как требуемому возможному, т. е. как соответствующему «универсально-объективной тенденции бытия». Личностное требует единения с универсально-объективным. Однако человеческая природа изменчива, а сам человек склонен к самообману либо в самопознании, либо в гипертрофированно понимаемом «интересе» (в частности, классовом). Поэтому столь важно видеть себя всегда на фоне других, т. е. на фоне иных возможностей бытия («иначе-бытия»), что возможно лишь при условии свободы человека и возможности занятия им рефлексивной позиции, т. е. при «стоянии на самом себе как данном решении» в конкретном поступке, «выхода за пределы объективного бытия». Основная ловушка при этом — самообман по поводу значимости собственного бытия. Боясь несвободы, человек еще больше боится свободы. Риск свободы (потеря почвы под собой и попадание в пропасть небытия) порождает склонность к отказу и бегству от нее. Бытие равно заключает в себе эти две возможности — следования несвободе (необходимость как инерция) или следование свободе (необходимость самодвижения). Выбор всегда остается за человеком — или он остается в «данности», или приобщается к «бесконечности». Свободное поведение есть поведение, совершаемое при возможностях иного поведения. Природа человека не сводима к его социальности. «Совершенно безличные существа не могут организовать себя в виде общества». Если мы «теряем» личность в пользу общества, то мы теряем и (хотя бы частично) критерии для оценки этого последнего. Отсюда основной принцип философии, по К., — принцип «Я-в-мире». Философия, исходившая из позиции отвлечения от собственного бытия философа и мерявшая человеческое бытие «категориями» (т. е. по формам бытия абстрактного мира), прошла мимо человека. Философия, ставшая на позицию «я-в-мире», движется в направлении человека (философия жизни, феноменоло-





гия позднего Гуссерля, экзистенциализм, ранний Маркс, французский структурализм как реакция на односторонне акцентированную свободу). Следуя по этому пути, философия должна стать самокритикой, включающей в себя критику эпохи, и утвердить себя как философскую антропологию.

КАЛАГИЯ (санс.) — в древнем индуизме — сакральный призыв Посвященных в Шамбалу.

КАЛАЧАКРА — в буддизме — доктрина о тождестве макрокосмоса и микрокосмоса (человека).

КАЛОКАГАТИЯ — (греч. kalos kai hagatos — красивый и хороший) — этико-эстетический идеал древнегреческой культуры, предполагающий гармонию телесного и душевного совершенств, вызревающую в смене поколений (в отличие от внезапной вспышки красоты, таланта или добродетели, взятых в отдельности); в философии Платона — идеал гармонического сочетания физических и духовных способностей человека, естественно дополняемых его богатством и благородством души. Человек — носитель К. — в истинном призвании своем должен был всецело стремиться к осуществлению коллективных чаяний полиса. Общественно-этическое измерение К. в античности трансформировалось в его этико-эстетический парафраз в границах классического философствования Европы Нового времени (гармоничное воспитание, реализующееся в адекватном образе жизни). В коммунистической идеологии идеал всесторонней (разносторонней) развитой личности — строителя коммунизма — редуцирует идеал К. применительно к индивиду, лишенному национального и социально-стратификационного своеобразия.

КАЛЬВИН (Calvin) Жан (1509–1564) — реформатор христианства. Судьба К. сложилась таким образом, что будучи одним из многих в ряду деятелей и мыслителей реформации, он стал осевой фигурой Нового времени — его биография, деятельность и литературное наследие стали отправной точкой изменившейся европейской цивилизации и культуры. К. возродил принцип евангелистов о непосредственности отношений Бога и человека, которые оформляются Новым Заветом без опосредования принадлежностью к народу, церкви или ученичеству. К. придерживался принципа креационизма — души каждого человека творится Богом заново, в отличие от традиционизма — передачи части Божественной сущности Адаму с дальнейшим восприятием ее потомками при рождении. Судьба каждой сотворенной души, по К., предопределяется Богом отдельно и абсолютно. Это

представление стало основой учения о предопределении как одного из основных принципов кальвинизма, утвержденного на нескольких церковных соборах уже после смерти К. Абсолютное предопределение противостоит абсолютизации свободы воли. Человек не волен изменить судьбу, спасти или погубить душу своими делами, добрыми и злыми. Судьба, спасение и осуждение души предопределены Богом для каждой сотворенной им души еще до рождения. Человеку остается только договорная, контрактная свобода. Бог принял свои обязательства перед каждым человеком в акте его творения и предопределения, человек принимает свои обязательства перед Богом и выполняет их. Содержание и смысл этого контракта человеку неизвестны, но Бог открывает их человеку в процессе жизни через знаки, каковыми выступают успехи и неудачи человека. Кальвинист проживает жизнь, познавая через нее свое предопределение, прочитывая через нее свой контракт с Богом. Абсолютность предопределения и невозможность человека повлиять на него не означают произвольности Божьего промысла. Контракт или завет человека с Богом базируется на Законе, который изложен в Ветхом и Новом Заветах Библии. Помимо Закона как такового, в Библии содержится изложение общей части обязательств Бога перед каждым человеком и общих обязательств каждого человека перед Богом, — таким образом, чтение Библии становится жизненно важным для каждого. Поэтому реформация обычно начиналась в разных странах с перевода Библии на доступный каждому язык. На французский язык Библия была переведена до К. Ж. Лефевром, а сам К. разработал тщательное пособие по чтению Библии «Наставление в христианской вере». Вероучение К. сосредоточено на Законе, на правилах веры, а не на теологических спекуляциях, не на схоластике и теософии (софистике, как ее называл сам К.). Проблематика кальвинистской теологии сосредоточена на трактовке положений Закона, смысла и содержания мыслей и действий, регулируемых законом. Сам К. называл свою главную книгу не «summa theologiae», а «summa pietatis» (сумма благочестия, пиетизма). Благочестие в большей степени занимало К., чем качества и атрибуты Бога в себе, познание воли Бога, согласно К., больше соответствует человеческому разуму, чем онтологическое познание Бога. Пиетизм кальвинистов уступает томизму и всей католической теологии в спекулятивной рафинированности понятий, но не в логичности и формальной строгости. К. и кальвинизм делают религию личным делом каждого человека, от этого религия не перестает быть социокультурным институ-

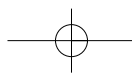
том, но приобретает иной смысл. Рядом с иными социокультурными институтами воздвигается автономный институт личности, на котором и базируется религия, в отличие от католицизма, который основывался на институтах средневекового общества (церковь, клир, монастыри, университеты). В кальвинизме нет клира, религиозная жизнь протекает в общинах свободно объединяющихся личностей, с выборностью лиц, которым община поручает отправление немногочисленных обрядов и ритуалов. Вопросы вероучения и организации жизни общин решаются на собраниях и съездах-синодах представителей общин. К. отказывается в харизме католическим святым (и любым другим), в особых правах и авторитете церкви (включая и кальвинистские церкви).

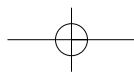
КАМА — в буддизме — божество и символ любви, произошедший из сердца Брахмана.

КАМАЛОКА — в космологии индуизма — место в астральном плане, аналогичное христианскому «чистилищу». Развоплощенные души ожидают в К. следующего воплощения в физическом теле.

КАМА-СУТРА — древнеиндийский трактат об искусстве Любви, включавший не только описания изощренных сексуальных техник, но и изложение религиозно-философских и нравственных ее аспектов.

КАМПАНЕЛЛА (Campanella) Томмазо (1568–1639) — итальянский философ, поэт, политический деятель. Ортодоксальный доминиканец (до пострига в монахи в 1582 — Джованни Доменико). Стремился к освобождению Италии от испанского гнета. В первом заключении пробыл 27 лет (свои сочинения писал, привязав карандаш к руке, вывернутой тюремщиками на дыбе). Освобожден в 1626, после повторного двухлетнего пребывания в тюрьме оправдан в 1629. Сторонник идеи папско-католической единой монархии, которой должны подчиняться все национальные государства. Главный труд — «Город солнца» (1601–1602, опубликован в 1623), дополняемая утопией всемирной теократической монархии («Монархия Мессии»), а также работами «Философия, доказанная ощущениями» (1591) и «Поверженный атеизм» (1630). К. был убежден, что природа должна реконструироваться не по трудам Аристотеля, а изучаться имманентно. Отстаивал тезис «двойного откровения» — природы и Священного писания. Не принял учение Галилея о бесконечности Вселенной, допуская при этом существование множества миров. Сохранение и поддержание собственного бытия — высшая цель любого поведения. Пилозоизм К. постулировал, что всяким природным явле-





342 КАМЮ

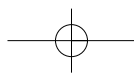
ниям, вещам, стихиям неотъемлемо присуще стремление к самосохранению: «Все сущности испытывают всегда и повсюду любовь к самим себе». К. отвергал материалистический атомизм Демокрита, редуцировавший, по его мнению, качественную инаковость к количественной. Целеполагание и целеосуществление, предполагающие конечность мира, К. дополнил пониманием Бога как подлинной бесконечности. Главными «прималитетами» или первоначалами бытия, согласно К., выступают (в духе традиции неоплатонизма) Мудрость, Мошь и Любовь. Воля людей целиком и полностью направлена на власть. Власть достигается благодаря знанию, которое и должно быть положено в основу всего воспитания. «Город солнца» — христианско-коммунистическая утопия К., совершенное государство, в котором господствуют философы-священники во главе с Метафизиком, воплощающим собой идеал лидера. Это — подчеркнуто социальнооднородное общество, исповедующее простую и рационализированную религию и ведущее «философский образ жизни общиной». В нем, согласно К., отсутствуют частная собственность и семья, детей воспитывает государство, всеобщий обязательный 4-часовой труд гарантирует изобилие. Начальствующих специалистов в городе — 40 человек (главные — Мошь, Мудрость и Любовь — соответственно курирующие вопросы: военные; научные; питания, деторождения и воспитания). Помогают им более узкие специалисты: Грамматик, Логик, Физик, Политик, Этик, Экономист, Астролог и т. д. Государственное устройство Города Солнца, согласно К., не исходило от Бога, а являло собой прямой результат деятельности человеческого разума. Иезуиты в период своего господства в Парагвае (1688–1768), безуспешно пытались создать «Город солнца», тем не менее, сформулировали первую в мире концепцию «прав человека».

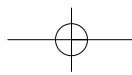
КАМЮ (Camus) Альбер (1913–1960) — французский философ, публицист, писатель, драматург. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). Основные философские и литературно-философские работы: «Миф о Сизифе» (1941), повесть «Посторонний» (1942), «Письма к немецкому другу» (1943–1944), эссе «Бунтующий человек» (1951), роман «Чума» (1947), повесть «Падение» (1956), «Шведские речи» (1958) и др. Философ экзистенциальной ориентации. Особенности онтологии, гносеологии, философии истории, философии искусства определены постановкой и решением центральной для К. проблемы: философского оправдания стоического, бунтарского сознания, противопоставленного «безрассудному молчанию мира». Творчество К. — безос-

тановочный философский поиск, который целенаправляется страстным переживанием за Человека, оказавшегося жертвой, свидетелем и соучастником трагического надлома времени и истории в 20 в. К. показывает, что жизнь в обезбоженном мире с необходимостью ведет к обожению человека, истории и нигилизму ницшеанского толка. К. в «Мифе о Сизифе» стремится ответить на вопрос: как, в чем найти надежду на позитивное бытие в мире, в котором религиозная надежда умерла? Постулируя изначальное мироощущение человека как абсурд, К. исследует его как характеристику человеческого «бытия-в-мире», отчужденном и неразумном. Одновременно он характеризует абсурд как границу осознанности и ясности понимания бытия. Совмещение онтологического и гносеологического смыслов осуществляется в переживании мира человеком, выпавшим из обычного течения жизни или истории. Осуществившееся видение абсурдности бытия означает видение им своего человеческого удела. Мужественная честность перед собой, героическая готовность к борьбе, трезвость оценки непосредственного опыта К. противопоставляет самоубийству и «философскому самоубийству» (религии, мифосознанию, утопиям и т. п.) как вариантам ухода жизни и мысли от устрашающе-трезвого видения абсурдности существования. Мысль К. эволюционирует от провозглашения тотального бунта против всех богов, который выбирает абсурдный человек («Миф о Сизифе»), к представлению о том, что сохранить духовный мир человека и человечества с помощью нигилистической морали и философии невозможно (пьеса «Калигула»). От состояния «все дозволено», ограниченного субъективным требованием полноты самоутверждения, — к пониманию угрозы самой культуре и цивилизации со стороны человека, утратившего шкалу ценностей. К. показывает, что абсурдный, бессмысленный мир без Бога порождает героев (совесть, дух, мужество) и тиранов (ложь, насилие, цинизм), с необходимостью требуя оценки бунта как состояния морального сознания, с одной стороны, и переосмысления «мира» как культурно-исторического процесса — с другой. Недостаточность нравственной, социальной, исторической оправданности «бунта против всех» преодолевается К. в процессе переосмысления его конструктивно-деструктивных возможностей, в поиске критериев направленности бунтарского сознания человека в определении меры абсурдности мира. В романе «Чума» К. переходит к коллективной морали и стремлению обрести утерянное в трагедии «изгнания» (чумы) единство, радость общения. Мир обретает смысл, который

открывается только через осмысленный, направленный на изживание абсурдности мира бунт. Онтологизация бунта как целостной установки человеческой деятельности позволили К. трактовать его в качестве инструмента, с помощью которого мир (историческая действительность, жизнь) теряет разрозненную бессвязность и обретает разумную целостность. В «Бунтующем человеке» в анализе метафизического (философского) и политического бунта К. движется от морально-нравственной к социально-исторической обусловленности трансформаций бунтующего в абсурдном мире человека. К. обнажает условия перехода бунта как отказа от бессмысленности и жестокости в тиранию как примирение с жестокостью. Именно слияние философского (метафизического) и политического бунтов ведет от человеческого солидарности, поиска общих смысловых ориентиров к абсолютизму, всезнанию, провиденциализму, террору. В России такая трансформация была подготовлена, согласно К., т. н. «немецкой идеологией», «злыми гениями Европы» Гегелем, Марксом и Ницше, создателями современной 20 в. формы государственного нигилизма. Государственная идеология, опирающаяся на государственный террор, ликвидирующая свободу и миллионы жизней, исходит из релятивистского отношения к трансцендентным ценностям и абсолютизации прогрессистского доверия к истории. К. предостерегал как мыслителей от пророческой позиции в мире, где идея способна трансформировать ткань истории, так и народы, которые делают эти пророчества идеологией своего бунта. К. находит ограничения бунта в самом человеке, вышедшем из страданий и вынесшем из них бунт и солидарность. Такой человек знает о своих правах, выражает в бунте свое человеческое измерение и сознание неустрашимости трагизма человеческого существования. Протест против человеческого удела всегда обречен на частичное поражение, но он также необходим человеку, как собственный труд — Сизифу. Искусство для К. служит средством спасения от нигилизма. Оно не делает человека счастливым, но человек становится свободным, освобождаясь от иллюзий прогресса, обращаясь к собственной натуре, вглядываясь в несовершенство мира. Анализ искусства у К. движется от искусства как эстетического бегства от реальности к утверждению эстетики природы и идеалов всеобщности человеческого общения.

КАНЕТТИ (Canetti) Элиас (1905–1994) — австрийский писатель. В 1938 в связи с аншлюсом Австрии уехал в Париж, затем в Лондон. Основные сочинения: «Масса и власть» (1960), романы «Ослепление» и





«Аутодафе». Лауреат Нобелевской премии по литературе (1981). Не являясь философом-профессионалом, К. сформулировал ряд оригинальных идей в области социальной философии и философской антропологии, творчески и глубоко развивая соответствующую традицию Ницше — Лебона — Фрейда — Ортеги-и-Гасета. Согласно К., «смерть стала естественной в последние пару тысяч лет нашей истории... В предыстории у всех народов смерть... воспринималась как нечто настолько неестественное, что каждая смерть считалась убийством». По К., смерть — идеология и центральный инструмент власти. Именно страх смерти, стремление к выживанию придают динамику системе «масса — власть». Подлинная власть не может не основываться на массовых убийствах. Не история губит массы людей, их губит антигуманная власть. И, по К., — только она. В трактате «Масса и власть» К. показал роль и значение массовых процессов в развитии государств, в формировании мировых религий, вскрыл природу деспотической власти как в традиционных, так и в тоталитарных ее вариантах. По К., исходный пункт для конституирования «массы» — преодоление страха перед прикосновением другого. Человек дистанцируется от ближних и дальних при помощи различных наборов статусных различий и разнообразных социальных иерархий. Масса ликвидирует все дистанции, это — целостное существо, подчиняющееся определенным алгоритмам существования. Масса — живых или мертвых — актуальная основа всякой власти. Два аффекта — страх прикосновения и радость слияния с окружающими — граничные ипостаси жизни людей. Опираясь на феноменологическое описание элементарного опыта «пребывания в массе», К. показал различные состояния и динамику массы, проанализировал ее функции, пространственные формы и временные ритмы ее существования. В свою очередь, феноменологическое описание элементарного переживания власти позволило К. прийти к важным выводам относительно «технологий» и «механики» власти, проявляющейся как на уровне элементарных межличностных взаимодействий, так и в институционализированных структурах власти. Как предположил К., феномены власти и массы изначально связаны друг с другом, природа же этой связи и конкретные формы ее реализации сохраняются неизменными практически на всем протяжении человеческой истории: паранойя и власть — два аналогичных способа реализации единой тенденции любой человеческой особи. Результатом исследования оказалась своего рода политическая «антропология власти», из ко-

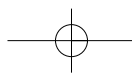
торой следует, что человечество обречено на бесконечное воспроизведение сценариев деспотизма. Однако по мнению К. существует положительная альтернатива, в рамках которой угроза гибели человечества в ядерной войне делает бессмысленными попытки реализации изначальных властных импульсов и ведет к выработке новых форм взаимоотношений власти и массы.

КАНОН — корпус официально утвержденных текстов некоего религиозно-мистического учения (полагаются непреложной истиной, продиктованной свыше): Библия, Коран, Веды. Иногда статус К. приобретают и толкования к нему: например, Талмуд.

КАНТ (Kant) Иммануил (1724—1804) — немецкий философ и естествоиспытатель, с работ которого начинается немецкая трансцендентально-критическая философия. В его интеллектуальной биографии традиционно различают два периода. Первый из них — «докритический» — охватывает время с 1746 — даты написания первой работы (трактат «Мысли об истинной оценке живых сил») — до конца 1760-х. В центре философских интересов К. находятся вопросы философии природы и особенно космологии — происхождение и развитие солнечной системы, история Земли, перспективы ее развития и т. д. Философия второго, так называемого «критического периода», обычно датируется годом написания К. диссертации на тему: «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). Она состоит из трех основных частей: гносеологии, этики и эстетики (объединенной с учением о целесообразности в природе). Каждой из трех частей соответствует одна из трех фундаментальных работ К. — «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения». Этот период потому и называется критическим, что во всех сочинениях К. исходит из требования о том, что любое философское исследованию должно базироваться на критике или критическом исследовании познавательных способностей человека и тех границ, до которых простирается само знание. т. е., разработку непосредственно философской проблематики — онтологии, философии морали и т. д. должна предшествовать гносеология, или критическое исследование познавательных способностей, на которые опираются любые отрасли знания. К. не оспаривает традиционный тезис тогдашнего эмпиризма о том, что всякое знание начинается с опыта и передается органами чувств; однако он считает необходимым дополнить познание формально-логическим или априорным моментом, который только и

придает ему вид настоящего научного, т. е. всеобщего и необходимого, знания. Согласно К., воздействуя на нас, вещи не только дают нам многообразие ощущений — то, что составляет содержание познания, но одновременно пробуждают нашу внутреннюю активность, которая и придает знанию организованный, оформленный характер. Эта независимая от всякого опыта познавательная активность и делает возможным познание опыта, придает ему всеобщий, необходимый и аподиктически достоверный характер. Исследуя в «Критике чистого разума» само понятие метафизики и те судьбы, которые она испытала при смене времен, К. отмечал ее значительные претензии на роль «царицы наук» и высшей инстанции для решения проблемы «бытия» и «истины». Однако на его взгляд метафизика так и не достигла внутри себя требуемой нормы достоверности, и в этом смысле, с точки зрения самой ее истории, она невозможна как наука. Лишь в качестве необходимой «природной склонности» она, согласно К., не дает нам возможности отказать от своих «проклятых» вопросов, и потому за ней должен быть сохранен статус науки, но уже не как дисциплины о вещах сверхчувственного мира, а как науки о границах человеческого разума. Тем самым К. радикально изменил представление о самом предмете, сути и назначении метафизики: она не должна была больше оставаться онтологией, т. е. рассуждать о бытии вообще, переходя от него к бытию отдельных конкретных вещей. В противовес всем предшествующим представлениям он предложил собственное видение философии, концентрирующееся вокруг теории познания. В контексте главного вопроса «Критики чистого разума» — о возможности метафизики как науки, К. в заключительных разделах работы ответил на него резко отрицательно: метафизика невозможна как наука и не является ею в том виде, в котором она тогда существовала.

КАНТОР (Cantor) Георг (1845—1918) — германский математик, логик, теолог, создатель теории трансфинитных (бесконечных) множеств, оказавшей определяющее влияние на развитие математических наук на рубеже 19—20 вв. Окончил Университет Берлина (1867), профессор Университета Халле (1879—1913). Главный труд: «Основы общего учения о многообразиях» (1902). Исследования К., инициированные необходимостью решения насущных проблем теории бесконечных рядов Фурье, стали основой для дальнейших фундаментальных исследований в направлении теории числовых множеств, где им были введены: общее определение множества, трансфинитные числа, общее понятие «мощность множеств».





344 КАНТОР

ва» (как количество элементов множества), мощности различных трансфинитных множеств. Под множеством K . понимал «...вообще всякое многое, которое можно мыслить как единое, т. е. всякую совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона...» Основу полагающим в понятии множества является акт объединения различных объектов в единое целое, определяемое как множество. Элементами множеств могут быть любые объекты реальной действительности, человеческой интуиции или интеллекта. Наличие в определении K . словосочетания «...совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона...» полностью определяет множество его элементами или законом (характеристическими признаками, свойствами), согласно которому происходит акт объединения различных объектов в единое целое – множество. Поэтому фундаментальным понятием теории множеств является не само понятие множества, а отношение принадлежности объектов множеству. K . Аристотелю восходит традиция разделения бесконечности на актуальную и потенциальную: «Остается альтернатива, согласно которой бесконечное имеет потенциальное существование... Актуально бесконечное не существует» (Аристотель, «Физика»). Эта традиция продолжалась Декартом («Бесконечность распознаваема, но не познаваема») и даже во времена K . Гаусса («В математике бесконечную величину никогда нельзя использовать как нечто окончательное; бесконечность – не более чем манера выражаться, означающая предел, к которому стремятся одни величины, когда другие бесконечно убывают», 1831). K ., как писал M . Клейн, отошел от давней традиции «уже тем, что рассматривал бесконечные множества как единые сущности, притом сущности, доступные человеческому разуму». Резко расходясь со своими коллегами-математиками во взглядах на математическую бесконечность, K . мотивировал необходимость введения актуально бесконечных множеств тем, что «потенциальная бесконечность в действительности зависит от логически предшествующей ей актуальной бесконечности». Классическим примером актуально бесконечного множества по K . являются десятичные разложения иррациональных чисел, т. к. каждый «конечный отрезок такого разложения дает лишь конечное приближение к иррациональному числу». K . 1873 относится начало исследований K . по классификации актуально бесконечных множеств. Немного позднее K . определил бесконечное множество как множество, для которого

существует взаимно-однозначное соответствие с его собственным подмножеством (т. е. отличным от всего множества). Одним из следствий такого подхода стала, например, возможность установления взаимно-однозначного соответствия между точками прямой линии и точками многообразия любой размерности. Основываясь на собственном определении бесконечных множеств, K . смог установить для каждой пары из них отношение эквивалентности (равномощности). В 1874 K . доказал несчетность множества всех действительных чисел, установив при этом существование пар бесконечных множеств, имеющих различные мощности (неэквивалентных множеств). Систематически основы своей теории математической бесконечности K . изложил в 1879–1884. Основанием иерархии бесконечностей K . стала доказанная в первой половине 1890-х широкоизвестная теорема K .-Бернштейна: «Если два множества A и B таковы, что существует взаимно-однозначное соответствие между множеством A и подмножеством множества B и между множеством B и подмножеством множества A то возможно установить также и взаимно-однозначное соответствие между множеством A и множеством B », т. е. установить равномощность (эквивалентность) множеств A и B . При этом, K . определял, что если множество A возможно поставить во взаимно-однозначное соответствие с собственным подмножеством B , а множество B невозможно поставить во взаимно-однозначное соответствие с собственным подмножеством A , то множество B по определению больше множества A . По мнению M . Клейна, такое определение обобщает на случай бесконечных множеств то, что «непосредственно очевидно в случае конечных множеств». Следуя данному подходу, K . доказал, что для любого «заданного множества всегда найдется множество, большее исходного» (например, множество всех подмножеств данного множества больше первоначального множества). То, что между двумя мощностями возможно установление отношений «равенство», «больше» и «меньше», дало K . основание называть «числами» символы обозначения мощностей бесконечных множеств (для конечных множеств символы обозначения их мощности суть числа натурального ряда, определяющие количество элементов в каждом из эквивалентных конечных множеств). В отличие от чисел натурального ряда (ординальные числа) K . назвал кардинальными числами (от нем. Die Kardinalzahl – числительные количественные) «числа» обозначения мощностей бесконечных множеств. K . считал, что область определенных величин не исчерпывается конечными вели-

чинами, т. к. об «актуальном бесконечном также возможно доказательное знание». Если понятие мощности было расширенным понятием «количество» для бесконечных множеств, то понятие кардинального числа стало расширенным обобщением понятия «числа вообще». Расширение K . понятия «числа» в область Бесконечного ознаменовало переход математики на качественно новый уровень мышления. Фактически, мощность множеств по K . отражает в сознании человека-исследователя определенные отношения множеств, т. е. мощность множеств по K . – это наиболее общая характеристика эквивалентных бесконечных множеств. Больцано еще в начале 19 в. пришел к понятию взаимно-однозначного соответствия между множествами (а, следовательно, и к понятию мощностей множеств и выражению их кардинальными числами). Однако под «количеством» до середины 19 в. понималась величина. А так как каждую величину посредством избранной единицы измерения возможно выразить числом, то представление о количестве ассоциировалось с понятием числа. Поэтому Больцано был вынужден отступить перед серьезными затруднениями, вытекавшими из понятия «количество». Математика того времени вообще определялась как наука, исследующая зависимости между величинами и выражающими их числами. Однако, как пишет $V.A.$ Волков, «как бы ни были важны различные виды величин и зависимости между ними для практических приложений математики, они охватывают далеко не все богатства различных количественных отношений и пространственных форм действительного мира». K . также было введено в математику понятие «предельная точка производного множества», построен пример совершенного множества («множество K .»), сформулирована одна из аксиом непрерывности («аксиома K .»). Следствия из теории K . выявили противоречия в достаточно серьезно изученных областях оснований математики. Эти противоречия лидеры математики того времени называли парадоксами (антиномиями) по одной той причине, что парадокс «может быть объяснен, а математиков не покидала надежда, что все встретившиеся трудности им в конце концов удастся разрешить». Теорию математической бесконечности K ., в отличие от большинства ведущих математиков того времени, поддерживали Рассел и Гильберт. Рассел, считая K . одним из великих мыслителей 19 в., писал в 1910, что решение K . проблем, «издавна окутывающих тайной математическую бесконечность, является, вероятно, величайшим достижением, которым должен гордиться наш век /20 в. – $C.C./$ ». Гильберту в 1926 пред-





ставлялось, что теория К. — это «самый восхитительный цветок математической мысли и одно из величайших достижений человеческой деятельности в сфере чистого мышления». А Э. Борель и А. Лебег уже в самом начале 20 в. обобщили понятие интеграла и развивали теории меры и измерений, в основании которых лежала теория К. К 1897 К. был вынужден прекратить активные математические исследования вследствие резкого сопротивления его идеям (в частности, со стороны Л. Кронекера, называвшего К. шарлатаном), выдвинув так называемый «закон сохранения невежества»: «нелегко опровергнуть любое неверное заключение, коль скоро к нему пришли, и оно получило достаточно широкое распространение, причем, чем менее оно понятно, тем более упорно его придерживаются». К. всегда разделял философские идеи Платона и верил в то, что в окружающем нас мире «идеи существуют независимо от человека. И чтобы осознать реальность этих идей, необходимо лишь задуматься над ними». К., будучи в соответствии с давней религиозной традицией своей семьи ревностным лютеранином, в своих высказываниях часто применял и теологическую аргументацию. Особенно это проявилось после отхода его от занятий математикой.

С.В. Силков

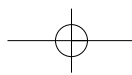
КАПИТАЛ — 1) экономическая категория, выражающая стоимость, приносящую прибавочную стоимость, представленную в вещи; 2) то, что может приносить доход, или ресурсы, созданные индивидами для производства товаров и услуг; 3) вложенный в дело, функционирующий производственный ресурс в виде средств производства.

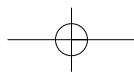
КАПИТАЛИЗАЦИЯ — 1) превращение прибавочной стоимости (прибыли и дохода) в капитал; 2) метод экспертной оценки рыночной стоимости предприятия, заключающийся в рассмотрении дохода от предпринимательской деятельности в качестве реально существующего в настоящий промежуток времени среднего ссудного процента и вычислении стоимости предприятия, равной величине капитала, на который может быть получен этот ссудный процент.

КАПИТАЛИЗМ (позднелат. *capitale* от *caput* — голова) — историко-экономическое и философско-социологическое понятие, традиционно используемое для обозначения одной из разновидностей индустриального общества. Термином «капитал», вошедшим в оборот в 12–13 вв., обозначались: «запас товаров; ценности; денежная масса; деньги, приносящие процент». На протяжении конца 17 — в течение 18 в. понятие «капитал» в основном вытесняет термины «фонды», «богат-

ство», «ценности», «имущества», «достояние» и т. п., нередко обозначая богатство нации, национальное достояние. Входит в специальный оборот, по-видимому, в середине 19 в. (французский ученый Луи Блан в 1850 писал: «...то, что я бы назвал «капитализмом», т. е. присвоением капитала одними с исключением других»). Позже приобретает некоторую полемическую известность: согласно Прудону, К. — это «экономический и социальный строй, при котором капиталы — источник дохода — в целом не принадлежат тем, кто приводит их в действие собственным трудом». Иногда словоформа «К.» употреблялась (поздние работы Энгельса, у Маркса термин отсутствует) сопряженно выработке (1834) и распространению термина «социализм» как гипотетической мировоззренческой, теоретической и общественно-практической альтернативы буржуазному обществу или «К.». Статус одной из базовых категорий обществоведения понятие «К.» приобретает в начале 20 в. в результате публичной полемики М. Вебера (работа «Протестантская этика и дух капитализма») и Зомбарта («Современный капитализм», «Буржуа»). По М. Веберу, К. «тождественен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно возрождающейся прибыли, к рентабельности», это — «такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, то есть мирного (формально) приобретения». В «Британской энциклопедии» статья, посвященная К., впервые появляется в 1926; в «Словаре Французской академии» — в 1932. При К. система экономики характеризуется правом человека на владение и распоряжение частной собственностью и капиталом с целью получения прибыли, а также правом на частную инициативу, в любой форме экономической деятельности, принадлежащей самому индивиду и определяемой мотивом получения прибыли. Экономическая деятельность людей при К. относительно свободна от контроля со стороны государства, особенно в сфере ценообразования и производства товаров. Трактовки К. как способа производства богатства, при котором удача одного оборачивается выгодой для всех, акцентируют его следующие системные характеристики: а) акцентированно свободная мотивация индивидов в процессе поиска ими точек приложения собственных трудовых усилий и выработки соответствующих поведенческих решений; б) разум (а не труд!) рассматривается главным источником индивидуального и общественного богатства (ведущим алгоритмом деятельности в условиях К. полагается процедура

трансформации патентуемых общественно полезных идей и изобретений в универсальные технологии; в) несущей конструкцией К. (как в экономическом, так и в нравственном плане) выступает рационально фундированная вера в долговременный экономический рост; г) равные возможности людей в системах капиталистического типа, обусловливаемые, в частности, отделением места работы индивида от его места жительства (следствием выступает минимизация роли социального происхождения в процессах социальной мобильности); д) атрибутивная значимость права как института, обеспечивающего предсказуемость репертуаров обмена в условиях рынка, невозможность существования капиталистического социума иначе нежели в форме правового государства; е) кардинальная трансформация параметров социального времени в результате обретения деньгами качества инструмента инвестиций (в конечном счете выступающих как материализация духовного состояния любви к ближнему и веры в социальный прогресс) (ср. «время — деньги»). Особую значимость для сценариев конституирования и эволюции К. имеют адекватные нравственно-культурные стереотипы, задающие соответствующую систему мотиваций и установок индивидов: в тех случаях, когда в обществе доминируют умонастроения фатализма, созерцательного отношения к жизни и т. п., а также отсутствуют устремления к перманентному увеличению личного богатства (ср. «достаток» от слова «достаточно», а не «богатство» как обозначение приветствуемого стандарта индивидуального потребления в российской ментальности), капиталистический тип жизненных ориентаций может быть оперативно привнесен в повседневную жизнь людей исключительно посредством методик «шоковой экономической терапии». Аналогично, именно иудаизм, сделавший возможным христианство как религию, преимущественно свободную от магии, также сыграл значимую роль в процессах вызревания К. Господство за пределами христианского мира магии, предполагавшей стереотипизацию технологии и экономических отношений, длительное время выступало самым серьезным препятствием на пути капиталистической рационализации всех сфер жизни. Основным тезисом имманентной критики К. выступала в 20 в. (Й. Шумпетер, Белл и др.) идея о том, что его успехи в политической и экономической областях подрывают его же собственные культурно-ценностные основания. Имелись в виду такие социальные тенденции, как всевозрастающее разращение основной массы населения изобилием, сопряженное с засильем рекламы, поощряющей человеческие





346 КАПИТАЛ ОБОРОТНЫЙ

слабости и пороки, упадком общественного вкуса и торжеством массовой культуры; атрибутивный для демократического общества популизм политиков; дестабилизирующее воздействие социально-психологических групп людей, желающих преуспеть в сфере государственной деятельности и склонных в этой связи к авторитарным социальным технологиям; упадок аристократии, традиционно лелеявшей художественно-культурные элиты в эпоху доиндустриальных социальных отношений. Симметричным идейным ответом данным взглядам выступает в конце 20 в. концепция демократического капитализма, питализма.

КАПИТАЛ ОБОРОТНЫЙ — часть производительного капитала, переносящая свою стоимость на производимый продукт полностью, в течение одного периода.

КАПИТАЛ ОСНОВНОЙ — часть производительного капитала, переносящая свою стоимость на производимый продукт по частям, в течение ряда периодов. К. К. о. относится часть авансированного капитала, затраченная на приобретение машин, оборудования и инструментов, строительство зданий и сооружений.

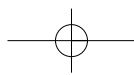
КАПИТАЛ ССУДНЫЙ — временно свободные денежные средства, капитализируемые путем отдачи их в ссуду и получения за счет этого доход собственником в форме процента.

КАПИТАЛ ФИКТИВНЫЙ — капитал, представленный в ценных бумагах, позволяющих их владельцам регулярно получать доход в форме дивидендов и процентов и совершающих непосредственно не зависящее от реального капитала движение на рынке ценных бумаг.

КАППАДОКИЙСКАЯ ШКОЛА — направление зрелой патристики (4 в.), возникшее в качестве реакции на неортодоксальное рационалистическое богословие. Основные представители К. ш.: Василий Великий, епископ Кесарийский (329–379); Григорий Назианзин Богослов, епископ Константинопольский (329–389); Григорий, епископ Нисский (ок. 335 – ок. 394); авва Евагриий Понтийский (346 – ок. 400) и др. Теологическая система К. ш. строится на базе использования и сочетания методологии и терминологии античной философии (платонизм, неоплатонизм, аристотелизм, стоицизм) и ранней патристики (в первую очередь, Оригена); с точки зрения теологии, выражает основные истины Священного Предания. В своих космологических взглядах К. ш. характеризуется строгим креационизмом. Отвергается сечность материи Богу, материя трактуется как сотворенная из не-сущего. В рамках К. ш. Космос мыслится

как возникший в соответствии с вечным замыслом Бога. Мир создается Логосом Божьим, ему сопричастны логосы тварных вещей, составляющих метафизические принципы их бытия (см. **Логос**). Они образуют идеальную надмирную онтологическую основу существования всякой вещи. Логосы отдельных вещей содержатся в более общих как виды в роде. Человеку присущ особый логос, позволяющий опознавать все другие тварные логосы, а через них приходиться к ведению Ипостасного Логоса. В космологии К. ш. предполагается конечность Вселенной, состоящей из четырех простых элементов (земли, воздуха, огня и воды). Природа материи мыслится как результат соединения простых качеств (сверхчувственных в отдельности), совокупность, взаимодействие и конкретное проявление которых производит субстрат чувственно воспринимаемых вещей. Согласно каппадокийскому богословию, Космос имеет начало во времени и неизбежно будет иметь свой конец. Время — неотъемлемая принадлежность материального мира, пока он не достиг совершенного обожения. Время (временность) в этом отношении противопоставляется вечности ангелов и Бога. И если Григорий Нисский и Григорий Богослов не акцентировали различие вечности ангельского мира и вечности Бога, то Василий Великий, подчеркивая трансцендентальность Творца по отношению ко всякой твари, особо отличал «век ангелов» от «вечности Бога». Тварные время и вечность, согласно К. ш., соразмерны: начало времени (Быт 1; 1) не есть собственно время, это грань между вечностью и временем, и «когда мы сводим в единство начало и конец, то приходим к вечности». В антропологии, как и в остальных сферах богословия, представители К. ш. не чуждаются использовать схемы античной философии, переосмысленные, однако, в соответствии с христианским мистическим созерцанием. Принимается античное учение о человеке как микрокосме, но добавляется, что он — образ и подобие Творца, сопряженный с нетварными энергиями. Согласно воззрениям представителей К. ш., человек — это животное, получившее повеление стать Богом. Как и Божественные Ипостаси, человеческая личность не определяется своей природой, она свободна от ее законов и может свободно себя определять. Подобно божественной, человеческая сущность непознаваема до конца. В человеке воплощены идеи всех божественных атрибутов, но коренное отличие его от Творца — в тварности и изменчивости. К. ш. в человеке различается материальная часть (тело) и нематериальная (душа), в которой особо выделяется дух или ум). «Образ и подобие» Божии в человеке обнаруживаются,

прежде всего, в душе, как наиболее соответствующей атрибутам нематериальности, бессмертности, разумности и т. п. В теле, однако, также заключен образ Божий, ибо оно причастно душе. Эта причастность выражается, прежде всего, в способности к обожению, а также в том, что душа проявляет свои богоподобные свойства через тело (верхние конечности как признак творческой деятельности, органы речи и сама речь как признак разумности и т. п.). Григорий Нисский, вслед за Аристотелем, различает в душе (по степени подчиненности друг другу): «питательную часть», «чувственную часть» и ум, т. е. «владычественное души». Григорий Богослов и Евагриий Понтийский, вслед за Платоном, различают «неразумную часть», отвечающую за физиологию, и «разумную», делящуюся на «желательное», «аффективное» и «разумное» начала. В идеале (до грехопадения) по свободной воле человека Бог управляет умом, ум — остальными частями души, тело же подчиняется душе. Вследствие уклонения воли человека от высшего организующего Начала, эта иерархичность разрушается, возникают страсти — извращенные чувства, и (как результат хаоса) — смерть. В рамках антропологии К. ш. в антропологических построениях Григория Нисского имеются некоторые особенности: 1) ум не связан каким-либо особым образом с отдельными органами тела (общепринятая точка зрения: ум пользуется сердцем как главным органом); 2) понятия «образа» и «подобия» не различаются между собой, что связано с теорией апокастасиса (см. **Апокастасис**), признающей тождество состояния человека до грехопадения и будущего состояния после всеобщего Воскрешения (см. **Воскрешение**); половая дифференциация рассматривается им как «внешнее добавление к образу». Таким образом, понимание личности как уникама, не сводимого ни к чему иному, высоко размещало ее на аксиологической лестнице К. ш., а тезис о равнозначности индивида с другими индивидами детерминировал в К. ш. постановку проблемы социального и имущественного равенства. Основное положение гносеологии К. ш. — тезис о антиномичности всякого истинного познания: рациональный анализ не исчерпывает самого содержания объектов нашего восприятия, т. к. сущность вещей является иррациональной и не выражается понятиями. Божественная сущность как бесконечная и неопределенная простирается за пределы всякого понятия о времени и природе. Не только сущность Божественная, но и сущности тварные также не могут быть выражены понятиями. Эти положения К. ш., однако, не ведут к агностицизму: Божество постигается посред-





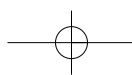
ством разума по его деятельности, когда ум составляет понятие о предикатах Божества, открывающихся в явлениях природы и жизни (ср. с более поздним теологическим постулатом «аналогии бытия» — см. **Теология**). Тварные предметы познаются в своих логосах (внутренних принципах, идеях), понимаемых в смысле теологическом, как Божий замысел и промысел о них (см. **Эйдос**). Понятия (имена) выражают свойства познаваемого предмета, которые отождествляются с сущностью и не самостоятельны, но есть лишь образы, инициирующие человека к созерцанию того, что превосходит всякое понятие. Познание представляется К. ш. как процесс, конечной целью имеющий созерцание Святой Троицы. Первый этап познания (исполнение заповедей Христа как осуществление веры на деле) является основанием постижения Бога и, присутствуя на всех этапах этого процесса, является критерием его истинности. Второй этап познания мыслится как постижение логосов тварных материальных и нематериальных (ангелов) вещей, которые в своей множественности уводят от созерцания единовидной Троицы; третий — как безвидность ума, приводящая к экзистенциальному созерцанию таинства Святой Троицы (см. **Откровение**). Значимый статус К. ш. в традиции патристики и христианской теологии в целом обусловлен фундаментальными разработками К. ш. в области триадологии (см. **Троица**) и христологии (см. **Иисус Христос**). В целом разработка К. ш. проблем триадологии, христологии, антропологии, гносеологии, этики, космологии и др. очерчивает контуры христианской теологической классики — как содержательно, так и с точки зрения формирования проблемного поля, закладывая основы богословского христианского канона. (См. также **Патристика**.)

КАРДИНЕР (Kardiner) Абрам (1892–1981) — американский психиатр, этнолог, психоаналитик и социолог. В 1921–1922 прошел курс дидактического психоанализа у Фрейда и работал с ним в Вене. По возвращении в Нью-Йорк начал практиковать психоанализ. Входил в группу лидеров Ассоциации психоаналитической медицины Колумбийского университета, в котором первым начал подготовку врачей-психоаналитиков. Совместно с антропологом Р. Линтоном исследовал особенности психики и личности людей, принадлежащих к различным этническим, расовым и культурным группам. Разработал психодинамическое понимание национального характера. Изучал положение негров в системе американской демократии, проблемы агрессивности, воспитания, религии, травматические неврозы военного времени (1941), адапта-

ционные возможности личностных структур и др. Первым предложил осуществить интеграцию психоанализа и антропологии на основе эгопсихологии и ее понятийного аппарата. Особое внимание уделял исследованию проблем личности, общества и культуры. В развитии собственных представлений исходил из психоаналитического понимания природы, структуры и формирования личности. В дальнейшем осуществил его культурологическую и социологическую модернизацию. Считал, что формирование личности осуществляется под влиянием культуры и различных социальных институтов, развитие которых в свою очередь обуславливается географическими, экономическими, этническими и др. факторами. Создал концепцию базисной структуры личности. Полагал, что базисная структура личности и типичные черты группового характера, свойственные всем индивидам данной культуры или субкультуры, являются продуктом специфического способа воспитания людей (в особенности в период детства). Считал, что понятие «базисная структура личности» является эффективным операциональным инструментом анализа в социальных науках. На основе психоаналитически ориентированного сравнительного анализа культур пришел к выводу, что культурное развитие в значительной мере определяется используемыми обществом методами выживания и самосохранения. Установил и продемонстрировал связь между религией и детскими переживаниями. Считал, что в каждой конкретной культуре религиозные системы представляют собой своеобразный слепок с переживаний ребенка, связанных с родительским воспитанием. Отмечал, что при наличии относительной универсальности понятия божества способы, при помощи которых люди домогаются божественной помощи, изменяются в зависимости от специфики детских переживаний и особых жизненных целей, определяемых обществом. В связи с культурологической и социологической акцентировкой психоаналитически ориентированных концепций К. иногда относят к лидерам неотрейдизма. Автор книг «Индивид и его общество» (1939), «Психологические границы общества» (1945) и др.

КАРЕЕВ Николай Иванович (1850–1931) — русский историк, социолог, гимназический товарищ и биограф В.С. Соловьева. Основные работы по социологии и теории истории: «Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса» (т. 1–3, 1883–1890); «Сущность исторического процесса и роль личности в истории» (1889); «Историко-философские и социологиче-

ские этюды» (1895); «Старые и новые этюды об экономическом материализме» (1896); «Введение в изучение социологии» (1897); «Историка. Теория исторического знания» (1913); «Историология. Теория исторического процесса» (1915); «Общие основы социологии» (1919) и др. К. создал собственную версию этико-субъективной социологии, в которой прослеживается сильное влияние «первого» позитивизма, Лаврова и Михайловского. Пытался осуществить синтез социального и исторического знания, в связи с чем подверг методологической критике за односторонность подхода все известные ему концепции знания. В качестве синтетической дисциплины К. рассматривал философию истории, включающую в себя теоретическую и конкретно-историческую части. Теория истории занимается проблемами гносеологии (теория исторического знания, или «историка») и социологии (социальная статистика и социальная динамика), изучающей морфологию и механизмы развития общества. Взгляд на социум как на процесс дает историология. Как и у других представителей этико-субъективной школы, в центре внимания у К. находится идея социального прогресса, исследуемая с разных сторон историей (феноменологическая наука) и социологией (номологическая наука). В согласии с идеями школы, резко выступил против фаталистически-детерминистской трактовки прогресса. В центре социокультурной жизни, по К., находятся человеческие индивиды — личности, активно относящиеся к происходящему с ними и вокруг них. Все общественные явления суть проявления духовного взаимодействия между людьми. Поэтому история и социальной жизни всегда присуща как социально-психологическая, так и нравственно-этическая компонента, которые и должны фиксироваться средствами философии и науки. Происходящее в действительности должно быть оценено с точки зрения идеалов высшей правды; в любых исторических и социальных изменениях должен быть схвачен их смысл для человека. Ни одно общественное явление, по мнению К., не может быть понято без выявления отношения к нему со стороны тех или иных субъектов. Важно смотреть на историю и на социум глазами живой личности, включенной в социокультурную среду и исторические контексты, но ведущую себя в них заинтересованно, т. е. необходимо встать на этико-субъективную точку зрения (философия истории есть суд над историей). Соответственно в истории и социуме одновременно действует много детерминирующих факторов, задающих разные векторы изменений. Принципиально нельзя свести вариативность социальной и куль-





348 КАРМА

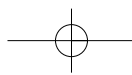
турной жизни к действию какой-либо одной причины, например, экономики, как это делает марксизм. Общество конституируется во взаимодействии «культурных групп» и «социальной организации». Культурные группы формируются в процессах социализации и взаимодействия индивидов. Социальная организация фиксирует положение индивидов в экономическом, политическом и правовом пространстве, задающих пределы индивидуальной свободы. Мера свободы, допустимой в данном обществе, фиксируется в общественном идеале, движение к которому и задает критерии социального прогресса, в ходе которого все большее количество людей перестает быть орудиями чужой воли. Средство достижения идеала — критическое переопределение и переделка культуры, социальной организации и быта.

КАРМА (санскр. karma — действие, дело, жребий) — одно из центральных понятий индийской философии, объясняющее доктрину перерождения и сансары (потока жизни, потока сознания). Исторически восходит к добрахманистско-ведийскому периоду. Входит практически во все философские системы индуизма (за исключением адживики и локайаты). Понятие К. употребляется для объяснения явлений космической и нравственной причинности. К. есть действие, причинно-следственная связь феноменов и ноуменов бытия, т. е. проявленных и непроявленных событий; К. — это Закон этической Причинности. По сути, К. выражает общую сумму поступков, совершенных любым живым существом за все воплощенные жизни, и их последствий, которые определяют характер нынешнего существования и будущего рождения. В теолого-космическом аспекте К. объясняет «неведомые» силы бытия и трансцендентальные причины жизни. «К. есть Абсолютный и Вечный Закон в Проявленном Мире», «К. едина с Непознаваемым», Абсолютом, одним из аспектов которого она является в его следствиях в феноменальном мире (Блаватская). В нравственно-психологическом аспекте К. ведет и контролирует постепенный процесс совершенствования, который должен завершиться освобождением. Добрые дела, мысли, чувства возвышают человеческий дух и способствуют продвижению по пути слияния с Абсолютом (Брахманом — в индуизме, Буддой — в буддизме). Аморальные поступки, эгоистические и недобрые мысли, животные страсти усугубляют будущую жизнь и являются препятствиями освобождения. Закон К. в жизни выражается восточной мудростью: «Человек становится добрым от доброго деяния, дурным — от дурного» (ср. с «Что посеешь, то и пожнешь»). В европейской философии К. ассоцииру-

ется с понятиями Судьба, Рок, Доля, Фатум. Мойра и Немезида греческой философии приближаются к понятию К. Однако, образ Немезиды слишком антропоморфирован для объяснения К. В арабской философии аналогом К. является понятие «Кисмет», в китайской — Дао, в христианстве К. — синоним греха и закона Воздаяния.

КАРНАВАЛ — культурный и массовый поведенческий феномен, фундированный соответствующим «типом образности» (М.М. Бахтин). Выступал значимым компонентом средневековой и ренессансной народной культуры. Используется в современной философии культуры. Отказавшись от традиционалистских описаний социального фона эпохи Возрождения и от рассмотрения передовых взглядов Рабле-гуманиста, Бахтин сосредоточился на исследовании античных и особенно средневековых истоков романа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». Бахтину удалось понять и разгадать (в контексте реконструкции, по мысли академика АН СССР М.П. Алексеева, «народно-фольклорной традиции средневековья») ряд особенностей изучаемого произведения, давно казавшихся исследователям очень странными. Присущее «Гаргантюа и Пантагрюэлю» парадоксальное сочетание многочисленных «ученых» образов и простонародной (а часто и непристойной) комики Бахтин объяснил значимым воздействием на Рабле площадной смеховой культуры средневековья, возникшей в гораздо более ранний период, но достигшей своего полного расцвета к 16 в. По мнению Бахтина, не только Рабле, но и Дж. Боккаччо, У. Шекспир, М. Сервантес оказались подвластными обаянию жизнеутверждающей и светлой атмосферы, свойственной К. и другим народным праздникам того времени. Карнавальная культура обладала хорошо разработанной системой обрядово-зрелищных и жанровых форм, а также весьма глубокой жизненной философией, основными чертами которой Бахтин считал универсальность, амбивалентность (т. е. в данном случае — восприятие бытия в постоянном изменении, вечном движении от смерти к рождению, от старого к новому, от отрицания к утверждению), неофициальность, утопизм, бесстрашие. В ряду обрядово-зрелищных форм народной средневековой культуры Бахтин называл празднества карнавального типа и сопровождающие их (а также и обычные гражданские церемонии и обряды) смеховые действия: «праздник дураков», «праздник осла», «храмовые праздники» и т. д. Народная культура воплощалась также в различных словесных смеховых произведениях на латинском и на народных языках. Эти произведения, как устные, так и письмен-

ные, пародировали и осмеивали буквально все стороны средневековой жизни, включая церковные ритуалы и религиозное вероучение («Вечерня Киприана», многочисленные пародийные проповеди, литургии, молитвы, псалмы и т. д.). Веселая вольница карнавального празднества породила разнообразные формы и жанры неофициальной, а чаще всего и непристойной фамильярно-площадной речи, в значительной мере состоящей из ругательств, клятв и божбы. На карнавальном площадке всегда настойчиво звучали возгласы балаганных зазывал, которые — вместе с другими «жанрами» уличной рекламы («крики Парижа», крики продавцов чудодейственных средств и ярмарочных врачей) — обыгрывались и пародировались, становясь при этом важным элементом народной смеховой культуры. По мысли Бахтина, Рабле объединил в романе «Гаргантюа и Пантагрюэль» все эти формы, жанры и мотивы, сохранив их для потомков и создав тем самым своего рода «энциклопедию» средневекового смеха. Причем, с точки зрения Бахтина, опора на смеховую народную культуру не только не противоречила гуманистическим идеалам Рабле, но, напротив, гармонично сочеталась с ними и даже помогала их пропаганде, поскольку «карнавальное мироощущение является глубинной основой ренессансной литературы». Как отмечает Бахтин в книге «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и «Ренессанса», «как бы ни были расплывлены, разведены и обособлены единичные «частные» тела и вещи — реализм Ренессанса не обрывает той пуповины, которая соединяет их с порождающим телом земли и народа». Например, «реабилитация плоти», характерная для гуманизма, соотносима и сродственна с «гротескной концепцией тела», с преобладанием «материально-телесного начала жизни», присущим народной культуре. Смеховая народная культура, будучи древней, архаичной по своим истокам, тем не менее предвосхитила некоторые фундаментальные философские концепты, которые специфичны для Нового времени. Согласно оценке Л.Е. Пинского, «в эпоху Ренессанса нерушимую иерархическую вертикаль средневекового официального представления о космосе («Великую Цепь Бытия») сменила историческая горизонталь: движение во времени. В гротескной концепции тела, переживающего становление, в народно-праздничных играх, предметом которых был веселый ход времени, рождалось новое историческое чувство жизни и представление о прогрессе человечества». Средневековый смех интерпретируется в книге Бахтина как имеющий «универсальный и мирозерцательный характер, как особая и при-





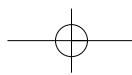
том положительная точка зрения на мир, как особый аспект мира в целом и любого его явления». К. (этому термину Бахтин придавал расширенное значение, понимая под ним «не только формы карнавала в узком и точном смысле, но и всю богатую и разнообразную народно-праздничную жизнь средних веков и Возрождения») противопоставил серьезной, высокой культуре средневековья «совершенно иной, подчеркнuto неофициальный, внецерковный и внесоциальный аспект мира, человека и человеческих отношений». К. не просто разыгрывали, это была «как бы реальная... форма самой жизни», которой люди средневековья жили во время праздников, — причем «другая свободная (вольная)», «идеальная» форма. Если официальные праздники утверждали стабильность, неизменность и вечность существующего миропорядка, осваивали торжество уже победившей, господствующей, непререкаемой «правды», то К. «был как бы временной приостановкой действия всей официальной системы со всеми ее запретами и иерархическими барьерами»; в это время жизнь на короткий срок выходила из своей обычной колеи и вступала «в сферу утопической свободы». Эта свобода была легализована: и государство, и церковь терпели ее, даже каждый официальный праздник имел свою вторую, народно-карнавальную, площадную сторону. Праздничная толпа воспринимала жизнь сквозь призму «веселой относительности», во время К. люди передевались (обновляли свои одежды и свои социальные образы), избирали, а затем развенчивали и избивали (в символическом плане «умерщвляли») шутовских королей и пап, высмеивали, снижали, пародировали все, чему поклонялись в обычные дни, предавались различным физиологическим излишествам, пренебрегая нормами приличий: «Тема рождения нового, обновления органически сочеталась с темой смерти старого в веселом и снижающем плане, с образами шутовского карнавала развенчания». В гротескной образности К. всячески подчеркивался момент временной смены (времена года, солнечные и лунные фазы, смерть и обновление растительности, смена земледельческих циклов). С эстетической точки зрения, карнавальная культура представляет собой особую концепцию бытия и особый тип образности, в основе которых, по мнению Бахтина, «лежит особое представление о телесном целом и о границах этого целого». Это представление Бахтин определяет как гротескную концепцию тела, для которой характерно то, что с точки зрения «классической» эстетики («эстетики готового, законченного бытия») кажется чудовишным и безобразным. Если классические

образы индивидуализированы, отделены друг от друга, как бы очищены «от всех шлаков рождения и развития», то гротескные образы, напротив, показывают жизнь «в ее амбивалентном, внутренне противоречивом процессе», концентрируются вокруг моментов, обозначающих связь между различными телами, динамикой, временную смену (совокупление, беременность, родовый акт, акт телесного роста, старость, распадение тела и т. д.). «В отличие от канонов нового времени, гротескное тело не ограничено от остального мира, не замкнуто, не завершено, не готово, перерастает себя самого, выходит за свои пределы. Акценты лежат на тех частях тела, где оно либо открыто для внешнего мира, то есть где мир входит в тело или выпирает из него, либо оно само выпирает в мир, то есть на отверстиях, на выпуклостях, на всяких ответвлениях и отроствах: разинутый рот, детородный орган, груди, фалл, толстый живот, нос» (Бахтин). Этот тип образности, характерный для народной смеховой культуры, обусловлен верой народа в свое бессмертие: «...в гротескном теле смерть ничего существенно не кончает, ибо смерть не касается родового тела, его она, напротив, обновляет в новых поколениях».

КАРНАП (Carnap) Рудольф (1891—1970) — немецко-американский философ и логик. Основные сочинения: «Логическое построение мира» (1928), «Мнимые проблемы в философии» (1928), «Преодоление метафизики логическим анализом языка» (1931), «Физикалистский язык как универсальный язык науки» (1932), «О протокольных предложениях» (1932), «Логический синтаксис языка» (1934), «Философия и логический синтаксис» (1935), «Проверяемость и значение» (1936—1937), «Исследования по семантике» (1942—1947), «Значение и необходимость» (1947), «Введение в символическую логику» (1954) и др. Уже в первой работе — «Логическое построение мира» — К. сформулировал идею о возможной основе единства знания: по его мнению, физика и психология, науки о природе и науки о культуре способны объединиться в том случае, если окажутся в состоянии перевести содержательный язык о «переживаниях», «вещах» и т. п. на формальный лексикон, описывающий структуры и отношения. С точки зрения К., центральным в теории познания правомерно полагать пошаговое отслеживание главных этапов трансформации содержания наших высказываний об интересующих нас объектах в процессе их обоснования посредством «гносеологически элементарной основы». По К., именно дефиниционный, интересубъективный мир отношений и образует предметную область науки. С точки зрения К., собственно

философская проблематика дистанцируется от сферы логики и иных научных дисциплин в контексте того, что все предложения содержательного характера подразделимы на три класса: «научно-осмысленные» или «научные» (истинные и ложные); «научно-неосмысленные» или «вненаучные»; «бессмысленные», которые лишь внешне подобны содержательным предложениям. Философские предложения, по К., — это: а) предложения «вненаучные», ибо они не подлежат ни актуально ни потенциально какому-либо сопоставлению с реальными фактами; б) «квазисинтаксические» предложения, могущие быть в исходном имплицитном виде интерпретированы в самом широком диапазоне версий; в) предложения, содержащие рациональный смысл лишь в аспекте реконструкции с их помощью связей и отношений между словами.

КАРСАВИН Лев Платонович (1882—1952) — русский философ. Основные сочинения: «Восток, Запад и русская идея» (1922), «Церковь, личность и государство» (1923), «Философия истории» (1923), «О началах» (1925), «О личности» (1929) и др. Испытал влияние гностицизма, а также воззрений Хомякова, Соловьева, Кузанского. Будучи историком-медиевистом, рассматривал исторические процессы в культурологическом плане. Стремление понять глубинные основы истории привело К. к философии и богословию, созданию философской системы, открывавшей новый этап русского философствования. Философия, согласно К., должна опираться на веру и в этом смысле быть служанкой богословия, но не его рабой; она свободна в рациональном Богознании, выступая феноменологией догмата с целью достижения скрытой в нем философской истины. В основе учения К. находится онтологический принцип всеединства, который он стремился представить в иной (по сравнению с Соловьевым и др.) модели с целью приблизить его к здешней реальности и выявить его динамический аспект. Опираясь на идеи Николая Кузанского, К. конструирует всеединство как бесконечную иерархию всеединств, где каждый последующий элемент стяженно включает в себя предыдущие. Абсолют (Бог) есть совершенное всеединство и в этом смысле непостижимое. В процессе сотворения мира (теофании) Абсолют передает самого себя «иному», которое есть абсолютное ничто, но, воспринимая божественное содержание, становится «тварным нечто». В духе пантеизма К. отвергает какую-либо особость тварности по отношению к Богу: тварь есть также Бог, Бог в его несовершенстве, становится «тварным нечто». В духе пантеизма К. отвергает какую-либо особость тварности по отношению к Богу: тварь есть также Бог, Бог в его несовершенстве, становится «тварным нечто». В духе пантеизма К. отвергает какую-либо особость тварности по отношению к Богу: тварь есть также Бог, Бог в его несовершенстве, становится «тварным нечто». В духе пантеизма К. отвергает какую-либо особость тварности по отношению к Богу: тварь есть также Бог, Бог в его несовершенстве, становится «тварным нечто».





350 КАРТЕЛЬ

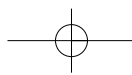
виях тварь единосущна Богу, но при этом сотворение твари Богом из ничего есть и ее собственное свободное самоопределение. Динамика опознания тварью себя в Боге выражена К. в фундаментальной категории его метафизики — категории триединства, выявляющей определенную упорядоченность различных бытийных состояний или действий в форме триады: первоединство — саморазъединение — самовоссоединение. Всеединство же в этом плане выступает как статика («покой и остановка») бытия, изменяющегося в динамике триединств. С целью раскрытия этой динамики К. вводит в онтологию категорию личности, что делает особенно оригинальной его метафизику, строящуюся на основе трех верховных начал: Бог — Триединство — Личность. В полном смысле слова личностью является только Бог, наделенность лицом выражает полноту бытия. Поскольку тварное бытие изначально единосущно Богу, то здешнее бытие утверждается как несовершенно личное, наделенное формой личности. Следовательно, тварь есть не сущее, но становящееся; суть этого онтологического изменения — обретение тварью личности или обожение. К. развертывает сложную схему процесса обожения, учитывая свободу личности, чем определяется наличие зла (греховной неполноты любви к Богу), и, строя глобальную онтологическую динамику, объемлющую нерасчленимо связанные между собой «историю Бога» и историю твари: «сначала — только один Бог, потом — Бог умирающий и тварь возникающая, потом только одна тварь вместо Бога, потом — тварь умирающая и Бог воскрешающий, потом — опять один только Бог». Связав концепцию личности с понятием триединства, К. формулирует идею симфонической (соборной) личности, т. е. всевозможных совокупностей людей, составляющих иерархию здешнего бытия. Индивид оказывается подножием этой пирамиды, подчиненным целому, надындивидуальному, коллективному; он должен заботиться лишь о том, чтобы полнее осуществить в себе высшую симфоническую личность, что явно противостоит идее стяжания благодати как личного и прямого отношения человека к Богу. Наглядное выражение отмеченных принципов представляет философия истории К., построенная во многом в духе гегельянства. Целью исторического мышления, согласно К., является осмысление всего сотворенного всеединства как единого развивающегося субъекта или потенциально всеобъемлющей личности. Каждый отдельный элемент (субъект) целого стяженно содержит в себе в одном из аспектов всеединство (и тем самым совершенство), что делает возможным взаимопроникно-

вание субъектов и снимает вопрос об исторической причинности. Весь исторический процесс является божественно человеческим, критерий же его приближения к идеалу находится в личности Иисуса. Поэтому историческая наука должна быть религиозной, более того, православной. История человечества есть, следовательно, раскрытие Церкви как всеобъемлющей личности. Что касается государства, то оно должно стремиться к тому, чтобы стать личностью внутри церкви. Концепция личности и истории, стремление понять судьбу России в контексте православия закономерно привели К. к участию в евразийском движении с его оправданием большевистского тоталитаризма. Не принимая большевизм этически, К. считал, что за внешними его проявлениями скрыт «хитрый дух истории», осуществляющий руками коммунистов могучий творческий порыв России к Абсолюту. Довольно быстро К. порывает с евразийством. Однако участие его в теоретическом обосновании евразийской утопии наглядно показало возможность тоталитарной интерпретации учения о всеединстве при отсутствии в нем идеи стяжания благодати.

КАРТЕЛЬ — форма монополистического соглашения между предприятиями, как правило, в рамках одной отрасли (иногда на международном уровне), с целью совместной оптимизации реализации своих экономических интересов, путем создания благоприятных условий для получения монопольной прибыли, посредством раздела источников сырья, рынков сбыта, объема производства и сбыта (квот) для его участников.

КАСО (Caso) Антонио (1883—1946) — мексиканский философ и социолог, положивший в основу своей концепции принцип «сознательного эклектизма», подчиненного требованию отбора адекватного мексиканскому контексту и способствующего преодолению подражательности по отношению к европейским теориям и традициям. Философия К. резко оппозиционна методологии позитивизма и подчеркнута опирается на основания христианской морали (сам К. считал свою концепцию философией «очищенного христианства» или «философским христианством»). По своей сути — это версия культур-религиозно ориентированной философской антропологии. Среди основных философских авторитетов К.: И. Кант, А. Шопенгауэр, Бергсон, Шеллер, Хайдеггер. В религиозных исканиях опирался на учение Л.Н. Толстого (вернувшего его в лоно неортодоксального христианства — под влиянием позитивизма К. в юности занимал атеистическую позицию). Несомненно влияние самого

К. на становление «философии латиноамериканской сущности». К. получил высшее образование в Национальной подготовительной школе (сменила закрытый в 1865 университет, восстановленный, в том числе и усилиями К., в 1910). К. вместе с Васконселосом (соответственно первый и второй президенты) основал в 1909 философско-литературную группу «Атенео молодежи» («Атенео де ла Хувентуд» — общество, культивирующее искусство, находящиеся под покровительством Афины Паллады), ставшую интеллектуальным центром выработки нового типа философствования как оппонирующего традиции философии «первопринципов» и позитивистской методологии и как схватывающего специфику мексиканского человека и мексиканского способа мышления (первая неудачная попытка создания группы была предпринята в 1906, когда возник проект журнала «Savia moderna»). После победы мексиканской революции К. некоторое время был на дипломатической службе, но занимался прежде всего преподавательской и административной деятельностью в УНАМ (Национальном автономном университете Мексики). В 1935 активно включился в полемику с марксистски ориентированными философами и идеологами (в которой его основным оппонентом был его же ученик Л. Толедано). В это же время после принятия на Первом конгрессе мексиканских университетов решения о преподавании в университетах марксизма, пригрозил уходом из УНАМ. Сам УНАМ был захвачен сторонниками К. В это же время резко оппонировал томистской традиции в философии, выступал против подчинения университетской жизни контролю церкви. 1933 считается переломным в творчестве К. В 1940 К. и Ф. Ромеро учреждают Свободный колледж (колехио) высших исследований в Буэнос-Айресе. В марте — июне 1943 вел один из 12 организованных Гаосом-и-Гонсалесом и Полой семинаров в Колледже (колехио) Мексики («Социальные проблемы аборигенов Америки»). В 1945 под руководством К. и Э. Гарсии Майнеса на базе философского факультета УНАМ создается Центр философских исследований. Оба созданных при участии К. исследовательских учреждения стали организационными центрами по реализации субконтинентального проекта развития национальных философий в рамках «философии латиноамериканской сущности». К. — почетный доктор философии ряда университетов Кубы, Перу, Гватемалы, Аргентины, Бразилии, член Мексиканской Академии словесности. Основные работы: «Философия интуиции» (1914); «Философия и моральные доктрины» (1915); «Современные проблемы фи-

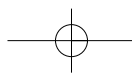




лософии» (1915); «Существование как экономия, незаинтересованность и милосердие. Очерк о сущности христианства» (издания: 1916, 1919, 1943; постоянно перерабатывавшаяся основная работа К.); «О национальном боваризме. Рассуждения о мексиканской нации» (1922); «Концепция истории и философия ценностей» (1923); «Учения и идеи» (1924); «Позитивизм, неопозитивизм и феноменология» (1924); «Социология» (1939 – третье издание); «Мексика: заметки об отечественной культуре» (1943) и др. Философия мыслится К. как синтетическое знание, призванное объяснить феномен существования (понимаемого им в духе Хайдеггера), взятый в различных перспективах рассмотрения. Это и есть теоретико-методологическая установка на «сознательный эклектизм», исходящая из того, что «ни один философ не обладает всей истиной, хотя многие открыли нам ее частицы». В этом ракурсе рассмотрения философия ценна не столько присущей ей ориентацией на продуцирование «системного» знания, сколько параллельной ей ориентацией на вскрытие «проблемности» человеческого существования, не столько попыткой дать «окончательные» ответы, сколько умением ставить вопросы, вскрывающие антиномичность человеческого знания (понимаемую в духе кантовской традиции философствования) и человеческой жизни, постоянно творимой волей (теория которой была изначально разработана, согласно К., А.Шопенгауэром). В силу этого философия есть принципиально открытый тип целостного знания, следующий за конкретными социокультурными историческими контекстами. Она не может быть непосредственно «заимствована» из чужого опыта (поэтому бесполезно копировать в Латинской Америке европейские теории и институты), сведена к универсальным по отношению к данному опыту схемам, которые пытается формулировать позитивизм (в этом смысле подлинная философия может быть построена только как антипозитивизм, в пределе – антинатурализм, сам позитивизм К. квалифицировал при этом как «католицизм без Христа»), и выведена из первопринципов (отсюда антиметафизичность и антисистемность новой философии). Новая философия не может быть продуцирована усилиями только разума (к тому же редуцируемому и научному разуму), так как синтезирующая роль в «жизненном порыве» принадлежит интуиции (отсюда внимание К. к философии Бергсона), а сам разум аксиологически окрашен (отсюда внимание К. к Шелеру) и подвержен постоянным изменениям (отсюда совет самого К.: «Формируйте ваше личное кредо только перед самой смертью!»). К.

выделяет шесть возможных перспектив видения человеческого существования, образующих три антиномичные пары, синтез которых способен дать целостную картину жизни. Это: 1) метафизический подход (рассматривающий сущности с точки зрения вечности как возможное бытие); 2) исторический подход (рассматривающий бытие во времени); 3) экономический подход (рассмотрение наших действий в ракурсе достижения максимального результата с наименьшими затратами); 4) этический подход (рассмотрение наших действий в ракурсе максимализации усилий при минимализации пользы); 5) логический подход (пытающийся выявить универсальные формы связи); 6) эстетический подход (ориентирующийся на непосредственное созерцание красоты). Соответственно трем парным перспективам формируются три основные области человеческого существования – религия; собственно жизнь; искусства, конкретизирующие проблематику человека как «единственно доступного нам смысла истории и мира». В области жизни сталкиваются биологическое и надбиологическое, экономическое и этическое, эгоистическое и бескорыстное. С одной стороны, в основе жизни лежит «воля к власти», жажда максимального господства и выгоды. С другой – жизнь может реализоваться только в самоценности творчества, свободной от давления необходимости и соображений выгоды. Таким образом, по К., основа человеческого существования этична: «если бы наши поступки были простым отражением в нашем сознании фатальных законов инертного мира, то они были бы полностью безнравственны или, точнее говоря, аморальны». Жизнь должна твориться по формуле добра, требующей максимальной самоотдачи от человека (при одновременном подавлении корыстных мотивов поведения). Фактически К. строит этику самопожертвования, основанного на реализации принципов милосердия (как своего рода антиэгоизма), т. е. незаинтересованности. Именно незаинтересованность позволяет творить, а тем самым реализовывать собственную индивидуальность в области искусства, с одной стороны, и достигать Бога (стать ему сопричастным) – с другой. Искусство рассматривается К. как выражение «врожденного бескорыстия», как «проекция сознания на ...вещи, которые побуждают или порождают дух». Свою же сверхзадачу он видит в «реставрации религиозности», задающей предельные смыслы человеческому существованию через преодоление схоластически-томистской традиции и восприятие новых философских идей (отсюда определение

им своей философии как «очищенного христианства» или «философского христианства»). Смысл человеческой жизни – в преодолении детерминированности «экономическим существованием», господствующим над «миром жизни» и его явлениями (питанием, ростом, воспроизводством, борьбой, игрой, смертью), что ставит под сомнение основные тезисы марксистской доктрины. Но тем самым необходимо выйти из-под власти естественных законов на основе реализации программы «рациональной психологии», которая ориентирует человека не столько на «отражение» существующей реальности, устроенной в соответствии с принципами и схематизмами разума, сколько на «созидание» реальности на основе творческой самореализации. Реализовать эти задачи невозможно только усилиями разума, скорее даже для этого необходимо именно сверхрациональное усилие. Ведь мышление выступает, прежде всего «экономической формой упорядочения реальности», разум подчинен «принципу экономии» – достижению с наименее возможным усилием более устойчивой пользы. Однако человеческая душа больше, чем разум, поэтому притязания последнего, как и основанной на нем науки, должны быть ограничены. Разум укрепляется и дополняется («расширяется») верой, но вера не обосновывается посредством разума. К Богу ведет не разум, а религиозный опыт, основанный на интуиции. Разум способен давать «отчет о мире», описывает и интерпретирует уже созданную реальность, интуиция же содействует постоянному и сиюминутному созиданию реальности, обеспечивая видение. «Интуиция есть видение. Интуировать – это знать, видя...» Через интуицию придается смысл, просвечиваемый из идеи конечной цели достижения Бога, без чего жизнь не может быть понята, а, следовательно, и воспринята. Человек не только познает, а его мир не есть лишь объект познания. Мир, прежде всего, – место действия и самореализации человека. В мире человек желает, любит, стремится к чему-либо. Мир для человека не нейтрален, он всегда аксиологически окрашен, практически ценностен. «Не зная ничего или почти ничего о природе вещей, мы жили всегда. Напротив, мы не могли бы жить, не зная, как жить хорошо. Мораль, теория значимости жизни, доктрина желаний и воли более важны, чем математический анализ, логические формулы и естественные и исторические науки...» Отсюда суть новой философии не в объяснении человеческой жизни миром, а понимание и объяснение мира человеческим опытом жизни в мире. Это философия жизни и действия («философского героизма») – «в мире мы находимся





352 КАССИРЕР

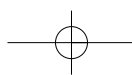
для действия». «Философский дух есть непрестанное и неизменное стремление к поиску, и он имеет в себе много героического». Человек не случайное явление в мире — он «соучастник существования, изобретатель, деятель, творец. Мир — не сцена, а рычаг. Есть нечто выше созерцательного любования эстетов, и это — жизненное credo учителей нравственности, которые знают, что творение мира еще не завершено и что ради его созидания и совершенствования мы должны отдать всю нашу веру и наше дыхание». Отсюда неприемлемость для К. традиционной структуры философского знания, в основание которого кладется поиск ответа на вопрос «что такое мир?», т. е. космология и онтология, так или иначе комплексированные с логикой и теорией «чистого» познания, (т. е. ответами на вопрос «что такое познание?»). Эта структура «официальной философии» (противопоказанная «самостоятельному существованию философского мышления») выражает, по К., «суетность человеческого разума», так как конечное предназначение философии не в том, чтобы познать сущность и субстанцию чего-либо, а в том, чтобы служить действию, которое одно только и дает возможность понимания. В основание новой философии должна быть положена максима, согласно которой: «Истины, провозглашаемые людьми, не окончательны и не даны раз и навсегда, как не конечен и не неизменен мир, к которому они относятся». Поэтому в основание новой философии должен быть положен поиск ответов на вопрос «каков смысл жизни?» (или «какую ценность имеет мир для человека?»). Тогда философия есть антропология (человек — «единственный доступный нам смысл истории и мира»), включающая в себя эстетику (как теорию прекрасного), этику (как учение о добре) и философию религии (как доктрину о смысле и предназначении человеческой жизни). Антропология как таковая исследует комплекс отношений, складывающийся между вещами (внеположенным человеку значимым физическим), индивидами (людьми, как наделенными жизнью организмами) и личностями (людьми как социокультурными субъектами). Уже как индивид человек наделен интеллектуальным и моральным превосходством над иными типами «живых организмов», но лишь он способен играть «роль как социальное существо». Он не только «организован», но и «духовен». Дух расцветает над жизнью, как жизнь «над физической природой». Как личность человек обладает пониманием, способностями распознавать фальшивое и познавать совершенное. Он рефлексивирует себя как свободного и ответственного деятеля. «...Собственное человека есть последова-

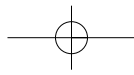
тельная реализация своей сущности, а сущность нашего рода есть личность как творец ценностей». Он рефлексивирует себя и как историческое существо, поэтому антропология имеет в качестве своего необходимого измерения историю (которая суть временное пространство «творческих имитаций»). В таком качестве она интуитивно переживается, оживляется и оспаривается историком, а также реконструируется социологом и осмысливается философом истории. К. принципиально разводит социологию и философию истории. Первая стремится свести «человеческие события» к научным законам, пытается трактовать их внутри двояким образом понимаемого прогресса — как «реализации ценностей в истории» и как «реализации идеалов в благах культуры». Признавая зависимость «устойчивых атрибутов» существования социума от результатов длительного воздействия, что порождает различие «антропологических групп», К. настаивает на том, что эта зависимость со временем нейтрализуется благодаря культуре. Поэтому, фактически, он отрицает классическую формулу прогресса, который переистолкован им в терминах «реализаций». Более того, он утверждает, что «морально мы так же низки, как всегда», а, следовательно, проблематична сама возможность морального обновления, но независимо от этого надо стремиться проявлять милосердие и верить в Бога. Но тогда ставится под сомнение сама возможность социологического знания, которое оказывается несамодостаточным и неуниверсальным. К тому же оно тяготеет к «социологическому материализму» (он же «исторический материализм») с его претензией определить «сознательное» (фиксируемое в терминах «надстройки») «бессознательным» (фиксируемым как «базис»). Поэтому «материализм» социологии должен корректироваться «интеллектуалистской» критикой, что, однако, не снимает угрозы придания общественной науке «абсолютно формального характера». Удержать ее от такого «соскальзывания» способна философия истории, вскрывающая смыслы и намерения «коллективного развития». Она не столько стремится дать абстрактно-научный или метафизический синтез «человеческим событиям», сколько задает им телеологическое, эстетическое и этическое измерения. В этом своем качестве философия истории есть интуиция конкретного всеобщего, с одной стороны, и педагогическо-воспитательная социализационная технология («христианская философская концепция жизни») — с другой. Антропология (философия истории), как ее понимает К., в отличие от науки имеет своим объектом не абстрактно-общее, а конкретно-всеобщее, кото-

рое может быть схвачено лишь интуицией. «Философствовать — это значит, видеть универсальное, не презирая особенного; лучше было бы сказать, что это — видеть особенное в универсальном, конкретное в абстрактном, переменное в неизменном, переходящее в вечном и относительное в абсолютном». Именно из этих позиций К. предлагал свой проект латиноамериканской философии, с необходимостью обязанный учитывать специфику самосознания латиноамериканских народов. Последнее характеризуется им как «индифферентный реализм» (или «тропический ленивый реализм»), а сами латиноамериканцы, вскормленные индейцами и так адекватно и не воспринявшие «подземного дыхания идеализма», шедшего от Испании, понимаются К. как самые «реалистические в истории». Другой присущий им комплекс К. определял как боваризм (от имени героини Г. Флобера мадам Бовари). Суть последнего — в стремлении казаться не тем, кем ты являешься на самом деле (в данном случае — стремление латиноамериканцев самоопределяться, как европейцы). Он вылился в отвержение собственной реальности и принятии реальности чужой, которая, к тому же, отрицала саму возможность иного, чем она сама. Отсюда пустота, присутствующая субъекту, бегущему от собственной реальности и пытающемуся реализовать себя вне ее. Отсюда и накопление проблем, которые соплагаются, но не решаются. «Мы отличаемся самым ярким и очевидным врожденным боваризмом: способностью в политике воспринимать себя не такими, какие мы есть в действительности». Боваризм есть в некоторой мере проявление комплекса подростковой несамодостаточности, переходности, но он делает жизнь «более терпимой» для субъекта, хотя и погружает его в мир миражей, уводя его от оригинальной миссии». Без преодоления боваризма, следовательно, невозможна зрелая самостоятельная философия, один из первых вариантов которой для Латинской Америки К. и предложил, считая, что подлинная история Мексики еще не написана. Как отметил его ближайший ученик Рамос Маганья: «В этом смысле он является основателем той эпохи, которая станет определяющей в нашей истории...» (См. также: «Философия латиноамериканской сущности».)

В.Л. Абушенко

КАССИРЕР (Cassirer) Эрнст (1874–1945) — представитель неокантианской философии марбургской школы. В работах, опубликованных до 1920-х («Понятие о субстанции и понятие о функции», 1910), он целиком находился на ортодоксальных позициях неокантианства мар-





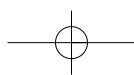
бургской школы, и лишь с середины 1920-х, начиная с появления его трехтомной «Философии символических форм», К. выходит за рамки неокантианства. Как и Наторп, К. начинает свое философское развитие с работ по логике и истории философии; в духе неокантианского трансцендентального идеализма освещает историю философии, стилизуя великих философов нового времени под Канта. основополагающей установкой его философского мировоззрения становится марбургская интерпретация кантовского критицизма. Это означает, что вместо традиционного философского (метафизического) противопоставления мышления и бытия он считает главной гносеолого-методологическую проблематику, традиционный метод, направленный не на действительность, а на формы ее познания. В качестве объектов познания предметы здесь не рассматриваются, поскольку они не могут быть уже до познания независимо определены и даны нам в качестве таковых; эти предметы впервые конституируются, по К., формой сознания, а само познание имеет дело таким образом не с данным, а заданным. Философские взгляды К. не остаются, однако, неизменными. Под влиянием изменений в развитии науки, культуры и духовной жизни общества в 1920 – 1930-е он прорывает своеобразную эволюцию от абстрактного логического гносеологизма неокантианского толка, замкнутого главным образом на формализованные теории математики, физики и др. точных наук, к философии существования, культуры и философской антропологии. Поздний К. оказывается уже достаточно далек от неокантианства, хотя и к этим своим идеям он приходит через распространение перенесения типично кантианской методологии на новое проблемное поле исследования, новые для традиционного кантианства области: с историко-философского материала и данных точных наук на – язык, миф, религию, гуманитарное знание. Результатом такого перехода оказалась разработка К. концепции феноменологии культуры и создание собственной оригинальной философии в «Философии символических форм». Из всех неокантианцев К. оказался наиболее современным философом, прочно вошедшим в духовную культуру 20 в. Он был одним из немногих, кто увидел в системе Канта начало новой эры критического гносеологизма. Многие чисто кантианские ортодоксальные подходы были сняты из за счет влияния множества инородных идей и элементов, наиболее адекватных и созвучных атмосфере новых времен. Это особенно ярко можно проиллюстрировать на примере понятия «символ» – центрального для позднего К. Оно становится

своего рода преобразованием кантовской «априорной формы», предполагающей синтез чувственного многообразия. При этом почти в духе неокантианства он рассматривает вопрос о существовании вообще какой-либо реальности помимо символа. К. говорит, что этот вопрос не имеет отношения к философии. В целом, решение проблем культуры и человеческого бытия сводится К. к отысканию формообразующего принципа, а не к раскрытию того содержания, которое может скрываться за символическими формами. Мир человеческой культуры становится продуктом символической деятельности людей, выражающейся в автономных формах языка, мифа, искусства и науки как способах духовного формирования, восходящего к последнему, первичному слою реальности, который воспринимается в них как бы через чуждую среду, «преломленной» через эти символические формы, подчиненные «универсальному структурному закону» человеческого духа. «Миры» символических форм выступают у К. в роли «предлогических структур», априорно определяющих человеческие понятия о мире и истории. За этими символическими формами виднеется «последний, первичный слой реальности», реальности, которая достигается лишь «означающим трансцендированием», принципиально отличным от причинной связи между объектом и субъектом и, тем более, от отражения объекта сознанием.

КАСТА (португ. *casta* – род, поколение, происхождение) – эндогамная группа людей, занимающая строго ранжированное место в социальной иерархии, связанная с традиционными занятиями и ограниченная социальной традицией в общении друг с другом. В той или иной форме признаки кастового деления имелись в общественном строе многих древних и средневековых социумов (К. воров в Древнем Египте, самураев в Японии и т. д.). Только в Индии кастовая организация сформировалась во всеобъемлющую социальную систему. По индийской конституции (1950) К. равноправны, и кастовая дискриминация запрещена законом (1955). Вместе с тем, определенные кастовые различия в Индии, прежде всего в сельской местности, существуют до настоящего времени. В современном обществе могут существовать определенные социально-классовые группы, функционирующие по кастовым механизмам (от элитных до маргинальных).

КАСТАНЕДА (Castaneda) Карлос (1926?–1998) – испанский антрополог, мыслитель эзотерической ориентации, автор ряда книг, посвященных изложению мировоззрения мексиканского индейца яки

дона Хуана Матуса, одного из (согласно К.) Учителей человечества. Встреча К. и дона Хуана состоялась в 1960. Сочинения К.: «Разговоры с доном Хуаном» (1968), «Отделенная реальность» (1971), «Путешествие в Икстлан» (1972), «Сказка о силе» (1974), «Второе кольцо силы» (1977), «Дар орла» (1981), «Внутренний огонь» (1984), «Сила безмолвия» (1987), «Искусство сновидения» (1994), «Активная сторона бесконечности» (1995), «Тенсегрители: Магические пассы магов древней Мексики» (1996), «Колесо времени» (1998) и др. Творчество К. наглядно демонстрирует практически полное взаимное исключение подходов миропонимания мистика и эзотерика дона Хуана, с одной стороны, и мировоззрения западного интеллектуала 20 в. О последнем дон Хуан говорит: «Та жизнь, которую вы ведете, – не жизнь совсем. Вы не знаете того счастья, которое происходит из делания вещей осознанно». После первого расставания и воссоединения Учителя и ученика (т. е. К.) дон Хуан постулирует необходимость своеобразного и нетрадиционного взгляда на мир с целью его постижения: «Ты испугался и удрал из-за того, что чувствуешь себя чертовски важным. Чувство важности делает человека тяжелым, неуклюжим и самодовольным. А чтобы стать человеком знания, нужно быть легким и текучим». Эксперименты К. на себе самом с психотропными растениями (прием галлюциногенов – пейота, дурмана *Datura innoxia*, гриба из семейства *Psilocybee* – был ошибочно принят К. за основную методику миропостижения у индейцев яки), а также совместные попытки постижения основ колдовства исполняли роль (в контексте имплицитного понимания ситуации дон Хуаном) лишь средства для высвобождения из инертных мировоззренческих, категориально-понятийных, логистических, двумерных пространственно-временных и пр. тисков известного мира. («Ты считаешь себя слишком настоящим», – говорил дон Хуан К.) Реальность самого К. и дон Хуана суть мудрость, специфическая ценность и особая психотехническая установка, предполагающие и задающие значительное количество мыслимых, весьма условных интерпретаций. Несомненно более важной явилась, в частности, техника видения и «остановки мира», которыми владел, согласно К., дон Хуан. Видение у дон Хуана не аналогично традиционалистскому смотрению. Последнее предполагает истолковывание, оно – процесс мышления, в границах которого мысли об объекте весомее, нежели истинное его видение. В процессе же смотрения индивидуальное «Я» замещается, вытесняется видимым объектом. Обретается свобода от ига каких бы то ни было предза-





354 КАСТОВЫЕ СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВЫЕ ГРУППЫ

данных оценок, комментариев и пр. Мир, на который мы смотрим, по дону Хуану, — это лишь одно из его возможных описаний. (В начале второго тома К. писал: «...В то время учение дон Хуана начало представлять собой серьезную угрозу моей «идее мира». Я стал терять уверенность, которую мы все имеем, в том, что реальность повседневной жизни является чем-то таким, что мы можем считать гарантированным и само собой разумеющимся».) Увидеть ЭТО (объект в собственной безграничной ясности превосходящий любые обозначения себя) и означает постижение его скрытой бытийности. Видение призвано заместить «думание» — дискретный поток мыслей индивида, инициируемых по поводу всего, чего угодно. Сравнения, по К., в таком контексте бессмысленны — все вещи равно важны и неважны: «...человек, вступивший на путь магии, постепенно начинает сознавать, что обычная жизнь навсегда оставлена позади, что знание в действительности — это пугало, что средства обычного мира больше не будут средствами для него, и что он должен приспособиться к новому образу жизни, если собирается выжить... К тому времени, когда знание становится пугающим делом, человек также начинает осознавать, что смерть является незаменимым партнером, который сидит рядом с ним на одной циночке. Каждая капля знания, которая становится силой, имеет своей центральной силой смерть. Смерть делает завершающий мазок, а все, что трогается смертью, действительно становится силой... Но концентрация на смерти заставит любого из нас фокусироваться на самом себе, а это является снижением. Поэтому следующая вещь, которая необходима... — это отрешенность. Мысль о неминуемой смерти вместо того, чтобы стать препятствием, становится безразличием». «Человек действия», по дону Хуану, живет действием, а не мыслями о действиях. Такой человек менее всего озабочен тем, что ему будет «думаться», когда действие прекратится. По дону Хуану, «человек идет к знанию так же, как он идет на войну, полностью проснувшись, со страхом, с уважением и с абсолютной уверенностью. Идти к знанию или идти на войну как-то иначе — ошибка, и тот, кто совершает ее, доживет до того, чтобы пожалеть о сделанных шагах...» Человек, созревший для «осуществления действий, не думая», — это человек знания, способный исполнить действие и исчезнуть, не обременяя себя мыслями о результатах. «Чтобы стать человеком знания, — отмечал дон Хуан, — нужно быть воином. Нужно биться и не сдаваться, не жалуясь и не отступая до тех пор, пока не станешь видеть лишь для того, чтобы понять —

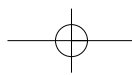
ничто не имеет значения... Искусство воина — находить равновесие между ужасом от того, что ты человек, и восхищением от того, что ты человек». Главным смысл таких оценок в том, что помимо мира наших восприятий правомерно полагание иных возможных миров, признание плюрализма наличного бытия. Стремясь опровергнуть в третьем томе сочинения традиционные ценности индивида Запада (цельность и уникальность личности — наличие истории у «Я», самооценку, полагание насущной реальности как единственно возможной и пр.), дон Хуан постулирует, что поскольку наша личная история — промысел других, постольку мы должны избавиться «от обволакивающих мыслей других людей». Дон Хуан у К. для изображения архитектоники мироздания вводит понятия «тональ» и «нагваль». «Тональ» — «регистратор» мира; все, что человек способен описать (любая вещь, для которой у человека находится слово, относима к «тональ»); мир, данный в языке, культуре, смотреии, делании. «Нагваль» (вечный, неизменный и спокойный) — актуально и потенциально неописуемое, истинный творец мироздания (а не его свидетель), доступный для обнаружения лишь в состоянии элиминации собственных умственных убеждений. Все «фрагменты» будущего «я» человека (телесные ощущения, чувства и мысли) до рождения индивида располагаются в нагвалеобразных «челноках», впоследствии их соединяет вместе «искра жизни». Родившись, человек сразу же теряет ощущение нагваля и погружается в ипостаси тоналя. В отличие от индуистского «Это», лежащего вне бытия людей, нагваль дон Хуана может быть использован колдуном в своих целях, придавая человеку неизмеримые возможности. Смысл данного учения сводим, вероятнее всего, не к описаниям невероятных способностей «посвященных» людей. (Когда К., в 1968, попытался преподнести дону Хуану первый том книги о доне Хуане, тот отказался от подарка, заметив: «Ты знаешь, что мы делаем с бумагой в Мексике».) Дон Хуан у К. видит, что люди обманывают себя, давая имена миру, ожидая при этом, что он будет соответствовать их обозначениям, схемам и моделям; люди ошибаются, полагая, что человеческие действия конституируют мир, и что они и есть мир. «Мир — это загадка... Мир непостижим, а... мы все время стремимся открывать его тайны. Его же надо принимать таким, каков он есть — таинственным!». Эзотерический мир (у К. — вполне «валентный») рядовому индивиду диктует приобретающему неопиту собственные правила игры: по дону Хуану, «принимать ответственность за свои решения означает, что человек готов умереть за них». Европейец, пря-

чущийся за сакральный авторитет культурных традиций и мыслящий себя потенциально бессмертным, способен тем самым уходить от ответственности: согласно дону Хуану, «решения бессмертного человека могут быть изменены, о них можно сожалеть или подвергнуть их сомнению». Ожидание общественного признания заслуг, самоуважение как особые максимы в пространстве эзотеризма утрачивают всякий смысл: по мысли дон Хуана, «ты так чертовски важен, что можешь позволить себе уйти, если вещи складываются не так, как тебе бы хотелось... Человек — только сумма личной силы. Эта сумма определяет, как он живет и умирает». Стремление К. не только изложить личный опыт контакта с репрезентантами эзотерической реальности, но и задать возможный универсальный язык ее описания наряду с перспективными моделями ее теоретических реконструкций придает особо значимый эвристический статус его сочинениям.

КАСТОВЫЕ СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВЫЕ ГРУППЫ — социально-классовые группы (см. **Социально-классовые группы**), занимающие определенное (строго-ранжированное) место в социальной иерархии, связанные с жестко фиксированными видами деятельности и ограниченные в общении друг с другом. В постсоветском обществе К. с. г. существуют внутри социального класса криминалов (группа «пацанов», группа «мужиков» и т. д.).

С.Ю. Солодовников.

КАТАРСИС (греч. katharsis — очищение) — связанные с получением удовольствия процесс и результат очищающего, облегчающего и облагораживающего воздействия на человека различных факторов, вызывающих соответствующие переживания и эффекты. Понятие К. впервые использовалось в древнегреческой культуре для характеристики некоторых элементов мистерий и религиозных праздников. Было унаследовано древнегреческой философией и употреблялось в ней в различных значениях (магическом, мистериальном, религиозном, физиологическом, медицинском, этическом, собственно философском и др.). В философской литературе понятие К. имеет более полутора тысяч различных толкований. Традиционно трактуется как категория древнегреческой философии и эстетики, обозначающая сущность и эффект эстетического переживания, связанного с «очищением души» («очищением от аффектов»). Иногда понятие К. квалифицируется как категория психологии искусства. Использовалось в философии Пифагора, Герклита, Платона, Аристотеля и др., обращавших внимание на катартическое





(«очищающее») действие музыки (Пифагор), сценической трагедии (Аристотель) и т. д. В новейшее время понятие К. получило значительное распространение в психологии и психотерапии. В решающей мере это было обусловлено использованием его в теории и психотерапевтической практике И. Брейера и Фрейда и достижениями ими реального очищения психики от патогенной информации и облегчения страданий пациентов. Ряд современных психотерапевтических методов и приемов ориентирован на достижение К. В обыденной жизни понятие К. употребляется преимущественно как синоним понятия очищение.

КАТАРТИЧЕСКИЙ МЕТОД (греч. *katharsis* – очищение) – психотерапевтический метод И. Брейера – Фрейда, предназначенный преимущественно для лечения неврозов. Создан и успешно применен в 1890-х. Основан на теоретических положениях, согласно которым: а) патогенные симптомы больных людей обуславливаются неосознаваемыми ими психическими травмами (потрясающими, но забытыми событиями их жизни); б) эти симптомы соответствуют ненормальной связи определенного количества неразрешенной энергии возбуждения; в) лечение должно быть направлено на разрядку патогенных аффектов и бессознательных импульсов; г) посредством соответствующего побуждения пациентов к воспоминанию, воспроизведению и новому контролируемому переживанию травмировавших их психику событий и соответствующего отреагирования их можно добиться разрядки и очищения психики (катарсиса) и, следовательно, получить необходимый терапевтический эффект. Фактически К.М. существует в двух формах, различающихся по способу достижения катарсиса: 1) гипнотическая (гипнокатарсис) и 2) ассоциативная. Как метод психотерапии создавался и первоначально применялся исключительно с использованием гипноза. В дальнейшем И. Брейер по-прежнему применял гипноз, а Фрейд заменил гипноз свободными ассоциациями. По оценке Фрейда, К. м. явился предварительной ступенью психоанализа.

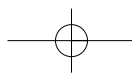
КАТАФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (греч. *kataphatikos* – утвердительный) – парадигмальная установка теологии на позитивное богопознание. По критерию своей рационалистической ориентации противопоставляется апофатической теологии с ее программным иррационализмом. Исходные принципы К. т. были заложены в рамках патристики (Иоанн Дамаскин и Григорий Нисский). К. т. фундаментальна принципом «аналогии бытия» (*analogia entis*), согласно которому постижение

Творца возможно посредством познания творения. Ориентация на позитивное и intersубъективное знание относительно Абсолюта в условиях острочеловеческой диалогической персонификации Бога в рамках теизма означает артикуляцию сакрального диалога в категориях субъект-объектной процедуры, очевидная кощунственность чего снимается в К. т. идеей о метафоричности получаемого знания. Основываясь на содержании христианского Символа веры, с одной стороны, и операциональном мыслительном инструментарии античной философии, с другой, К. т. представляет собою попытку концептуализации феноменов, по определению неконцептуализируемых в рамках парадигмы веры. В этом отношении имманентная парадоксальность К. т. рефлексивно эксплицирована уже Тертуллианом: «Что общего между Афинами и Иерусалимом? У Академии и Церкви?». В семантически-аксиологической напряженности К. т. находит свое яркое выражение свойственный европейской культуре фундаментальный дуализм ее глубинных мировоззренческих оснований. (См. также **Теология, Дуализм, Схоластика.**)

КАТЕГОРИЗАЦИЯ – мыслительная операция, направленная на формирование категорий как понятий, предельно обобщающих и классифицирующих результаты познавательной деятельности человека. В когнитивной психологии и лингвистике последних десятилетий классические представления о К. подверглись весьма радикальному пересмотру. Так, исследования Дж. Лакоффа, Э. Рош, П. Кея, Б. Берлина и др. показали, что в результате обыденной, повседневной К. (отраженной, в частности, в языковой картине мира) формируются весьма специфические объединения, не вполне соответствующие логоцентрическим нормам платоновско-аристотелевской К. Например, результаты К., зафиксированные в языковой картине мира австралийского племени дьирбал, могли бы, по выражению Дж. Лакоффа, доставить удовольствие любому почитателю Борхеса: в языке дьирбал в одну категорию объединяются мужчины, кенгуру, большая часть змей, большая часть рыб, некоторые птицы и др.; во вторую категорию – женщины, собаки, утконосы, некоторые змеи, некоторые рыбы, большая часть птиц и др.; в третью – съедобные фрукты, папоротники, мед, сигареты, вино и др.; наконец, четвертая категория формируется по остаточному принципу. При этом исследования когнитивистов продемонстрировали, что приведенная классификация отнюдь не является произвольной – она вполне мотивирована; ее специфичность объясняется тем, что наряду с логически-

ми принципами К. она активно использует и другие, а именно принципы «повседневного опыта», «мифа и поверья» и «важной особенности». На первый взгляд все это может показаться всего лишь еще одной демонстрацией специфики «маргинальных» культур, не имеющей отношения к «западным» способам и нормам мышления. Но некоторые специфические отклонения от логоцентричных принципов К. были выявлены при исследовании языкового сознания носителей западной культуры. В частности, было продемонстрировано, что некоторые категории бытуют в сознании людей как гетерогенные образования, объединяющие члены с неравноправным статусом, т. е. не полностью повторяющимися признаками. Отдельные члены таких категорий обладают привилегированным положением; эти члены представляют собой прототипы, т. е. лучшие образцы своего класса, вокруг которых группируются остальные члены категории. Так, психолингвистические эксперименты показали, что люди расценивают малиновку, соловьев, воробьев и т. п. как более репрезентативных членов категории «птица», нежели утки, пингвины, орлы или страусы. Кроме того, вопреки классическим представлениям о равном статусе категориальных обобщений любого уровня, исследования когнитивистов продемонстрировали особую психологическую значимость так называемого «базового», т. е. среднего, уровня К. (например, обобщение на уровне «собака» более значимо для носителя языка, чем обобщение на низшем («охотничья собака») или высшем («домашнее животное») уровне); именно единицы базового уровня К. в первую очередь усваиваются детьми в процессе овладения языком (см. **Социализация**), образуют основу общеупотребительного словарного запаса языка, используются в нейтральных речевых контекстах и т. д. Таким образом, несмотря на то что для современной когнитивистики, вообще говоря, не характерно стремление эксплицитно связывать свои эвристические установки с какими-либо постулатами постмодерна, когнитивистская интерпретация К. оказывается явно созвучной постмодернистскому скепсису по отношению к представлениям о доминировании в человеческом мышлении принципов логоцентричности и строгой рациональности.

КАТЕГОРИИ КУЛЬТУРЫ – набор основополагающих для данной культуры понятий, образующих в совокупности модель реальности, характерную для данной конкретно-исторической эпохи. Термин К. к. введен в научный обиход российским историком и культурологом А.Я. Гу-





356 КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ

ревичем. Придерживаясь трактовки культуры как знаковой системы, Гуревич предложил рассматривать К. к. в качестве ее базисного лексикона. В число К. к. входят такие понятия, как пространство и время, судьба, право, богатство, труд, смерть и т. д. Содержание К. к. отражает специфику существующей системы ценностей и задает образцы мировосприятия, социального поведения, а также возможные направления их развития. К. к. служат своеобразной системой координат, при помощи которой формируется мировоззрение человека, «заполняющего» ее соответственно собственному социальному опыту и положению. Таким образом, К. к. имеют не только конкретно-исторический, но и конкретно-социальный характер, поскольку их понимание определяется реальным соотношением господствующего и неофициального мировоззрения, различных культурных традиций, многообразных форм практического профессионального и житейского опыта и т. д. К. к. отражают многообразие наличных форм духовно-практического освоения мира и не тождественны доминирующим религиозным, философским или идеологическим установкам. Как разнovidность дотеоретического предпосылочного знания, К. к. в целом образуют основу для построения различных форм развитого мировоззрения (религиозного, философского и т. п.). (См. также: **Универсалии**).

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ (лат. *impragativus* — повелительный) — базовое понятие этики Канта, фиксирующее общезначимое нравственное предписание, имеющее силу безусловного принципа человеческого поведения. Как и в гносеологии, в своей практической философии Кант искал всеобщие и необходимые законы, определяющие поступки людей. Поэтому в качестве главного он поставил вопрос о том, существуют ли такие законы применительно к практическому разуму, а также — что такое мораль, и как она возможна? Нравственность, по Канту, может и должна быть абсолютной, всеобщей, общезначимой, то есть иметь форму закона. Представление о законе самом по себе, по Канту, становится определяющим основанием воли, тем, что мы и называем нравственностью, имманентной самой личности, поступающей, согласно этому представлению, безотносительно к ожидаемому от него результату. Таким принципом воли, определяющим нравственность наших поступков, является, согласно Канту, общая законосообразность поступка, а не какой-то определенный, конкретный закон. Это означает, что Я всегда должен поступать только так, чтобы Я также мог желать превращения моей максимы (т. е. моего личного принципа)

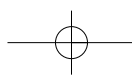
во всеобщий закон. Кант называет его И. или правилом, которое характеризует долженствование и выражает объективное принуждение к поступку. Тот факт, что сама по себе воля не всегда полностью сообразуется с разумом, означает, что ее определение сообразно с законом есть принуждение, — веление разума к субъективному несовершенству воли, формула которого и есть И. Все И. Кант делит на гипотетические (исполнение которых связано с необходимостью сделать что-то как средство для достижения другой цели) и К. — как поступки, объективно необходимые сами по себе, безотносительно к другой цели. К. и. заключает в себе и закон и необходимость максимы — быть сообразным с этим законом; при этом он не содержит в себе никакого условия, которым бы он был ограничен, кроме самой всеобщности закона вообще. По Канту, существует только один такой закон: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом. (Хотя у Канта можно найти не одну его формулировку, например, «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» или «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству».) Однако, в любой из этих формулировок у Канта нет конкретных указаний на то, какие именно максимы должны выступать в роли принципов всеобщего законодательства, что, по мнению самого философа и является свидетельством чистоты и априорности открытого им закона, отсутствия в нем элементов эмпирического. К. и. Канта определяет, т. о., только форму морально-го поступка, ничего не говоря о его содержании, т. е. дать форму, в которой бы не было оснований для безнравственных поступков. Ее он и предложил в виде К. и., ответив по существу на вопрос о том, как должен поступать человек, если он хочет приобщиться к подлинно нравственному. Нравственно человек поступает лишь тогда, когда возводит в закон своих поступков долг перед человеком и человечеством, и в этом смысле ничто другое, по Канту, быть нравственным просто не может.

КАТЕГОРИЯ (греч. *katēgoria* — высказывание, обвинение; признак) — предельно общее понятие. Образуется как последний результат отвлечения (абстрагирования) от предметов их особых признаков. Для него уже не существует более общего, родового понятия, и, вместе с тем, он обладает минимальным содержанием, т. е. фиксирует минимум признаков охва-

тываемых предметов. Однако это такое содержание, которое отображает фундаментальные, наиболее существенные связи и отношения объективной действительности и познания. Каждое философское направление вырабатывает и использует набор собственных К. В диалектическом материализме, например, К. являлись понятия материи, сознания, качества, количества, сущности, явления, необходимости, случайности и др.; в объективном идеализме — идеи, мирового разума, бытия, небытия, противоречия; в экзистенциализме — экзистенции, трансценденции, свободы; в позитивизме категориальный статус обретают понятия протокольного предложения, верификации и т. д. Своя система К. присуща и каждой конкретной науке.

КАТЕКСИС (англ. неологизм *cathexis* — количество энергии) — в психоанализе энергетический заряд, своеобразный квантум психосексуальной энергии, аналогичный электрическому заряду. Считается, что либидо (энергия сексуального влечения, психическая энергия, энергия психики, энергетическая основа психики и т. д.) состоит из определенной совокупности К., которая в зависимости от различных факторов может увеличиваться (гиперкатексис), уменьшаться (гипокатексис), присоединяться к объектам (объект К.), отсоединяться от объектов (отвод К.), взаимодействовать с различными элементами и структурами психики и личности (*id*-К., *ego*-К. и т. д.), репрезентировать представления и объекты в психических структурах и перемещаться от одной структуры к другой. Согласно этим гипотетическим представлениям, в психике функционируют положительно и отрицательно заряженные К., взаимодействие которых предполагает существование контркатексиса и антикатексиса, обеспечивающих противоборство К. и подавление его.

КАТОЛИЧЕСТВО (греч. *katholikos*) — термин христианского учения, впервые встречающийся в христианской литературе у Св. Игнатия Антиохийского (посл. к Смирнянам 8. 2.) и использующийся в следующих значениях: 1) в значении Вселенской Церкви в отличие от понятия о поместных церквях, подчеркивая веру всей Церкви, т. е. те доктрины, которые исповедывались «всегда, повсюду, всеми»; 2) в значении «ортодоксальный», «правильный» в отличие от «еретического» или «раскольнического»; 3) в значении ранней не разделенной Церкви — до разрыва между западным и восточным христианством в 1054 (см. **Филиокве**); 4) в значении тех христиан, которые заявляют о своей принадлежности к исторически-непрерывному Преданию Церкви в отли-





чие от протестантов, признающих для себя исключительным авторитетом Священное писание (Библию) интерпретируемое ими в духе Реформации; 5) представителями Западной Церкви термин «К.» («Римско-К.») используется как самоназвание, начиная с Реформации (16 в.), т. е. термин «Западная Церковь» конституируется в рамках дистинкции по отношению к православию, а термин «К.» («Римско-К.» или «католицизм») — по отношению к протестантизму; 6) англикане и позднее старокатолики также объединяют себя термином «К.», причем и восточные, и западные христиане нередко соглашались с тем, что в вышеуказанных общинах представлена в той или в иной мере вера раннехристианской церкви. Со стороны вероучения К. как Римско-К. характеризуется строгой приверженностью Преданию с принятием «живого голоса» Церкви, «непогрешимо раскрывающей откровенные истины», утвержденные на основании веры. Если в ранние века Церковь занималась раскрытием содержания понятий о Троице и Воплощении, то в средние века ее усилия были сосредоточены вокруг учения об отношениях Бога к человеку через благодать и таинства. После Тридентского собора (1563) теологи занимались раскрытием понятий о структуре и прерогативах Церкви, месте Божьей Матери в домостроительстве спасения и функции Папы как наместника Христа на земле, учение о чем нашло свое выражение в догмате о папской непогрешимости, провозглашенном на I Ватиканском соборе в 1870. В последующие годы возникла определенная реакция против позиций, развившихся к концу 19 в. в связи с желанием привести Церковь в более тесную связь с современным миром. Это движение тесно связано со II Ватиканским Собором, а именно — его постановлениями о коллегияльности епископов, использование вероучительности в богослужении, и в более либеральном отношении к христианам других конфессий. С внешней точки зрения Римско-К. представляется как организованная иерархия епископов и священников с Папой во главе. Согласно Римско-К. учению, эта иерархия представляет Божественную власть, основанную на полномочиях, врученных Христом его апостолам вообще (Ин. 20, 23) и Св. Петру, в частности (Мф. 16, 18; 22, 32; Ин. 21, 15–17), преемниками которых традиционно считаются Папы. Первенство Пап над Церковью, не смотря на мнения представителей Теории Соборности и Галиканистов, широко было принято в Западной Церкви с ранних времен, как видно из возвращений к Риму во время расколов Донатистов и Пелагиан в 4 и 5 в. Это учение было положительно принято на Трентском

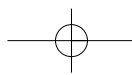
соборе и лишь слегка модифицировано II Ватиканским собором, который подчеркнул позицию епископов. Сверхъестественная жизнь, как и в Православии, преподается христианам представителями иерархии в 7 Таинствах (Крещении, Миропомазании, Покаянии, Евхаристии, Священстве, Браке и Соборвании). Центром Литургической жизни в Римско-К. является Месса, представляемая как продолжение Воплощения и бескровное воспроизведение Голгофской Жертвы. Акцентирован культ Мадонны. Религиозная жизнь, оформленная в средние века в относительно небольшом количестве монашеских Орденов и братств, в постреформационном К. выросла как в их количестве, так и в их активности. Наиболее влиятельным из современных орденов является «Общество Иисуса» (Иезуиты). По данным 1993, в мире насчитывается более 900 миллионов католиков.

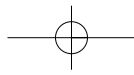
КАУЗАЛЬНОСТЬ (лат. *causalis* — причинный, *causa* — причина) или причинность — понятие, использовавшееся в философии традиционного типа для обозначения необходимой генетической связи явлений, из которых одно (причина) обуславливает другое (следствие). В таком контексте К. трактовался как одна из форм всеобщей связи явлений, как внутренняя связь между тем, что уже есть, и тем, что им порождается, что еще только становится. Предполагалось, что этим К. отличается от других форм связи, которые характеризуются корреляцией одного явления другому. Внутренняя связь рассматривалась как сущность К., она понималась как присущее самим вещам внутренне отношение. К. полагалась всеобщей, т. к., согласно естественнонаучным воззрениям того времени, нет явлений, которые не имели бы своих причин, как нет явлений, которые не имели бы (не порождали бы) тех или иных следствий. Связь причины и следствия считалась необходимой: если есть причина и налично соответствующие условия, то неизбежно возникает следствие. В последующем (особенно в 20 в.) принцип К. подвергся кардинальному переосмыслению.

КАУТСКИЙ (Kautsky) Карл (1854–1938) — немецкий историк, экономист, философ и публицист, один из лидеров и теоретиков социал-демократии и II Интернационала. Философские взгляды К. претерпели сложную эволюцию. Во 2-й половине 1870-х и начале 1880-х он находился под влиянием теории Дарвина и философии позитивизма (Спенсер, Милль). В работах этого периода — «Влияние роста народонаселения на прогресс общества» (1880), «Социальные инстинкты в мире животных» (1883) — пытался объяснить историю человеческого

общества дарвиновской теорией борьбы за существование. Утверждая, что законы роста народонаселения являются исходными при рассмотрении проблем социальной философии, К. усматривал движущие силы общественного развития в инстинктах человека. В дальнейшем К. написал ряд работ, пропагандировавших марксистскую теорию: «Экономическое учение Карла Маркса» (1887), «Томас Мор и его утопия» (1888), «Предшественники новейшего социализма» (1895), «Предшественники социализма» (1909–1921), «Этика и материалистическое понимание истории» (1–2 т., 1927–1929) и др. Большое внимание в его трудах было уделено проблемам природы и движущих сил социальных революций, теории государства, взаимодействию личности и народных масс в истории, роли религии в историческом процессе и т. д. К. выдвинул т. н. «теорию ультраимпериализма», провозгласившую наступление новой фазы мирного развития капитализма и изживания его противоречий, что в перспективе ставило под вопрос неизбежность и целесообразность пролетарских революций. Идеиная эволюция, которую прошел К. в своих социально-политических воззрениях, выразилась в том, что в 1910–1912 он становится идеологом централизма, а в 1917 в знак протеста против политики руководства социал-демократии Германии выходит из партии, оставляет пост редактора «Нового времени» и организует независимую социал-демократическую партию Германии (ее существование было, впрочем, недолгим). Октябрьский (1917) переворот в России К. встретил негативно, выступал против установления диктатуры пролетариата — в защиту демократии. Об этом он написал ряд статей и брошюр: «Демократия и диктатура» (рус. перевод 1918), «Демократия или диктатура» (рус. перевод 1921), «От демократии к государственному рабству» (1921). К. — одна из наиболее крупных фигур международного рабочего движения. Стремление К. подвергнуть ревизии политические доктрины марксистского толка явилось выражением переосмысления значительной частью европейских интеллектуалов социал-демократических ориентаций, путей и методов борьбы за социальную справедливость и социализм, их неприятие псевдопролетарских государств, а также переворотов, инициируемых профессиональными революционерами.

КАФКА (Kafka) Франц (1883–1924) — австрийский писатель. Автор романов «Процесс», «Замок», «Америка», а также ряда рассказов. Его немногочисленные произведения, совмещающие в себе элементы экспрессионизма и сюрреализма,





358 КАЧЕСТВО

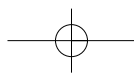
оказали значительное влияние на философию и культуру 20 в. К., получивший широкую известность после посмертной публикации его романов в 1920-е, является одним из наиболее интерпретируемых литераторов. Можно выделить четыре основные группы интерпретаций: социальные, психоаналитические, религиозные и философские. Социальные интерпретации, которые являются наиболее распространенными, рассматривают «Процесс» и «Замок» как повествования о борьбе индивида с могущественными политическими и бюрократическими структурами, несущими в себе угрозу свободе и демократии. Подобные трактовки творчества К. получили широкое распространение в кинематографе, журналистике и прочно закрепились в обыденном сознании. Психоаналитические интерпретации рассматривают произведения К. в качестве кодированных структур психоаналитических символов в подтверждение чему приводятся факты сложной личной жизни К., многие из которых нашли отражение в его дневниках и письмах. Представители психоанализа указывают на трудные отношения К. с отцом, а также с двумя невестами (ни на одной из которых он так и не женился) считая, что эти личные проблемы воплотились в сложной символике его романов. Религиозные интерпретации делают акцент на библейских мотивах, присутствующих в произведениях К., на использование им притч, наличие религиозных символов в его произведениях. В подобных трактовках герои романов К. заняты поиском Бога, который оказывается предельно трансцендентным миру (М. Брод). Наиболее известные философские интерпретации предлагались в экзистенциализме, который видел в К., наряду с Кьеркегором и Достоевским, писателя, наметившего основные темы трагичности бытия и экзистенциального одиночества индивида. Камю и Сартр позаимствовали у К. немало литературных приемов при создании экзистенциалистского романа. Кроме того, экзистенциализм вдохновил и чисто философские интерпретации, которые усматривают в противостоянии Землемера и Замка в «Замке», Йозефа и Суда в «Процессе» метафорическое осмысление проблемы отношения субъекта и реальности (Д. Хеллер). В 1950–1970-е к К. продолжают обращаться представители структурализма и постструктурализма. С одной стороны, Р. Барт, С. Зонтаг и другие авторы подвергают критике неутраченную волну схожих и избитых интерпретаций творчества К. и призывают оставить его произведения такими, какие они есть; с другой стороны, многие философы (Делез, Адорно) используют тексты К. для подтверждения своих концепций.

КАЧЕСТВО – философское понятие, выражающее неотделимую от бытия объекта его существенную определенность, именно благодаря которой он является этим, а не каким-то иным объектом. К. отражает устойчивое взаимоотношение элементов, составляющих данный объект, которое характеризует специфику последнего, дающую возможность отличать один объект от других. Благодаря К. каждый объект существует и мыслится как нечто отделенное от иных объектов. Одновременно с этим К. выражает и то общее, что характеризует весь класс однородных объектов.

КАЧЕСТВО и КОЛИЧЕСТВО – философские категории, впервые проанализированные в таком статусе Аристотелем в «Категориях» и «Топике». Качеству (предикатенту, отвечающему на вопрос «какое?») Аристотель приписывал четыре возможных контекста: наличие либо отсутствие врожденных, исходных способностей и характеристик; наличие как переходящих, так и стабильных свойств; свойства и состояния, присущие вещи и явлению в процессе их существования; внешний облик вещи либо явления. Количество (вопрос «сколько?») Аристотель приписывал ипостаси «множества» и «величины» в русле главной, с его точки зрения, мыслительной функции данной категории: выяснения «равенства» либо «неравенства». В картезианской традиции данные понятия были исключены из реестра главных философских категорий. Кант, применяя эти понятия в процедуре организации и классификации категорий чистого рассудка (по «количеству» суждения чистого рассудка делились на единичные, частные и общие; по «качеству» – на бесконечные, утвердительные и отрицательные), неявно обозначил наличие некоей взаимосвязи и взаимозависимости между ними. Гегель, трактовавший качество как определенность тождественную с бытием, а количество – как внешнюю, безразличную для бытия определенность, понимал их как некие этапы определения и самоопределения бытия. Качество выступало у Гегеля ступенью трансформации бытия через наличное бытие к «для-себя-бытию», а количество – как ступень перехода от чистого количества через определенное количество к степени. Эксплицируя содержание категории «качество», Гегель вводит понятие «определенности» как эмпирической презентации качества, «свойства» как проявления качества в конкретной системе взаимодействий или отношений (и в этом смысле единое качество может проявляться в бесконечном ряду свойств, связанных с той или иной системой отсчета, однако, будучи внутренне обусловленными качеством, свойства открывают возможность его познания) и «границы»

как феномена дифференцированности качества от других качеств. Аналогично содержанию категории «количество» уточняется посредством введения понятий «величины» (пространственной протяженности и временной длительности системы) и «числа» как непустого множества. Синтезом качества и количества у Гегеля выступала мера. Гегельянизируя марксистскую парадигму миропонимания, Энгельс трансформировал учение Гегеля о противоположности качества и количества и их синтезе в мере и придал данной схеме прочтение и статус закона «перехода количественных изменений в качественные и обратно». Появление и прогресс совокупности математизированных эмпирических наук, основанных на процедуре измерения количественных параметров вещей и явлений, на соотношении и сопоставлении этих параметров с качественными характеристиками элементов бытия, сохраняет и актуализирует философскую значимость категорий «качество» и «количество».

КВИЕТИЗМ (лат. quietus – спокойный) – неортодоксальное течение в католицизме, центрирующееся вокруг презумпции душевного покоя – quies (культурно-типологический аналог в рамках православия – более ранний исихазм). Оформляется в 17 в.; основоположник – испанский теолог Мигель де Молинос (ок. 1628–1696), выступивший с проповедью мистического учения, согласно которому единение с Богом возможно как апофеоз безмятежности, проявляющейся в отрешенности души, прошедшей через «акт самоотречения» от всех сует, включая и озабоченность собственным спасением (ср. с требованием «незаинтересованности любви» к Богу, акцентированным в суфизме). Добродетель и конфессиональная вера объявляются «внешними», а потому не имеющими отношения к святости, понимаемой в качестве достигнутого состояния покоя, основой которого является безграничное доверие к Мессии и полное делегирование Христу ответственности за свою судьбу. Развивая традиционные для мистики идеи (постижение Абсолюта на путях любви и непосредственное единение с ним в акте откровения), К. отличается предельной логической последовательностью, доводя характерную для классической мистики презумпцию отрешенности души до нормативного полного безразличия – вплоть до индифферентного отношения к добру и злу. Согласно концепции К., человек, достигший совершенства «на вершине самоотречения» не подлежит оценке в контексте этических дихотомий (типа дихотомии добродетели и греха), ибо все его поступки и мысли принадлежат и восходят к Богу, в пользу которого он от-





рекса от своей воли. К. был осужден ортодоксальным католицизмом (особенно иезуитами): Молинос был вынужден отречься от своих взглядов и заточен (1685), а его идеи по 68 пунктам осуждены специальной папской буллой Иннокентия XI «Coelestis Pastor» (1687) как ересь. Однако, книга Молиноса «Духовный путеводитель» (1675) до начала 18 в. была переиздана более 20 раз на различных языках. К. нашел своих пламенных последователей как в Западной Европе (Франсуа де Салиньяк де ла Мот Фенелон (1651–1715), архиепископ Камбрейский, попавший в опалу за квиетистские взгляды; Ж.М.М. Гюйон (1648–1717), заключенная в Бастилию за проповедь К. и, в частности, за вывод о равенстве добра и зла как различных проявлений Божественной воли; П.М. Петручи, Ф. Лакомб и др., включая представителей официальных церковных кругов: А.Х. Франк, Д. Арнольд), так и в России (распространение в начале 19 в. обер-прокурором Синода князем Голицыным русских переводов классических текстов К., имевших хождение вплоть до официального изъятия в середине 1840-х). В контексте динамизма культуры Запада (17 в. – заря Нового времени). К. выступил аксиологической альтернативой основополагающим ценностям активизма (ср. общекатолическую концепцию «добрых дел»); задав поведенческую и смысложизненную парадигму покоя, что является максимальным выражением общей тенденции западной мистики к созерцательной сосредоточенности (ср. с культивируемой в восточной мистике, развивающейся в контексте традиционно-консервативной стабильной культуры, нормативно экстатической практики как альтернативы типовым поведенческим парадигмам: пляски дервишей в исламе, предельный ритм раннесуфийских танцев и др.). Выражая искомую для европейской традиции ценность покоя (аксиологический горизонт культуры в контексте приоритетов активизма), К., будучи официально осужден католицизмом, вновь заявил о себе в рамках протестантизма, оказав значительное влияние на лютеранский пиетизм 18 в., и в рамках философской традиции, оказав воздействие на аксиологический строй ряда концепций, начиная с Шопенгауэра.

КЕДРОВ Бонифатий Михайлович (1903–1985) – российский советский философ, химик, историк науки. В 1930–1931 – И.О. директора Химического института АН СССР, в 1931–1932 – слушатель Института Красной профессуры философии и естествознания. Защитил диссертацию «О парадоксе Гиббса» на звание кандидата химических наук. В 1935–1937 работал в партийном аппарате ВКП (б). Старший научный сотрудник Института философии

АН СССР (1939–1941). В 1946 К. присуждена ученая степень доктора философских наук за диссертацию «Атомистика Дальтона и ее философское значение». Избран член-корреспондентом АН СССР в 1960. В 1962–1972 – директор Института истории естествознания и техники АН СССР. В 1966 избран действительным членом АН СССР. Директор Института философии АН СССР (1973–1974). Первый главный редактор журнала «Вопросы философии» (1947–1949). На философской дискуссии по книге Александра «История западноевропейской философии» К. первым (по ходу дискуссии) поставил вопрос о необходимости нового философского журнала. К. занимался проблемами химической атомистики, психологией научного творчества, принципами классификации наук, теорией диалектики. К. считается создателем исторического направления в философии науки. Основные сочинения: «День великого открытия» (об открытии Д.И. Менделеевым периодического закона, 1958); «Предмет и взаимосвязь естественных наук» (1962); «Единство диалектики, логики и теории познания» (1963); «Классификация наук» (1965); «Ленин и революция в естествознании XX века: Философия и естествознание» (1969); «Марксистская концепция истории естествознания. XIX век: возникновение и сущность концепции К. Маркса и Ф. Энгельса. Конкретизация концепции в трудах последователей К. Маркса и Ф. Энгельса» (совместно с А.П. Огурцовым, 1978); «Ленин и научные революции. Естествознание. Физика» (1980); «Мировая наука и Менделеев. К истории сотрудничества физиков и химиков России (СССР), Великобритании и США» (1983) и др.

КЕЙНС (Keynes) Джон Мейнард (1883–1946) – английский экономист, государственный деятель и публицист, основоположник одного из самых признанных современных течений экономической мысли – кейнсианства (см. **Кейнсианство**). Основные научные труды К.: «Пересмотр договора» (1922), «Трактат о денежной реформе» (1923), «Трактат о деньгах» (1930), «Общая теория занятости, процента и денег» (1936).

КЕЙНСИАНСТВО – макроэкономическая теория, признающая и обосновывающая необходимость и значимость государственного регулирования рыночной экономики. Названа по имени Джона Мейнарда Кейнса (Великобритания). Возникновение относится к периоду Великой депрессии 1929–1933 гг. Этот крупнейший кризис мировой капиталистической системы обнаружил неспособность неоклассического направления ответить на вопрос о его причинах и путях

стабилизации экономического развития. Теоретические положения К. изложены в главном научном труде Кейнса «Общая теория занятости, процента и денег» (1936). Его основу составляет идея о вмешательстве государства в развитие капиталистической экономики с целью устранения кризисных явлений, достижения максимальной занятости, повышения темпов роста общественного производства. Кейнс считал, что практическая реализация этой идеи может быть достигнута посредством применения макроэкономических методов, предполагающих анализ взаимозависимости таких агрегатных (совокупных) величин, как национальный доход, совокупное предложение, совокупный спрос, занятость, сбережения, инвестиции. Основным фактором, воздействующим на экономический рост и способным обеспечить вывод экономики из депрессии, Кейнс считал совокупный спрос, определяемый тремя составляющими: потреблением населения, инвестициями предприятий и государственными расходами. Поэтому кейнсианскую экономическую политику часто называют концепцией управления спросом. Кейнс занимался идею мультипликативного эффекта и развил на ее основе теорию мультипликатора накопления. Мультипликатор накопления – коэффициент, характеризующий зависимость изменения дохода от изменения инвестиций. По Кейнсу, существует стимулирующее влияние затрат в одной сфере производства на расширение производства и занятости в др. Этот нарастающий эффект в размере внутреннего нац. продукта (ВВП) и называется мультипликационным эффектом. Мультипликатор (М) представляет собой числовой коэффициент, который показывает размеры роста ВВП при увеличении размера инвестиций (i)^Δ

$$\Delta \text{ВВП} = \text{М} \times \Delta i.$$

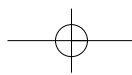
Кейнс доказал также, что мультипликатор есть величина, обратная предельной склонности к сбережению (ППС):

$$\text{М} = 1/\text{ППС},$$

а следовательно,

$$\Delta \text{ВВП} = 1/\text{ППС} \times \Delta i.$$

Анализ динамики сбережений и инвестиций показывает конкретные рычаги через которые можно влиять на совокупный спрос, объем ВВП и занятость населения. Кейнсианская теория мультипликатора показывает, что крупные расходы, осуществляемые правительством (государственные заказы), фирмами и потребителями, позитивно влияют на эффективность и рост национального производства. Гос-





360 КЕЛИРОВАНИЕ

во же должно регулировать совокупный спрос с помощью кредитно-денежной, бюджетной и налоговой политики. И хотя эта теория подверглась критике со стороны различных школ, она сыграла положительную роль в обосновании концепции эффективного спроса, необходимости и возможности регулирования рыночной экономики.

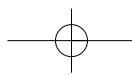
КЕЛИРОВАНИЕ — в эзотеризме — исцеляющая техника зарядки и очищения ауры человека

КИБАЛИОН — древнегреческий сборник герметических знаний по космологии, приписываемый Гермесу Трисмегисту.

КИБЕРНЕТИКА (древнегреч. *kybernetike* [techne] — «искусство управления») — отрасль знания, суть которого была сформулирована Винером как наука «о связи, управлении и контроле в машинах и живых организмах...» в книге «Кибернетика, или управление и связь в животном и машине» (1948). В 1959 академик А.Н. Колмогоров писал: «...Сейчас уже поздно спорить о степени удачи Винера, когда он... в 1948 году выбрал для новой науки название *кибернетика*. Это название достаточно установилось и воспринимается как новый термин, мало связанный с греческой этимологией. Кибернетика занимается изучением систем любой природы, способных воспринимать, хранить и перерабатывать информацию и использовать ее для управления и регулирования. При этом кибернетика широко пользуется математическим методом и стремится к получению конкретных специальных результатов, позволяющих как анализировать такого рода системы (восстанавливать их устройство на основании опыта обращения с ними), так и синтезировать их (рассчитывать схемы систем, способных осуществлять заданные действия). Благодаря этому своему конкретному характеру, кибернетика ни в какой мере не сводится к философскому обсуждению природы *целесообразности* в машинах и философскому анализу изучаемого ею круга явлений...» К. возникла на стыке математики, логики, семиотики, физиологии, биологии, социологии (до этого слабо связанных между собой), и с начала 1950-х (наряду с физикой, химией и биологией) стала оказывать существенное влияние на развитие мировой науки. Тектология (всеобщая организационная наука) Богданова (СССР, 1920-е) предшествовала К. у Винера (как минимум, в ее системной части; причем в своих работах Богданов применял лишь качественные методы). Для К. центральное значение имеет понятие «информация», которая, по Винеру, является обозначением «...содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к не-

му и приспособления к нему наших чувств...» т. е., для Винера информация — это знание, имеющее одну ценностную меру по отношению к внешней среде (семантика) и другую ценностную меру по отношению к накопленным получателем знаниям, целям познания (прагматика). При этом Винер интерпретировал любую информацию, вне зависимости от ее конкретного содержания и назначения, как выбор между двумя или более значениями, наделенными известными вероятностями (селективная концепция информации), что позволило начать исследования всех процессов при помощи разработанного им единого аппарата математической статистики (откуда берет начало идея о К. как общей теории управления и связи — первое основание К.). В К. «связь» — это процессы восприятия информации, ее хранения и передачи; «управление» — это процессы переработки воспринятой информации в сигналы, корректирующие функционирование кибернетической системы. Если система в состоянии самостоятельно воспринимать и применять информацию о результатах своего функционирования, то такая система обладает средствами обратной связи, причем переработку такого рода информации в сигналы, корректирующие функционирование системы, в К. называют «контролем (регулированием)». Осуществляющие связь управление или контроль элементы кибернетической системы рассматриваются в К. исключительно как носители (преобразователи) информации. Определяющее значение имеет в К. понятие «количество информации» (количество выбора), введенное в явной форме основоположником теории информации К.Э. Шенноном. Количество информации (по Винеру — отрицательная энтропия) является, как и количество вещества, и количество энергии, одной из фундаментальных характеристик явлений природы. Это — второе основание К., интерпретация ее Винером как теории организации, теории борьбы с мировым Хаосом, с возрастанием энтропии. Колмогоров писал: «...с точки зрения кибернетики, конкретная материальная природа хранящих, передающих или перерабатывающих информацию элементов кибернетической системы, как и количество затрачиваемой на их работу энергии, являются подчиненными обстоятельствами. В процессе эволюции живых организмов возникли тончайшие механизмы хранения огромного количества информации в ничтожных объемах памяти (например, механизм наследственности, сохраняющий в одной клетке весь запас видовых признаков взрослого организма), а также механизмы, способные воспринимать и перерабатывать огромное

количество новой информации с ничтожной затратой энергии (например, механизмы памяти и мышления в коре головного мозга)...» Функционирующий элемент кибернетической системы воспринимает информацию из внешней среды и применяет ее для выбора адекватного поведения. По Винеру, информация никогда не создается, она только передается и принимается, но при этом искажается «шумом» (помехами) на пути к объекту и внутри его; и для этого объекта может быть потеряна. Борьба с энтропией — это борьба с «шумом», искажением информации (выступающим как бы «семантической сущностью» материи, которая при этом отождествляется с одновременно взаимодействующими веществом, энергией, информацией и знаниями, которые все находятся во взаимопереходах из одного в другой в соответствии с законами сохранения; причем в этих взаимодействиях вещество выступает «носителем» знания, а энергия выступает «носителем» информации). В К. постулирован принцип единства информации и управления (базисно важный для анализа сущности процессов, протекающих в самоорганизующихся технических и биосоциальных системах). Винер полагал, что процесс управления в таких системах является процессом переработки некоторым центральным устройством информации, получаемой от сенсор-рецепторов (источников первичной информации) и передачи ее туда, где она будет восприниматься как требование выполнения определенного действия. По завершении этого действия сенсор-рецепторы приводятся в готовность к передаче информации об изменении ситуации для исполнения следующего управленческого цикла. Главная роль в движении информации по системе и данном циклическом алгоритме управления принадлежит содержанию информации, передаваемой сенсор-рецепторами и центральным устройством. В связи с этим Колмогоров писал, что «...регулирующие механизмы второго порядка, которые накапливают информацию о результатах деятельности того или иного управляющего или регулирующего механизма первого порядка, способны использовать эту информацию для целесообразного изменения устройства и способа действий этого механизма первого порядка. Классическим образцом такого регулирования второго порядка является механизм выработки условных рефлексов. Над системой уже установившихся, выработанных рефлексов, т. е. связей между внешними раздражителями и реакциями организма, здесь господствует механизм выработки новых рефлексов. Входными сигналами для этого механизма являются «подкрепления», получаемо-

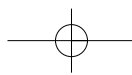




го в случае соответствия реакции нуждам организма, и «торможения» — в случае несоответствия...» Категория «управление» является базисной категорией К. Все другие категории субординированы (координированы) этой категорией. (Необходимо отметить, что существует подход к К. как к науке, изучающей способы создания, раскрытия строения и тождественного преобразования алгоритмов, описывающих процессы управления, протекающие в действительности.) Смысл категории «управление» в К. может быть раскрыт только через более общие категории структуры и функции, причинности и целесообразности, и др. В общем случае, управление в кибернетической системе представляет собой цикл, совершаемый в контуре информационных обменов, состоящий из органа управления, каналов прямой связи и каналов обратной связи. Управляющие воздействия представляют собой информацию управления (информацию о дальнейших надлежащих действиях объекта управления). Сведения о состоянии объекта и другие данные, поступающие от объекта органу управления являются информацией состояния. Фактически, управление — это совокупность процесса сбора, обработки, преобразования и передачи информации для осуществления целенаправленного функционирования любой кибернетической системы, которая должна осуществлять такие процессы и включать в себя исполнителя, источник-накопитель энергии, источник и приемник сигналов, систему передачи сигналов от источника к исполнителю. В крайнем состоянии кибернетическая система полностью неопределенна с максимумом энтропии. В процессе функционирования системы, при потребления ею энергии она потребляет информацию, уменьшающую разнообразие (неопределенность) и делающую поведение системы предсказуемым; энтропия уменьшается. Поступление информации позволяет управлять кибернетическими системами. Информация уменьшает разнообразие, а это — главный метод регулирования. Наличие в кибернетической системе помех в каналах информационных обменов («шума») ведет к увеличению разнообразия (энтропии), не увеличивая содержания информации. Если энтропия кибернетической системы возрастает, то система деградирует. Для противодействия деградации в кибернетическую систему за счет затрат энергии вводят негэнтропию (дополнительную информацию), т. к. естественным состоянием любой системы, обладающей способностью изменять свои стохастические характеристики, является рост энтропии (потеря информации). Условия осуществимости управления:

1) детерминированность (наличие причинно-следственных связей между компонентами) системы; 2) динамичность системы; 3) наличие управляющего параметра, воздействием на который возможно изменять направление трансформаций; 4) свойство усиления (способность системы претерпевать существенные пространственно-временные и/или энергетические трансформации под воздействием малых изменений управляющего параметра). т. к. системы имеют протяженность в пространстве, то 1) воздействие управляющего параметра и трансформация системы разнесены во времени; 2) управляющий параметр и объект управления имеют различную физическую природу; 3) в подсистемах управления производится хранение, преобразование и передача управляющей информации. Содержание процесса управления характеризуется целью управления — гомеостазом — уравновешиванием системы с трансформирующейся внешней средой, эффективным противодействием деструктивным воздействиям внешней среды для стабилизации жизненно важных параметров кибернетической системы. Эффективными считают кибернетические системы, которые для достижения одинаковых целей применяют минимальное количество информации. Все остальные системы аналогичного назначения информационно-избыточны. Существует непосредственная связь между управлением и превращением энергии: по Г.Н. Алексею, «...управление сводится к изменению потока энергии того или иного вида в различных системах...Активное воздействие человека на природу, т. е. труд, возможно рассматривать как управление энергетическими потоками внешней природы, причем источником энергии для этого служит сама природа, а трудовая деятельность совершается только тогда, когда энергии получается больше, чем затрачивается...» П.Г. Кузнецов утверждает, что «...такой механизм обмена возможен, если внутри человеческого организма имеется логическое управляющее устройство, которое работает по следующей программе: 1) «запоминает» физическую последовательность мышечных движений; 2) «вычисляет» полную величину затрат энергии на них; 3) «запоминает» последовательность результатов воздействия на природу; 4) «вычисляет» эффективность трудового процесса; 5) производит «логическую» операцию: принимает программу последовательности движений, если эффективность выше средней, и отвергает, если ниже...» Г.Н. Алексеев утверждает, при этом, что «...по такой программе в принципе возможно построить... действие любого устройства, которое ведет активный поиск

оптимального режима управления, описывается подобной программой и имеет конечной целью экономию расходов энергии. Следовательно, *общественная деятельность людей в процессе производства есть неэквивалентный обмен энергией с природой, в результате которого должен увеличиться энергетический бюджет общества* (или, соответственно, негэнтропия)...» По Л. Бриллюэну, главный критерий кибернетических систем — их энергоэнтропийная эффективность, т. е. отношение увеличения негэнтропии (приобретенной информации) к увеличению энтропии во внешних системах (источниках энергии). На современном этапе развития К., в состоявшихся как научное направление работах по созданию искусственного интеллекта (кибернетического разума) обнаруживается спектр самых разнообразных взглядов на возможность построения рассуждающих систем, основанных на знаниях. Рассматривая возможность создания искусственного интеллекта (кибернетического разума) на основе кибернетического моделирования, необходимо отметить следующее: В К. моделируются только функции мозга, поддающиеся логической обработке (т. е. связанные с получением, обработкой и выдачей информации). Все остальные самые разнообразные функции человеческого мозга остаются за рамками К. Например, многие понятия К. антропоморфны: на кибернетические системы перенесены (правомерно или нет) понятия цели, выбора, решения, условного рефлекса, памяти и др. Однако «...существуют такие функции человека, которые не могут выполняться компьютерами. И это объясняется не ограниченностью их возможностей, а тем, что такие чувства, как уважение, понимание и любовь, попросту не являются техническими проблемами...» (J. Weisenbaum). Общеизвестно, что единственным субъектом мышления пока является человек, вооруженный всеми средствами, которыми он располагает на данном уровне своего развития. В число этих средств входят кибернетические машины, в которых материализованы результаты человеческого труда. Человек будет передавать машине лишь некоторые функции, выполняемые им в процессе мышления. В аргументации против возможности создания искусственного интеллекта (кибернетического разума) фактически наличествует указание на спектр действий мышления, которые неспособна выполнить никакая кибернетическая система. Человек есть не только природное существо, его основные характеристики — продукт социального, а не чисто биологического развития. Следовательно, мышление человека не может развиваться в изоляции, для этого необходи-





362 КИСТЯКОВСКИЙ

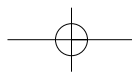
мо, чтобы человек был включен в общество. Во-первых, для возникновения мышления необходимо наличие языка, что возможно лишь в обществе. Во-вторых, с кибернетической точки зрения, «разумность» системы определяется количеством обрабатываемой в ней информации, поэтому система в информационно-бедной среде не может стать достаточно «разумной». В направлении искусственного интеллекта (кибернетического разума) большинство исследователей под интеллектом понимает спектр способностей любой кибернетической системы к достижению одной из множества возможных целей во множестве разнообразных сред. Знания в К. дифференцируют от интеллекта так, что знания — это полезная информация, накопленная и сохраненная кибернетической системой в процессе ее деятельности, а интеллект — это определяющая способность кибернетической системы предсказывать состояния внешних сред в ассоциации с возможностью преобразовывать любое предсказание в адекватную реакцию, ведущую к заданной цели. Логическая машина отличается от мозга человека тем, что не может иметь сразу несколько взаимоисключающих программ деятельности. Мозг человека всегда их имеет, поэтому-то он и представляет собой «поле битвы у людей святых» или же «пепелище противоречий у людей более обычных». Кибернетические устройства проявляют себя тем лучше, чем большей точности, алгоритмизации требует задание; их происхождение от цифровых компьютеров мстит за себя. Если ситуация чрезмерно усложняется, а количество новых факторов слишком возрастает, то робот теряется. Человек старается опереться на догадку (приближенное решение), и ему это иногда удается, а робот этого не умеет. Он должен все учесть точно и ясно, и если это невозможно, то он человеку проигрывает. Однако в опасной ситуации робот не «теряет головы», так как он не ощущает страха, и угроза гибели ему безразлична. В таких ситуациях самообладание может компенсировать нехватку интуиции. Робот пытается владеть ситуацией до последнего мгновения даже тогда, когда он видит, что проиграл. Хотя с точки зрения людей это иррационально, с точки зрения робота это всего лишь логично, ибо он так решил. Творческих способностей у роботов мало, так как они неотделимы от интуиции (Лем). Реализация действительно искусственного интеллекта будет возможна, если системы, основанные на знаниях, начнут осмысленно (в человеческом понимании) обрабатывать упаковки знаний, построенных для множества проблем, в принципе недоступных мышлению человека. При решении спектра проблем, возникающих в

процессе построения эффективных форм и средств информационного обмена, возникает необходимость решения проблемы однозначной объективации знаний — размещения фрагментов знаний в интегрированных упаковках, в которых они смогут перемещаться по каналам информационного обмена. Таковой упаковкой может быть фраза любого языка, книга, изображение, гипертекст и др. Для всех видов упаковок общим является то, что в любых условиях они должны поддерживать «семантическую безопасность» размещенных знаний, которые, кроме этого, должны быть декларативными и способными к выводу знаний повышенной общности из упакованных структур связей-отношений и понятий. Получатель и отправитель таких упаковок должны применять единую систему правил их объективации и восприятия — формализм объективации знаний (естественным человеку формализмом является устная речь и письменность). В языковой форме возможно выражение не всякого знания, знание же, невыразимое в лингвистических конструкциях, не включается в процессы информационных обменов. При помощи естественного языка как одной из форм объективации знаний осуществляется человеческое общение, при этом одному и тому же фрагменту знания при даются различные вербальные и/или текстовые формы. В направлениях научного знания построены лингвистические редуценты (сужение языка естественного; при этом необходимо особо выделить язык математики как основу изложения систем знаний в естествознании; свой язык имеют философия, физика и др.). Применение лингвистических редуцент существенно повышает надежность процессов информационного обмена при одновременном снижении вероятности некорректного толкования передаваемой информации. Определяющими достоинствами лингвистических редуцент являются снятие смысловой многозначности естественного языка, привносящей семантический «шум» в каналы информационного обмена, и возможность построения стандартизированных упаковок фрагментов знаний. Обобщающий характер кибернетических идей и методов, задача обоснования таких исходных понятий К. как «информация», «управление», «обратная связь» и др. требуют выхода в более широкую, философскую область знаний. К., достижения которой имеют исключительное значение для исследования познавательных процессов, по своей сущности и содержанию фактически входят в современную теорию познания. Исследование методологического и гносеологического аспектов К. способствует решению философских проблем понима-

ния простого и сложного, количества и качества, необходимости и случайности, возможности и действительности, прерывности и непрерывности, части и целого. Большой важности философский результат К. заключается в том, что ряд функций мышления, ранее считавшихся исключительной прерогативой живого мозга человека, оказался воспроизводимым в кибернетических устройствах. (См. также: **Виртуальная реальность, Винер.**)

КИСТЯКОВСКИЙ Богдан Александрович (1868—1920) — украинский и российский философ, социолог, правовед. Основные работы собраны в книге «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (1916). Работал над книгой «Право и науки о праве» (погибла в типографии во время эсеровского восстания в Ярославле в 1918). В своих работах К. исходил из необходимости нормативистского обоснования социального познания в целом и социологии в частности. Причина кризиса социального познания усматривалась К., во-первых, в субъективизме и релятивизме общественной науки, привносимом марксизмом, прагматизмом и этико-субъективной школой; во-вторых, в некритическом заимствовании позитивистских категорий и методов естественных наук; в-третьих, в неразграниченности социальной философии и социологии, в господстве психологизма в социальных науках. Кризис социальных наук, по К., есть кризис существующей гносеологии и методологии, что требует рефлексии по поводу имеющихся теорий и применявшихся при их построении приемов мышления. В центре ее внимания должны находиться проблемы: 1) образования социально-научных понятий; 2) применимости причинного объяснения к социальным явлениям; 3) роли и значения норм в социальной жизни. Первые две проблемы разрешимы социологией, третья требует философского анализа. Общественные явления должны быть осмыслены сквозь категории общности, необходимости и должноствования. В центре внимания К. — соотношение стихийного и сознательного, единичного и общего, случайного и законосообразного. Закон, выводимый в социальных науках, приложим только к идеальным конструктам. Следовательно, он вневременен и внепространствен, выявляет априорные формы мышления и лишь прилагается затем к конкретным процессам развития. С этих позиций К. критиковал марксизм, исходивший из тезиса о конечной причине социальных процессов и онтологизировавший свою схему. Критике подверглась К. и марксистская теория классов и классовой борьбы. В классах К. видел продукт социального взаимодействия лю-





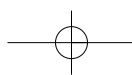
дей в определенных конкретно-исторических условиях, т. е. считал их предметом социально-психологического, а не экономического анализа. Таким образом, суть познания, по К., заключается в выявлении с помощью операций выделения, изолирования и отвлечения общезначимых соотношений, обладающих предикатом безусловной необходимости, т. е. внепространственности и вневременности. Истина — не вне, а внутри нас. Необходимость и случайность — конструкты нашего понимания. В социальном познании общеобязательно также следование идее справедливости, что требует оценки деятельности людей с позиции этически должного, а не только поиска истины. В социальных институтах постепенно реализуется все более осознаваемое людьми стремление к справедливости, заложенное в них природное нравственное (и эстетическое) начало. Добро столь же вневременно и внепространственно, как и истина. Мы понимаем только то, что представляем себе необходимым и справедливым (если речь идет о действиях людей), т. е. должным. Уровень телеологии является высшим проявлением и оформлением социальных связей. Долженствование вмещает в себя необходимость и возвышается над нею. Социальная необходимость нормативна по своей природе. Основой социального познания, согласно К., должен стать новый (научно-философский, а не метафизический или мистический) идеализм, выросший из этики на основе отрицания натуралистической социологии и марксизма. Конечная цель нового идеализма трактуется К. как решение этической проблемы научным путем. Он исходит из двух тезисов: 1) признания автономии и свободы человека; 2) факта сущности его оценочной деятельности. Отсюда — принцип самоценности личности и равноценности личностей между собой. Социокультурная деятельность, по К., предполагает формулирование и осуществление в действительности определенного идеала. Традиционный идеализм при этом, по мнению К., апеллирует к познанию метафизического сущего путем интуиции и религиозной веры, новый идеализм идет путем философско-социологических разработок. Задача социального познания — выявление норм и правил теоретического мышления, практической (нравственной) деятельности и художественного творчества. Тем самым в теории познания К. последовательно проводятся принципы антипсихологизма, априоризма и нормативности. Важнейшая часть научного наследия К. — обоснование ценности права для практической жизни. Ценностное содержание культуры задается безусловностью справедливости, истины, красоты, веры. Цен-

ности права относительны, но они задают формальные свойства интеллектуальной и волевой деятельности людей. Право — единственная социальнодисциплинирующая система. Дисциплинированное общество и общество с развитым правовым порядком — тождественные понятия. Право — основное условие внутренней свободы человека; игнорирование власти права ведет к власти силы, т. е. — росту несвободы. Русское же общество, по К., никогда не уважало право, русская интеллигенция не заботилась о формировании прочного правосознания как необходимого условия нормального общественного развития. Отсюда путь России — признание, наряду с абсолютными ценностями, относительных ценностей права, изживание правового нигилизма.

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одна из основных составных частей мировой истории философии, характеризующаяся ярко выраженной самобытностью. Радикальная демифологизация осуществлялась в древнекитайской культуре как бы изнутри мифосознания — через переосмысление мифологической модели мира при сохранении ее общей структуры, прежде всего принципа единичности макро- и микрокосма, поэтому базисной интенцией китайского философского мышления была идея органического единства человека и мира. Органицизм мышления обусловил понимание вещей как подвижных, текучих образований: «ци», универсальный субстрат мира, трактуется как непрерывная среда динамических колебаний, поляризуемая действием противоположных сил — «ян» и «инь» (света и тьмы, напряжения и податливости); каждая вещь содержит в себе начала «инь» и «ян», поочередно доминирующие и обеспечивающие пульсацию перемен. Эмпирически наличное состояние дел постоянно должно приводиться в соответствие с изначальной гармонией великой триады Небо — Человек — Земля, поэтому китайское философское мышление характеризуется отчетливо выраженным практицизмом. Знание — «чжи» — предмета включает не только его описание, но и предписание к действию: обладать знанием значит прежде всего «знать свое дело». В центре внимания китайских мыслителей находились этико-политические проблемы, поскольку деятельность по упорядочению Поднебесной (социума) понималась как важнейший фактор поддержания вселенской гармонии. Уже в период Западного Чжоу (нач. I тыс. до н. э.) оформилась одна из центральных категорий китайской мысли — «дэ», обозначающая силу порождения и упорядочения. Благодаря силе «дэ» Небо (Небо-и-Земля) порождает и взращивает все сущее. Правитель — «ван», являясь Сыном

Неба, приобщается к «великому дэ Неба и Земли» (космоса) и распространяет его на мириады людей, гармонизируя Поднебесную. В свою очередь, на мир и благополучие, царящие в Поднебесной, Небо отвечает правильным порядком природных процессов, хаос же в обществе вызывает природные катаклизмы. «Золотым веком» китайской философии является период 6—3 вв. до н. э. В это время возникли конфуцианство, даосизм, моизм, легизм, школа натурфилософов и школа имен. В условиях, когда власть чжоуского вана стала чисто номинальной, состояние дел в Поднебесной осознается как зависящее от «дэ» каждого человека. Родоначальники двух основных течений китайской философии — Конфуций и Лао-цзы — вводят в связи с этим категорию «дао» — пути как мерила должного индивидуального поведения. Накопление «дэ» достигается познанием «дао» и следованием ему; обладание знанием оказывается важным средством гармонизации Поднебесной. Конфуций и Лао-цзы разрабатывают взаимодополнительные модели познания «дао». Для Конфуция характерна опора на формальную упорядоченность человеческого поведения посредством строгого следования правилам церемониала «ли». Воплощением знания выступает «благородный муж» («цзюнь цзы»), посредством жесткого самоконтроля обуздывающий природно-хаотическое начало в человеке. В противовес конфуцианскому культуроцентризму даосизм выдвигает стратегию «следования естественности». Отказ от всякой преднамеренности и целенаправленности в действии (принцип «недеяния» — «у вэй») позволяет совершенному мудрому приобщиться к «дао» как общемировому естественному ритму событий. При империи Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) конфуцианство приобрело статус официальной идеологии и впоследствии на протяжении столетий оказывало огромное воздействие на облик традиционной китайской цивилизации. Даосское учение трансформировалось в так называемый «религиозный даосизм», занятый преимущественно решением проблемы бессмертия и образующий неортодоксальную составляющую китайской духовной культуры. Развитие философской мысли в Китае характеризовалось традиционностью: для нее характерна исключительная стабильность круга основных философских проблем и категорий, а преимущественными формами философского творчества являлись комментарии и компиляция канонических произведений.

КЛАСС (лат. *classis* — разряд, группа) — конечная или бесконечная совокупность выделенных по некоторому признаку предметов, мыслимая как целое. Предме-





364 КЛАСС БУРЖУАЗИИ

ты, образующие К., называются его элементами. Проблемы классификации возникают во всех науках, которые имеют дело с крайне разнородными по составу множествами объектов (как правило, дискретных) и решают задачу упорядоченного описания и объяснения этих множеств. Классификация опирается на понимание множества как системы, положение же объекта в системе определяет максимальное количество признаков объекта. Таким образом, К. принимается за структурную единицу, идеальный или конструируемый тип, расчленяющий изучаемую реальность. В социальных науках понятие К. описывает место некоей группы людей в системе неравенства и дифференциации, в сопряженной с ней совокупности связей и отношений, а также иерархию субъектов функционирования социальных институтов. В отличие от деления на страны, деление на К. осуществляется по социально-экономическому основанию — обладанию собственностью и доступом к власти, а, как следствие, профессиональными, образовательными, культурными и идеологическими отличиями. В то же время само распределение собственности и власти может происходить в соответствии с аскриптивными статусами (пол, возраст, престиж и т. д.) и объясняться в терминах преобладающего в обществе дискурса (о божественном порядке или всеобщем равенстве). Рассматривая высшие, средние и низшие К., современные исследования подчеркивают их внутреннюю дифференциацию и останавливаются на теориях «среднего» либо «нового среднего» К., т. к. считается, что именно его гетерогенность и объем характеризуют и гарантируют стабильность современного общества. При достижении некоего предельного значения характеристика понятия «К.» начинает выступать только в статистической, условной форме, не отражаясь в непосредственной очевидности норм и образов жизни. На место вертикальной (функциональной) классификации приходит горизонтальная (качественная), основанная на таксономическом подходе к выделению индивидуализированных жизненных миров.

КЛАСС БУРЖУАЗИИ — социальный класс (См. **Социальный класс**), объединяющий в себя индивидов, обладающих собственностью на хозяйственные блага и существующих за счет получения эффекта от этих благ и систематического использования наемного труда. В К. б. можно условно выделить две социальноклассовые группы. 1. Группа капиталистов, к которой относятся лица, обладающие практически полной собственностью (прерогативами владения, распоряжения и использования) на хозяйственные блага и существующие за

счет получения полезного эффекта от этих благ и использования (эксплуатации) наемного труда. 2. группа предпринимателей, к которой относятся лица, использующие хозяйственные блага, находящиеся во владении других субъектов, т. е. временно (или постоянно) обладающие такими прерогативами собственника как распоряжение или использование (одной или сразу двумя данными прерогативами) и существующие за счет присвоения части полезного эффекта от этих благ и использования (эксплуатации) наемного труда. В отличие от менеджеров предприниматели ведут дело на свой страх и риск и практически полностью присваивают результаты своей деятельности.

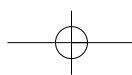
С.Ю. Солодовников

КЛАСС ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ, — социальный класс (см. **Социальный класс**), объединяющий в себя индивидов, профессионально занятых высококвалифицированным умственным трудом и объединенных схожим местом в имущественной структуре (базирующейся, прежде всего на «интеллектуальной собственности»), а также обладающих близкими социальными правами и обязанностями. Использование термина «интеллектуалы», вместо «интеллигенция» при описании социально-классовой структуры общества обусловлено существованием в русском языке нескольких значений второго термина. Под интеллектуалом однозначно понимается человек с высоко развитым интеллектом (мыслительной способностью), человек интеллектуального труда. Исторической предпосылкой выделения К. к. явились отделение умственного труда от физического, рост потребности в различных специалистах в условиях усложняющегося материального и духовного производства. В зависимости от производственной деятельности и выполняемых функций интеллектуалов разделяют на научно-техническую и гуманитарную интеллигенцию. Профессиональное занятие научно-информационным трудом характерно для научно-технической интеллигенции, которая по ряду профессиональных черт (профессиональное занятие умственным творческим трудом, высокий уровень образования и т. д.) близко к гуманитарной интеллигенции. К последним относятся субъекты, профессионально занимающиеся духовным производством. Под гуманитарной интеллигенцией понимается большая группа людей, профессионально занимающихся умственным творческим трудом, направленным на духовное производство, и имеющих соответствующее (как правило, высшее) образование. В настоящее время ряд западных исследователей

справедливо выделяет интеллектуалов в отдельный социальный класс на том основании, что он обладает собственностью на научные знания и информацию, то есть накапливает «культурный капитал». Так, например, известный американский политолог и социолог А. Гульднер считает, что в настоящее время правомерно рассматривать интеллектуалов как социальный класс (Gouldner A. W. *Against Fragmentation: The origins of Marxism and the society of intellectuals*. N. Y., 1979). В СССР существовала значительная внутриклассовая дифференциация интеллектуалов. В данном социальном классе, в зависимости от места в имущественной структуре (в отношении собственности) две социально-классовые группы. В первую, как отмечает американский социолог А. Инкельс, входит высший слой интеллектуалов, состоящий из выдающихся ученых, деятелей искусства и литературы. По имущественному положению (с точки зрения пользования хозяйственными благами) они примыкали к классу управленцев, хотя между ними существовала существенная дифференциация в объемно-правовой структуре. Ко второй социально-классовой группе следует относить всех интеллектуалов, не вошедших в первую. В обществе переходного периода осуществляется превращение класса интеллектуалов из класса-слоя в собственно социальный класс. Это совпадает с относительным возрастанием его роли в экономической и социальной жизни социума.

С.Ю. Солодовников.

КЛАСС КОЛХОЗНОЕ КРЕСТЬЯНСТВО — социальный класс-слой, объединяющий в себя индивидов, профессионально занимающихся доиндустриальным, индустриальным и научно-индустриальным сельскохозяйственным трудом в хозяйствах, находящихся в колхозно-кооперативной собственности (в Советском Союзе). В данном классе выделяются следующие группы: 1) работники, занятые ручным (преимущество доиндустриальным) аграрным трудом; 2) работники, занятые механизированным и автоматизированным (преимущественно индустриальным и научно-индустриальным) аграрным трудом; 3) работники, связанные с выполнением функций служащих неспециалистов. Последняя группа является маргинальной, социально-классовой группой между К. к. к. и классом служащих-неспециалистов. Внутриклассовую дифференциацию К. к. к. можно также провести по критерию, какой категории хозяйств работают его члены. К. к. к. и до и во время переходного периода оставался классом-слоем. В переходный период, на-





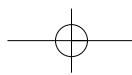
ряду с приобретением субъектами колхозно-кооперативной собственности больших прерогатив собственников, происходит также выход части индивидов, входящих в данный класс из него и переход их в класс мелких производителей.

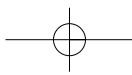
С.Ю. Солодовников.

КЛАСС КРИМИНАЛОВ — социальный класс (См. **Социальный класс**), включающий индивидов, основным источником дохода которых является преступная деятельность (т. е. наиболее существенное нарушение законности и правопорядка, влекущее за собой уголовное наказание), или же лица, отбывающие наказание в тюрьмах и исправительно-трудовых лагерях. Отличительной особенностью криминалов, как социального класса является откровенное и всячески подчеркиваемое неприятие всей (или практически всей) существующей системы государственно-санкционированных правовых норм. Таким образом, по объемно-правовому признаку, криминалы занимают уникальное место в социально-классовой структуре современного общества. Следует не согласиться с американским социологом А. Ингельсом, который выделял в отдельную социальную общность только тех криминалов, которые находились в «трудовых лагерях», на том основании, что они вынуждены были «работать бесплатно». (Inkels A. A social structure and mobility in the Soviet Union. 1940-1950 // Social Stratification / Ed. By I. Lopreato. New York, 1974. P. 512). Появившаяся в последнее время литература, посвященная данной проблеме, свидетельствует, во-первых, о неразрывной связи криминалов «на воле» и «в зоне»; во-вторых, о существовании жестких норм, предписывающих одинаковые стереотипы поведения для представителей преступного мира, независимо от места их нахождения; в-третьих, главная отличительная особенность криминалов — это насильственное (или обманное), государственно не санкционированное присвоение потребляемой криминалами части совокупного общественного продукта (происходит главным образом не в местах лишения свободы). Именно данное присвоение является отличительной особенностью криминалов, как социального класса. Поскольку в обществе существуют индивиды, обладающие комплексом навыков и средств, необходимых для преступной деятельности, а также, получающие от этой деятельности основные средства к существованию, правомерно говорить о профессиональной преступности. Безотнositельно к тому, занимается ли индивид преступной деятельностью персонально или в группе, через определенный промежуток времени у него формируется

общекриминальный профессионализм, т. е. совокупность личных знаний, физических и интеллектуальных умений или введенных до автоматизма навыков, сформировавшихся в основном в ходе или в связи с криминальной деятельностью субъекта и используемых для совершения преступлений. Ярким примером этому служат преступления многих воров — «карманников», различные виды мошенничества и прочее. Наряду с общекриминальным профессионализмом относительно широкое распространение получил специализированный преступный профессионализм, который лежит в основе организованной преступной деятельности, базовым элементом которой служат хищения должностных лиц, контрабанда и прочее. «Процесс формирования специализированного криминального профессионализма проходит параллельно с позитивной деятельностью человека и на ее основе. Внутреннюю сущность этого криминального явления представляет совокупность опыта, полученного в процессе позитивной деятельности, образования обширных специальных знаний, приобретенного в связи с этим определенного должностного положения в сфере производства или управления, личных, полученных за плату в обмен на покровительство общекриминальных знаний и связей, нацеленных субъектом на непрерывное обогащение и приобретения власти над людьми» (Куликов В.И. / Криминальный профессионализм, как элемент организованной преступной деятельности. / Вестник Московского Университета. Сер. 11. Право. — 1992. № 5 — с. 26). Это свидетельствует о возникновении в классе управленцев маргинальной группы, тяготеющей к классу криминалов. В переходный период так же, как и в СССР, тюрьмы по-прежнему остаются «фабриками преступности». Именно в последних формируется и закрепляется криминальная идеология, а также создаются основы внутриклассовой дифференциации криминалов. Среди последних, находящихся в местах лишения свободы, мы можем выделить следующие внутриклассовые группы (имеющие социально-кастовый характер): 1. Социально-классовая группа «воров в законе» включает в себя суперлидеров осужденных, придерживающихся криминальных норм поведения. Данная группа ведет организационную работу по распространению в среде криминалов воровской идеологии, следит, чтобы осужденные выполняли нормы поведения, выступает в роли арбитров при возникновении конфликтов между осужденными и отдельными группировками. Организует сбор финансовых средств для «общака», которым полностью распоря-

жается. 2. Социально-классовая группа «пацанов» («рядовые», «торпеды» и т. д.) — самая многочисленная группа осужденных, придерживающихся криминальных норм поведения в ИТУ (и на свободе). «Воры в законе» в своей деятельности по пропаганде и насаждению воровской идеологии делают ставку на рассмотренную социально-классовую группу. 3. Социально-классовая группа «мужиков» включает в себя лиц, отбывающих наказание в ИТУ, нейтрально относящихся к неофициальным и официальным нормам. Данная категория осужденных является своего рода материальным (экономическим) содержанием паразитирующих элементов в ИТУ — «воров в законе», «авторитетов», «пацанов». По своему правовому положению «мужики» не имеют права вмешиваться в разрешение конфликтов, возникающих между ворами или «авторитетами». Собственную обиду могут обжаловать только у «вора в законе». 4. Социально-классовая группа «опущенных» и «обиженных», в которую входят лица, когда-то нарушившие или постоянно нарушающие нормы поведения в местах лишения свободы: — «фуфлыжники», которые проиграли что-либо и в назначенный срок не отдали долг. В эту категорию входят и не сдержавшие слово, например, взявшие в долг и вовремя его не отдавшие; — «стукачи», «тихушники», «кумовские пахари», «цинкачи», скрыто сотрудничающие с администрацией ИТУ, выявленные и разоблаченные самими осужденными. 5. Социально-классовая группа лиц, открыто сотрудничающая с администрацией ИТУ. Фактически эти лица нарушили один из принципов поведения криминалов. Поэтому с позиций сообщества осужденных они — тоже отверженные. Однако по своим личностным свойствам, поведению, образу жизни в колонии они существенно отличаются от тех «отверженных», которые описаны выше. Данные индивиды входят в самостоятельные организации (совет профилактики правонарушений и т. д.) или работают на «немужицких» должностях (библиотекари, учетники и т. д.). Представители данной группы, находясь в постоянном конфликте с представителями первых двух, из выделяемых нами социально-классовых групп, опираются в борьбе за оптимизацию своей жизненности на администрацию ИТУ. Представители социально-классовых групп «воров в законе» и «пацанов» обладают значительным классовым самосознанием и сохраняет свою внутреннюю структуру как в условиях ИТУ, так и на свободе. Правомерно говорить о формировании еще в недрах советского общества социального класса криминалов (30-е — 50-е годы), осознающего свои экономические





366 КЛАСС МЕЛКИХ ПРОИЗВОДИТЕЛЕЙ

интересы. В обществе переходного периода класс криминалов упрочивает свои позиции в социально-экономической жизни общества и в ряде моментов предопределяет сложившуюся экономическую систему.

С.Ю. Солодовников.

КЛАСС МЕЛКИХ ПРОИЗВОДИТЕЛЕЙ – социальный класс (См. **Социальный класс**), включающий в себя индивидов, объединенных индивидуальной и кооперативной (за исключением колхозно-кооперативной) формой собственности на хозяйственные блага. Данная социально-классовая общность в переходный период является сенкритичным классом и уже потому остается классом-слоем. Современный уровень технологии, в частности внедрение «малой механизации», увеличивает роль собственного труда мелкого производителя, побуждает его выжимать максимум из новой техники, так как только таким образом он может обеспечить конкурентность своей продукции. Для различных социальных групп, входящих в данный класс, может быть характерна связь как с технически передовым производством (мелкие производители, связанные, например, с новейшей наукоемкой технологией), так и с технически отсталым производством (розничная торговля, большая часть фермеров и т. д.). В К. м. п. выделяются следующие группы: 1) работники, занятые ручным (преимущественно доиндустриальным) трудом промышленного типа; 2) работники, занятые механизированным (преимущественно индустриальным) трудом промышленного типа; 3) работники, занятые сельскохозяйственным трудом (эмбриональный класс, имеется тенденция к формированию класса мелких производителей, занятых сельскохозяйственным трудом); 4) работники, занятые научно-информационным трудом (маргинальная социально-классовая группа); 5) работники, занимающиеся розничной мелкооптовой торговлей.

С. Ю. Солодовников.

КЛАСС СЛУЖАЩИХ НЕСПЕЦИАЛИСТОВ – социальный класс-слой (см. **Социальный класс-слой**), объединяющий в себе индивидов, профессионально занятых нетворческим умственным трудом, не требующим высокой квалификации. Данные профессиональные особенности будут обуславливать специфическое имущественное и объемно-правовое положение данной группы. В 1985 году количество служащих-неспециалистов составило в СССР 2,1 млн. человек. В переходный период данный класс так же как и в советском обществе, остается

классом-слоем. Вместе с тем в этот период происходит внутриклассовая дифференциация представителей данной социально-классовой общности в зависимости, с какой формой собственности они связаны.

С. Ю. Солодовников.

КЛАССИФИКАЦИЯ (лат. classis – ряд, класс и facio – делаю, раскладываю) – многоступенчатое деление логического объема понятия (логика) или какой-либо совокупности единиц (эмпирическое социальное знание) на систему соподчиненных понятий или классов объектов (род – вид – подвид). К. – способ организации эмпирического массива информации. Цель К. – установление определенной структуры порядка, нормативно-мерного упорядочивания множества, которое разбивается на гетерогенные друг по отношению к другу, но гомогенные внутри себя по какому-либо признаку, отделенные друг от друга подмножества. При К. каждый элемент совокупности должен попасть в то или иное подмножество. Таким образом, цель К. – определение места в системе любой единицы (объекта), а тем самым установление между ними наличия некоторых связей. Субъект, владеющий ключом (критерием) К., получает возможность ориентироваться в многообразии понятий или (и) объектов. К. всегда отражает имеющийся на данный момент времени уровень знания, суммирует его, как бы дает его «топологическую карту». С другой стороны, К. позволяет обнаруживать пробелы в существующем знании, служить основанием для диагностических и прогностических процедур. В так называемой описательной науке К. выступала итогом (целью) познания (систематика в биологии, попытки по разным основаниям классифицировать науки и т. д.), а дальнейшее развитие представлялось как ее усовершенствование или предложение новой К. Таким образом, термин «К.» используется как для обозначения указанной процедуры, так и для обозначения ее результата. Различают естественные и искусственные К. в зависимости от существенности признака, который кладется в ее основу. Естественные К. предполагают нахождение значимого критерия различения, искусственные могут быть в принципе построены на основании любого признака. Вариантом искусственных К. являются различные вспомогательные К. типа алфавитных указателей и т. д. Кроме того различают теоретические (в частности, генетические) и эмпирические К. Последние нашли широкое применение, в частности, в социологии. Цель эмпирических К. та же, однако сам критерий является зачастую проблемным, и во многом

его установление может быть целью эмпирической К. В ней все множество исследуемых единиц стремятся разбить на однородные группы, которым затем присваивается та или иная «этикетка», подлежащая содержательному наполнению в процессах интерпретации по обнаруживаемому (или заранее заданному) статистическому (сугубо формальному) критерию. При этом совокупность считается однородной, если все значения рассматриваемого признака суть значения одной и той же случайной величины. Эмпирическую К. иногда предваряют процедуры группировки данных. Как особый вид К. в социологии рассматривается процедура районирования (пространственно-временное расчленение для последующего репрезентативного выбора объектов исследования). К., особенно эмпирические, часто рассматриваются как шаг на пути создания содержательно-обоснованных типологий. В отличие от К. типология выделяет гомогенные множества, каждое из которых есть модификация одного и того же качества (существенного, «коренного» признака, точнее «идеи» этого множества). Естественно, что в отличие от признака К. «идея» типологизации далеко не является наглядной, внешне проявляемой и обнаруживаемой. К. слабее, чем типология, связана с содержанием, но класс естественной К. должен иметь смысл, соответствующий уровню познания на данный момент, и обладать собственными существенными свойствами. В целом естественная К. всегда в той или иной степени типология и способна решать содержательные задачи.

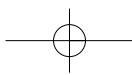
КЛАСС-СЛОЙ – социальная общность, отличающаяся от социального класса (см. **Социальный класс**) отсутствием положительной комплиментарности, т. е. близкая по своей сути к «возможному классу» (П. Бурдьё). Степень общности индивидов, составляющих К.-с., уровень осознания ими своих общих потребностей и интересов (прежде всего экономических), степень их сплоченности и организованности ниже, чем у представителей социального класса.

С.Ю. Солодовников.

КЛАСС-СОСЛОВИЕ – полузакрытая группа, с приближением к закрытой подгруппе в которую ограничена в том числе обычаями и традициями, и представители которой обладают передаваемыми по наследству правами и обязанностями.

С.Ю. Солодовников.

КЛЕЙН (Klein) Кристиан Феликс (1849–1925) – германский математик. Основные труды: «Сравнительное обозрение новейших геометрических исследований» (1872), «Лекции о римановой





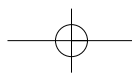
теории алгебраических функций и их интегралов» (1882), «Теория эллиптических модулярных функций» и «Теория автоморфных функций» (1890–1912, в четырех томах, в соавт. с Р. Фрикке), «Теория волчка» (1898–1910, в четырех томах, в соавт. с А. Зоммерфельдом), «Энциклопедия математических наук» (1898–1934, в шести томах), Полное собрание сочинений (1918–1924, в трех томах), «Элементарная математика с точки зрения высшей» (1908), «Лекции о развитии математики в 19 столетии» (1925). К. вел свои исследования в основном в области неевклидовых геометрий, а также теорий автоморфных и эллиптических функций, алгебраических уравнений, непрерывных групп. основополагающие идеи К. в области геометрии изложены в «Сравнительном обзоре новейших геометрических исследований», получившем известность как «Эрлангенская программа К.». До 1820–1830-х понятие «геометрия» полностью отождествлялось с понятием «евклидова геометрия». На рубеже 1820–1830-х были опубликованы работы Лобачевского и Л. Больяи по гиперболической геометрии. В конце 1860-х Б. Риман постулировал равноправность евклидовой, гиперболической и эллиптической «геометрий постоянной кривизны». Понеселе начал изучать проективную (полностью независимую от евклидовой), а Мебиус — круговую геометрии. В работах К. исследовались «общие» проективные метрики и геометрии Евклида, а также неевклидовые геометрии Лобачевского и Б. Римана. В Эрлангенской программе К. предложил теоретико-групповой подход к понятию «геометрия». Так как «содержание каждой науки можно описать, указав те объекты, которые эта наука рассматривает, и те свойства этих объектов, которые изучаются в рамках интересующей нас науки», то К. фиксировал некоторое множество преобразований и принимал изучение сохраняющихся при этих преобразованиях свойств геометрических фигур за выделенное направление геометрии, соответствующее указанному множеству преобразований. Фактически К. определял любую геометрию областью действия (плоскость, пространство и т. п.) и группой симметрий (автоморфизмов), причем новая группа симметрий дает новую геометрию. При этом, как пишет И.М. Яглом, «основное различие...евклидовой и гиперболической геометрии К. видит вовсе не в возможности проведения через данную точку одной или нескольких прямых, не пересекающих указанную прямую — второстепенное и довольно малосущественное различие — а лишь в разном строении групп симметрии евклидовой и гиперболической плоскостей». Работая в области неевклидовых геометрий, К. однако интерпретировал их только как

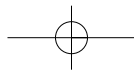
структуры, возникающие при метризации геометрии Евклида новыми метриками (функциями определения расстояния между точками пространства). До создания теории относительности Эйнштейна — Пуанкаре многие научные лидеры отказывались неевклидовым геометриям в признании их такой же фундаментальности и применению к внешнему миру, что и евклидова геометрия. Работы К. оказали существенное влияние на А. Пуанкаре, который совместно с Эйнштейном является одним из создателей специальной теории относительности. Установление связи между моделью Пуанкаре (плоской) неевклидовой геометрии Лобачевского и теорией автоморфных функций К. дало «геометрический ключ ко всей специальной теории относительности. К. являлся автором тезиса о важной роли «обычных» приемов математического творчества, а также абстракции и идеализации: «примитивная интуиция неточна, а утонченная интуиция вообще не является интуицией, а возникает в результате логического вывода из аксиом». К. был убежден в возможности построения непротиворечивой теории на основании понятия «бесконечно малая». По К., для этого необходимо отказаться от аксиомы вещественных чисел Архимеда. В своих работах, как писал А.Н. Колмогоров, «К. стремился раскрыть внутренние связи между отдельными направлениями математики и между математикой, с одной стороны, физикой и техникой — с другой». В 1908 в одной из своих речей К. предостерегал против «чистой» математики и «чрезмерной свободы в создании произвольных математических структур», являющихся «смертью всякой науки». Для К. геометрические аксиомы «не произвольные, а вполне разумные утверждения, как правило опирающиеся на наше восприятие пространства. Точное содержание геометрических аксиом определяется их целесообразностью». При этом аксиома Евклида о параллельных, «как того требуют наглядные представления, выполняется лишь с точностью, не превышающей определенные пределы». В книге «Лекции о развитии математики в 19 веке» К. противопоставлял прикладную ориентацию математической физики начала 19 в. и абстрактность идей математики 20 в.: «математика в наши дни напоминает крупное оружейное производство в мирное время. Витрина заполнена образцами, которые своим остроумием, искусством и пленяющим глаз выполнением восхищают знатока. Собственно происхождение и назначение этих вещей, их способность стрелять и поражать врага отходят в сознании людей на задний план и даже совершенно забываются».

КЛИМАТ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ (от греч. clima (climatos) — наклон) — социально-психологическое состояние коллектива, характер ценностных ориентиров, межличностных отношений и взаимных ожиданий в нем. Зависит от среды и уровня развития коллектива, непосредственно влияет на деятельность его членов, на осуществление основных его функций. С помощью данного понятия выражается оценка социально-психологического состояния коллектива, исходящая от более широкого социального целого. В качестве синонимов К. с.-п. используются термины «моральный климат», «психологический климат», «психологическая атмосфера». Различают благоприятный и неблагоприятный, здоровый и нездоровый К. с.-п. Нередки случаи неустойчивого К. с.-п., когда глубокий интерес к содержанию труда сочетается с равнодушием и черствостью в общении и т. д. Специфической сферой проявления К. с.-п. служат отношения между руководителем и рядовыми членами коллектива, стиль руководства и лидерства в коллективе. Руководитель обязан обеспечивать формирование благоприятного К. с.-п., используя методы социального управления, преодоления конфликтов и развития сплоченности коллектива: комплектование коллектива с учетом психологической совместимости его членов, тренинг социально-психологический, деловую игру и др.

КОАН — в дзен-буддизме — особый метод обучения адептов, предполагающий решение принципиально нестандартных тестов и задач («каков звук хлопка одной ладонью?»). Правильным ответом было состояние молчания адепта. Результат (просветление) достигается посредством озарения, проникновения в глубинную суть проблемы.

КОВАЛЕВСКИЙ Максим Максимович (1851–1916) — русский социолог, правовед, историк. Основные сочинения: «Общинное землевладение. Причины, ход и последствия его разложения» (ч. 1, 1879); «Современный обычай и древний закон» (т. 1–2, 1886); «Первобытное право» (вып. 1–2, 1886); «Закон и обычай на Кавказе» (т. 1–2, 1890); «Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства» (т. 1–3, 1898–1903); «Развитие народного хозяйства в Западной Европе» (1899); «Происхождение современной демократии» (т. 1–4, 1895–1899); «Современные социологи» (1905); «От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму» (т. 1–3, 1906); «Социология» (т. 1–2, 1910) и др. Взгляды К. складывались под воздействием идей Конта и Спенсера. Определенное влия-





368 КОВЧЕГ

ние на него оказало знакомство с Марксом и его работами; идеи марксизма К. пытался проинтерпретировать через методологические установки классического позитивизма. Свою теоретическую задачу он видел прежде всего в преодолении односторонности как отдельных теорий и концепций, так и односторонности узкодисциплинарных подходов к изучению общественных явлений, в нахождении их плюралистического синтеза. Такой позитивный синтез, считал К., можно осуществить внутри социологического знания, для которого частные дисциплины дают лишь необходимый конкретный материал. Предмет социологии — организация (порядок) и эволюция (прогресс) общества. Общество не может быть редуцировано к какому-либо конечному основанию (экономическому — у Маркса, мировоззренческому — у Конта и т. д.), а должно быть рассмотрено сквозь призму «теории факторов». Факторы (как объективные причины происходящего) равноправны, хотя в ходе социальной эволюции отдельные из них могут занимать на какое-то время доминирующее положение. Кроме того, главную причину изменений можно установить для каждой сферы общественной жизни. В последние годы творчества К. пытался объяснять явления через анализ их происхождения (генетический метод). В частности, такой анализ был им проделан для институтов семьи, собственности, государства. Основной же метод социологии, по К., — сравнительно-исторический, позволяющий устанавливать для различных народов и государств факт происхождения одинаковых стадий развития (в конечном счете — выявить эволюцию форм общественной жизни всего человечества). Центральная идея социологии К. — идея социального прогресса, который понимался им как расширение сфер солидарности («замирения») в обществе. Наиболее универсальный социальный закон, по К., — закон «роста человеческой солидарности» (по мере продвижения конкретного социума по эволюционной лестнице). Особая заслуга принадлежит К. в исследовании общины как особой формы социальности и структур и институтов докапиталистических (традиционных) обществ.

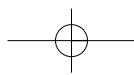
КОВЧЕГ — символ силы, сохраняющей все сущее и гарантирующей его возрождение.

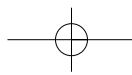
КОГЕН (Cohen) Герман (1842–1918) — немецкий философ, основатель и виднейший представитель Марбургской школы неокантианства. Основные работы: «Теория опыта Канта» (1885), «Обоснование Кантом этики» (1877), «Обоснование Кантом эстетики» (1889), «Логика чистого познания» (1902), «Этика чистой воли»

(1904), «Эстетика чистого чувства» (1912) и др. К. начал свою преподавательскую деятельность в университете г. Халле (1865–1875), а с 1875 возглавил после смерти Ф. Ланге кафедру философии в Марбургском университете, где вокруг него сложилась группа последователей и единомышленников, составившая ядро Марбургской школы неокантианства. Первые работы К. носили, главным образом, вторичный, интерпретаторский характер, представляя собой попытки нового понимания трех кантовских критик. Разработку оригинальных взглядов и создание самостоятельной философской системы К. можно датировать 1902, когда вышел в свет его главный труд — «Логика чистого познания». В работах К. и его учеников разрабатывается учение, сознательно опирающееся на ряд идей и принципов кантовской гносеологии, которая, став однако лишь отправным пунктом для разработки новой системы взглядов, была подвергнута радикальному пересмотру. Прежде всего это касалось гносеологического дуализма «вещи в себе» и явления, кантовской трактовки понятия «данности» и его представления об ощущении, как основе познания. Перестроив кантовское учение, К. создал чисто гносеологическую философию, которая не ищет для себя каких-либо предпосылок, существующих вне и независимо от познания. Т. о., философия трансформировалась в логику чистого познания, ориентированную на поиски внутреннего систематического единства знания, понимаемого как самостоятельная и бесконечно саморазвивающаяся система, в границах которой и разворачиваются все отношения между частными содержаниями научных положений (включая и отношения между познанием и действительностью, субъектом и объектом). Превратив чистую мысль с ее априорными принципами в единственный источник познания (знания) и его первоначало (и по форме, и по содержанию), К. пришел к выводу, что чистое мышление само строит свой предмет, который никогда ему не «дан» извне, а «задан» в виде неизвестного, «Икс», проблемы и т. п. Познавательный процесс приобретает, Т. о., характер серии актов категорического синтеза, протекающего по априорным законам самого мышления. В результате неопределенный предмет постепенно определяется, оставаясь однако всегда незавершенным и открытым для новых серий определений в последующих синтезах. Процесс построения предмета чистой мыслью, по К., это одновременно и построение самого мира (природы), как он построен наукой, ибо другой действительности кроме той, что существует в «напечатанных книгах», т. е. вне мысли, мы просто не знаем. Процесс

познания (предмета) приобретает абсолютно проблематичный и по сути бесконечный характер — определений не определенного, но определенного предмета. Из импульса, своего рода «икса», задания, способствующего разворачиванию мышления, он постепенно переходит в статус кантовской «вещи в себе» — вечно недостижимой цели и регулятивной идеи познания. Превратив научное знание по сути в беспредпосылочную систему априорно-логических элементов и их связей, К. в то же время осознавал необходимость соотношения этой системы с неким «безусловным», которое бы единственно было способно придать знанию характер всеобщности и необходимости. В роли такого «безусловного» не мог выступать факт науки, на который с самого начала была ориентирована логика чистого познания; сам К. неоднократно говорил о случайности и условности как факта, так и науки в целом. В поздних работах в роли такого «безусловного» все чаще начинает выступать понятие цели, морального блага и т. п. — нечто абсолютно «запретное опыту»; то, что затем трансформируется у К. в метафизический принцип абсолюта (идею Блага почти на манер Платона). Место трансцендентальных основ познания займет теперь трансцендентная идея, место логики чистого познания — ранее отрицаемая метафизика.

КОГНИТИВНЫЙ ДИССОНАНС (лат. *dissonans* — нестройно звучащий, *cognitio* — знание, познание) — концепция в социальной психологии, объясняющая влияние на человеческое поведение системы когнитивных элементов, описывающая формирование под их воздействием мотиваций социальных действий. Теория К. д. — одна из «теорий соответствия», основывающихся на приписывании личности стремления к связному и упорядоченному восприятию своего отношения к миру. Впервые сформулирована Ф. Хайдером (1944). Модель когнитивного поля субъекта описывается понятием баланса — ситуации, в которой воспринимаемые единицы и эмоции сосуществуют без стресса, поэтому нет давления к изменению ни когнитивной организации, ни эмоциональных проявлений. Основываясь на теории Хайдера, Т. Ньюком ввел понятие баланса в межличностную коммуникацию — было высказано предположение, что увеличение контактов способствует симметрии ориентаций, т. е. балансу в группе. Ч. Осгуд и П. Танненбаум предприняли попытку предсказать изменение отношения, которое произойдет у личности под влиянием стремления установить соответствие внутри ее когнитивной структуры в зависимости от их интенсивности по определенной шкале. Собственно разработка теории К. д. при-





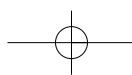
надлежит Л. Фестингеру (1957): диссонанс понимается как существование отношения несоответствия между когнициями (знание, представление, мнение) в пределах социальной общности. диссонанс проявляется как неудовлетворительное оправдание выбора, которое ведет к нарушению психологического комфорта. В свою очередь, обнаружение явлений К. д. приводит к стремлению понизить (минимизировать) возникшие рассогласования (несоответствия) или к избежанию ситуаций, в которых диссонанс может повыситься. В 1970-е «диссонансные эффекты» были переосмыслены в информационных терминах и представлены как частный случай функционирования каузальных схем. В настоящее время теория К. д. занимает одно из первых мест в исследовании закономерностей социального поведения и оказания коммуникативного воздействия в условиях массовой коммуникации.

КОГОРТА — в системе социально-гуманитарного знания — группа лиц, обладающих общим опытом с определенной временной спецификой. Например, возрастная К. состоит из людей одного года рождения, образовательная — из тех, кто в один и тот же год окончил школу. К. могут быть выделены по времени заключения или расторжения брака, потери работы или начала трудовой деятельности и т. п. Любое исследование характеристик одной и той же К. в разные временные периоды или характеристик различных К. в одном и том же «возрасте» называется когортным анализом. Когортный анализ широко применяется в демографии. Например, при изучении и прогнозировании рождаемости, смертности, средней продолжительности жизни и т. п. чаще всего используются пяти- или десятилетние возрастные группы. Лучшими данными для таких исследований являются данные официальной статистики и переписей населения. Когортный подход используется также в лонгитюдных исследованиях, при изучении жизненного пути, профессиональной карьеры, внутрипоколенной и межпоколенной социальной мобильности. Главной проблемой когортного анализа является необходимость различать эффекты возраста, К. и времени. Эффекты возраста связаны с процессами взросления и последующего старения К.; эффекты собственно К. являются общими для людей, одновременно родившихся или вступивших в определенный период жизненного цикла; эффекты времени порождаются широким социально-культурным историческим контекстом, опытом участия в тех или иных исторических событиях. Смещение эффектов приводит к различным интерпретациям одних и тех же данных, что за-

ставляет с осторожностью относиться к результатам когортных исследований. Однако в тех случаях, когда они опираются на корректные теории, когортный анализ является мощным аналитическим методом.

КОЖЕВ (Kojève) Александр (Александр Владимирович Кожевников) (1901–1968) — французско-русский философ-неогегельянец. Племянник Кандинского. Родился в Москве, эмигрировал из России в 1920 (причиной явилась невозможность получения университетского образования выходцу из «эксплуататорских классов»). Образование получил в Гейдельберге и Берлине, ученик Ясперса (под его руководством в 1926 защитил диссертацию по философии В.С. Соловьева). Знал китайский, тибетский языки и санскрит. С 1926 — во Франции (французское гражданство получил в 1938). В 1932 защитил вторую диссертацию по философии науки (тема — «Идея детерминизма в классической и современной физике»). В 1940–1960-е — сотрудник министерства внешнеэкономических отношений Франции. (Один из премьер-министров послевоенной Франции — Р.Барр — неоднократно именовал себя «учеником» К.) Определенное время был связан с движением евразийства. Разделял ряд идей буддизма хинаяны и философии всеединства. Большая часть трудов К. опубликована посмертно. Основные работы К.: «Введение в чтение Гегеля» (1947), «Тирания и мудрость» (1949), «Эссе по поводу исторической аргументированности философии язычников» (1968), «Эскиз единой феноменологии права. Изложение переходного состояния» (написан в 1943, издан в 1981 при поддержке Арона, переведен на ряд языков, включая японский), «Понятие, время, дискурс. Введение в систему знания» (1990) и др. Лекции по философии Гегеля, прочитанные им с 1933 по 1939 в Высшей школе практических исследований, привлекли внимание Арона, Батая, Клоссовски, Лакана, Мерло-Понти и др., оказав значимое влияние на развитие философии (особенно экзистенциализма) во Франции. Как отмечал К., «вполне возможно, что будущее мира, а следовательно, смысл настоящего и значение будущего действительно зависят в конечном итоге от того, каким образом мы интерпретируем сегодня гегелевские сочинения». (По мнению историка французской философии 20 в. В. Декомба, «в той версии, которую дал Кожев, гегелевская философия обнаруживает черты, способные соблазнить ницшеанца — в ней появляется дух авантюры и риска, она угрожает самой личности, идентичности мыслящего, выводя его за пределы общепринятого добра и зла».) К. стремил-

ся интерпретировать Гегеля с использованием идей марксизма и экзистенциализма, персонифицируя в культуре середины 20 в. возрождение интереса к гегелевской философии, что было вызвано кризисом неокантианских течений, которые вплоть до конца 1920-х оставались доминирующими в университетской философии. Отвергая традиционные интерпретации Гегеля, которые видели в его философии развитую систему спекулятивного идеализма, основанную на понятии Бога, К. указывает, что за понятиями абсолютного духа стоит человек и его конкретная история. Разделяя ряд положений философии Хайдеггера — в частности, идеи «человека в мире» и «человека вне мира» — К. трактовал «Ничто» как «не-существование», отмечая при этом, что Хайдеггер не достиг «истинной системы знания», увлекшись тезисами досократиков и занявшись «поэзией». По мнению К., несмотря на то, что уровень «поэзии» Хайдеггера не уступает творчеству Парменида, воспевавшую за мыслями последнего концептуальную эволюцию философских разработок невозможно отменить никакими программами «деструкции» метафизики. Излагая иными словами схему К., гуманизация «ничто» как определенная философская программа предполагает, что в мире за пределами человеческого действия нет ничего негативного. Природа должна быть всецело позитивной. Природное бытие будет определяться тождеством в традиционном смысле этого слова. По К., природа, в отличие от истории, не-диалектична: натурфилософия полностью изжила себя. Хотя, согласно К., остается еще одна возможность: «Если реальная Тотальность подразумевает Человека и если человек диалектичен, то Тотальность также диалектична». (Крайне важна мысль К. о том, что вещь в качестве вещи, о которой говорят, предполагает дискурс, ее обдумывающий; ср. «интенциональный объект» у Гуссерля. К. пишет: «Взятые порознь Субъект и Объект суть абстракции. В реальности — с того самого момента, когда речь заходит о Реальности-о-которой-говорят; и поскольку мы говорим о реальности, для нас вопрос может стоять только о Реальности-о-которой-говорят, то, повторяю, в реальности существует именно Субъект-познающий-объект или, что одно и то же, Объект-познанный-субъектом».) Нередко именуя свой подход «дуалистической онтологией», разработка которой являет собой «задачу будущего», К. имел в виду то, что понятие «бытие» не может иметь один и тот же смысл применительно к объекту природы или к человеку. В отличие от процессов природы, человеческое действие устанавливает связи с ничто. Действующее лицо, совершающее это самое дей-



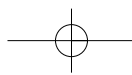


370 КОЖЕВ

ствие, выражает не свою волю быть (сохранить свое бытие), но собственную волю не быть (свое желание быть другим). Можно «быть», оставаясь, сохраняя собственную идентичность (случай природного бытия). Можно «быть», не оставаясь тем же самым, стремясь стать «отличным от» (случай природного бытия, «историчности»). В этом случае «различие» суть «действие по изменению». Поскольку допускается действие, смысл которого должен быть уточнен, различие вводится в само понятие тождества. Такая трактовка бытия («диалектическая», по К.) приводит к появлению некоего «не быть», имманентного бытию. К. пишет: «Парменид был прав, говоря, что Бытие есть, а Ничто не есть; но он забыл прибавить, что есть «различие» между Ничто и Бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и Бытие, поскольку без него, без этого различия между Бытием и Ничто, не было бы и самого Бытия». (К. имел в виду: определенная мера включенности «ничто» в «сущее» неизбежна, если нам необходимо наличие различия между ними.) Осмысленная гегелевская понимание «духа» (в пределе могущее быть интерпретировано так: дух суть то, что в философском дискурсе об абсолютном знании само познает себя в статусе субъекта этого дискурса), К. очертил проблему того, кто говорит в философии. И наметил такую линию ответа: бытие говорит о самом себе посредством дискурса, который человек ведет о Бытии. Или: субъект, высказывающий философское суждение, репрезентирует не особую личность философа, но сам мир, коему указанный философ лишь предоставляет возможность высказаться. Если подобный дискурс позволительно полагать обратимым, тогда ясно, что субъект высказываемого тождествен субъекту высказывания. Мир не был бы миром, если бы в нем отсутствовал человек. Или: по К., «реальное Бытие, существующее в качестве Природы, порождающей Человека, обнаруживающего эту Природу (и себя самого), говоря о ней». То есть появление духа является таким образом установлением тождества между предметом, который философ делает субъектом своего высказываемого, и им самим, субъектом высказывания. Гегель открывает это в «Феноменологии». И именно потому К. направляет свое исследование не на «Науку логики» и «Энциклопедию философских наук», а на гегелевскую «Феноменологию духа». Антропологизм неогегельянства К. виден из его комментария к «Этике» Б. Спинозы. То, что написано в этой книге, по К., возможно и истинно, но мы не в состоянии это узнать. Данный труд «не может быть прочитан» и «не мог быть написан», ибо Спиноза постулировал истинное как вечное,

не объяснив, каким именно образом вечные истины могут быть обнаружены во времени, в каком-либо месте, кем-либо, кому они ранее известны не были. Это сочинение должно было быть написано и прочитано вне времени, «в мгновение ока». Как писал К., «Этика» объясняет все, за исключением существующей для человека, живущего во времени, возможности написать ее. [...] «Этика», если она истинна, могла бы быть написана только самим Богом; и, заметим, Богом, лишённым воплощения. Таким образом, отличие Спинозы от Гегеля можно сформулировать следующим образом. Гегель становится Богом в процессе обдумывания и написания «Логике» или, если хотите, именно становясь Богом, он ее пишет, или продумывает. Спиноза же, напротив, должен быть целую вечность Богом, чтобы обрести способность написать или обдумывать свою «Этику». (К. усматривал причину депрессии, случившейся с Гегелем между двадцатью пятью и тридцатью годами, в сопротивлении эмпирического индивида по имени «Гегель» угрозе со стороны абсолютного знания.) В основании собственной модели истории философии К. разместил конечный набор гегелевских триад: формы языка выступают в облике последовательности «дискурсия – графизм – метризм», формы рассуждений – как «тезис – антитезис – синтез», структура философского знания – как «онтология – энергология – феноменология». Мир природы, по мысли К., нейтрален и равен себе самому – лежит за пределами человеческого смысла и вне истории. Ориентируясь на поиск «христианских корней» науки Нового времени, К. делал акцент на интеллектуальных процедурах демифологизации природы, на придании динамики статичной картине мира. В предисловии к сборнику произведений Батая К. писал: «Гегелевская Наука, вспоминающая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде. Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: человек, безусловно, однажды достигнет Единого – в тот день, когда сам он прекратит существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии

сущее, ему никогда не превзойти неустрашимой Троицы, каковой он является сам, и каковая есть Дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения – отказа от дискурсивного Знания, то есть отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраняться в истине. Что можно на это сказать? Что Гегельянство и Христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в Воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что Гегельянство есть «гностическая» ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу?». (Учение Гегеля трактуется К. как своеобразная ересь гностического образца, ставящая Историю в ранг высшего смысла мира и полагающая Бога-Отца и Бога-Сына зависимыми от Бога-Духа Святого, сущь человеческого разума.) К. утверждает, что «Феноменология духа» представляет собой размышление о значении деятельности Наполеона, который распространил и утвердил в Европе идеалы Французской революции. Эти идеалы пришли на смену идеалам христианства, в результате чего на место Бога был поставлен разум, а человек получил возможность действовать в качестве самостоятельного индивида. Христианство и буржуазное общество, возникшее в результате деятельности Наполеона, являются различными стадиями попытки разрушения фундаментального конфликта, лежащего в основании истории – между господином и рабом. Уделяя пристальное внимание четвертой главе «Феноменологии духа», К. рассматривает конфликт между господином и рабом как центральное событие истории, которое определяет ее развитие и устанавливает ее цель. Мир человеческой истории, по К., начинается с «борьбы за признание», в результате которой победившие становятся господами, а побежденные – под угрозой смерти – выбирают удел рабства. Господин, победивший раба в борьбе, обретает вместе с этим, по мысли К., качества человека. Именно и только отрицающие действия человека создают позитивную историю. И в этом контексте важнейшим моментом является человеческое отрицание себя («не будь тем, кто ты есть, будь противоположностью этого»). Сущность человека, утверждает К., заключается в том, что он способен поставить желание победить выше желания выжить. Таким образом, в фигуре господина психологическая, моральная реальность берет верх над реальностью биологической. Раб не является человеком в силу того, что он заботится о выживании больше, чем о победе, в силу этого его биологическая сущ-

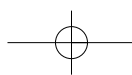




ность преобладает над моральной. В то же время господин парадоксальным образом не достиг основной цели — признания своей человеческой сущности, т. к. оно может прийти лишь со стороны раба, который, однако, признает в господине лишь биологическую силу, а не его человеческие качества. Более того, в конечном счете биологическая реальность господина — его тело — берет верх над его человеческой сущностью, т. к. он предоставляет всю деятельность по освоению природы рабу. (Впоследствии посткожевский дискурс известным образом трансформировался: современный буржуа трактуется в качестве презренного существа: как освобожденный раб, как рабовольноотпущенник, скрывающий в себе господина. Или, по самому К., «буржуа не является ни рабом, ни господином; будучи рабом Капитала, он — раб самого себя».) Раб, согласно К., развивает свои человеческие качества, ибо развитие личности происходит в результате негации природы. К. эксплицировал собственное понимание «действия» посредством интерференции понятий «борьба» и «труд». Последний трактовался им как борьба, сопряженная с насилием над природой. Любое действие, по К., суть противопоставленность противнику. Производя действие и — соответственно — его следствия, мы меняем мир. Новизна возможна лишь через действие, которое, в свою очередь, возможно лишь как «противодействие». Так понимаемая негативность, согласно К., и конституирует свободу как таковую. Как констатировал К., «...если Свобода онтологически является Негативностью, то лишь потому, что она может *быть* и *существовать* только как *отрицание*. Для того же, чтобы быть способным отрицать, нужно, чтобы было что отрицать: существующая данность. [...] Свобода состоит не в *выборе* между двумя данностями: она есть *отрицание данного* как данного, каковым являемся мы сами (в качестве животного или в качестве «олицетворенной традиции»), и как данного, каковым мы не являемся (и которое есть естественный и социальный *Мир*). [...] Свобода, реализующаяся и проявляющаяся в качестве диалектического или *отрицающего* Действия, *уже* в силу этого является в сущности *творчеством*. Ведь отрицание данного, не приводящее к ничто, означает создание чего-либо, что еще не существовало; но как раз это-то и называется «творить». История как летопись борьбы и труда завершается, согласно К., в результате установления человеком тотального контроля над природой, окончанием борения за сырьевые ресурсы и жизненные шансы. (Не исключал К. и такую перспективу, когда «конец истории» окажется не «царством Мудреца», а сообществом «машин-

ноподобных» людей — «удовлетворенных автоматов».) Согласно К., «...Абсолютное Знание, т. е. Мудрость, предполагает полный успех отрицающего Действия Человека. Это Знание возможно только: 1) во *всеобщем* и *гомогенном* состоянии, в котором каждый человек не является *внешним* по отношению к другому, и в котором не существует никакого не уничтоженного социального *сопротивления*; 2) в рамках Природы, *покоренной* трудом Человека, Природы, которая не *сопротивляется* более Человеку, не является *чуждой* ему». Именно как имеющая начало и конец, история может быть подвластна осмыслению: все гегелевские абсолюты укоренены в ней и сводимы к выбору людьми между жизнью и смертью. (Данная схема отрицает христианство, элиминируемое, по К., из строя культуры процессами исторического становления, подобно тому как оно само, в свое время, «упразднило» языческих божеств. Как полагал К., истинным является то, что удается осуществить, ложно то, что терпит неудачу. Данный критерий внутренне присущ истории: иными словами имманентен, а не трансцендентен ей. В этом контексте К. именуется свою позицию «атеизмом», зеркально противопоставляя его в качестве антитезиса христианской теологии. По мысли К., для Гегеля «все, что говорит христианская теология, является абсолютно истинным при условии, что оно применяется не к трансцендентному воображаемому Богу, но к реальному Человеку, живущему в мире».) По схеме К., в то время как господин постепенно подвергается деградации, раб, существуя в борьбе с природой на грани жизни и смерти, познает фундаментальное измерение человеческой ситуации: постоянное угрожающее присутствие небытия, смерти. Подобная экзистенциалистская трактовка Гегеля соединяется у К. с идеями Маркса: раб, в конечном счете, должен занять место господина, преодолев как эпоху христианства, так и эпоху буржуазного государства, в которой господин и раб существуют оба как псевдорабы: первый становится богатым неработающим человеком, а второй — бедным работающим человеком. И тот, и другой являются псевдорабами в силу их зависимости от Капитала. Однако если для Гегеля разрешение конфликта приходит вместе с Наполеоном, который разрушает социальные институты предшествующей эпохи и приводит историю к завершению (в интерпретации К. Наполеон представляет собой Сознание, а Гегель, размышляющий о нем, — Самосознание), то для К. историю завершает Сталин: «Просто Гегель ошибся на пятьдесят лет. Конец истории — это не Наполеон, это — Сталин, и я должен был возвестить об этом —

с той единственной разницей, что я никак не мог бы увидеть Сталина на коне под моими окнами». Вплоть до конца 1930-х К. называл себя «убежденным сталинистом» (ср.: К. нередко именовал Господа Бога собственным «коллегой»). Размышляя о «конец истории», о грядущей постистории, К. отмечал: «На самом деле конец человеческого Времени или Истории, т. е. окончательное уничтожение собственно Человека или свободного и исторического Индивида означает просто прекращение Действия в наиболее определенном смысле этого слова. Что на практике означает следующее: исчезновение кровавых революций и войн. А также и исчезновение *Философии*: поскольку Человек по сути своей больше не меняется, то нет более оснований и для того, чтобы изменять (истинные) принципы, лежащие в основе познания Мира и Я. Все же прочее может бесконечно меняться: искусство, любовь, игра и т. д., короче, все, что делает Человека *счастливым*». По мнению К., Маркс был близок к истине в критике капитализма начала — середины 19 в., но в 20 в. «единственным великим ортодоксальным марксистом» может считаться лишь Г. Форд. Социализм, по К., — в отличие от бурно развивающегося капитализма — являет собой провинциальную версию индустриального общества с весьма туманными экономическими перспективами. Как полагал К., только интеграция экономик западных держав, преодоление «национализма» и выработка ими единой политической стратегии способны обусловить победу «окончательного государства» европейского типа (у К. — «универсального, гомогенетического, однородного государства») над сталинским социализмом (по К., «с Лысенко и т. п.»). Видимо, основной философской интенцией, инициированной К. в европейской традиции, выступила (помимо оригинальной антропологической версии гегельянства) его «террористическая модель истории». К. полагал, что «между тираном и философом нет значимой разницы»: лишь суэта жизни не позволяет человеку быть одновременно и тем, и другим. Тиран суть государственный деятель, стремящийся реализовать в мире некую философскую идею. А посему: поскольку истинность философской идеи измеряется ее осуществлением в истории, постольку тиран, осуществляющий террор во имя торжества идеи, прав. По мысли К., это присуще любой современной тирании: каждый владыка имеет обыкновенные ссылающиеся на идеологические соображения. Основой философии террора тем самым выступает прагматическое определение истины: «истинное есть результат». Как отмечал К., «что же в конечном итоге есть мораль Гегеля? [...] Она есть то, что суще-





372 КОЗЕР

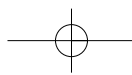
ствуется в качестве того, что существует. Любое действие, будучи отрицанием существующей данности, является дурным: грех. Но грех может быть прощен. Каким образом? Посредством успеха. Успех оправдывает преступление, поскольку успех — это новая реальность, которая орает *существует*. Но как можно судить об успехе? Для этого нужно, чтобы История закончилась». Для К. «конец Истории» являлся «смертью Человека» — последним следствием «смерти Бога». Дорога к идеям поворотных 1960-х была обозначена.

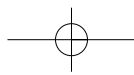
КОЗЕР (Coser) Льюис А. (р. 1913) — американский социолог, один из основных теоретиков социологии конфликта. Основные сочинения: «Функции социального конфликта» (1956), «Социальный конфликт и теория социального изменения» (1956), «Этапы изучения социального конфликта» (1967) и др. Выступал против игнорирования социологами концепта конфликта и соответственно понимания социальных конфликтов как аномалии или патологии общественного развития. Конфликт, по К., — важнейший элемент социального взаимодействия, каждое общество хотя бы потенциально содержит социальные конфликты. Существуют условия, при которых даже открытый конфликт может способствовать усилению интеграции социального целого. К. определяет социальный конфликт как борьбу за ценности и притязания на определенный статус, власть и ограниченные ресурсы, причем целями конфликтующих сторон является не только достижение желаемого, но и нейтрализация, нанесение ущерба или устранение соперников. Такие конфликты могут иметь место между индивидами, группами или между индивидами и группами. Данное определение конфликта является одним из самых распространенных в конфликтологии. Основное внимание К. уделяет анализу позитивных возможностей социальных конфликтов: развивая идеи Зиммеля, он сформулировал основные положения, касающиеся позитивных функций конфликта, а также переменных, определяющих его динамику, в том числе различие «реалистического» и «нереалистического» типа конфликтов. Последствия конфликтов для социального целого зависят и от характера этого социального целого: жесткие общественные структуры подвержены разрушительному влиянию конфликтов, более же гибкие и открытые дают возможность выхода конфликтам, которые тем самым повышают гибкость социальной системы, делая ее более открытой и адаптивной к новому. Работы К. оцениваются в конфликтологии как достаточно всеобъемлющие в силу того, что им анализируется и описывается широ-

кий круг вопросов, включающих причины конфликтов, переменные, определяющие их остроту и длительность, функции конфликта.

КОЗЛОВ Алексей Александрович (1831—1901) — русский философ и издатель. Основные работы: «Сущность мирового процесса или философия бессознательного Э. фон Гартмана» (Вып. 1—2, 1873—1875); «Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора» (1878); «Философские этюды» (ч. 1—2, 1876—1880); «Философия как наука» (1877); «Очерк из истории философии» (1887); «Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви» (1895) и др. Своими непосредственными духовными учителями считал Лейбница, Лотце и Г. Тейхмюллера (преподавал философию в Дерптском университете — ныне Тарту). Разрабатывал концепцию панпсихизма («монистического плюрализма»). Один из первых (наряду с Лопатиным) представителей персонализма в русской философии. Его непосредственными учениками были Е.Н. Бобров и С.А. Алексеев-Аскольдов (сын К.). Влияние К. признавали Бердяев, Шестов, Н.О. Лосский (продолживший персоналистскую традицию). К. выступил против гегелевской философии тождества бытия и мышления, считая, что бытие и мышление не представляет собой развивающиеся одна из другой стадии. Дуализм должен быть заменен в философии последовательным монизмом. Поэтому одновременно как духовные явления могут рассматриваться в качестве продуктов или действий движущейся материи, так и наоборот — материальные явления могут быть поняты как продукты или действия духа. Отсюда его концепция панпсихизма — все сущее признается психическим и сознательным, даже если интенсивность этого сознания крайне мала. Фактически у К. речь идет о синтетической переинтерпретации идей Шопенгауэра и Бергсона о творящей прежде всего, а не познающей активности человеческого духа. Отсюда разделение реальной и являемой в познании действительности и тезис о том, что естествознание, по сути, никогда не соприкасается ни с чем реальным, которое пытается схватываться им в терминах грубого материализма. К. — сторонник концепции гносеологического символизма. Чувственный опыт не способен вывести нас на уровень подлинного бытия. Непосредственное знание невозможно, оно всегда символически опосредованно. Непосредственным может быть только сознание, предшествующее знанию («сознание Бога» порождает «понятие о Боге», но не наоборот). Вещи материального мира, принимаемые за подлинную реальность, есть лишь символы

тех субстанций, с которыми мы в действительности взаимодействуем (такими символами являются и пространство, и время, и движение). Это «идеальные иллюзии» как результаты бессознательной деятельности мышления и фантазии, рационализированные в понятия разума для соотношения и обобщения продуцируемого в познавательной активности. Подлинная действительность духовна. Следовательно, нет деятельности без деятеля, без его мыслительного и морально-ответственного усилия. Идеи сами по себе не существуют, они суть только акты мыслительной деятельности мыслящих существ. Понятие о бытии складывается из содержаний, получаемых в «первоначальном, простом и непосредственном сознании». Так как «первоначальное сознание» включает в себе «непосредственно данное», оно абсолютно, тогда как всякое знание относительно, состоит из мыслимого нами. «Духовная действительность» субстанциональна и плюралистична. Существует множественность субстанциональных точек (монад) бытия, множественность «субстанциональных деятелей», не замкнутых самих на себя, но постоянно взаимодействующих. Так принцип панпсихизма сростается с принципом метафизического плюрализма. «Я» как духовные субстанции, взаимодействующие между собой, обладают неизменной индивидуальной природой, конституирующей личность изначальным непосредственным сознанием и свободой воли, т. е. возможностью действия в соответствии с природой, но независимо от конкретных обстоятельств места и времени, «внешних причин». В то же время неограниченность возможностей никогда не может быть полностью реализована — это основная антиномия любого общества. С точки зрения каждой отдельно взятой субстанции любые общественные («надсубстанциональные») преобразования безрезультатны и бессмысленны, если не содержат в себе опоры на стремление личности к выполнению нравственного долга, ее моральное самоусовершенствование, расширяющее границы непосредственного сознания, увеличивая тем самым наши реальные связи с миром. По мысли К., активность человека складывается из внутренних переживаний человеческого духа и из их перенесения в эмоционально-волевых актах за пределы субъективного мира с целью создания образов внешних вещей и процессов, т. е. создания определенного, «квалифицированного» бытия. В свою очередь, понять мир, отделить действительное от «видимого» можно лишь погружаясь в изучение собственного Я. Непосредственное сознание, однако, лишь частично («фрагментарно») схватывает взаимодействие мно-



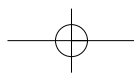


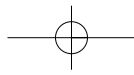
жественности субстанций. Мир же есть целое, субстанции составляют единую мировую систему. Обеспечивает реальную связь субстанций «Высочайшая Субстанция» — Бог. Согласно К., «действительное сущее есть безвременно готовое целое». Все фазы (или ступени) того порядка, который мы мыслим как развитие, могут быть даны разом, он телеологически «предзадается» в своих пределах. Онтология К. ликвидирует разделение на субъект и объект, отождествляет самознание с познанием мира. Идеальная цель познания — постижение метафизической связи субстанций и адекватное ее «схватывание». Решить эту задачу могут прежде всего науки о духе, занимающиеся предметами, «открытыми нам в нашем сознании». Цель философии — «объединение индивидуальных влечений и деятельностей в одну общую волю и гармоническую деятельность целого общества, человечества и через него...целого мира».

КОЙРЕ (Койре, настоящая фамилия Койранский) Александр (1892–1964) — французский философ и историк науки русского происхождения. Лидер интернализма, объясняющего развитие науки имманентными самой науке интеллектуальными факторами. Занимался также историей русской философской мысли. Учился у Гуссерля, однако истоки его собственной концепции лежат в критически переосмысленных работах Брюнсвика и Мейерсона. По своим методологическим интенциям, некоторым тематизмам и проблемам философская позиция К. близка идеям франкоязычного неореализма, основы которого были заложены Башлярром (с которым К. поддерживал дружеские отношения). Центральной же фигурой в истории философии для К. всегда оставался Платон. К. резко оппонировал кумулятивистской версии развития науки, прежде всего представленной в работах П. Дюэма (Дюгема), в частности, и позитивистской методологии в целом. Идеи К. (наряду с критическим рационализмом) оказали прямое влияние на формирование постпозитивистского дискурса «исторической школы» в философии науки, прежде всего на концептуализацию таких понятий в методологии Куна как «парадигма», «нормальная наука», «научная революция». Среди непосредственных учеников К. — И. Коэн, совместно с которым он подготовил к изданию критически отредактированные «Математические начала натуральной философии» Ньютона (вышло в свет в двух томах в 1972), и Р. Татон, отредактировавший четырехтомную «Всеобщую историю науки». Коэн и Татон инициировали издание коллективного двухтомного сборника статей в честь семидесятилетия К. Родился в Таганроге, учился в гимназиях Тиф-

лиса (Тбилиси) и Ростова-на-Дону. Для продолжения образования выехал в 1908 за границу. В 1909–1911 в Геттингене К. прослушал курс лекций по феноменологии у Гуссерля и по математике у Д. Гильберта. Жил в Париже. В Первую мировую войну воевал добровольцем во французской, а затем в русской (до осени 1917) армиях. После войны вернулся во Францию. С 1924 читал курс лекций в Практической школе высших исследований, с которой оказалась связанной вся его последующая жизнь. В 1929 получил докторскую степень за работу, исследующую творчество Беме. В 1930-е интересы К. перемещаются в область истории науки, собственную (философскую, как он ее сам определял) версию которой К. и начал разрабатывать. С 1934 по 1940 он являлся гостевым профессором Каирского университета. Во время Второй мировой войны К. жил в Каире, затем в Нью-Йорке (где работал в Свободной школе высших исследований и Новой школе социальных исследований) и Лондоне. После войны вернулся в Практическую школу высших исследований в Париже, возглавил Центр исследований по истории науки. С 1950 — член-корреспондент, а с 1955 — действительный член Международной академии истории науки, с 1956 по 1961 являлся ее секретарем, редактировал издававшийся академией журнал. С 1956 по 6 месяцев в году К. стал проводить в Институте высших исследований в Принстоне (США). В 1962 К. тяжело заболел, что вынудило его прекратить поездки в Принстон. После смерти К. его имя было присвоено Центру исследований по истории науки в Париже, а Международная академия истории науки учредила медаль его имени, присуждаемую раз в три года за наиболее выдающиеся труды по истории науки и техники. Основная работа К. — «Этюды о Галилее» (1939, фактически увидела свет в апреле 1940, широкую известность получила лишь после англоязычного издания), заложившая основы интернализма; вышла в трех выпусках («На заре классической науки», «Закон падения тел — Декарт и Галилей», «Галилей и закон инерции»). Другие работы К.: «Декарт и схоластика» (1923); «Идея Бога в философии Св.Ансельма» (1923); «Философия и национальное движение в России в начале 19 века» (1929); «Очерки истории философских идей в России» (1950); «От замкнутого мира к бесконечной вселенной» (1957); «Революция в астрономии. Коперник, Кеплер, Борелли» (1961) и др. Статьи и выступления К. после его смерти были объединены в сборники: «Очерки по истории философской мысли» (1961); «Ньютоновские исследования» (1965 — на англ. яз.; 1968 — на фр. яз.); «Очерки по истории научной мысли» (1966). Концеп-

ция философской истории науки К. предложила ряд фундаментальных методологических принципов видения и интерпретации научного знания, которые могут быть адекватно осмыслены в контексте сложившейся в 1930-е (и окончательно концептуализированной в 1950-е) оппозиции интернализм — экстернализм. Интернализм, идейным лидером которого и выступил К., резко акцентировал проблематику развития науки вокруг изменения внутренних (интеллектуальных) факторов, определяющих понимание природы знания в конкретных социально-культурных контекстах той или иной исторической эпохи. Знание как таковое (научное знание в том числе и прежде всего) не может быть понято и объяснено извне — через апелляцию к социально-экономическим, технологическим, культурным или историческим причинам, на чем в той или иной мере настаивают экстерналисты. Скорее наоборот, внутренняя логика изменения науки (знаниевых систем) позволяет осмыслить социокультурные изменения, хотя познание остается в целом самостоятельной сферой человеческой активности, историей человеческого духа. «Афины, — пишет К., — не объясняют ни Евдокса, ни Платона. Тем более Сиракузы не объясняют Архимеда или Флоренция — Галилея». И далее К. продолжает: «Я считаю, что то же самое верно и для Нового времени и даже для нашего времени, несмотря на сближение чистой и прикладной наук...Вовсе не социальная структура Англии 17-го века может объяснить Ньютона и тем более не социальная структура России времен Николая Первого может пролить свет на творения Лобачевского. Это целиком химерическое предприятие, настолько же химерическое, как попытки предсказать будущую эволюцию науки или наук в зависимости от социальной структуры или социальных структур нашего общества или наших обществ». Нет прямой зависимости между состоянием общества и состоянием науки в определенное время, — утверждает К., — а, следовательно, и научное знание в его динамике не может быть объяснено иначе, как из самого себя. В этом отношении интернализм К. наследует установкам «истории идей» и традиции «интеллектуальной истории науки», но и они им радикально переосмысливаются, а тем самым и «преодолеваются». На это нацелены две фундаментальные установки его интернализма: 1) на максимально широкое понимание «внутренней» истории науки, которая не может быть редуцирована к простой смене идей и теорий; 2) на единство истории науки, философского и даже религиозного (во всяком случае в некоторых культурах и в определенные эпохи) знаний. Отсюда и



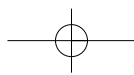


374 КОЙРЕ

сам термин «философская история науки», предполагающий ослабление (если не снятие) демаркационных границ между различаемыми типами знания. На конкретном материале К., в частности, показывает, как религиозные штудии Ньютона или мистико-астрологические И. Кеплера напрямую связаны со складыванием их научных теорий. (Например, показателен вывод, к которому приходит К. в результате анализа взглядов Ньютона: «В ньютоновском мире, как и в ньютоновской науке, не человек, а Бог есть мера вещей».) Основное же внимание К. уделяет связи философского и научного знаний, акцентируя при этом прежде всего влияние первого на второе. В этом пункте он вступает в резкую конфронтацию с методологией позитивизма, пытавшегося провести жесткую демаркацию между достоверным научным знанием и философией, а само изменение научного знания понимавшего как кумулятивное накопление «добытых истин» (к тому же финально установленных), из которого исключены человеческие заблуждения и ошибки. В отличие от позитивизма К. настаивал на том, что изменение интеллектуальной атмосферы той или иной эпохи не есть факт «внешний» по отношению к истории науки, а изменение философских (шире — и религиозных) оснований видения мира предуготовливает саму возможность радикальных сдвигов в научном знании. В частности, прежде всего с факторами этого (экстранаучного) рода (а не только «узкой» научной задачей преодоления разрыва между физической и математической астрономией) К. связывал победу интеллектуальной революции, начатой Коперником. В этой перспективе заблуждения и ошибки познающего разума также перестают быть для К. чем-то внешним и случайным по отношению к науке, а становятся вполне конструктивными (для своего времени, точнее для своей познавательной ситуации) элементами развития науки, позволявшими заполнить возникшие и иначе в тот момент не понятые и не объясненные лакуны в видении исследуемой проблематики (в данном пункте оппонирования позитивизму К. весьма близок аналогичной, хотя и несколько иначе реализуемой, установке на «приближенный» характер знания Башляра). С точки зрения К., «неудачи столь же поучительны, столь же интересны и даже столь же достойны уважения, как и удачи», они неразрывно связаны с «историей человеческого духа, упорно преследующего, несмотря на постоянные неудачи, цель, которую невозможно достичь, — цель постижения или, лучше сказать, рационализации реальности». История человеческого духа вовсе не может быть представлена линейно,

«продвижение мысли к истине происходит не по прямой»: «Не нужно забывать, впрочем, что мысль — вообще, а в переходные эпохи в особенности — может быть темной и смутной и не терять тем не менее совсем своей ценности. Совсем наоборот, как настойчиво утверждал это Дюгем, и как это великолепно показал Эмиль Мейерсон, именно в смутности и неясности прогрессирует мысль. Она движется от смутности к ясности. Она не идет от ясности к ясности так, как этого желал Декарт». Последнее утверждение К. оказывается в конечном итоге одним из оснований для опровержения и позитивистского тезиса о кумулятивном характере развития научного знания, и для концептуализации положения о «разрывах» («мутациях», по К.) в интеллектуальной (в том числе и научной) истории, смене способов самого видения реальности (аналогичную идею «эпистемологических разрывов» развивал Башляр). За изменением теорий и идей К. обнаруживает глубинные устойчивые и категориально оформляемые идеальные структуры, позволяющие или не позволяющие появиться и концептуализироваться этим теориям и идеям (концепт, близкий «эпистеме» Фуко). Собственно, эти структуры и обеспечивают нам видение мира таким, каким мы его видим, а их изменение суть кардинальная интеллектуальная ломка, предопределяющая, в частности, изменение «метафизических систем» (смену схем категоризации мира), вызывающих, в свою очередь, научные революции (анализ познавательных практик в традиционных обществах неевропейского типа позволил К. выдвинуть тезис о необходимости наличия науки в европейском смысле слова в иной культуре). Последние есть, следовательно, результат радикальных «мутаций человеческого интеллекта», вызывающих прерыв преемственности и требующих перестройки миропонимания в целом. С этой точки зрения физика Нового времени (классическая физика) не является продолжением ни античной физики Аристотеля, ни физики парижских номиналистов, хотя и была бы в силу внутренних закономерностей интеллектуального развития невозможна без них. Этот фундаментальный тезис К. первоначально аргументировал через тщательный анализ радикальной смены парадигматики Галилея, являвшегося в начале сторонником физики парижских номиналистов, но ставшего подлинным, с точки зрения К., основоположником классической физики. В этом же ключе в более поздних работах К. исследовал творчество Ньютона и Декарта, оппозицию ньютоновской и картезианской («математической физики без математики») физик. Наиболее же полно этот

круг идей нашел отражение у К. в его целостной концепции научной революции 16–17 вв. Ее суть состояла в разрушении качественно понимаемого античного и средневекового понятия мира как Космоса и заменой его понятием мира как количественно определяемого в абстрактном, изотропном и гомогенном пространстве. Идея Космоса предполагала представления о завершенности его структуры, его иерархической упорядоченности и качественной дифференцированности. Новоевропейская же идея мира стала исходить из представлений об открытом, неопределенном и бесконечном Универсуме. Если Космос предполагал противопоставление иначе организованных двух миров (земного и небесного), то новоевропейский Универсум организован в одном уровне реальности. Замена Космоса Универсумом потребовала и смены языков их описания, что явилось обязательным условием возникновения классической науки. Если математический язык описания (в терминах геометрии Евклида) в конструкции Космоса был применим только для исследования небесного мира, то в конструкции Универсума он стал универсальным языком науки. В античности была возможна лишь математическая астрономия, а физический мир описывался исходя из опыта чувственного восприятия. Новое время, изобретя процедуры экспериментирования как методически организуемого искусства задавать вопросы природе и получать на них ответы, сделало не только возможным, но и необходимым возникновение математической физики — основы новоевропейской науки. Отсюда принципиальным для понимания истории науки становится для К. выявление способа (метода), посредством которого научная мысль осознавала себя и противопоставляла себя тому, что ей предшествовало сопутствовало. А эта установка еще раз возвращает историка науки к необходимости исследования «метафизики», а параллельно требует перепределения соотношения теории и эмпирии. В этой перспективе обнаруживается, что наука Нового времени концептуализирует в качестве единственных объектов своего оперирования идеализированные абстрактные объекты, которым нет места в реальном мире. Эти объекты нельзя получить непосредственно из опыта, наоборот, они предшествуют ему и конституционализируют сами исследовательские процедуры. Наука принципиально теоретична: «Хорошая теория построена a priori. Теория предшествует факту. Опыт бесполезен потому, что уже до всякого опыта мы обладаем знанием того, что ищем. Фундаментальные законы движения (и покоя), законы, определяющие пространственно-временное по-



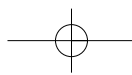


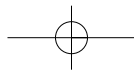
ведение материальных тел, суть законы математической природы. Той самой природы, что и законы, управляющие отношениями фигур и чисел. Мы их находим и открываем не в природе, а в нас самих». (В этой перспективе, согласно К., прав оказался в конечном итоге, скорее, платонизм, сосредоточившийся на познании души, чем аристотелизм, призывавший к непосредственному познанию вещей, так как новая наука может быть понята как «экспериментальное доказательство платонизма».) В лице Галилея и Декарта в науке Нового времени линия Платона и Архимеда взяла реванш (известна фраза К.: «Наука есть реванш Платона») у линии Аристотеля (как рафинированного выражения установки «здорового смысла») в понимании природы знания. (Саму линию раздела между аристотеликом и платоником К. проводил при этом достаточно своеобразно: «...Если вы отстаиваете высший статус математики, если, более того, вы придаете ей действительную ценность и решающее значение в физике, вы — платоник. Если же, напротив, вы усматриваете в математике абстрактную науку, и следовательно, считаете, что она имеет меньшее значение, чем другие — физические и метафизические — науки, занимающиеся действительным бытием, если, в частности, вы утверждаете, что физика не нуждается ни в каком другом основании, кроме опыта, и должна строиться исходя непосредственно из чувственного восприятия, что математика должна довольствоваться второстепенной и побочной ролью простого вспомогательного средства, вы — последователь Аристотеля».) В наблюдении нам доступны лишь знаки, и только владение определенной методологией, опирающейся на «метафизические» идеи («философскую субструктуру», «философский горизонт»), позволяет нам обнаруживать (в эксперименте) существенные факты и отношения (отсюда достаточно уничижительная оценка К. методологической программы Ф. Бэкона, которую он, по сути, выводит за рамки современной науки). Однако и сами экспериментальные средства являются, согласно К., «ни чем иным, как воплощенной теорией». Точный инструмент (в значительной мере и техника в целом) изготавливается исходя из потребностей науки, а не возникает в результате изменения повседневных практик (в которые он в последующем может быть весьма продуктивно вовлечен). Отсюда еще один тезис К. о том, что тесная связь науки и техники есть существенно современный феномен. И в античности, и в средние века научные и технические сферы развивались автономно. Более того, К. показывает, что античность не то чтобы не смогла породить феномен тех-

ники, а просто в ней не нуждалась античная наука в силу логики своего внутреннего развития (она никогда не пыталась математизировать движение земных тел: «...она не допускала возможности, чтобы в этом мире существовала точность, и чтобы материя нашего подлинного мира могла предстать во плоти математического существования...»). В античности и в средние века отсутствовала, утверждает К., сама идея измерения (уже поэтому некорректно в этом отношении говорить об их «неразвитости»), и именно поэтому мир, с которым они имели дело, был миром «приблизительности» (неточности). «Так что, повторим, не технической невыполнимостью, а исключительно лишь отсутствием идеи можно объяснить этот факт» (отсутствия точных инструментов). Таким образом, К. еще раз приходит к выводу о том, что наука, как знание прежде всего теоретическое, озабоченное поиском истины, может быть понята лишь в «своей собственной истории», а эта последняя не есть «хронология открытий или, наоборот, каталог заблуждений», а есть, скорее, целостная история «необычайных приключений человеческого духа». И здесь перед К. возникает новая дилемма. С одной стороны, история духа должна быть взята в его аутентике, саморепрезентации. С другой — она адекватно видится лишь в определенной временной перспективе, т. е. подвергается угрозе модернизирующей интерпретации. «Историк проектирует в историю интересы и шкалу ценностей своего времени, и только в соответствии с идеями своего времени и своими собственными идеями он производит свою реконструкцию. Именно поэтому история каждый раз обновляется, и ничто не меняется более быстро, чем неподвижное прошлое». Поэтому мы всегда, имея дело с реконструкциями, исходящими из определенной принятой методологии (в этом смысле К. сомневается в том, что «из истории вообще возможно извлечь какие-либо факты»), никогда не можем охватить всю полноту событий (хотя и должны к ней максимально стремиться). С другой стороны, имея дело с прошлым лишь через свидетельствующие о нем тексты (данные нам знаки), мы всегда (опять же при соответствующей методологии) способны обнаруживать нетождественность текста и мысли. В тексте присутствует неосознаваемое автором неявное знание, скрытая система отсылок, что обнаруживается лишь в ретроспективе, протроенной из «более развитого» знания (идея близкая, но не тождественная версии «личностного знания» Полани), и может стать основанием новой реконструкции (в силу этого текст нельзя заменить учебником как констелляцией современного видения той или иной про-

блемы, той или иной области научного знания). Поэтому в антигезе «аутентичность — модернизация» первая представляет собой недостижимый идеал познания, с одной стороны, но и налагает жесткие ограничения на возможные реконструкции прошлого — с другой. И только сочетание «вживания» в прошлое и «дистанцирования» от него (связанное с возможностями наличных интеллектуальных ресурсов) позволяет обнаружить те структурные инварианты, которые опередили интеллектуальную историю в ее динамической целостности, а следовательно, способны помочь пониманию современного состояния науки и познания в целом.

КОЛЛАЖ — способ организации целого посредством конъюнктивного соединения разнородных частей, статус которого может быть оценен: 1) в модернизме — в качестве частного приема художественной техники; 2) в постмодернистской философии — в качестве универсального принципа организации культурного пространства. Идея коллажности генетически восходит к античности (классическим примером может служить жанр ценнона как организации стихотворного текста в качестве мозаики разнородных фрагментов) и средневековью (например, калейдоскопичность матета как музыкального жанра, пришедшего в своей эволюции к винтизированию элементов литургии и песенного фольклора в позднем средневековье). В качестве программно артикулированного метода художественного творчества конституируется в художественной традиции раннего модернизма. Эволюционирует в своих формах от достаточно мягкой «презумпции маседуана (т. е. винегрета)», статус которой может быть оценен как весьма периферический в общем контексте кубизма («маседуан — более объект, нежели ряд овощей» у Р. Делоне), к фундаментализации идеи К. в дадаизме и, через нее, к конституированию К. в качестве практически универсального художественного метода в неоконструктивизме: «комбинации» Дж. Джонса; «шелкографии» Р. Раушенберга (например, получивший Гран-при на бьеннале 1964 в Венеции «Исследователь», объединяющий в едином семантическом пространстве фрагменты репродукций Рубенса, технические документы, газетные фотографии похорон Кеннеди, результаты орнитологических фотосъемок и т. п.), образцы «кинетического искусства» (синтезирующего в единой конструкции механические блоки промышленных станков, клавиши музыкальных инструментов и пишущих машинок и т. п.), «констелляции» как эклектические соединения разнородных элементов, способ организации которых носит принципиально слу-





376 КОЛЛЕКТИВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

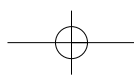
чайный характер (авангард «новой волны»). В сюрреализме техника К. получает новое развитие в контексте принципа «чистого психологического автоматизма» (принципиально введискурсивный, случайный подбор элементов вербальной конструкции — см. **Конструкция, Дискурс**). Эволюция К. в контексте модернизма сопровождается углублением и развитием такого фундаментального принципа его построения, как принцип разнородности: например, только в рамках дадаизма техника К. исходно оформляется как техника мозаичного комбинирования однопорядковых модулей (аппликации из цветной бумаги Г. Арпа), затем обретает формы бриколажа как моделирования конструкций из элементов, относящихся к принципиально разнородным сферам предметности («мерцы» К. Швиттерса, организованные как объемные конструкции из «несоединимых» между собой бытовых предметов: от газетных полос до дамского белья) и, наконец, конституируется как наложение друг на друга в едином смысловом пространстве альтернативных культурных кодов или смыслов (например, соединение рисунка и технического чертежа в работах «Любовный парад» и «Дитя-карбюратор» Ф. Пикабии или картина М. Дюшана «2НООQ», представляющая собой копию «Моно Лизы» с пририсованными усами) или параллельных рядов вербальных и невербальных семантических игр («Святая дева» в виде кляксы у Ф. Пикабии или известный К. «Почему бы не чихнуть Розе Селави», представляющий собой заполненный мраморными кубиками объем в воткнутом в него термометре, восприятие которого предполагает не только ассоциирование зрителем мрамора с пыльным сахаром, но коннотативные аспекты понимания им названия произведения, построенного на том обстоятельстве, что «Роза Селави» — псевдоним М. Дюшана). В поздних своих версиях К. осмысливается — в предельном заострении идеи бриколажности — как «соединение искусства с не-искусством» (Л. Штейнберг). Фактически, если в рамках кубизма с его общим отторжением идеи декоративности («довольно декоративной живописи и живописной декорации» у Ж. Метценже) прием коллажирования служил цели выражения сущности предмета «не как мы его видим, а как мы его знаем» (П. Пикассо), т. е. как потенциально дисгармоничного (Р. Лебель обозначил подобную установку кубизма как ориентацию на «изнанку живописи»), то в контексте дадаизма К. уже выражает идею хаоса как такового: «ничто, ничто, ничто» у Т. Тцары (см. **Хаос**). В постмодернизме идея К. переосмысливается в контексте презумпций «постмодернистской чувствительности» как пара-

дигмальной программы видения мира в качестве принципиально плюрального, хаотизированного и фрагментированного. К. обретает статус универсального способа организации текстового и, в целом, культурного пространства, специфицируясь в таких семантически сопряженных с понятием «К.» концептах, как «ризома» и «лабиринт». Текст интерпретируется в постмодернистской философии как К. культурно-семиотических кодов или организованная по принципу К. конструкция цитат, игра которых образует полифоническое семантическое пространство (см. **Интертекстуальность, Конструкция**). В этом контексте феномен коллажности специфицируется постмодернизмом посредством понятия «пастиш», вводящим в семантику К. презумпцию аксиологического равенства значений каждого из элементов К. Презумпция коллажности обретает в постмодернизме новый статус в контексте идеи «заката метанарраций», программно провозглашающей отказ от любых вариантов приоритетности применительно к сфере культуры (см. «**Закат метанарраций**»). В контексте фундаментальной для постмодернизма презумпции ацентризма теряют смысл любые аксиологические приоритеты и семантически выделенные области значений (см. **Номадология**): постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях (Б. Сартр, Ф. Фехер, А. Хеллер). Так, значением времени становится для раннего постмодернизма публикация концептуальных статей, посвященных его сущности как феномена культуры, в журнале «Playboy» (Л. Фидлер и др.). В поздней постмодернистской рефлексии принцип плюрализма (практически изоморфный античному принципу исономии: не более так, чем иначе) осмысливается в качестве универсального принципа построения культуры (З. Бауман, С. Лаш, Дж. Урри). Презумпция коллажности проявляется практически во всех феноменах культуры постмодерна: коллажность «свободного языкового стиля», программно допускающего сочетание изысканной литературности и арго, стилиевой эклектизм архитектурных практик, принцип комбинаторности в моде, культивируемый способ социализации и др. В современной версии постмодернизма К. интерпретируется не как спекулятивное соединение в семиотических средах различных по своему онтологическому статусу и значению элементов, но существенно более широко: фактически речь идет об атрибутивной коллажности любых феноменов современной культуры как их автотонной характеристике. Символом эпохи постмодерна становится фотография женщины в парандже и с сигаретой Marlboro (З. Сар-

дар) как принципиально (не по техническому исполнению, но по имманентной сути оригинала) коллажная.

КОЛЛЕКТИВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ — понятие аналитической психологии Юнга, обозначающее совокупность наследуемых людьми универсальных неосознаваемых психических структур, механизмов, архетипов, инстинктов, импульсов, образов и т. д., передаваемых от поколения к поколению как субстрат психического бытия, включающий в себя психический опыт предшествующих поколений. Согласно Юнгу, основное содержание К. б. составляют инстинкты и архетипы. (См. **Юнг**.)

КОЛЛИНГВУД (Collingwood) Робин Джордж (1889–1943) — британский философ и историк. Основные работы: «Зеркало духа, или Карта знания» (1924); «Очерк философского метода» (1933); «Основания искусства» (1938); «Автобиография» (1939); «Очерк метафизики» (1940); «Новый Левиафан» (1942); «Природа идеи» (1946, затем издания 1948, 1949, 1951, 1961 годов; с последнего сделан русский перевод: «Идея истории») и др. К. — представитель историцизма в неогегельянстве, но если Кроче сосредоточил свое внимание на функциях философии в истории, а Джентиле — на логико-гносеологической проблематике, то К. интересовали прежде всего проблемы метода в истории. Мышление рассматривалось им как самосоздающий восходящую иерархию «форм духовной активности» процесс, в которой теоретическое познание является одновременно и практическим созиданием. Оно принципиально исторично, есть история свидетельств духа. Прозрачность прошлого для сознания обеспечивается постольку, поскольку вся история есть история мысли. Следовательно, история есть прежде всего историография, но историография научная, освобожденная (в отличие от компилятивной и критической историографии) от плена письменных источников. При этом позиция К. дуалистична. Обосновывая принципы «методологического индивидуализма», т. е. требования объяснения исторических событий только на основе целеполагающей активности людей, К. в то же время предложил проект «метафизики без онтологии», т. е. метафизики как исторической дисциплины об абсолютных предпосылках научного мышления (имплицитно фундирующих фактически любое исследование). Последние меняются по ходу истории, но узнать об этом можно только апостериори на основе исторического ретранализа. (В этой связи К. диагностировал фашизм как сбой основополагающей идеи европейской цивилизации — идеи политического консен-



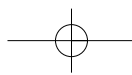


суса.) Обоснованию метода и служит философия К., в которой человеческая природа как предмет познания отождествляется с познающим субъектом. Сознание тем самым превращается в самосознание. Последнее же, как правило, несистемно, некритично, нерелексивно и спорадично. Его упорядочивание возможно лишь при релексивном переходе от субстанциальности «в себе» к субъектности «для себя». Метод понимания человеческой природы, по К., — «феноменология духа». Основой и «механизмом» движения от исходных абстракций к абсолютно конкретному является постоянное опосредование. Соответственно можно выделить и ступени «опосредуемого» движения духа: первая фаза — искусство как деятельность чистого воображения, где нет еще различения истины и заблуждения, т. е. деятельность формирующей интуиции. Искусство порождает мир непрозрачных друг для друга монадологических сущностей. К. поддерживает идею Н. Гартмана об искусстве как естественном способе мышления и тезис Вико об искусстве как «детстве человечества». Однако искусство как интуитивное частое воображение, указывающее на вечно проблемное значение, дополняется экспрессивностью искусства, выражением им определенной истины. Последнее привносит в него релексивность, влекущую осознание усилия воли и оценочность самопознания, ведущих при их доминировании к разрушению гармонии и перевоплощению искусства в эстетическую критику (которая воплощает уже научность подхода). Следовательно, искусство противоречиво по своей сути как «мышление в образах». Противоречие снимается в религии, ориентирующей на поклонение высшей истине. Однако в ней чувственно-образное не столько очищается и проясняется, сколько становится символической сверхчувственного мира, к тому же догматически закрепляемой. Религия как бы опосредует искусство и науку, порождая, с одной стороны, опасность мистицизма, а с другой — опасность рационализированной теологии, т. е. и религиозное сознание также внутренне противоречиво и неустойчиво. Следовательно, необходим переход к науке, схватывающей действительность как абстрактно-всеобщий, неизменно-вечный порядок, управляющий движением феноменологического мира. К. выделяет триаду признаков науки: математизм, механицизм и материализм. Однако абстрактность науки также не преодолевает интуитивизм, т. е. в научном рационализме неизбежно обнаруживается примесь иррационализма. Наука лишена релексии, которая появляется только в философии, реализующейся как история. Последняя синтезирует в себе

интуитивизм искусства и абстрактность науки, пропущенные через философскую релексию (в которой тождество субъекта и объекта преобразуется во всепроникающий принцип). Основная дилемма истории, по К., заключается в следующем: а) если история существует, то ее объект есть бесконечно целое, которое непостижимо и делает соответственно непостижимыми все его части; б) но если части целого — атомы, то история не существует (как особая область знания), и мы вынужденно возвращаемся к науке с ее недостатками. Философия пронизывает весь опыт, но только в истории она явна, во всех остальных его составляющих (искусство, религия, наука) она суть неявная философия. Тогда реальность и есть самопознание как единство субъекта и объекта. «Объект обретает жизнь, когда познается субъектом, субъект — когда познает объект». Суть самопознания — движение к абсолютному знанию, т. е. абсолютному духу, в котором решены все проблемы и сняты все противоречия. «Абсолютный дух есть историческое целое, частью которого является мой дух». Соответственно: «всякое конкретное мышление в своей непоследовательности переходящее, а в опосредовании временно...» Таким образом, мы получаем оппозицию вечности (абстракция непрерывности процесса, утверждающая жизнь прошлого в настоящем) и времени (абстракция внешнего отношения между фазами процесса). Следовательно, время превращается в действительное (а не только реальное) лишь при соотношении со своей противоположностью — вечностью. Реальность Абсолюта, следовательно, — в историческом сознании, и нигде более. Если логически развитие предполагает вечно сущий Абсолют, конкретное, из которого через абстракции можно выделить различные его стадии, то познание конкретно, его интеллектуальная реконструкция развивается в обратном порядке (от простого к сложному). В связи с этим К. предложил идею «шкалы форм» (как антитезу принципам классификации в естествознании), предполагающую расчленение общего (родового) на соподчиненные виды по определенному признаку как критерию деления. Каждая «форма» воплощает в себе родовую сущность понятия на определенной стадии развертывания этой сущности. Глубина проникновения философского мышления в смысл понятия определяет необходимость того или иного количества «форм», но смысл понятия не исчерпывается до конца никогда. «Формы» связаны четырьмя типами связей: качественными и количественными различиями, отношениями различия и отношениями противоположности. Каждая последующая форма

относится к предыдущей как высшая к низшей. Фактически, по оценкам ряда историков философии, К. пытается синтезировать диалектику различий Кроче и диалектику противоположностей Гегеля. Чтобы понять итог, надо понять стадии, снятые в итоге, при этом в философском снятии слиты одновременно элементы и определения, и описания, и объяснения. Оно фиксирует всеобщее в единичном, т. е. в действительности мы имеем дело с всеобщей единичностью, всеобщей особенностью и всеобщей всеобщностью (все различия относительны, все противоположности снимаемы). Следовательно, «шкала форм» — это своего рода диалектическая серия, иерархизирующая структуры сознания (мышления), вершиной которой является уровень релексии, делающей предметом самое себя.

КОММУНИЗМ (лат. communis — общий) — одна из радикальных версий общественного идеала, сопряженная с мифом о достижимости всеобщего равенства людей на основе многомерного и беспредельного изобилия. В социально- и историко-философском измерении идея К. может быть охарактеризована как интеллектуальное явление эсхатологического и сотериологического порядка, выступившее своеобразной гипнотизирующей мутацией идеи о неограниченности и линейности общественного прогресса, присущего западноевропейской философии истории конца 18 — середины 20 в. В совокупности ряда своих существенных особенностей, т. о., К. может трактоваться и как разновидность христианских ересей. Научообразный облик идее К. стремились придать Маркс, Энгельс, а также последователи и подражатели их парадигме понимания статичности, динамики и перспектив развития общества. Основания в видении К. были изложены в работах Маркса и Энгельса: «Манифест Коммунистической партии», «Принципы коммунизма», «Развитие социализма от утопии к науке», «Критика Готской программы» и др., а также в идеологическом творчестве Ленина, Троцкого, Бухарина и др. В концептуальном плане совокупность идей, гипотез и социально-преобразующих программ, именовавшаяся Марксом и Энгельсом «научный К.», не совпадает с теорией исторического материализма. Последний являет собой комплекс теоретических представлений, предметом которых выступали законы и закономерности стихийной необходимости в обществе, процессы осуществления истории в структурах отчуждения и самоотчуждения; исторический материализм анализирует сущность и параметры классового по природе своего общества, в границах которого именно «общественное бытие» определяет «общественное созна-





378 КОММУНИКАЦИЯ

ние». «Научный» же К. в потенции своей интерпретировался Марксом и Энгельсом как теория самоуправляющегося общества, способного регулировать направление и темпы социальных изменений; как теория общества, освободившего людей от закрепощения стихийными силами экономической динамики общества и достигшего стадии эффективного контроля над последствиями человеческих действий. Переход от социума, выступавшего объектом исторического материализма, к социуму — объекту «научного К.» рассматривался как «скачок человечества из царства необходимости в царство свободы» на основе сформировавшегося мирового рынка и централизованной капиталистической экономики. Увеличение производительного потенциала человечества в целом было сопряжено, по Марксу, со все большей деградацией индивида, порабощенного силами отчуждения и властью денег. К. поэтому, согласно ранним работам Маркса, должен был явиться спасительным результатом универсального преодоления (в процессе «самообогащающегося отчуждения») всевозрастающей амбивалентности природы человека классового общества и обретения им таким образом «подлинного освобождения». Представляя К. как итог процесса ликвидации системы общественного разделения труда и «рыночной ипостаси» человека капитализма, как социальный идеал всестороннего свободного самоосуществления личности во всех измерениях ее существования и деятельности, Маркс в дальнейшем осознал неизбежность «непосредственно-общественного», планируемого, жестко организованного, управляемого «сверху-вниз» производства (типа «одной большой фабрики») и в условиях К. Особый акцент на исторической объективности и неизбежности процессов предельной централизации общественного производства сделал в дальнейшим Энгельс («Развитие социализма от утопии к науке»). Ленин же в своих перспективных моделях большевистско-коммунистического переустройства общества требовал достижения такого положения дел, когда «...все граждане превращаются в служащих по найму у государства, каковым являются вооруженные рабочие. Все граждане становятся служащими и рабочими одного всенародного государственного «синдиката»...Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы». Абсолютный крах политики «военного К.» в Советской России явился практической иллюстрацией реального антигуманного тоталитарного потенциала идеи К., невозможности его построения хоть сколько-нибудь цивилизованными методами. Как самообозначение

понятие «коммунистический» было и остается присущим как значимому числу политических партий — правящих (КНР и др.) и оппозиционных (Россия и др.), так и экстремистских группировок (левые террористические группы Западной Европы, Латинской Америки и т. д.). Широкий диапазон концептуальных модификаций, позволяющий идее К. служить претенциозной, самодостаточной и (в некоторых пределах) исторически респектабельной формой провозглашения определенной идеологической ангажированности, обусловлен рядом его характеристик. Так, в теоретических разработках Маркса и Энгельса термин К. выступал и как гипотетическое состояние общества, как определенный социальный идеал (Маркс), и как движение, уничтожающее современную организацию социума; и как «не доктрина, а движение», которое опирается «не на принципы, а на факты» (Энгельс). Безотносительно к потенциальным детализировкам, содержание понятия «К.» на рубеже 20—21 вв. может выражать: 1) отрицание любых форм организации института собственности в обществе, кроме тотальных и всепоглощающих («общественная собственность», она же — «общенародная» в социалистическом варианте); 2) полемическую противопоставленность институту частной собственности в его рыночной ипостаси в контексте идеи «еще большего ее плюрализма», «еще большей социальной справедливости» и т. п.; 3) ориентированность на замену традиционных моделей распределения общественного богатства (соответственно достигнутому индивидом или их корпорацией положению в иерархии факторов «капитал — труд — знания — способности — культовый потенциал общественного поклонения» и т. д.) системой волевых распределительных решений; 4) замену традиционной правящей элиты — элитой, качественно иначе сформированной и т. д. В наиболее радикальных формах (практика большевизма и клики Пол-Пота в Камбодже) осуществление унифицирующих, уравнилельных программ К. эффективно результировалось в виде не только ликвидации многоукладной и плюралистической модели распределения собственности, но и в обличии сопряженных процедур осуществления масштабного геноцида по критериям имущественного положения, социального происхождения и статуса. В целом К., как правило, выступает в ряде ипостасей: как идеология маргинальных слоев общества, статусных и имущественных аутсайдеров; как разновидность социального нигилизма, противопоставляющего традиционной системе ценностей совокупность верований об «идеальном обществе «в буду-

щем «посюстороннем» мире; как разновидность светской религии в обличье наукоподобной идеологии «научного К.». Ввиду приверженности его адептов преимущественно насильственным процедурам объективации программ переустройства общества, подавляющих инициативу отдельной личности и унифицирующих потребности и репертуары поведения людей, К. невозможен для осуществления в региональных масштабах. К. может выступать и анализироваться (на уровне мысленного социального эксперимента) исключительно в виде сознательно самоизолирующейся, замкнутой и статичной общественно-экономической, геополитической и духовной системы; либо мыслиться как принципиально вневальтернативное планетарное явление.

КОММУНИКАЦИЯ (лат. communicatio — сообщение, передача) — смысловой и идеально-содержательный аспект социального взаимодействия. Действия, сознательно ориентированные на их смысловое восприятие, называют коммуникативными. Основная функция К. — достижение социальной общности при сохранении индивидуальности каждого ее элемента. Структура простейшей К. включает как минимум: 1) двух участников-коммуникантов, наделенных сознанием и владеющих нормами некоторой семиотической системы, например, языка; 2) ситуацию (или ситуации), которую они стремятся осмыслить и понять; 3) тексты, выражающие смысл ситуации в языке или элементах данной семиотической системы; 4) мотивы и цели, делающие тексты направленными, т. е. то, что побуждает субъектов обращаться друг к другу; 5) процесс материальной передачи текстов. Таким образом, тексты, действия по их построению и, наоборот, действия по реконструкции их содержания и смысла, а также связанные с этим мышление и понимание, составляют содержание К. По типу отношений между участниками выделяются межличностная, публичная, массовая К. По типу используемых семиотических средств можно выделить речевую, паралингвистическую (жест, мимика, мелодия), вещественно-знаковую (в частности, художественную) К. До начала 20 в. философский интерес к К. был ограничен, с одной стороны, исследованиями в области происхождения социальных норм, морали, права и государства (теория общественного договора), с другой стороны — наличными средствами организации самой философской К. (проблема диалога). Современный философский интерес к К. определен тем сдвигом, который произведен общим изменением места и роли К. и коммуникативных технологий в различных общест-





венных сферах, интенсивным развитием средств К. («взрыв К.»). Процессы технологизации и автоматизации деятельности позволили перенести «центр тяжести» в общественных системах с процессов производства на процессы управления, в которых основная нагрузка падает именно на организацию К. С другой стороны, указанные процессы все больше освобождают человека от деятельности, расширяя область свободного времени, которое человек проводит в «клубах», т. е. структурах свободного общения, где основным процессом также является К. по поводу ценностей, идеалов и норм.

КОМПЛЕКС (лат. complexus – связь, сочетание) – полисемантическое понятие современной психологии, употребляемое, преимущественно, в следующих основных значениях: 1) относительно устойчивая последовательность ассоциативных цепей; 2) группа ассоциируемых или соотносимых факторов (например, симптомокомплекс – группа симптомов); 3) совокупность тесно связанных воспоминаний; 4) группа эмоциональных представлений; 5) отчасти упорядоченная совокупность разнообразных личностных черт; 6) способ и механизм бессознательного самоопределения индивида в структуре межличностных отношений и др. Наиболее распространенным и популярным (фактически почти синонимичным самому понятию) является психоаналитическое понимание и толкование К. как совокупности полностью или частично бессознательных, взаимосвязанных, аффективно окрашенных элементов (импульсов, идей, чувств, представлений и воспоминаний), оказывающей динамическое воздействие на психику и поведение человека. Как психоаналитический термин, понятие К. вошло в язык современной науки и обывательской благодаря концепциям Фрейда (Эдипов К., К. кастрации), Адлера (К. неполноценности) и Юнга (К. Электры) и др. В современном психоанализе постулируется существование более 50 различных К., используемых, как правило, для образного обозначения и описательной формулировки различных психических актов. Например, К. Дианы (бессознательное желание женщин быть мужчиной), К. Йокасты (бессознательное сексуальное влечение матери к сыну), К. Каина (бессознательная зависть к брату), а также К. Антигоны, Гарпагона, Гофмана, Гризельды, Медеи, Новалиса, Ореста, Пантаргюэля, Прометей, Федры, Эмпедокла и мн. др. Согласно традиции, восходящей к Фрейду, для названий комплексов, как правило, используются имена мифических и литературных героев. В психоанализе и вне его границ наибольшей популярностью и

признанием ныне пользуются кастрационный К., К. неполноценности, К. Электры и Эдипов К.

КОМПЛЕКС НЕПОЛНОЦЕННОСТИ – одно из основных понятий «индивидуальной психологии» А. Адлера – выражает гипотезу о том, что предпосылкой человеческих неврозов выступает К. н. – формирующееся в раннем детстве болезненное чувство собственной ущербности и никчемности, сопряженное с желанием человека во что бы то ни стало их преодолеть. В отличие от схемы Фрейда, искавшего ключ к пониманию человека в психоанализе его прошлого, Адлер обратил внимание на будущее индивида. Результатом такой трансформации концептуального подхода явилось методологическое замещение «принципа удовольствия» стремление (волей) к «влиянию и власти». По Адлеру, с первых лет жизни ребенок ощущает и осознает пределы собственных возможностей: в случае неспособности отстоять свою индивидуальность и свои поведенческие принципы у него формируется К. н. (Адлер отмечал, что уже дети четырех–пяти лет способны в своих снах создавать жизненные проекты.) Это же чувство может, согласно Адлеру, конституироваться и позже, под воздействием несовершенств общественного положения индивида. (По мысли Г. Файхингера, поведение большинства людей обусловлено социальными фикциями, не соответствующими действительности: предполагается, что практически все люди равны в своих возможностях, и желание есть то главное, посредством чего можно добиться успеха.) В случае, когда перед лицом необходимости разрешения жизненной задачи психическая активность человека заметно ниже требуемой, актуализируются процессы компенсации (замещение недостающего потенциала осуществляется как бы из резервуара иной энергетической природы). Подобные ситуации результируются, по мысли Адлера, либо в мании величия (тирания по отношению к домашним или к окружающей социальной среде), либо (при неудаче) в «бегстве в болезнь». В случае «гиперкомпенсации», по версии Адлера, люди стремятся к предельно неадекватному господству над близкими или даже над всем человечеством. «Любой невроз, – утверждал Адлер, – может пониматься как ошибочная с позиций культуры попытка избавиться от чувства неполноценности, чтобы обрести чувство превосходства». Элиминируется К. н. из человеческой психики, по Адлеру, в частности методом «одобрения», причем крайне важно, чтобы цели, формулируемые человеком для самого себя, не превосходили бы избыточно человеческую меру.

КОМПЬЮТЕР – социокультурный феномен последней трети 20 – начала 21 вв., конституированный на технической основе кибернетических устройств, моделирующих функции человеческого сознания (см. **Кибернетика**), и радикально изменивший как цивилизационное, так и культурное пространство в сторону – одновременно – и интеграции (в функциональном отношении), и плюрализации, дифференциации (в отношении семантическом). Издавна волновавшая человечество идея моделирования сознания на технической основе обрела в феномене К. весьма близкие к своему воплощению в жизнь очертания, а проблема искусственного интеллекта, исходно имевшая сугубо философскую артикуляцию, ныне конституировалась фактически как прикладная (соответствующий раздел информатики дисциплинарно оформился после опубликования известной программной статьи А. Тьюринга в 1950). На сегодняшний день посредством К. моделируются не только мыслительные действия по алгоритму, но и такие функции сознания, как способность к сенсорным восприятиям, понимание языка (см. **Язык**), аутоконтроль за движениями как координация с собственным телом (см. **Тело, Телесность**), обучаемость и способность обработки информации, способность к деятельностным актам и др. По мнению экспертов, для достижения конечной цели необходимо лишь наделить К. общим аксиологическим окрашенным представлением о мире (см. **Универсалии**). Техническая эволюция К. (т. е. эволюция «архитектуры» К. как его структурно-технического устройства) включает в себя ряд последовательных этапов: базовая схема для большинства цифровых компьютеров была предложена в конце 1940-х фон Нейманом; в период 1944–1958 преобладали ламповые К. (так называемое первое поколение ЭВМ); второе поколение ЭВМ генетически восходит к изобретению транзистора (1947); третье поколение К. (с начала 1960-х) основывалось на много-транзисторной форме – интегральной схеме; с 1980-х акцент стал делаться на супербольших и суперскоростных интегральных схемах; в 1990-х был создан высокопроизводительный микропроцессор, содержащий 2,5 млн. транзисторов (100 000 000 операций в секунду); создание современных оптических микроэлектронных схем (на основе волоконной оптики) открывает перед К. новые возможности – как в плане быстродействия, так и в содержательном отношении; в настоящее время создаются К. с продвинутой «архитектурой», в том числе и так называемые обучаемые нейромиметические, где алгоритмы отклика и правила обучению задаются программистом; совершенство-





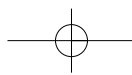
380 КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ

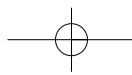
вание интерфейса человек/К. (на основе развития устройств ввода/вывода) ориентировано на упрощение коммуникации человека с К. (например, вектор «клавиатура — сенсоры», в идеале — переход к голосовому вводу информации). Важнейшим социокультурным результатом технической эволюции К. является то обстоятельство, что в настоящее время использование К. и работа на нем не требуют никакой специальной технической подготовки, — в силу этого сегодня персональные К. больше, чем универсальных цифровых компьютеров всех других типов, вместе взятых. Современное цивилизационное пространство может быть оценено как компьютеризованное — в полном смысле этого слова. В современном постиндустриальном контексте практически все сферы человеческой деятельности подверглись компьютеризации: это и производство (станки с числовым управлением и промышленные роботы, комплексные автоматизированные производства и т. п.); и бизнес — прежде всего, банковское и страховое дело (введение в обиход в 1950-х чеков с магнитным кодом открыло возможность проведения банковских операций посредством К., в том числе и персонального, что дало основание оформлению банковской концепции «банк здесь и сейчас»); и современные средства массовой информации (компьютерная техника как основа телевидения и печати); и средства связи (электронная почта, компьютеризация телефонных сетей); и образование (в стандартном обучении К. может оказаться более эффективным, нежели преподаватель среднего уровня); и даже быт (программируемые бытовые приборы — от видеомэгаффона и печи СВЧ до микропроцессоров в автомобильных системах управления и разветвленных систем безопасности). Специфика современного цивилизационного пространства, конституированного на основе компьютерной техники, обуславливает многие черты и того социального идеала, который оформляется в контексте современных концепций постиндустриального общества: например, модель стиля жизни как централизованного феномена «электронного коттеджа», объединяющего в себе преимущества уединенности загородной усадьбы и активной включенности в актуальный событийный поток мегаполиса. К. выступает не только как фактор современного цивилизационного процесса, но и как значимый фактор социокультурных трансформаций: задаваемая компьютеризацией общества его информационная проникаемость выступает инструментом демократизации социальной среды (см. **Интернет**); К. открывает принципиально новые возможности для проведения научных исследований,

радикально и содержательно трансформирует сферы распространения информации и образования; выступает значимым фактором развития искусства — как в плане доступности художественных ценностей («виртуальные экскурсионные туры»), так и в плане формирования новых художественных технологий и жанров (компьютерная графика, Web-дизайн, трансформационная видеопластика, компьютерная мультипликация и мн. др.); компьютерная техника не только расширяет коммуникативные возможности (мгновенность передачи информации и снятие пространственных границ), но и изменяет само качество коммуникации, существенно трансформируя внутренние процедуры общения (см. **Интернет**), — во многих отношениях современное культурное пространство соответствует образу «всемирной Деревни». Важнейшим фактором трансформации культурного пространства, связанного с феноменом К., является также фактор компьютерных игр. Последние представляют собой инструмент плюрального моделирования событийности (особенно в жанре «real time strategy»), объединяющего в своей процессуальности целеполагающую свободу воли субъекта-игрока, с одной стороны, и программно рандомизированный и потому непредсказуемый фактор случайности — с другой, а потому максимально приближенного к онтологически артикулированной реальности (см. **Виртуальная реальность**). Движение в сфере виртуальной реальности во многом подобно философскому движению в сфере абстракции, ибо 1) открывает возможность моделирования миров, — в данном случае, однако, чувственно артикулированных и позволяющих субъекту эмоционально-психологически примерить их на себя (что в социально-психологическом отношении не только выступает фактором индивидуального психологического обогащения и развития, но и выступает своего рода инструментом социокультурной сублимации негативных эмоциональных состояний — от нервного напряжения до агрессии); 2) безграничная плюральность конфигураций игровых ситуаций реализует себя в рамках жестко очерченных правил (см. **Игра**), подобно тому, как моделируемые философией возможные миры конституируются в логическом пространстве, очерченном правилами дискурса, легитимированного в данной культурной среде (см. **Дискурс**). К. как социокультурный феномен оказывается также фактором трансформации современного стиля мышления. Так, будучи кибернетической системой, К., тем не менее, задает в культуре вектор на осмысление нелинейных (или синергетических) процессов. Это связано с моделируемой в

компьютерных системах версификацией эволюционных путей соответствующих программных сред. Так, например, игровой ход К. в контексте «real time strategy» (как и в рамках пошаговой стратегии) предполагает несколько различных возможностей, каждая из которых, в свою очередь, задает возможность нескольких различных ответных ходов, и т. д., — версификация процесса игры интенсифицируется в геометрической прогрессии, порождая своего рода «дерево возможностей». Происходит так называемый «комбинаторный взрыв», разрешение которого предполагает принципиально неалгоритмическое действие К., т. е. принятие решения (выбор варианта хода) не на основе комбинаторного перебора всех возможных ходов с целью выбора наиболее оптимального, но на основе действия эвристического характера (под «эвристикой» в программировании понимают процедуру, не основанную на формально обоснованном алгоритме). (См. также **Интернет**.)

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ (лат. conventio — соглашение) — направление в философии науки, согласно которому в основе научных теорий лежат произвольные соглашения (конвенции), и их выбор регулируется соображениями удобства, простоты, полезности и так далее — критериями, не связанными с понятиями самой теории. Основоположник К. — Ж.А. Пуанкаре. В связи с появлением неевклидовых геометрий он охарактеризовал системы аксиом различных математических теорий как соглашения, которые находятся вне поля истины или ложности. Предпочтение одной системы аксиом другой обусловлено принципом удобства. Единственное ограничение на их произвольный выбор состоит в требовании непротиворечивости. Развитие математической логики в 1930-х привело к усилению позиций К. С формально-логической точки зрения для мира объектов возможны отличные системы классификаций. Так, согласно «принципу терпимости» Карнапа, в основе данной научной теории может находиться любая «языковая каркас», то есть любая совокупность правил синтаксиса. «Принять мир вещей значит лишь принять определенную форму языка». «Языковые формы» следует использовать с учетом их полезности, при этом вопросы, которые касаются реальности системы объектов данной теории, по выражению Карнапа, оказываются сугубо внешними принятому «языковому каркасу». Более крайней позицией явился «радикальный К.» Айдукевича, в соответствии с утверждением которого, отображение объектов в науке зависит от выбора понятийного аппарата (терминологии), причем этот выбор осуществляется свободно. В силу того, что К.





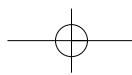
ставит научные знания в зависимость от субъекта теоретического действия, направление прагматизма можно полагать примыкающим к общей традиции К. Соглашение, например, может быть проинтерпретировано через прагматическое понятие «уверенности». Также и Витгенштейн утверждал, что математика невозможна без «веры» в то, что все ее предложения и формулы получаются или доказываются именно таким-то образом. Методологические концепции постпозитивистского течения связывают научные теории со способом деятельности научных сообществ, поэтому для объяснения динамики научного знания они используют К. К таким концепциям можно отнести и понятие «конкуренции научно-исследовательских программ» Лакатоса, и принцип «пролиферации» Фейерабенда, и некумулятивистскую историю науки Куна. В соответствии с ними, альтернативные научные теории замкнуты в себе благодаря определенным соглашениям внутри конкурирующих научных сообществ.

КОНДИЛЬЯК (Condillac) Этьен Бонно де (1715–1780) – французский философ, католический священник, основоположник сенсуализма и один из основоположников ассоциативной психологии. Член Французской академии (1768). Основные работы: «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1746), «Трактат о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства» (1749), «Трактат об ощущениях» (1754), «Логика» (написана для средних школ по просьбе польского правительства, 1780), «Язык исчислений» (1798) и др. Отвергая теорию врожденных идей Декарта, стремился объяснить все психические процессы (воспоминания, мышление, волю) преобразованиями чувственных ощущений (sensations), которые и являются собой единственный источник познания. Первоначально, по мнению К., каждый человек – некая «статуя», постепенно оживающая под воздействием эволюционирующих ощущений. Самое простое ощущение, по К., – обоняние; наиболее продвинутое – осязание. (Осязание у К. – главный критерий истинности наших знаний, и это придает его концепции особую значимость в контексте последующих исследований о важности для людей операциональных действий с предметами.) Согласно К., понимание, размышления, суждения, страсти суть «само ощущение в различных превращениях». По К., ощущения вызываются внешними предметами, не имея с ними ничего общего. Существование первичных качеств материального мира как некая определенная посылка элиминировалась К. из системы философского миропонимания; по его мнению, телесная и духовная суб-

станции могут существовать, но обе принципиально непознаваемы. Разделяя сенсуализм Локка, К. тем не менее отрицал роль рефлексии в качестве специфического источника знаний людей. Творчество К. оказало существенное воздействие на французский материализм 18 в. Учение К. о языке в известной степени ограничивает возможность квалификации его как классического мыслителя-сенсуалиста, ибо, по его мнению, «... есть врожденный язык, хотя нет никакого представления о том, каков он. В самом деле, элементы какого-то языка, подготовленные заранее, должно быть, предшествовали нашим идеям, потому что без некоторого рода знаков мы не могли бы анализировать наши мысли, чтобы дать себе отчет в том, что мы думаем, т. е. чтобы отчетливо видеть это». Логика К., трактуемая им как общая грамматика всех знаков и включавшая также и математику, была весьма распространена в интеллектуальной традиции Западной Европы рубежа 18–19 вв.

КОНДОРСЕ (Condorcet) Мари-Жан Антуан Никола де Карита, маркиз де (1743–1794) – французский мыслитель, философ-просветитель, математик, политический деятель. Постоянный секретарь Академии наук (с 1785). Сотрудничал в «Энциклопедии» Дидро. Депутат Законодательного собрания (1791). В 1793 предложил либеральный проект конституции, отвергнутый радикальными якобинцами. Как умеренный, был обозначен «врагом народа» и заочно приговорен режимом Робеспьера к смертной казни. После продолжительного пребывания в подполье, был арестован и казнен (по некоторым сведениям покончил с собой в тюрьме). Основные сочинения: «Размышления о рабстве негров» (1781), «Опыт о применении анализа вероятности решений», принимаемых большинством голов» (1785, легло в основу современной философской дисциплины – «теории решений»), «Жизнь господина Тюрго» (1786), «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (написано в подполье в 1794, опубликовано вдовой К. после падения Робеспьера в 1795). Миропонимание К. основывалось на его убеждении в том, что достоверность человеческого знания ограничена. При этом главным способом оптимизации и улучшения жизни людей (в контексте возможности бесконечного совершенствования последней) К. полагал использование математического аппарата в решении как социальных, так и повседневных житейских проблем. По мысли К., «существуют надежные средства нахождения очень большой вероятности некоторых случаев и установления степени этой вероятности в огромной их массе».

Исследуя причины того, что мы способны обнаружить достоверность в математике, но не в естественных, социальных и этических науках, К. пришел к выводу, что предпосылкой этого выступает специфичность наблюдателя-человека. Обобщения и закономерности, познаваемые посредством индукции на фундаменте опыта, обладают, по К., только вероятностью. Все наши знания, согласно мысли К., «подкрепляются тем наблюдением, что факт, наблюдавшийся вчера, будет наблюдаться и сегодня, если только не произошло каких-нибудь изменений». Прогресс разума, по К., предполагает единство истины, счастья и добродетели (свободы и естественных прав человека). Прогресс закономерен, подчинен общим законам развития, которые фактически являются законами развития человеческих способностей. По мнению К., каждое разумное существо приходит к аналогичным идеям в сфере морали, как и в области геометрии. Это является результатом актуализации свойств чувствующих существ, способных к размышлениям: «Действительность положений нравственности, их истина, соотносящаяся с положением реальных существ, целиком и полностью зависит от истинности следующего факта: люди суть чувствующие и мыслящие существа». В конечном итоге, с точки зрения К., прогрессом становится сам прогресс как безграничность совершенствования. К. стремился реконструировать закономерности исторического процесса, его основные этапы и движущие силы. Выделил десять этапов – эпох «прогресса человеческого разума». Последняя эпоха, согласно К., открывается французской революцией и будет характеризоваться преодолением неравенства наций, ликвидацией социального неравенства, совершенствованием самого человека. Согласно К., люди не должны делиться на правителей и подданных. Отсюда К. считал правомерным вывести основные права человека. К. стремился обосновать первобытную доброту и неограниченную способность человека и человечества к постоянному и безграничному совершенствованию, поскольку человек позволяет господствовать собственному разуму. К. высоко ценил философское миропонимание Локка: по мнению К., Локк первым обозначил границы человеческого познания и «этим методом скоро стали пользоваться все философы, и, именно применяя его к морали, политике, общественной экономике, они получили возможность следовать в области этих наук путем почти столь же верным, как в области естественных наук». По утверждению Рассела, К. предварил многие постулаты учения Мальтуса, соединяя эти идеи с уверенно-





382 КОНДРАТЬЕВ

стью в необходимости контроля над рождаемостью. К. был уверен, что общественное зло в мире может быть преодолено посредством экспансии идей Французской революции. Являясь автором одной из наиболее оптимистических версий философии Просвещения, К. собственной трагичной судьбой продемонстрировал способность истинных философов рефлексировать по поводу окружающего вне каких бы то ни было политических контекстов.

КОНДРАТЬЕВ Николай Дмитриевич (1892–1938) — русский экономист и социолог, создатель теории длинных волн в экономической динамике (см. **Кондратьева длинные волны**). Из крестьян. Закончил юридический факультет Санкт-Петербургского университета, где затем преподавал. Участвовал в революционном движении. После октябрьских событий 1917 года подвергся аресту, после чего переехал в Москву, где продолжил преподавательскую деятельность. В 1920 г. К. создал и возглавил Конъюнктурный институт. Разработал перспективный план развития сельского и лесного хозяйства страны. Разрабатывает теории длинных волн в экономической динамике (концепцию больших циклов конъюнктуры), замеченную мировым научным сообществом, одновременно продолжая заниматься прогнозированием и планированием социально-экономических процессов. активно исследует проблемы предвидения и плана, аграрные проблемы. В 1930 вместе с большой группой экономистов К. арестовываются. Находясь в тюрьме, К. продолжил научную работу. Расстрелян в сентябре 1938. Научные труды: «Проблемы экономической динамики» (1989), «Основные проблемы экономической статистики и динамики. Предварительный эскиз» (1991), «Рынок хлебов и его регулирование во время войны и революции» (1981), «Особое мнение» (1993).

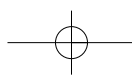
КОНДРАТЬЕВА ДЛИННЫЕ ВОЛНЫ — колебательные движения экономической конъюнктуры капиталистической экономики с периодом около 30 лет, открытые Н.Д. Кондратьевым (см. **Кондратьев**). В рамках этой парадигмы выделяются: *чисто ценностные факторы* (товарные цены), не имеющие общей тенденции падения и роста, но демонстрирующие эти колебания и *элементы*, во-первых, чисто ценностного характера (заработная плата и процент на капитал); во-вторых, формирующиеся под влиянием ценностного и натурального факторов (объем внешней торговли); в-третьих, элементы целиком натурального характера (производство чугуна, добыча и потребление угля и т. д.), показывающие реальные тенденции роста и падения.

КОНКУРЕНЦИЯ — экономическая категория, выражающая характерную для рыночной экономики борьбу между производителями товаров и услуг за более выгодные условия производства и сбыта своей продукции и возможность за счет этого максимизации прибыли.

КОННОТАЦИЯ (позднелат. *connotatio*, от лат. *con* — вместе и *noto* — отмечаю, обозначаю) — логико-философский термин, выражающий отношение между смыслом (коннотат) и именем или комплексом имен. Коннотат характеризует денотат, т. е. предметное значение, устанавливаемое в процессе обозначения объекта в имени. К., которая не сопровождается денотацией, устанавливает идеальный объект, который хотя и не имеет преднаходимого в реальности эквивалента, но имя которого не лишено смысла. Например, сложное имя «современный король Франции» обладает смыслом, однако в настоящее время не имеет денотата. Термин «К.» употребляется также в языкознании, но приобретает там иное значение: как дополнительное, сопутствующее значение языковой единицы, служащее для выражения экспрессивно-эмоциональных аспектов высказываний. В семиотике К. — особый не прямой модус значения, уровень «вторичных означаемых», надстраивающийся над прямым денотативным значением слова. Влияние на конституирование побочных смыслов слова оказывают самые разнообразные факторы: жанровые конвенции (так слово «пламя» в качестве литературного клише для выражения любовной страсти косвенным образом содержит в себе значения «язык трагедии», «классическое чувство» и т. д.), стереотипы восприятия (изображение макарон может обозначать не только пищевой продукт, но и нести побочный смысл «итальянскости»), стилистические особенности и т. д. К. стала объектом систематического анализа в «коннотативной семиологии» Л. Ельмслева. Р. Барт, развивая исследования К., указывает на следующие ее характеристики: коннотативные значения способны надстраиваться как над языковыми денотативными значениями, так и над невербальными знаками, над утилитарными назначениями материальных предметов; коннотативные значения латентны, относительны и подвижны. Важнейшей характеристикой коннотативного значения Р. Барт считает его идеологическую нагруженность, его способность в качестве формы идеологического воздействия замещать «основное» значение слова.

КОНСТРУКТ — понятие, вводимое гипотетическое (теоретическое) или создаваемое по поводу наблюдаемых событий или объектов (эмпирическое) по правилам

логики с жестко установленными границами и правильно выраженное в определенном языке, не предполагающее обязательного установления его онтологического статуса, т. е. не требующее указания на конкретный денотат. Как правило, К. оформляются в зоне перехода от эмпирического знания к концептуальному и обратно и выполняют функции перевода между эмпирическими и теоретическими языками и логиками. По сути, они заполняют обнаруженные и не прописываемые пустоты в структуре знания и не имеют самостоятельного значения вне знания, в котором они сконструированы. К. — искусственные образования со служебными функциями, что наглядно видно на примере таких К. социологии, порождаемых в процессе операционализации понятий, как показатель или индекс. Онтологизация К. (при одновременной его логической и языковой акцентировке) преобразует его в концепт. В процедурах конструирования действует принцип Рассела: «Везде, где возможно, подставлять конструкции из известных объектов вместо вывода неизвестных объектов». П.У. Бриджмен ввел термин «умственные К.», под которыми понимал модели ситуаций, прямо «не фиксируемых» органами чувств, а данных косвенно — через процедуры вывода. В социологии в аналогичном значении используется понятие операциональных определений, т. е. по сути инструментов, позволяющих перейти от концептуальных построений к наблюдаемому и измеряемому признакам и (через интерпретационную схему) обратно. Г. Маргенау различал «поле конструкторов» и соотносимое с ним «поле восприятия» («первичный опыт»). В феноменологической социологии Шютца различаются мысленные объекты, сконструированные в повседневном сознании людей, и К. второго порядка, созданные в социальных науках. Для К., предполагающих (гипотетически) существование соотносимых с ними объектов, процессов или событий, употребляют термин «гипотетические К.». В социологии это К., создаваемые для отображения латентных (скрытых) переменных (типа «ценностные ориентации», концептуализируемые в поле ценностей). Для К., изначально не предполагающих онтологическую аппликацию, употребляют термин «промежуточные переменные». К. К. предъявляется ряд требований: 1) возможности логических операций над ними как языковыми выражениями; 2) множественности связей между К. в рамках некоего целого; 3) «устойчивости» (т. е. постоянства значений в различных контекстах); 4) экстраполируемости (т. е. возможности их максимально широкого использования помимо породивших их ситуаций);





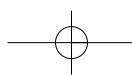
5) согласованности выражений К. с установленными закономерностями; 6) простоты (что отражается на параметрах теорий, в которые они входят). Специфическое понимание соотношения терминов концепт и К. предложено в этнометодологии. Так, считается, что описание собственной культурной ситуации дается в концептах, восприятие же чужой культурной ситуации — в К. (при возможности переноса на чужую культурную ситуацию собственного концепта по аналогии для заполнения культурных лакун). По отношению же к своей культурной ситуации могут быть использованы чужие К. Над уровнем своих и чужих К. могут конструироваться К. второго и третьего (отношения к отношениям) уровней.

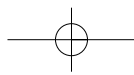
КОНСТРУКТИВНЫЙ ТИП (и конструктивных типов метод) — теоретическая конструкция (и процедура ее построения), формируемая на основе абстрагирования (так называемая абстракция конструктивизации, т. е. отвлечения от неопределенности границ реальных объектов) и наделяния особым самостоятельным статусом свойств социальных и культурных событий и изменений. К. т. и процедура его получения противопоставляются предложенному М. Вебером понятию «идеальный тип» и, соответственно, процедуре его построения. Если идеальный тип понимается как «чисто логическая модель» (идеализированный предмет в логике), то К. т. — это «абстрактная модель» (абстрактный предмет в логике). В основе построения К. т. лежат не процедуры идеализации, а абстрагирование, схематизация и типологизация. Соответственно, если идеальному типу (как чисто мыслительному образованию) может не соответствовать ни один реальный предмет, событие, явление, то К. т. предполагает коррелирование с референтами. Он опирается на изучение прецедентов, на базе которых и формируется посредством мыслительных процедур, предполагает обозначение границ применения и встроенную внутрь себя размерность, т. е. задает некоторый континуум изучаемого свойства, который может быть шкально выражен (и в идеале измерен). Кроме того, внутри К. т. могут быть выделены в зависимости от интенсивности проявления изучаемого свойства (и сопутствующих факторов) различные подтипы. Например, мы можем сформировать континуум, в котором находятся все формы традиционного поведения. В качестве теоретического допущения применим тезис о том, что они характеризуются прежде всего двумя признаками, накладывающимися друг на друга, — признаком самоценности формы (которая не может быть нарушена ни при каких условиях) и признаком обязательной нагруженности символичес-

тью (т. е. традиционные формы предполагают ориентацию не на прямой результат действия, а на их значимостно-смысловую составляющую). Тогда внутри континуума может быть задана дихотомическая шкала, один полюс которой — «голая форма», другой — «абсолютный символ», а любая форма традиционного поведения оказывается на шкале — или в центре, или ближе к одному из полюсов. Она может быть зафиксирована как самостоятельный подтип традиционного поведения. Например, обряд максимально «стремится» к полюсу символа, а протоколл — к полюсу формы. Таким образом, К. т. — это такая искусственно создаваемая в познавательных целях абстракция, которая позволяет упорядочивать предметный, содержательный материал и выявлять и формулировать критерии его селекции и организации. В этом метод К. т. во многом близок задачам социологической типологизации, однако он принципиально противоположен процедурам индуктивно-статистической типологизации по задаваемым способам работы. Кроме того, при использовании метода К. т. важна не столько «наполняемость» (статистические характеристики) выделяемого типа, сколько возможность его наличия (присутствия) среди изучаемой совокупности случаев. В этом отношении К. т. занимает промежуточное положение между «идеальным типом» и «статистической типологией», с одной стороны, и является переходной формой между работой в «теории» и работой в «эмпирии». В основание К. т. заложен ряд гипотез-допущений: 1) предполагается наличие каузальности между действительным поведением (событийностью) и К. т. по его поводу созданным; 2) учитывается корректирующий фактор сопутствующих условий и факторов (контекст); 3) требуется обязательный выход на уровень данности; 4) К. т. не описывает единичное, а выявляет именно типичное. Метод К. т. широко использовался в социологии, особенно в структурно-функциональном анализе (в частности, Парсонсом). Однако его экспликация и обоснование принадлежит американскому социологу Г.П. Беккеру (1899—1960). Кроме того, Беккер, перекодируя типологию социальных действий М. Вебера, применил их для задания шкалы внутри континуума «религиозности-светскости» (полюс «религиозности» представляет комбинаторику веберовских традиционного и ценностно-рационального, в то время как полюс «светскости» — целерационального и аффективного действий).

КОНСТРУКЦИЯ — понятие философии постмодернизма, сменившее в контексте презумпции «смерти Автора» (см. **Смерть Автора**) понятие произведения: продукт

художественного творчества мыслится не как константная структурная целостность, но как подвижная мозаика дискретных элементов, перманентно изменяющих свою конфигурацию друг относительно друга. Эстетическая концепция «смерти Автора» строится на отказе от иллюзии оригинальности, т. е. онтологической соотнесенности первозданного авторства и первозданной событийности: любой художественный материал уже так или иначе освоен, а сам художник — культурно «задан». Для европейской традиции с ее базисной интенцией на новизну и авторский вклад в культуру это означает финально трагическую констатацию «все уже было»: все уже было, бывало в событийном смысле («ничто не ново под лунной», — недаром О'Догерти обозначал постмодернизм как *Katzenjammer*, т. е. «кошачья жалоба» в смысле утреннего похмелья *post-factum*); все уже было, состоялось в смысле культурной презентиванности, все уже было даже в смысле жанрово-стилевым, ибо после апробации в рамках модернизма всевозможных стратегий художественного осмысления мира можно констатировать, что не просто все уже было и обо всем все сказано, но и сказано уже всеми возможными способами.) Такая постановка проблемы новизны ставит под вопрос самую возможность художественного творчества, ибо в заданной системе отсчета невозможно произведение как оригинальный продукт творчества, — оно неизбежно будет являться лишь подвижным мозаичным набором узнаваемых парафраз, цитат и иллюзий. Однако, если К. представляет собою коллаж явных или скрытых цитат, мозаику из принципиально неотомарных элементов, то возможны различные варианты ее прочтения — в зависимости от глубины представленности содержания каждой цитаты (звена коллажа) в восприятии читателя, слушателя, зрителя (т. е. от меры репрезентативности так называемой «энциклопедии Читателя» — см. **Интертекстуальность**). Реально К. оформляется как подвижная система плуральных интертекстуальных проекций смысла, порождающая многочисленные ассоциации у читателя, готового к восприятию текста не как одномерного «словаря», а как нелинейной «энциклопедии» (Эко), статьи которой переключаются друг с другом, выводя далеко за пределы явленного текста (см. **Интертекстуальность**). Избегать банальности при этом можно лишь введя в обиход такие приемы, как ирония и игра, в контексте использования которых только и возможно говорить об отпечатке личности автора на его творении. Таким образом, структурная вариативность К. влечет за собой и вариативность семантическую: по Р. Барту, «задача видится не



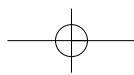


384 КОМТ

в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структуризацию текста», «проследить пути смыслообразования»; Деррида также фиксирует «открывающиеся возможности полисемии»: «рассеивание... способно продуцировать не-конечное число семантических эффектов», высвобождая семантическую креативность текста, его «желание-сказать». Самоорганизация текста порождает конкретные версии смыслопорождения, которые возникают в результате согласования единиц текста (от бахтинского понимания в качестве такой единицы слова — до бартовской трактовки ее в качестве кода): «текст... распространяется, ... в результате комбинирования и систематической организации элементов» (Р. Барт). Процедура создания текста выступает в этой системе отсчета как инспирирование различных конфигураций этого комбинирования: по Р. Барту, скриптор (см. **Скриптор**) может «только смешивать разные виды письма, сталкивая их друг с другом», и итогом его работы является не что иное, как определенная конфигурация «готовых элементов». Конкретные версии конфигурирования подвижной К. выступают в качестве принципиально не константных и не-финальных: письмо как продуцирование смысла есть одновременно выход за грань этого продуцирования, его отрицание, «письмо в самом себе несет свой процесс стирания и аннулирования» (Деррида). В этом контексте читатель конституируется как фигура «не потребителя, а производителя текста» (Р. Барт). Таким образом, как в системе отсчета письма, так и в системе отсчета чтения, процессуальность К. интерпретируется в философии постмодернизма как принципиально нелинейная. По мысли Деррида, однолинейный текст, точечная позиция, операция, подписанная одним единственным автором, по определению, не креативны. Р. Барт непосредственно использует такие термины, как «нелинейное письмо», «многомерное письмо», «многолинейность означающих» и т. п. Согласно его модели, «текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство». Метафорой текста, понятого в качестве К., становится в постмодернизме не линейный вектор, но сеть: произведение «отсылает к образу естественно разрастающегося, «развивающегося» организма... Метафора же Текста — сеть» (Р. Барт). Таким образом, переориентация постмодернизма с идеи «произведения» на идею «К.» фактически означает ориентацию на аналитику самодвижения художественного произведения в поле культурных смыслов.

КОМТ (Comte) Огюст (1798–1857) — французский философ, социолог, методолог и популяризатор науки, преподаватель Парижского политехникума, основатель школы позитивизма, социальный реформатор, оставивший большое литературное наследие, в т. ч. шеститомный «Курс позитивной философии» (1830–1842). К. поставил созданную им науку «социологию» в один ряд с фундаментальными науками, создал эволюционную теорию социального развития, оригинальную концепцию социальной статики, социальной динамики, систему законов и принципов социологии. Эволюционная теория К. сняла противоречие между «социальным прогрессом» и «социальным порядком»: отказ К. от революционной теории, постановка на ее место эволюционного принципа в социальном развитии давали возможность не уничтожать, а реформировать, эволюционно изменять существующий в обществе порядок. Эволюционная теория К. опиралась на выработанные им четыре основных социологических принципа: 1) принцип условий существования (Milieu), требовавший отдавать предпочтение социальной среде, выделять внешнюю и внутреннюю (духовную) среды, учитывать взаимодействие между организмом и средой (причина и следствие), между человеком и обществом, выделять проблему влияния сознания на среду; 2) принцип единообразия человеческой природы, требовавший учета соответствия интересов и чувств, учета их единообразия на биологической основе в обход психологии; 3) принцип консенсуса, обязывавший учитывать целую совокупность частей, их взаимосогласованность при взаимодействии как частей, так и целого с частями; 4) принцип эволюции, опирающийся на признание социального прогресса, движения к определенной цели на основе интеллектуального развития, морального совершенства. Социология, по К., должна опираться на следующие важнейшие принципы: эмпиризм, позитивизм и физикализм. По К., эмпиризм означает, что единственным источником истинной науки о мире является опыт. Позитивизм — что предметом его являются только факты, а не трансцендентальное бытие или мнимая сущность вещи. Физикализм — что самыми совершенными понятиями являются те, которые создала физика, и что к ним можно и нужно сводить все научное значение. В качестве предмета социологии К. определял законы наблюдаемых явлений, решительно выступал против поисков трансцендентных причин. Ставил задачу основывать достоверность социологических выводов на фактах и их связях, а не на философских интерпретациях смысла исто-

рии. Уделил особое внимание разработке законов развития семьи и «главного закона развития общества» — «закона трех стадий» исторического развития. Поскольку социальные связи вытекают и концентрируются прежде всего в семье, К. считал, что именно семья, а не индивидуум, образует ту простейшую целостность, сумма которых образует общество. По К., именно через семью личность связывается с производством, социальными группами, организациями. Изучение всех этих связей дает возможность познать сущность общества, его структуру и функции. Идея о «законо трех стадий» исторического развития проходит «красной нитью» через все работы К. Согласно учению К, человеческий дух в своем развитии проходит три стадии: теологическую, метафизическую и позитивную. На первой стадии, для которой характерно господство духовенства и военных властей, человек объясняет явления природы как порождение особой воли вещей или сверхъестественных сущностей (фетишизм, политеизм, монотеизм). На второй стадии — при господстве философов и юристов — явления природы объясняются абстрактными причинами, «идеями» и «силами», гипотезированными абстракциями. На третьей, позитивной стадии, для которой характерно объединение теории и практики, человек довольствуется тем, что благодаря наблюдению и эксперименту выделяет связи явлений и на основе тех связей, которые оказываются постоянными, формирует законы. Наиболее характерной чертой позитивной эпохи, по К., является преобладающее влияние промышленности на все общественные процессы. Социология К. состояла из двух разделов: социальной статики и социальной динамики. Под социальной статикой К. понимал исследование ограниченного во времени ряда социальных явлений (семьи, касты, классов, социальных групп, организаций, государства, нации) в их взаимосвязи, обусловленности. Он подходил ко всем социальным явлениям с точки зрения общего понятия «общества», в котором видел функциональную систему, основанную на разделении труда. В структуре общества он выделял прежде всего семейную ассоциацию и политическое общество. В первом устойчивые системы связей опираются прежде всего на чувства солидарности и согласия, во втором — на классовые интересы, идеологические догмы, правовые нормы, юридические законы, доминирующие в данном обществе. Социальная динамика, по К., должна изучать, что является движущей силой в развитии общества. Он считал, что такими силами являются экономические условия, географическая среда, природные условия, климат. Главной





же силой развития общества являются взгляды, идеи, мышление, сознание людей. Поэтому К. делит историю общества на три стадии: теологическую, метафизическую, позитивную. Одним словом, социальная динамика изучает законы последовательности, а социальная статика — законы существования. Первая должна доставить практической политике теорию прогресса, а вторая — теорию порядка. Для классификации наук он использовал критерий догматизма (одна наука вытекает из другой) и историзма (переход от одного этапа развития к другому). Поэтому социология оказалась последней в этом ряду: «математика, астрономия, физика, химия, биология, социология». Посвятив свою жизнь разработке системы социологических знаний, К. к концу своей жизни убедился, что самое совершенное изложение «системы наук» не способно ничего изменить в реальной жизни, ибо народ не состоит из одних ученых, да и сами ученые не могут прийти к единству. По К., стал необходим «второй теологический синтез» как духовная опора нового общества. К. создает «вторую социологию», изложив ее в книге «Система позитивной политики или Трактат о социологии, устанавливающий религию Человечества» (1851–1854), где признавалась великая организующая и воспитательная роль религии в современном обществе. Стремление переделать общество на основе социальных законов приобрело у К. религиозные формы, любовь к Богу он пытался заменить любовью к человечеству. Человечество К. именуется «Великим Бытием», пространством — «Великой Сферой», землю — «Великим фетишем». Догматами новой веры должны были выступить позитивная философия и научные законы. Арон назвал «Великое Бытие» К. «наилучшим из всего, сделанного людьми»: «стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, доходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское — завтра, не американское — послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые, и до которой следует возвыситься».

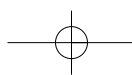
КОНТЕКСТ (лат. contextus — соединение, тесная связь) — квазиреконструктивный феномен, порождаемый эффектом системности текста как экспрессивно-семантической целостности и состоящий в суперрадикальности смысла и значения текста по отношению к смыслу и значению суммы составляющих его языковых единиц. К. структурирует веер возможных аспектов

грамматического значения того или иного слова или предложения, посредством чего задается определенность смысла языковых выражений в пределах данного текста. Вне К. языковая единица теряет дополнительные значения, диктуемые общим смыслом текста, утрачивая ситуативную семантическую конкретность и эмоциональную нагруженность, и — «значит лишь то, что значит» (программная характеристика произведения искусства теоретиком раннего экспрессионизма Э. Кирхнером). В языкознании понятие «К.» приближается по своему содержанию к понятию системного значения семантически законченного текстового отрывка, обладающего свойством целостности; в математической логике общее понятие «К.» дифференцируется на экстенциональный К. (в рамках которого эквивалентность и взаимозаменяемость выражений устанавливается по признаку объема) и интенциональный (где логическая взаимозаменяемость определяется по критерию содержания — см. **Интенциональность**).

КОНТРАКУЛЬТУРА — 1) совокупность мировоззренческих установок, поведенческих нормативов и форм духовно-практического освоения мира, альтернативная общепринятому официальному миропониманию; 2) специфическая субкультура, порожденная «молодежным бунтом» 1960-х — начала 1970-х, основанная на утопическом стремлении вернуть человека западной цивилизации к его «естественному состоянию». Термин К. был впервые введен американским социологом Т. фон Розаком для обобщенного обозначения альтернативистских тенденций в искусстве, общественной мысли, религиозной жизни, политике и быте. К. представляет собой опыт разнопланового социального экспериментирования, не связанный жесткими идеологическими, профессиональными, национальными или возрастными границами. Строго говоря, это не единое движение, а набор разнообразных культурных инициатив, объединенных негативным отношением к существующей системе ценностей. Для К. характерно обращение к неортодоксальным духовным традициям и эзотерическим практикам (европейский и восточный мистицизм, шаманизм, сатанистские культы, опыты наркотического галлюцинирования, йога), причудливое соединение символики различных культур и эпох, попытки воспроизведения в современном контексте выработанных мировой культурой моделей маргинального поведения, «странного» бытия в отчужденном мире («юродство» европейского средневековья, искусство дээн, романтизм и декаданс Нового времени). Источниками, определившими стиль мы-

шления идеологов К. 1960-х, стали также философские концепции Ницше, Кьеркегора, Фрейда, Маркузе, тексты Кафки, Гессе, Керуака и Кизи. Начинаясь с индивидуального бунта, осознания нетождественности собственного Я и мира господствующих предписаний, творчество К. воплощается впоследствии в поиске новых форм социализации, способных создать оптимальные условия для реализации естественных прав человека. Выступая против слепой веры в безграничные возможности разума, неспособного разрешить коренные проблемы человеческого бытия, К. принимает в качестве высшей ценности спонтанное чувственно-эмоциональное переживание реальности, непосредственное ощущение гармонии мира, существующее по ту сторону рациональных суждений и логических доводов. Неприятие существующего порядка вещей порождает в контркультурном сознании ряд поведенческих моделей: 1) собственно «подпольное» существование, в котором страх перед реальностью соединяется со стремлением найти убежище в тайниках собственного подсознания; 2) построение субъективистско-иррациональной картины «лучшей реальности» и агрессивно-волевое вмешательство в естественный ход развития общества с целью приведения его в соответствие со своими собственными утопическими представлениями; 3) конструктивное культуротворчество, связанное с экспериментально-авангардистским поиском мировоззренческих оснований новой эпохи. К. как возможность присутствует в любой социальной системе, заявляя о себе в периоды социальной нестабильности, кризиса официального миропонимания, его неспособности адекватно отразить происходящие культурные процессы. Потеря однозначности в осмыслении окружающей действительности порождает стихийный контркультурный поиск нового языка культуры. Неотъемлемый элемент подобного поиска — демонстративно-провокационная десакрализация привычных для конформистского «банального» сознания стереотипов, разрушение господствующей мифологии. Это создает необходимые предпосылки для формирования нового идеала рациональности и соответствующего ему строя мышления, преодолевающего ограниченность как прежнего «официоза», так и порожденной им К.

КОНФИГУРИРОВАНИЕ (лат. configuratio — взаимное расположение) — особый логико-методологический прием, мыслительная техника синтезирования разнородных знаний, различных представлений об одном и том же объекте. Принципы К. разрабатывались в Московском методологическом кружке (ММК) в связи





386 КОНФЛИКТ

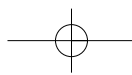
с проблематикой полипредметного синтеза знаний. Методологами ММК было обращено внимание на то, что вторая половина 20 в. характеризуется выдвинутым комплексных, междисциплинарных проблем в различных сферах деятельности. Решение этих проблем связано с необходимостью осуществления теоретического синтеза знаний, выработанных в различных научных предметностях. В этой связи в 20 в. выдвигаются и реализуются многочисленные проекты комплексных дисциплин и теорий среднего уровня (кибернетика, эргономика, синергетика, менеджмент и др.), кроме того, таковыми себя осознают и некоторые традиционные дисциплины, например, педагогика. Вместе с тем, отсутствие общих логических и методологических принципов теоретического синтеза знаний, переноса знаний из одной предметной области в другую создает разрыв в социокультурной ситуации, порождает реальные теоретические и практические затруднения в решении социокультурных проблем. Как средство преодоления этого разрыва и возникли принципы К. К. предполагает построение специальной структурной модели конфигуратора. С помощью его многопредметное знание снимается в едином теоретическом представлении некоторого сложного, системного объекта. Конфигуратор служит идеальным изображением структуры объекта, объясняет и обосновывает существующие знания, показывает, проекциями каких сторон объекта они являются. Впервые конфигураторы как особый класс моделей выделил В.А. Лефевр. Пусть имеется несколько различных системных представлений одного объекта, причем элементы, на которые расчленяется целое, принципиально разные в различных системных представлениях. Объект как бы проецируется на несколько экранов. Каждый экран задает собственное членение на элементы, порождая тем самым определенную структуру объекта. Экраны связаны друг с другом так, что исследователь имеет возможность соотносить различные картины, минуя сам объект. Подобное устройство, синтезирующее различные системные представления, Лефевр и назвал «конфигуратором». Простой пример конфигуратора — система декартовых координат в геометрии. Соотнесение знаний из различных предметных областей друг с другом не может осуществляться в плоскости самих же знаний, а предполагает их противопоставление объекту. Соотнесение знаний становится возможным только через построение своего рода онтологии, репрезентирующей действительность объекта как такового (несмотря на то, что статус онтологии может быть приписан одному

из частных знаний, существенным является само функциональное и интерпретационное различие знания, относимого к объекту, и онтологии, выступающей в функции изображения объекта как такового). В процессе синтеза знаний роль такой вспомогательной «онтологии» выполняет конфигуратор. В целом работа с конфигуратором предполагает два типа мыслительных движений: 1) от существующих знаний и теоретических схем к конфигуратору в целях определения структуры объекта; 2) от конфигуратора к синтезируемым знаниям и теоретическим схемам в целях их обоснования и интерпретации как проекций, полученных в определенном ракурсе рассмотрения объекта. Осуществление К. требует особой надпредметной организации мышления, которая осознала в ММК как специфически методологическая. К. приводит к такому преобразованию теоретических схем и знаний, что их синтез становится возможным. После осуществления синтеза конфигуратор может элиминироваться в структуре теории, но чаще сохраняется в качестве базовой модели и становится основой новой дисциплины.

КОНФЛИКТ (лат. conflictus — столкновение) — в широком смысле столкновение, противостояние сторон. Философская традиция рассматривает К. как частный случай противоречия, его предельное обострение. В социологии социальный К. — процесс или ситуация, в которой одна сторона находится в состоянии противостояния или открытой борьбы с другой, поскольку ее цели воспринимаются как противоречащие собственным. При этом в понятие социального К. включается широкий спектр разнородных явлений — от столкновения отдельных личностей до межгосударственных вооруженных К. Источники социальных К. усматривают в социальных, политических или экономических отношениях. Выделяются различные типы социальных К.: по характеру взаимодействующих в К. сторон, по характеру преследуемых целей и средств, используемых в К. Развивающиеся между находящимися в непосредственном взаимодействии группами или личностями К., а также К. на уровне личностных структур отдельного человека соответственно именуется межгрупповыми, межличностными или внутриличностными и рассматриваются как социально-психологические и психологические. Отдельные специфические виды К. изучаются в различных областях социальных наук. К. также является непосредственным и основным предметом изучения особой социологической дисциплины — конфликтологии.

КОНФЛИКТА КОНЦЕПЦИЯ, одно из направлений в буржуазной социологии, исследующее роль конфликтов в жизни общества. Термин «К. к.» введен немецким социологом Г. Зиммелем. Понятие конфликта разрабатывалось на рубеже 19–20 вв. внутри органического и биологического направлений в социологии, которые рассматривали конфликт как неизбежное явление в общественной жизни, связанное со свойствами человеческой природы, проявлением инстинкта агрессивности. Новый этап в развитии К. к. начинается в 50-е под влиянием критики структурного функционализма за апологию им согласия, равновесия, стабильности социальной системы; сторонники К. к. — Козер, Р. Дарендорф и др. — предлагают «конфликтную модель» общества, где в качестве конфликтующих сторон рассматриваются различные политические силы, классы, социальные группы, государства, преследующие несовместимые цели, борющиеся за свои интересы, власть, доходы и т. д.

КОНФЛИКТОЛОГИЯ — синоним понятия «социология конфликта», введенного в научный оборот Зиммелем. Объединяет концепции, рассматривающие конфликт в качестве решающего или одного из решающих факторов социального развития. Первоначальное развитие этой идея получила в рамках эволюционных подходов к анализу общественной жизни. В работах Маркса описан антагонистический конфликт как источник изменения и трансформации социальных систем. Важный вклад в развитие идей, связанных с ролью конфликта в социальном развитии, внес Зиммель, подчеркивавший интегрирующие возможности конфликта. С середины 20 в. как реакция на кризис концепций социального согласия оформляется собственно социология конфликта, возникновение и развитие которой связывается прежде всего с творчеством Дарендорфа и Козера. Дарендорф рассматривал конфликт как неизбежное следствие отношений власти, как результат сопротивления существующим в обществе отношениям господства и подчинения. Козер, развивая идеи Зиммеля, акцентировал внимание на возможных позитивных функциях конфликта, служащих целям интеграции социального целого. Выступая с критикой моделей согласия и равновесия, теория конфликта претендовала на глобальный подход в изучении социальных процессов, на роль «новой социологии». Исходная идея К. — не в устранении конфликтов, а в уменьшении или устранении их разрушительного влияния и в использовании их позитивных возможностей. Развитие идей в этой области не только привлекло внимание к теоретическим исследованиям конфликта, но и





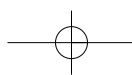
стало толчком к развитию практических работ с целью управления конфликтами. Неудачи попыток построения общей теории конфликтов привели к появлению отдельных направлений в изучении и практике работы с конфликтами. В настоящее время «конфликтный подход» не рассматривается как универсальный в социологическом описании, однако конфликтные явления и процессы тем или иным образом необходимо отражаются в социологических концепциях. Кроме того, термин К. используется в настоящее время для обозначения особой междисциплинарной области, объединяющей теоретические, методологические и методические подходы к описанию, изучению и развитию практики работы с конфликтными явлениями разного рода, возникающими в различных областях человеческого взаимодействия. Современная К. акцентирует внимание прежде всего на разнообразных практиках регулирования конфликтов, поиске возможностей их конструктивного разрешения и работает в широком диапазоне от развития разных форм переговорных процессов до использования чисто психологических приемов уменьшения конфронтации.

КОНФУЦИЙ (Кун-цзы) (551–479 до н. э.) — китайский философ, создатель одной из первых зрелых философских концепций и родоначальник конфуцианства — идейного течения, просуществовавшего более двух тысячелетий. Учение К. было ответом на кризис традиционной идеологии, центральной темой которой были отношения правителя-«вана» и Неба как источника благодати — магической силы «дэ», благодаря которой «ван» («Сын Неба») упорядочивал «Поднебесную» (общество). У К. «дэ» перестает быть прерогативой правителя — каждый человек ответствен за положение дел в Поднебесной и способен на него повлиять; при этом «дэ» в трактовке К. этизируется и означает «достоинство», «добродетель». Признавая за Небом роль верховного начала, К. в качестве практически действенного мерила земных дел указывает путь-«дао», следование которому и обеспечивает накопление человеком «дэ». В отличие от Лао-цзы, трактовавшего «дао» как вселенский принцип, К. понимает его как человеческое «дао» — истинный принцип человеческих деяний. Эталон человека, идущего по пути-дао, К. считает «цзюнь-цзы» («благородного мужа»), описание которого находится в центре внимания философа. К числу основных качеств «цзюнь-цзы» относятся «жэнь» — гуманность, «и» — справедливость, «чжи» — знание и «ли» — ритуал. «Жэнь» означает выстраивание отношений между людьми в обществе в духе солидарности, аналогичной родственной

близости членов семьи. Смысл и заключается в исполнении людьми взаимных обязанностей в соответствии с «чином» каждого — старших и младших, господ и слуг. Утверждение справедливости в Поднебесной предполагает «исправление имен»: правитель должен быть правителем (вести себя как правитель), подданный — подданным и т. п. «Чжи» у К. вовсе не означает праздного многознания, это — знание того, что должно делать и как это сделать. Наконец, принцип «ли» означает следование правилам благопристойности, вносящим в каждое действие человека меру и упорядоченность. Правильное поведение предполагает постоянный самоконтроль и самообуздание, подчинение культурной норме, без которых невозможна устойчивая социальность. Строго следуя правилам «ли», «благородный муж», по К., поддерживает «вэнь» — стандарт цивилизованности, созданный совершенными мудрецами-правителями древности. Учение К. проникнуто духом сохранения традиций: «Я подражаю старине, а не сочиняю». Показательно, что, по преданию, К. редактировал древнейшие канонические тексты в китайской культуре — «Шу цзин» и «Ши цзин», а также написал комментарий к «И цзин». Найденное сочетание традиционализма с императивом личной ответственности каждого за состояние дел в Поднебесной в исторической перспективе обнаружило свою исключительную продуктивность. Уже при империи Хань (2 в. до н. э. — 3 в. н. э.) конфуцианство превратилось в государственную идеологию и впоследствии фактически стало основой специфическикитайского образа жизни, во многом сформировав уникальный облик китайской цивилизации.

КОНЦЕПТ (лат. conceptus — понятие) — содержание понятия, его смысловая наполненность в отвлечении от конкретно-языковой формы его выражения. Карнап поместил К. между языковыми высказываниями и соответствующими им денотатами. В научном знании определенным образом упорядоченный и иерархизированный минимум К. образует концептуальную схему, а нахождение требуемых К. и установление их связи между собой образует суть концептуализации. К. функционируют внутри сформированной концептуальной схемы в режиме понимания-объяснения. Каждый К. занимает свое четко обозначенное и обоснованное место на том или ином уровне концептуальной схемы. К. одного уровня могут и должны конкретизироваться на других уровнях, меняя тем самым те элементы схемы, с которыми они начинают соотноситься. К. в рамках одной концептуальной схемы не обязательно должны непосредственно соотноситься между собой

(но обязательно в рамках целостности, в которую они входят). К. редко непосредственно соотносятся с соответствующей данной схеме предметной областью. Скорее наоборот, они есть средства, организующие в своей некоторой целостности способы видения («задания»), конструирования, конституирования реальности. В этом смысле они обладают определенной онтологической «наполненностью», что отличает их от конструктов, представляющих собой чисто познавательные инструменты, позволяющие переходить от одного уровня теоретической работы к другому (со сменой языков описания), и в этом своем качестве могущие не иметь никакого онтологического «наполнения». Через схемы концептуализации и операционализации К. подлежат в науке «развертке» в систему конструктов, обеспечивающих (в идеале) их «выведение» на эмпирический уровень исследования. Собственное же обоснование К. получают в более широких по отношению к ним метауровневых знаниевых системах, презентуя их тем самым в рамках конкретной теории. В постклассической методологии науки К. стали рассматриваться не только со стороны своей функциональной нагруженности внутри научного знания (жестче — научной теории), но как системообразующие элементы концепций как особых форм организации дисциплинарного (научного, теологического, философского) знания вообще. В этом контексте в качестве своеобразного «генератора» продуцирования К. стала трактоваться философия. Это представление было радикализировано в постструктуралистской философии, в частности в номиналогии Делеза и Гваттари, в которой К. вообще перестает трактоваться как вспомогательный инструмент познания и приобретает статус «начала философии». Таким образом, философия не столько определяется посредством К., сколько именно состоит «в творчестве К.», что намечает ее различие с наукой, не имеющей собственных К. и ведающей лишь «спектами» и «функционами», а также с искусством, производящим «перцепты» и «аффекты». Философия как творчество К. не может редуцироваться ни 1) к созерцанию (так как созерцания производны по отношению к творчеству К.), ни 2) к рефлексии, которая присуща не только философии, ни 3) к коммуникации (так как последняя производит только консенсус, а не К.). Созерцание, рефлексия, коммуникация — суть машины, образующие универсалии в различных дисциплинах. К. характеризуются рядом свойств. 1. Сотворенность К. Он творится философ и несет его авторскую подпись (аристотелевская субстанция, декартовское cogito, кантовское a priori и т. д.). К. соот-





388 КОНЦЕПТУАЛИЗМ

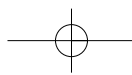
носятся с персонажами и воплощаются в них (Сократ как К.-персонаж для платонизма, ницшеанские Заратустра и Дионис и т. д.). 2. К. тотализирует свои элементы, но в то же время представляет собой «фрагментную множественность составляющих», каждая из которых может рассматриваться как самостоятельный К., имеющий свою историю. К., таким образом, обладает эндоконсистенцией — целостной неразличимостью гетерогенных составляющих, и экзоконсистенцией (соотнесенностью с другими К., располагающимися в одном плане с ним в «зонах соседства»). Это требует «наведения мостов», соотнесения К. друг с другом. 3. Соотнесенность К. с проблемой или пере сечением множества проблем, на которые он призван отвечать, и где он в своем становлении, собственно, и соотносится с другими К. 4. Процессуальность. К. есть упорядочение, распределение (но не иерархическое) его составляющих «по зонам соседства», в которых они становятся неразличимыми. К. — «абсолютная поверхность или объем», где его составляющие выступают как «интенсивные ординаты», а сам К. «пробегают» эти составляющие «с бесконечной скоростью» в «недистантном порядке». К., таким образом, — это точка пересечения («совпадения», «скопления», «сгущения») своих составляющих. Он не редуцируется к ним, но постоянно, без дистанции, сопresentствует в своих составляющих и снова и снова их пробегает. 5. К. нетелесен и недискурсивен, хотя он и осуществляется в телах, он не тождествен им. К. есть чистое сингулярное и автореферентное Событие («а не сущность или вещь»), которое не имеет пространственно-временных координат, но только свои «интенсивные ординаты» — составляющие как свои единственно возможные объекты. К., «будучи творим, одновременно полагает себя и свой объект», но не выстраивает по отношению к нему (в отличие от науки) ряда пропозиций. К. располагаются в «дофилософском» «плане имманенции», который представляет собой некий «образ мысли» (мысль мысли, мысль о мысли), «горизонт событий», «резервуар» для К., некую «пустыню», по которой кочуют «племена-К.». План имманенции изначально ризоморфен, вмещает в себя все, он есть некая Всецелостность. Движения К. в плане имманенции образуют его «переменную кривизну» и складки. В то время как план имманенции «воссоздает хаос» и его элементы суть «диаграмматические» черты этого хаоса, его абсолютные «направления» и «интуиции», составляющие К. суть интенсивные черты хаоса и его измерения. В этом смысле задача философии, которую она решает посредством К., — «придать (хао-

су) консистенцию, ничего не потеряв из (его) бесконечности». План имманенции «оказывают иллюзии»: 1) «иллюзия трансценденности», когда в имманентности находится место для трансценденности (К. в этом случае становятся Фигурами); 2) «иллюзия универсалий», когда имманентность становится имманентной чему-либо: «Объекту созерцания», «Субъекту рефлексии» или «Другому как субъекту коммуникации» (тогда К. смешивается с планом и редуцируются к универсалиям, которые на самом деле ничего не объясняют, но сами нуждаются в объяснении); 3) «иллюзия вечности», когда «забывают, что К. должны быть сотворены»; 4) «иллюзия дискурсивности», когда смешивают К. с пропозициями и, как следствие, философию и науку, ставящую своей целью ограничение хаоса, его определение. Таким образом, К. располагается в плане имманенции и понимается как «неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью». (См. также: **Номадология.**)

В.Л. Абушенко, Н.Л. Кацук

КОНЦЕПТУАЛИЗМ (лат. *conceptus* — понятие) — умеренное направление средневековой традиции номинализма, занимающее в вопросе об универсалиях позицию трактовки последних в качестве содержащихся в человеческом сознании имен (*nomina*) соответствующих объектов, однако предусматривающее при этом наличие реально существующих общих признаков единичных предметов в качестве основания для объединения их в класс, фиксируемый в общем понятии (*conceptus*). Фундирующие К. идеи впервые были высказаны еще в рамках стоицизма; в качестве особого направления философской мысли К. конституируется в контексте такой ветви средневековой философии, как схоластика: основоположник — Петр Абеляр; наиболее последовательный представитель — Иоанн Солсберийский. К. Абеляра оформляется под воздействием взглядов двух его учителей — Росцелина и Гийома из Шампо, т. е. наиболее радикальных выразителей позиций номинализма и — соответственно — реализма. Преодолевая крайности последних, Петр Абеляр полагает невозможным считать универсалии ни субстанциальными сущностями вещей (ибо в этом случае необходимо было бы вывести альтернативные акциденции из единой субстанции: например, телесность и духовность из сущности человека), ни только звучанием голоса, *flatus vocis* (ибо даже имена представляют собой не просто звук, *vox*, но семантически наполненное слово — *sempo*). Таким образом, универса-

лии не воплощены в вещь субстанциально, но в последней присутствуют признаки, выражающие не только истинную сущность вещи, но и частные ее проявления, — именно эти признаки позволяют отнести вещь к тому или иному множеству, выражаемому универсалией как именем. По Петру Абеляру, универсалия как общее понятие есть результат деятельности человеческого ума, обобщающего реальные свойства (признаки) вещей, характеризующихся одним и тем же «состоянием» (*status*), и при анализе процесса возникновения универсалий Петр Абеляр делает акцент на чувственном опыте, не выделяя его, однако, из общесинкретической познавательной процедуры в качестве самостоятельного этапа или — тем более — акта: непосредственно в сенсорном процессе ум отвлекается от сугубо индивидуальных и неповторяемых свойств объекта, адсорбируя интегральные признаки, позволяющие объединять вещи в тот или иной *status*. Иначе говоря, универсалии оформляются в чувственном опыте посредством абстрагирования. В отличие от Петра Абеляра, Иоанн Солсберийский, чьи взгляды оформились во многом под воздействием Цицерона и античного скептицизма, проанализировав все представленные в схоластике варианты решения проблемы универсалий, высказывает мнение о ней как об основополагающей для философии, а потому не имеющей финального решения. Полагая модель К. наиболее приемлемым вариантом ее интерпретации, Иоанн Солсберийский придерживался именно ее, не считая, однако, вопрос закрытым и допуская возможность плюрализма иных его решений. Предполагая наличие трех источников достоверного знания (чувства, разум и вера), он дифференцирует в рамках К. предложенный Петром Абеляром когнитивный синкретизм, фиксируя не только специфические познавательные функции как чувственно-опытного, так и рационально-логического («диалектического») познания, но и необходимую взаимодополняемость эмпирических и рационально-теоретических источников знания: «если диалектика облегчает изучение других наук, то, оставшись наедине с собой, она становится бессильной и бесплодной. Ибо если нужно оплодотворить душу для того, чтобы принести плоды философии, она должна зачать извне». Этот значимый для разворачивания гносеологической проблематики импульс дифференциации сохраняется и в философии Нового времени. К. не только был развит новоевропейской философией (Локк, Гельвеций, Кондильяк), но и послужил также основой становления гносеологической программы синтеза уже концептуально конституировавшихся эмпиризма и



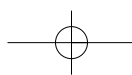


рационализма, предусматривающей сенсорный способ получения исходных данных опыта и их последующую комбинаторику и обобщение рациональным путем. Таким образом, универсалии являются в контексте данной парадигмы результатом деятельности «разума, который из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним именами» (Локк). В этой проекции К. может быть оценен не только как умеренный вариант номинализма, но и как парадигмальная установка, объективно задающая перспективу снятия альтернативы реализм – номинализм, задавая более конструктивный синтетический метод решения проблемы общих понятий. (См. также **Универсалии, Номинализм.**)

КОНЦЕПЦИЯ (лат. *conceptio* – понимание, единый замысел, ведущая мысль) – система взглядов, выражающая определенный способ видения («точку зрения»), понимания, трактовки каких-либо предметов, явлений, процессов и презентующая ведущую идею или (и) конструктивный принцип, реализующие определенный замысел в той или иной теоретической знаниевой практике. К. – базовый способ оформления, организации и развертывания дисциплинарного знания, объединяющий в этом отношении науку, теологию и философию как основные дисциплины, сложившиеся в европейской культурной традиции. Концептуальный аспект теоретического знания выражает прежде всего парадигмальное «сечение» последнего, задает его топик и риторику, т. е. определяет релевантные области применения и способы выражения конституируемых на основе развертывания «порождающей» идеи систем понятий (базовых концептов). К. исходит из установок на фиксацию предельных для какой-либо области («фрагмента» действительности) значений и реализацию максимально широкого «мировидения» (на основе «отнесения» к ценностному основанию познания). Она имеет, как правило, ярко выраженное личностное начало, означена фигурой основателя (или основателей, которые необязательно являются реальными историческими персоналиями, так как в качестве таковых могут выступать мифические персонажи и культурные герои, трансцендентное божественное начало и т. д.), единственно знающего (знающих) исходный замысел. К. вводит в дисциплинарные дискурсы необязательно эксплицируемые в них онтологические, гносеологические, методологические и (особенно) эпистемологические допущения (способ дисциплинарного видения и доступные внутри него горизонты позна-

ния), без которых невозможна последующая более детальная проработка («раскрутка») презентуемой идеи. Кроме того, она «онтологизирует» и «маскирует» внутри исходной (базисной) теоретической структуры компоненты личностного знания, нерационализируемые, но необходимые внутри нее представления, «стыкуя» между собой различные по языковому оформлению и генезису (происхождению) компоненты, вводя с этой целью ряд дисциплинарных метафор. Таким образом, К. прежде всего вводят в теоретические дискурсы дисциплин их исходные принципы и предпосылки («абсолютные предпосылки», согласно Коллингвуду), определяющие базисные понятия-концепты и схемы рассуждений, формируя «фундаментальные вопросы» («идеи»), в соотношении с которыми получают свое значение и обоснование выстраиваемые внутри этих дискурсов специальные утверждения. Коллингвуд считал, что изменение концептуальных оснований (изменение интеллектуальной традиции у Тулмина) – наиболее радикальное из всех, которые может испытывать человек, так как оно ведет к отказу от обоснованных ранее убеждений и стандартов мышления и действия, к смене исходных концептов-понятий, обеспечивающих целостное восприятие мира. К., являясь формой выражения дисциплинарности, по-разному специфицируются в философии, теологии и науке. Наиболее адекватной собственно концептуальной форме является философия, которую можно трактовать как дисциплинарность по порождению и обоснованию К. (в которых культура самоописывает себя), «производство» базовых концептов культуры, определяя «концептуальные возможности» последней. Дисциплинарная концептуальность философии принципиально разомкнута в гиперпространство. В этом отношении теология принципиально «закрывает» свои горизонты через механизмы догматизации, соответственно – свои догматы. Сам термин «К.» заменяется здесь, как правило, термином «доктрина» (лат. *doctrina* – учить, дить, *doctrina* – учение, например, доктрина грехопадения) близким ему, но несущим подчеркнутую христианские коннотации и подчеркивающим элемент разъяснения сути вероучения: в частности, новообращенным, когда она может приобретать форму катехизиса – поучения, аналог которому можно найти в большинстве развитых вероучений, например, «тора» («указание», «наставление») в иудаизме. Тем самым, будучи содержательно релевантной К., доктрина в смысловом отношении делает акцент на «непреложности», «конечности» оснований-предпосылок, не подлежащих релятивизации (что периодически происходит

в философских К.). В свою очередь, акцент «научения» имплицитно присутствует и в понятии К. как таковой. Этот ее аспект эксплицируется, когда понятие доктрины переносят за рамки теологии и религии, в частности в область идеологических и политологических дискурсов (например, коммунистическая доктрина), чтобы специально подчеркнуть элемент «догматики» в К. (отсюда производные понятия – «доктринер», «доктринерство»). В классических дисциплинарных дискурсах была сильна тенденция к отождествлению понятия «К.» с понятием «теория». Иногда им обозначали «неполную», «нестрогую» и т. д. теорию именно для того, чтобы подчеркнуть ее «неполноту», «нестрогость» и т. д. В неклассической науке понятие К. стали, как правило, редуцировать к фундаментальной теоретической (концептуальной) схеме (включающей в себя исходные принципы, универсальные для данной теории законы, основные смыслообразующие категории и понятия), или (и) к идеализированной (концептуальной) схеме (модели, объекту) описываемой области (вводящей, как правило, структурно-организационный срез предметного поля, на которое проецируются интерпретации всех утверждений теории). Таким образом, К. редуцируется к предварительной теоретической организации «материала» внутри научной теории, которая в своей полной «развертке» выступает как ее реализация (в том числе «переводящая» исходные базовые концепты в конструкты). Однако в науке К. способна быть и самостоятельной формой организации знания, особенно в социогуманитарном знании (например, диспозиционная концепция личности или концепция социального обмена в социологии), «замещающей» собой теорию. Акцент на концептуальности в научном знании имплицитно актуализировал социокультурную и ценностно-нормативную составляющую в нем, смещал фокус с «когнитивного», «логического», «внутрисистемного» в теории на «праксеологическое», «семантическое», на ее «открытие» вовне, что актуализировало проблематику социокультурной исторической обусловленности научного знания в целом. Эксплицитно это было осознано в постклассической методологии науки и в социологии знания (К. и (или) концепты: «личностное знание» и «научное сообщество» Полани, «тематический анализ науки» Холтона, «исследовательская программа» Лакатоса, «сильная программа» Д. Блума, «парадигма» и «дисциплинарная матрица» Куна, «междисциплинарное единство» А. Койре, «дисциплинарный анализ» и «интеллектуальная экология» Тулмина и др.). В целом постклассическая методология сильно поколебала и пред-





390 КОПЕРНИК

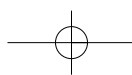
ставления о теории как высшей форме организации и структуризации научного знания, и представления о возможности преодоления его «гипотетической природы», реабилитировав тем самым и К. как самостоятельную форму знания. В методологии социогуманитарного знания наблюдались даже попытки обоснования принципиально концептуальной природы последнего. Под влиянием постструктуралистских и постмодернистских дискурсов (особенно концепта «ризомы») в последнее время сложилась традиция употребления вместо термина «теория» термина «паттерн», близкого по содержательным и смысловым характеристикам к понятию К. (англ. pattern от лат. *patronus* – модель, образец для подражания, шаблон, стиль, узор, выкройка) и трактуемого как коннотативного к концептам «прозрение», «базовая интуиция», «умозрительное видение», что в любом случае подчеркивает два аспекта: 1) «ментальность» «схватывания» и 2) его «целостность». В этом отношении понятие паттерна восходит еще к методологическим анализам Коллингууда (развитым затем с иных оснований в постпозитивизме), обосновывавшего невозможность полностью рационалистически простроенного перехода от одних «абсолютных предпосылок» (видений) к другим, что требовало бы введения представления о «суперабсолютной предпосылке». В этом же ключе применительно к паттернам говорят о том, что: 1) паттерн можно конструктивно критиковать только из другого паттерна, в чем большое значение имеет борьба научных сообществ за доминирование; 2) паттерн не столько обосновывают, сколько «накладывают» на «материал», на «предметное поле»; 3) паттерн скорее даже не «выбирают» по каким-либо рационализируемым основаниям, а «предпочитают»; 4) паттерн «провоцирует» замену дискурса «истины» на дискурс «аутентичности», легитимируя себя через ритуализацию и канонизацию базовых исходных культурных ценностей, а тем самым «выводя себя» за сферу действия принципа фальсификации (в силу «несоизмеримости» паттернов). Паттерны, «гнездясь в сознании», в культуре, обеспечивают устойчивость, повторяемость, фиксируемость «естественной конфигурации» (проступающей за слоем феноменального) и «семантизации» (различения смысловых единиц), обеспечивающих видение мира. Тем самым в постмодернистской перспективе снимаются перегородки между различными дисциплинарно-концептуальными дискурсами, более того, между практиками (дисциплинами) тела и знания. В этом отношении интересен и феномен возникшего еще в авангардистских практиках кон-

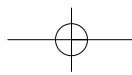
цептуального искусства, перенесшего в область художественного творчества изначально чуждую искусству форму концептуальности и снявшего его оппозиционность «телу» и «жизненным практикам» (боди-арт, перформанс). В концептуальном искусстве художественное произведение (текст) стало пониматься как способ демонстрации понятий-концептов, употребляемых в дисциплинарных познавательных практиках. (См. также **Дисциплинарность, Концепт.**)

КОПЕРНИК (Copernik, Copernicus) Николай (1473–1543) – польский мыслитель эпохи Возрождения, основатель научной астрономии, обосновавший гелиоцентрическую систему мира. Избранный каноником Вармийской коллегии священников, К. много лет не исполнял церковных обязанностей, повышая образование (философия, право, медицина, астрономия) в университетах Кракова, Болоньи, Падуи (К. слушал лекции Помонации и Феррары. Оборудовал во Фромборке (Фрауэнбурге) обсерваторию, прожил в ней почти 30 лет. В результате попыток усовершенствовать канонизированную церковью геоцентрическую модель мира Птолемея, изложенную в «Альмагесте», К. не только вновь открыл давно и прочно забытую древнюю идею гелиоцентризма (Аристарх Самосский, 3 в. до н. э.), но и убедительно обосновал ее как научную систему. Вопреки Птолемею (начав опровергать его уже в ранней работе «Очерк нового механизма мира», 1505–1507), К. писал: «В середине всех этих орбит находится Солнце; ибо может ли прекрасный этот светоч быть помещен в столь великолепной храме в другом, лучшем месте, откуда он мог бы все освещать собой». К. перестроил, что Луна вращается вокруг Земли и является спутником последней. Эта система взглядов, согласно К., способна «с достаточной верностью объяснить ход мировой машины, созданной лучшим и любящим порядок Зодчим». Оценивая в духе времени собственную астрономическую концепцию как философскую по статусу, К. не скрывал, что именно рассуждения античных пифагорейцев, Лукреция Кара, Вергилия, а также «физиологов» (согласно К., мыслители от Анаксимандра до Демокрита) способствовали вызреванию его идей. Понимая, что его открытие противоречит учению церкви, К. решился опубликовать свой главный труд «Об обращении небесных сфер» только накануне смерти (1543). Пытаясь обезвредить теорию К., помимо его воли и желания редактор его труда лютеранский теолог А. Оссиандер в предисловии определил ее как совершенно нереальную, хотя и «удивительную» гипотезу. Когда же теория К. была подтверждена Бруно и Галилеем,

церковь открыто выступила против нее. Папа Павел V в 1615 объявил учение К. еретическим, а через год его труд был внесен в «Индекс запрещенных книг» и числился под запретом до 1828.

КОРЕНЬ – постмодернистская метафора, фиксирующая характерную для классической метафизики презумпцию аксиологически окрашенного восприятия глубины как символа местопребывания сущности и истока явления, в ней «укорененного», что связано с трактовкой познания как проникновения – сквозь поверхностно-явленческую сторону бытия – к его глубинной ноуменальной сущности (см. **Метафизика**). Введена в философский оборот постмодернизма Делезом и Гваттари в работе «Ризома». Так, по формулировке Делеза и Гваттари, в рамках классической культуры «образом мира является дерево, а образом самого дерева – К.: «корень – образ мира-дерева». Так, в неоплатонизме – истоке европейской метафизике – вневещественное «начало» мирового процесса фиксируется именно в смыслеобразе К.: если мировой процесс Плотин уподобляет «жизни огромного дерева, обнимающего собою все», то начало эманационных потоков «пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему дереву и как бы расположенным в корне». Согласно Плотину, этот К. бытия «с одной стороны, дает дереву всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны – остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия» (см. **Метафизика**). По оценке Делеза и Гваттари, метафора К. оказывается сквозной для эволюции европейской культуры – в хронологическом диапазоне от античности до 20 в.: «вся древовидная культура покоится на корнях и корешках, от биологии до лингвистики», – «даже такая «передовая» дисциплина, как лингвистика, оберегает фундаментальный образ дерева корня, который удерживает ее в лоне классической рефлексии (Хомски и синтагматическое дерево, начинающееся в некой точке S и затем развивающееся дихотомически)». В контексте постмодернистской парадигмы идея К. подвергается последовательной и радикальной деструкции по следующим критериям. 1. Прежде всего, постмодернистский отказ от идеи К. – это отказ от идеи глубины, как в специально метафизическом, так и в пространственно-топологическом отношениях. Так, во-первых, в контексте «постметафизического мышления», фундаментированного презумпцией отказа от поиска внефеноменальной (субстанциальной, трансцендентной и т. п.) сущности (основания) бытия, метафора К. выступает для постмодернизма символом именно такого поиска, стремления проникнуть «в глубину» явления, имплицитно предполага-

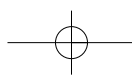


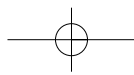


ющее наличие «за ним» («в глубине его») его ноуменальной разгадки: по формулировке Фуко, «за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути» (см. **Постметафизическое мышление**). Когнитивные процедуры обретают в этом контексте принципиально новое философское истолкование: если в рамках классической философии гносеологический процесс понимался как реконструкция имманентного (глубинного) и неочевидного (без проникновения в эту глубину) Логоса («латентного смысла» у Деррида) того или иного процесса (как, впрочем, и мира в целом), то постмодернистская гносеология ставит под сомнения саму презумпцию *смысла бытия*: в семантическом диапазоне от тезиса «мир смысла имеет проблематический статус» у Делеза — до тезиса о «бесмысленности Бытия» у Кристевой. Вторых, одной из важнейших презумпций постмодернизма (прежде всего, в контексте его номадологического проекта) является презумпция отказа от классической топографии пространства, фундированной идеями глубины (см. **Номадология, Поверхность**). Место метафоры К. занимает в постмодернистском ментальном пространстве метафора «клубня», организованного принципиально иначе, нежели корневая структура, предполагающая глубинные проекции своей организации: «в ризоме нет точек или позиций, подобных тем, которые имеются в структуре, ... в корне. Только линии», причем линии перманентно динамические («линии ускользания»), организованные как своего рода сеть, пространственно локализованная на поверхности предмета: «множества определяются... посредством абстрактной линии, линии ускользания, или детерриториализации, следуя которой они существенно изменяются, вступая в отношения с другими. План консистенции (решетка) — это поверхность любого множества» — «незамкнутые кольца» (Делез, Гваттари). Таким образом, идея глубины замещается в рамках «постмодернистской чувствительности» идеей плоскости, а плоскостная динамика интерпретируется как «складывание» (см. **Постмодернистская чувствительность, Плоскость, Складка, Складывание**). 2. Семантика К. теснейшим образом сопрягается постмодернистской философией с семантикой «стержня» как «генетической оси», репрезентирующей собой наличие генетического истока того или иного явления. Согласно постмодернистской оценке, философская позиция, фундированная подобной идеей, неизбежно приводит к пониманию истины как открывающейся в реконструкции того генетического на-

чала постигаемого явления, которое не только является первопричиной (источником) самого факта его бытия (происхождения), но и выступает в качестве детерминанты, обуславливающей единство всего процесса его эволюции. В противоположность этому постмодернизм резко выступает против подобного генетизма: по формулировке Делеза и Гваттари, «генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят следующие стадии; глубинная структура подобна, скорее, базовой последовательности, разложимой на непосредственные составляющие, тогда как конечное единство осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном». Соответственно этому, в эпистемологическом плане «понятие единства появляется тогда, когда в множестве происходит процесс субъективации или власть захватывает охватываемое; то же самое относится и к единству-стержню» (Делез, Гваттари). 3. Согласно постмодернистской оценке, метафора К. репрезентирует в себе также такую фундаментальную интенцию классического стиля мышления, как интенция на поиск универсализма бытия (единства исследуемых сред): «о генетической оси или о глубинной структуре мы говорим, что они, прежде всего, являются принципами *кальки*, воспроизводимой до бесконечности». Подобная интенция непосредственно связана с идеалом номотетизма, аксиологически педализованным в культуре сциентистской ориентации: в оценке Делеза и Гваттари, классическая мысль в принципе «никогда не знала множественности: ей нужно прочное *коренное* единство». По наблюдению Делеза и Гваттари, «даже Книга как... реальность оказывается стержневой со своей осью и листьями вокруг нее. ...Книга как духовная реальность в образе Дерева и Корня вновь подтверждает закон Единого». В противоположность этому, постмодернистский стиль мышления программно идиографичен: любое явление рассматривается в качестве «события» — принципиально неповторимого и уникального, или «сингулярности» — принципиально индивидуальной и единичной. Соответственно этому, фундаментальной презумпцией мироистолкования выступает для постмодернизма презумпция когнитивного достижения множественности: как писали Делез и Гваттари, «поистине, мало сказать «Да здравствует множественное», ибо призыв этот трудно выполнить. Никаких типографских, лексических или синтаксических ухищрений не будет достаточно, чтобы он был услышан и понят. Множественное *нужно еще создать*, не добавляя к нему внешние качества, а, напротив, всего лишь на уровне тех качеств, кото-

рыми оно располагает, по-прежнему n-1 (единица является частью множества, будучи всегда вычитаемой из него). Вычесть единственное из множества, чтобы его установить; писать в n-1. Такая система может быть названа ризомой. Ризома как скрытый стебель радикально отличается от корней и корешков. Ризомы — это луковицы, клубни» (см. **Ризома**). 4. Важнейшим аспектом постмодернистской критики идеи К. является его сопряженность с феноменом дуального ветвления, конституирующего бинарные оппозиции. По оценке Делеза и Гваттари, конституируемое классическим мышлением «Единство», по определению, всегда «способно раздвоиться согласно духовному порядку»: «единство-стержень... устанавливает совокупность двузначных отношений между элементами или точками объекта, или к Единому, которое делится согласно закону бинарной логики дифференциации в субъекте». Идея бинаризма оценена постмодернизмом как фундаментальная для классической культуры в целом, в рамках которой мы нигде и никогда «не выходим за рамки... репрезентативной модели дерева или корня — стержневого или мочковатого (например, «дерево» Хомского, связанное с базовой последовательностью и репрезентирующее процесс своего становления согласно бинарной логике). (Делез, Гваттари). Европейская ориентация на триаду, в сущности, отнюдь не меняет этого обстоятельства: по оценке Делеза и Гваттари, «что касается объекта, то и здесь, разумеется, можно перейти от Единого непосредственно к тройственному и т. д., но только при условии прочного коренного единства — — *стержня*, который поддерживает *вторичные корни*. Это немногим лучше. Двусторонние отношения между последовательно расположенными кругами просто заменили бинарную логику дихотомии. Стержневой корень немногим более множественен, чем дихотомический. Один развивается в объекте — другой в субъекте». Таким образом, фундаментальная для классики парадигма мышления утверждает «закон Единого, которое раздваивается, затем и учетверяется. Бинарная логика — это духовная реальность дерева-корня». Классическим примером воплощения этого характерного для европейского менталитета бинаризма является, по оценке Делеза и Гваттари, «лингвистическое дерево» Хомского, которое «начинается в точке S и *развивается дихотомически*» — и в этом отношении «грамматическая правильность Хомского — категорильный символ S, который подчинил себе все фразы, прежде всего является маркером власти, а уж затем — синтаксическим маркером». Даже на первый взгляд, альтернативная модель организа-





392 КОРН

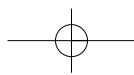
ции — «система-корешок, или мочковатый корень», также конституированный в культуре западного образца, — не выводят западный стиль мышления за пределы очерченной бинаризмом логики: по оценке Делеза и Гваттари, несмотря на то, что в данной модели «главный корень недоразвит или разрушен почти до основания», тем не менее, «на нем-то и пробует привиться множественность и кое-какие вторичные корни, которые быстро развиваются», — «иначе говоря, пучкообразная (мочковатая) система фактически не порывает с дуализмом, с комплиментарностью субъекта и объекта, природной реальности и духовной: единство продолжает быть удерживаемым в объекте». Что же касается автохтонной постмодернистской позиции, по этому вопросу, то она может быть определена как последовательный и радикальный отказ от самой идеи бинарной оппозиции как таковой (см. **Бинаризм**). Ни бинарное ветвление стрелневого К., ни двойное «скрещивание корней» мочковатого «корешка» не выступают более образцом для философского моделирования процессуальности: согласно постмодернистской позиции, «когда множественное действительно исследуется как субстантивное, множественность, оно больше не связано с Единым как субъектом и объектом, природной и духовной реальностью — как образом мира в целом. Множества ризоматичны, и они *разоблачают древовидные псевдомножества*. Нет ни единства, которое следует за стержнем в объекте, ни того, *что делится внутри субъекта*». На этой основе постмодернистская номадология конституирует принципиально новый (атрибутивно гетерогенный) тип целостности, каковой «является именно таким пересечением нескольких измерений в множестве, которое обязательно меняется по мере того, как увеличивается количество его связей»: «любая точка ризомы может быть и должна быть связана со всякой другой, в отличие от дерева или корня, которые фиксируют точку, порядок в целом» (Делез, Гваттари). (В этом контексте Делез и Гваттари отмечают «мудрость растений: даже если сами они *корневые*, всегда есть нечто вовне, с чем можно образовать ризому — с ветром, с животным, с человеком...«Хмель как триумфальный прорыв растения в нас...») 5. Названные выше параметры отказа постмодернистской философии от презумпции К. могут быть рассмотрены с точки зрения своего глубинного (и пишущий о постмодернизме не свободен от идеи глубины!) семантически единства, фундированного исходным парадигмальным отказом постмодернизма от идеи линейности. Согласно постмодернистскому видению ситуации, в метафоре К. (стержня) фиксируется именно

линейный характер протекания процессов, характеризующихся однозначностью эволюционных трендов. Линейность является атрибутивным параметром западного стиля мышления, характерного для западной культуры построения текстов и т. п. По оценке Делеза и Гваттари, этого не сумели изменить даже усилия, осуществленные в рамках модернизма: «слова Джойса, собственно говоря, «со множественными корнями», не нарушают действительно линейное единство слова и языка, устанавливая циклическое единство фразы, текста, знания. Афоризмы Ницше не опровергают линейное единство знания, отсылая к циклическому единству вечного возвращения, оставшемуся в мысли неузнанным». Между тем постмодернизм конституирует себя как ориентированный на принципиально нелинейное описание процессуальности. И постулируемый в рамках этой парадигмальной установки отказ от линейного видения процессов формулируется постмодернизмом — устами Делеза и Гваттари — следующим образом: «создавайте ризому, а не корни! Не будьте ни единым, ни множественным, станьте множеством! Рисуйте линии, а не точки! Не лелейте в себе Генерала». Таким образом, отказ от идеологии К. мыслится постмодернистской философией как важнейший момент становления постнеклассического мышления: «никогда не пускать корней, хоть и трудно избежать такого соблазна», — «мы не должны больше думать...о корнях или о корешках, с нас довольно. ...Нет ничего прекрасного, влюбленного, политического, кроме подземных стеблей и наземных корней, наружной оболочки и ризомы». (См. также **Дерево**.)

М.А. Можейко

КОРН (Corn) Алехандро (1860–1936) — аргентинский философ, писатель, врач-психиатр. Провозгласил программу преодоления «автохтонного» (К. называл его «романтическим») аргентинского позитивизма (от которого не свободна его дипломная работа) с неокантианских и неофихтеанских, этически ориентированных позиций. В творчестве К. нашли отражение мотивы, почерпнутые им в концепциях Бергсона, Дильтея, Ортеги-и-Гассета, Шелера, Гуссерля, неокантианства Баденской школы, Кроче, Шопенгауэра. К. был знатоком всей традиции трансцендентальной философии, начиная с Канта, и осознанно проводил линию на синтез всех результатов современной ему европейской мысли. Испытал он воздействие и импульсов философии Маркса, правда, переистолкованного в неомарксистском ключе как философа практики: по К., «когда мы с Марксом — плохо, когда против Маркса — хуже». Ос-

новное требование его «философского обновления» — возвращение личности в философию и восстановление ее пограничных прав на независимость мышления и (внешнюю) индетерминированность поведения. К. предложил свою версию «философии свободы», понимая при этом философию как аксиологию (иначе определял свою позицию как «новый идеализм», иная версия которого разработана в это же время Родо). Потомок немецких эмигрантов — К. отмечал, что когда он мыслит — он немец, но действует и чувствует он как аргентинец. В 1883 закончил медицинский факультет Университета Буэнос-Айреса (тема диплома: «Сумасшествие и преступление»). Параллельно практиковал как врач-психиатр и преподавал анатомию в Национальном колледже (колежио). С 1906 начал читать курс истории философии на факультете философии и литературы Университета Буэнос-Айреса. В ходе начавшегося в Аргентине Движения за университетскую реформу избирается в 1918 деканом философского факультета. В 1920 опубликовал в журнале «Verbum» программное эссе «Творческая свобода» (окончательная редакция — 1922; первое изложение его философской позиции — эссе «Incipit vita nova» — было опубликовано в 1918) В 1930 в знак протеста против военного переворота в стране вступил в Социалистическую партию Аргентины, вынужден был уйти из университета. Участвовал в издании журнала «Valoraciones». В 1929 создал Кантовское общество. Пользовался репутацией «кристально честного человека». Его основные работы: очерки «Гносеологическая схема» (1924) и «Концепция науки» (1926); «Аксиология» (1930, вместе с эссе «Творческая свобода» содержит квинтэссенцию философии К.); «Философские заметки» (1935); «Аргентинская мысль» (1936); «Философские влияния на национальную эволюцию (1912–1919)» (1936) и др. Отправная позиция К. — «романтический» аргентинский позитивизм, который вписывался для него в универсальную методологию науки европейской философии: «...Позитивизм не является искусственным созданием его главных представителей..., он порожден всеобщей духовной позицией Запада, возникшей и распространившейся в одинаковых исторических условиях». Однако уже в своей дипломной работе, К. выступил против упрощенных представлений позитивизма о личности. Отсюда интенция «философского обновления» — через преодоление позитивизма вернуть личности ее исконные права на независимость мышления и внешнюю индетерминированность ее ответственного поведения. Под лозунгом «назад к Канту» К. сформулировал и реализовал програм-

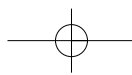


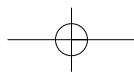


му философии человека как активного субъекта познания и культуры. «В центре ее становится человек как автономная личность, полностью ответственная за свое поведение и из себя черпающая мотивы деятельности. Новая философия должна освободить нас от кошмара механического автоматизма и вернуть достоинство каждой личности, свободной хозяйке своей судьбы». (Согласно К.: «Позитивизм стремится из всякой человеческой проблемы сделать проблему научную».) Она должна быть построена на глубоком усвоении европейской философии и культуры, что является необходимым условием ее включения в процессы созидания мировой культуры. Условием же участия в этих процессах на равных с другими национальными философскими традициями является, согласно К., адекватное выражение «новой философией» оригинальности национального (аргентинского, латиноамериканского) бытия, теоретическое осмысление кардинальных проблем нации. Только выполнение обоих этих условий способно сделать аргентинскую философию современной европейской. Современный же тип философствования должен исходить из признания сознания единственной всеохватывающей реальностью, так как все знание о действительности человек приобретает в результате деятельности сознания, тогда как внешний мир есть не более, чем его «объективный аспект». Он существует лишь постольку, поскольку попадает в сферу сознания, и реален лишь постольку, поскольку воспринимаем сознанием. «Действительно, субъект составляет часть вселенной, но эта вселенная существует только в его мозгу». В обоснование своего тезиса К. воспроизводит, переинтерпретируя, две идеи интенционализма: 1) само бессознательное начинает существовать лишь тогда, когда оно начинает мыслиться, т. е. становится фактом сознания или процесса познания (тем самым переставая быть бессознательным); 2) приоритетность сознания не означает его несоотнесенности с внешним миром и его сводимости к логическим формулам. Эти идеи, в свою очередь, «корректируются» с позиций имманентной философии: бытие имманентно сознанию. Однако только в форме знания, будучи опосредованной рефлексией, действительность становится предметом познавательных и практически-деятельностных отношений. Предмет не есть вещь, а понятие о ней. Тем самым постулируется «доминантность» и «исходность» сознания (только в самом себе имеющем свое первоначало), которое, в духе Бергсона, понимается как непрерывный поток сознания, за пределы которого мы не способны выйти. «Деятельность сознания

— это альфа и омега, начало и конец, созидательная энергия существующего существующего». Следовательно, нет онтологического дуализма мира и сознания, «вещи в себе» и «вещи для нас», объекта и субъекта. Однако и субъект не конституирован исходными априорными структурами. Слой «чистой субъективности» (внутренний опыт) как содержание («объект внутри») всегда дан только через жизненный опыт, жизнедеятельность включенного в культуру индивида («субъект снаружи»), наделенного эмоциями, волей, способностью суждения, аналитической способностью. Следовательно, внутри совокупного человеческого опыта «дуализм субъекта и объекта непреодолим». Действительность неизбежно дихотомизируется через различие неразрывно связанных между собой субъекта и объекта, через схватывание ее в системе взаимодополнительных, но противоположных друг другу друг друг понятий, которыми оперирует наука. Отсюда К. делает вывод о неизбежной схематизации реальности, остановке «потока сознания» в научном познании, оперирующем понятиями. Наука неспособна отобразить постоянно меняющийся мир в его целостности. Для этого нужна иная познавательная способность — интуиция, и иная форма организованности знания — философия. Последняя дает метод, который наука сама по себе выработать не может, и способна «справиться» с проблемой субъекта (как действующей человеческой индивидуальности), что также недоступно науке. Понятийное мышление лишь классифицирует и «разделяет» данное интуицией, а научное познание (и знание) «вторично» по отношению к философскому. Однако при этом, согласно К., «ни наука не может отбросить метафизику, ни последняя — науку, но их области различны», хотя и соотносимы по принципу дополнительности. Интуиция трактуется К. как самоочевидность, как до-понятийное проникновение разума в самую сущность вещей, как дорефлективный контакт субъекта с миром, как непосредственное «схватывание» предмета в его синкретической целостности и слиянии с ним. «Выйти за пределы фактов, познанных интуитивно, о которых существует непосредственное знание, мы не можем. Логическая функция рассудка ограничивается установлением отношений между данными фактами, не имея возможности утверждать существование ни одного из них». Кроме того, наука (для К. неизбежно в версии позитивизма) исходит из исходного оперирования единичным и конечным, а, следовательно, и преходящим (но при этом не может быть науки как о «внепространственном», так и о «единичном»). Она не способна удовлетворить из-

вечное стремление человека к всеобщему и вечному, его «тоску по бесконечному», что только и придает осмысленность человеческой жизни (в этом отношении не может быть и науки о «субъективном», т. е. о человеческом). На это способны лишь миф и метафизика, сама являющаяся рационализированным мифом (метафизика как «диалектическая поэма»), а также религия и искусство (реализующие способность воображения). Однако современность требует избавления от необоснованных претензий «старой метафизики». «Новая метафизика» («новый идеализм») есть лишь способ построения картины мира в терминах философии жизни человека. Она предполагает «интеллигентное знание, без эмпирического содержания», является «продуктом осознанной и рефлексивной интеллектуальной деятельности», преодолевает односторонность как материализма, так и идеализма и ориентирована на описание подлинности и целостности человеческой жизни. Понятая в этом ключе она есть «философия свободы», что одновременно означает «философию человека» (при этом проблема человека понимается как проблема индивидуальности). «Мы не можем принять философию, которая разрушает человеческую личность, сводит ее единство к биологическому феномену, отрицает за ней право устанавливать свои ценности и идеалы и запрещает ей мысленно пересекать границу эмпирического существования». Необходимо, следовательно, перейти от неософии к деятельности, практике, описывая становление в ней человеческой индивидуальности в процессе освобождения (от внешне навязываемых человеку детерминант), т. е. в процессе обретения подлинной свободы. (Этот поворот в философии К. был развит в «философии освобождения», рассматривающей К. как представителя поколения ее «основателей»). Поворот к деятельности-практике есть одновременно поворот философии к аксиологии, какой она собственно и должна являться (в перспективе обоснования безусловной ценности человеческой свободы), гуманистически обосновывая жизненную латиноамериканскую реальность укорененного в ней человека. «В любом случае фундаментальная философия должна быть определенной позицией по отношению к проблемам жизни. Отсюда не следует, что философия не может стать вербалистским удовлетворением, способностью эрудитов или небольшого меньшинства, диалектическим спортивным развлечением. Но в таком случае она стала бы дегуманизированной философией». Речь должна, следовательно, по мысли К., идти о месте человека в мире, радикально измененном наукой, техникой и





394 КОРПОРАЦИЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ

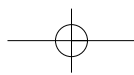
промышленностью. Абсолютизация относительной научной рациональности релятивизировала в современном мире абсолютность духовного, противопоставив «мнимость» жизни ее подлинности, задаваемой через следование ценностям и нормам, действующим в мире как абсолютное начало для выработки ответственных социальных целей и ориентаций сознания. «Порядок» ценностей развертывается как мир культуры, в котором только и возможна «подлинная жизнь». Он противопоставит «порядку» природы, следование которому порождает лишь «мнимость» жизни. Общество организуется в трансцендентальном смысле свободным субъектом (по сути — культурой) и характеризуется интеллектуальным критическим потенциалом, способным защитить гуманистические цели от технического фетишизма и авторитаризма власти (антидемократизма). Однако «духовные» не противопоставляются К. «практическому». Человек субстанционально целостен, а не дуален (хотя он и есть «психофизическое единство»), он деятелен, а в этой его деятельности «духовное» и «практическое» принципиально («в норме») находятся в единстве. «В начале было действие. Не в начале вещей, но в начале человеческого искупления. Деятельностью род человеческий выковал свою культуру, технику, гуманную и духовную; посредством культуры достигает своего освобождения от всякого рабства. Культура есть творение воли; воля жаждет свободы. Это будет творческая свобода». Таким образом «деятельность» и «аксиологичность» оказываются у К. двуединой целостностью, и в этом смысле ценность лишь «является» как абсолют, будучи подчинена «субъективному принципу». «Для меня, — пишет К., — ценность неотделима от оценки, т. е. всегда является субъективной». Ценность может быть: 1) относительно проявлена через соответствующую ей дихотомию понятий, 2) имеет свою историческую институционализированную реализацию и 3) задает ориентацию сознанию на идеальную цель. Акт оценивания — принципиально автономный и свободный акт ответственного выбора, критически корректирующий трансцендентальный потенциал культуры. Однако в этом же смысле акт оценивания не имеет абсолютного, предопределяющего его основания (ему, скорее, задаются лишь возможные в данной социокультурной ситуации рамки. «Последняя причина вещей непостижима. Вера — субъективное убеждение, логика заканчивается антиномиями; оценки противоречивы, ни тайна космоса, ни тайна души нам не раскрываются. Вместо решений мы оказываемся перед проблемами. Сомнение есть наше интел-

лектуальное наследие». Следовательно, преодолевая свою природность (детерминированность извне), человек через процессы рефлексивного оценивания должен превратить себя в точку отсчета, стать субъектом своих действий, т. е. стать свободным (находиться в процессе постоянного становления, пределом которому может быть лишь абсолютная свобода). В этом своем становлении человек непреклонно преодолевает сопротивление мира как противостоящего ему. Свобода, как сущность человека, является всегда конкретным фактом нашего «внутреннего опыта» и жизнедеятельности («внешнего опыта»). Она всегда направлена, во-первых, на освобождение человека от господства над ним естественных законов природы через развитие экономики. В той мере, в какой индивид руководствуется в своей природопреобразующей деятельности идеями свободы, он избегает порабощения техникой и обретает экономическую свободу, хотя и действует на основе экономической рациональности. Однако экономическое господство над природой неизбежно должно быть дополнено «господством над самим собой», самореализацией на основе личного творческого замысла. Поэтому, во-вторых, свобода всегда направлена на автономизацию человека, на его этическое самоопределение, т. е. предполагает достижение нравственной свободы. В основе становления свободы лежит волевое усилие, освободительная реакция воли. «Воля стремится преодолеть противостоящие ей препятствия, освободиться от всякого ограничения и утвердиться во всей своей полноте». Свобода изначально присуща человеку как творческий импульс, как факт сознания, лишь потом оформляясь концептуально. Свобода воли и есть проявление «чистой субъективности» в жизненном опыте, она сама создает себе законы и предполагает непринудительное следование им. В этом отношении свобода есть отсутствие всякого насилия. В этом же отношении она тождественна автономности и освобождению личности. В идеале личностью может считаться лишь тот, у кого мысль и действие, принципы и поступки слиты в единое целое. Со своей стороны, свобода воли есть воля к свободе, развертываемая в процессе деятельности личности как становлении уникальности, никогда не существовавшей в прошлом и никогда не повторимой в будущем. «Историческим процессом управляет действие сознательной воли в тройном конфликте: с природой, с себе подобными и с самим собой, воли, движимой стремлением к близкой или отдаленной цели». Волевое начало персонифицируется в «исторических личностях», иначе — в «критически чувствующих лич-

ностях». Их формирование предполагает последовательную «трехшаговую» процедуру: 1) осознание принуждения внешнего мира, выражающееся в форме желания свободы (достижение экономической свободы); 2) осознание ограничений, исходящих «изнутри» человека (достижение моральной свободы); 3) решение конфликтов с себе подобными, что открывает путь к абсолютной свободе. Абсолютная свобода есть целепричина, так как она одновременно является и идеалом, и движущей силой общественного развития. Она же, как рамка, — единственное «ограничение» для «критически чувствующей личности», противостоящей «безымянной массе». «Из безымянной массы поднимается историческая личность и навязывает власть, не переставая быть представителем коллективных тенденций». Такая личность развертывает свою деятельность, направляемую свободой воли, через систему полагаемых ей ценностей, т. е. она способна положить начало процессу переоценки ценностей. Более того, оценочная деятельность «исторической личности» способна порождать миф как механизм духовного единения. «Общественный миф представляет собой духовную связь социальных групп более эффективную, чем материальное принуждение». Конечная цель любых общественных преобразований — не изменение мира, а «преобразование» личности, способствование ее самосовершенствованию, становлению самосознания, а тем самым становлению ее как «критически чувствующей личности». Вторая цель — становление науки. Оно аналогично становлению личности и начинается с пробуждения воли, осознающей ситуацию зависимости: «Прежде всего, нам нужна национальная воля, тогда мы легко найдем идеи, ее выражающие». Далее необходим поиск собственной идеи: «Если мы поймем скрытые идеи исторического движения, мы непременно найдем философскую позицию. Фактически наш народ имел ее всегда». В качестве национальных форм миросозерцания, задающих «стиль аргентинской мысли», К. называет этические и эстетические ценности, которые, опираясь на религию, конституируют аргентинский универсум. Наконец, третий шаг национального самоопределения — способность занять свое равноправное с другими место в мировой культуре. (См. также: «**Философия латиноамериканской сущности**».)

В.Л. Абушенко

КОРПОРАЦИЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ — 1) совокупность лиц, объединившихся для достижения совместных экономических целей и образующих самостоятельный субъект права; 2) форма организа-





ции предпринимательской деятельности, предусматривающая долевую собственность (как частную, так и государственную), создание юридического лица и сосредоточение функций управления в руках крупных менеджеров.

КОРШ (Korsch) Карл (1886–1961) – немецкий философ неомарксистской ориентации. За неортодоксальность взглядов К. был осужден Третьим Коммунистическим Интернационалом и изгнан из рядов Германской коммунистической партии (1925). Эмигрировал в США (1936). Основные сочинения: «Марксизм и философия» (1923), «Карл Маркс» (1938) и др. Свою творческую деятельность К. посвятил систематическому опровержению несущих теоретических конструкций марксизма, идеологических постулатов ленинизма и догматических символов веры того духовного образования 1930-х, которое самообозначилось как «марксизм-ленинизм». «Новая наука» Маркса, по мнению К., содержала определенные результаты «сугубо эмпирических исследований», посвященных развенчанию современного ему общества в контексте экономического анализа последнего. Марксовый материализм, по К., правомерно понимать не как оригинальную метафизику, а скорее как одну из версий обоснования человеческого поведения наличным научным материалом. К. была осуществлена многомерная имманентная критика методологии Маркса. Согласно К., марксизм позволительно описывать в рамках ряда атрибутивных ему методологических принципов: принципа «жесткой спецификации» (категориально-понятийный комплекс марксовской политэкономии может быть без существенных концептуальных деформаций апплицирован лишь к весьма узким временным интервалам существования буржуазного строя); принципа релеятивности (вся совокупность условий человеческого существования, социальных отношений и природной среды трактуются Марксом не только как изменчивые, но и как объект изменений); принцип критицизма (рефлексия над объектом в марксовом духе ориентирована главным образом на его революционное переустройство). Диалектику К. предлагал понимать не как школярскую дисциплину, философия и ее идейный шлейф – идеологическая надстройка, согласно К., – не некая фикция. Применение этого оружия с учетом конкретной ситуации, в целях разрешения антагонизма между трудом и капиталом – может являть собой эффективную и грозную общественно-историческую силу. Изыски Ленина в области диалектики, логики и теории познания, результативные в теории отражения, К. (на основе скрупулезного знакомства как с

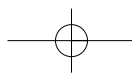
текстами анализируемых работ, так и с их реальным профессиональным и мировоззренческим статусом в историко-философской традиции) обозначил как «примитивное, дотрансцендентальное и додиалектическое представление об отношении бытия и сознания». Миф же о возможности какой-либо рациональной оптимизации пролетарского сознания и общественной практики революционистского толка посредством «привнесения извне» более зрелых миропредставлений К. оценил как абсурдный, показав и доказав его несоответствие и конкретным механизмам формирования классового сознания, и реальным историческим процессам. «Диктатура пролетариата», по мнению К., и не могла стать чем-либо иным кроме как «диктатурой верхушки партии над самим пролетариатом».

КОСМИЗМ (греч. kosmos – организованный мир, kosmaa – украшение) – философское мировоззрение, в основе которого располагается знание о Космосе и представление о человеке как «гражданине Мира» (кинники, стоики, Кант, Мамардашвили), а также о микрокосмосе, подобном Макрокосмосу. В философии понятие К. связано с учением древних греков о мире как структурно-организованном и упорядоченном целом. Пифагор предложил понимание космоса как Универсума; Гераклит разрабатывал учение о Космосе как «Мирострое». У Платона Космос – упорядоченная часть Вселенной, противоположная Хаосу. Гностицизм, возникший на основе иудео-христианской идеи трехопадения, описывал Космос как творение злого демиурга, природу как «ущербную», а задачу человека видел в высвобождении духа из материи. Геродот ввел понятие Космоса для обозначения государственного политического строя как системы, устроенной по космическим законам. В средневековье Коперник и Бруно дополняют теорию Космоса учением о множественности обитаемых миров. В религиозных системах К. является неотъемлемой частью теологии. Для эзотерических учений (кабала, теософия) К. связан с астрологическими знаниями о Вселенной и человеке, который телесно и духовно отражает в себе звездное небо. В науке учение о К. основано на теориях о рождении и эволюции Вселенной: концепции Канта – Лапласа (18 в.) об образовании солнечной системы конденсацией пылеобразных масс; теории расширяющейся Вселенной А. Фридмана, разлетающихся галактик Э. Хаббла (20 в.), теории относительности А. Эйнштейна и др. Историческая научная мысль о Космосе связана с борьбой сторонников гелио- и геоцентрической систем. В настоящее время научные пред-

ставления о Космосе опираются на теорию Большого взрыва.

КОСМИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ – в эзотеризме – более высокая духовность по сравнению с людьми, обуреваемыми секундными материальными страстями. К. с. осознает человечество, Мир, Вселенную в неразрывном единстве и взаимосвязи.

КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА – коренная, многоплановая устремленность человека к бесконечным горизонтам Мироздания, фундаментальная настроенность на интенсивный диалог с Космосом, который осуществляется в форме мифологии, религии, искусства, философии, науки. Любой феномен может быть осмыслен, прежде всего, через сопоставление его с другими явлениями с целью более глубокого постижения собственной специфики. По сравнению с различными видами животных и с точки зрения «логики» Земли человек – существо необычное, особое. Если животное целиком погружено в природу и ощущает себя в ней комфортно, вполне приспособлено, то человек никогда не довольствуется природной действительностью, создавая свой собственный искусственный мир, осознавая некий глобальный диссонанс в своем бытии, о чем размышлял Ф. Тютчев: // Невозмутимый строй во всем, // Созвучье полное в природе, // Лишь в нашей призрачной свободе // Разлад мы с нею сознаем. // Откуда, как разлад возник? // И от чего же в общем хоре // Душа не то поет, что море, // И ропщет мыслящий тростник? // За время своего не столь уж длительного развития представители людского рода создали совершенно иной, качественно новый мир, которого никогда не существовало на Земле. И судя по тенденции, общество все стремительнее, все дальше уходит от природы и все глубже погружается в рукотворную среду обитания. Почему же человек не желает принимать мир в первозданном виде? Откуда в нем эта коренная потребность создания новой реальности, эта неистребимая жажда постоянного, интенсивного диалога с Космосом? Здесь вполне закономерно возникает предположение о космической сущности Homo Sapiens. Животные в своем развитии движутся по замкнутому кругу, они жестко запрограммированы в своих сущностных проявлениях, подчиняясь диктату инстинктов. Человек же движется по спирали, в бесконечности, разорвав замкнутый круг инстинктивного круговращения. Он – не столько планетарное, горизонтальное, сколько вертикальное существо в своей общности к Космосу. Животное довольствуется природным бытием. Как подчеркивал М. Шелер, «у животно-





396 КОСМОС

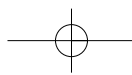
го нет мирового пространства. Собака может жить годами в саду и бывать во всех его уголках, но она никогда не составит себе целостный образ сада... У нее есть лишь меняющиеся вместе с ее движениями фрагменты пространства окружающего мира, которые она не способна скоординировать с целостным пространством сада, независимо от положения ее тела». Человек открывает вселенское пространство, он перерастает самодостаточность природного, земного бытия, начиная измерять мир «меркой абсолютного». Настороженность на Вселенную, обращенность к абсолютной гармонии, к бесконечности, является коренной, неистребимой потребностью личности, которая не может существовать вне диалога с Космосом. Разрушение чувства вселенскости приводит к деградации общества. Образ такого примитивного, тоталитарного социума рисует Салтыков-Щедрин в «Истории одного города». Иными словами, человек есть космопланетарный феномен, он является точкой пересечения двух миров — природного и сверхприродного, исторически преходящего и вечного, земного и космического как ограниченного и безграничного. Именно эта двойственность, открытость сопредельным мирам и определяет содержание социального бытия. Противоречие между потенциальной, беспредельной духовностью и физической телесной ограниченностью, мешающей дотянуться до космического совершенства, порождает глобальное напряжение во всей жизни человека и заставляет преодолевать физическую ограниченность в форме материальной и духовной деятельности. Как результат разрешения этого противоречия рождается потребность в культуротворчестве. Социум окружает себя мощным пластом материальной и духовной культуры — мифологией, искусством, религией, философией, наукой, сложной системой коммуникаций — с целью утвердиться в более высоком типе гармонии. Живя на Земле, человек устремлен в беспредельность Мироздания, он открыт для всей грандиозности бытия, обладая космическим сознанием и реализуя свои бесконечные творческие потенции. «Главной чертой космического сознания является осознание космоса, т. е. жизни и порядка всей вселенной» [Бекк]. И культура — это не столько «совокупность приспособлений человека к его жизненным условиям», как полагали У. Самнер и А. Келлер (ее сущность не в «инструментальном характере»), сколько как очень точно определил Т. Карвер, «реализация избыточной человеческой энергии», материализация безграничных возможностей духа, поиск устойчивой гармонии. Homo Sapiens — единственное существо на Земле, которое

включено во всеобщий, макрокосмический процесс. Человек есть наивысшая точка прорыва абсолютной гармонии в земном бытии, соучастник Вселенского творчества, благодаря актуализации космологической сущности.

В.Ф. Мартынов

КОСМОС (греч. kosmos — устройство, упорядоченность, украшение) — философская категория, фиксирующая представления о мире как об упорядоченной и структурно организованной целостности, подчиненной в своей динамике имманентной закономерности; базовое понятие метафизики (см. **Метафизика, Логосцентризм**). Основными характеристиками К. являются: 1) оформленность как конфигурированная (см. **Конфигурирование**) определенность облика; 2) дифференцированность, т. е. выделенность и конституированность составных частей; 3) структурность как иерархическая (см. **Иерархия**) упорядоченность элементов; 4) наличие имманентного эволюционного потенциала, реализующегося, как правило, в динамике циклично-пульсационного характера; 5) закономерность или подчиненность внутренней мере как организационному и динамическому принципу (типа «нуса» или «логоса» в античной философии), что обуславливает такие характеристики К., как: 6) эстетическое совершенство К., мыслимого в качестве прекрасного (ср. общеевропейскую семантику корня cosmetic), его гармоничность (характеристика К. как «прекраснейшей гармонии» у Гераклита, тезис Платона о том, что «К. — прекраснейшая из возможных вещей» и т. п.) Данное свойство К. мыслится именно как результат пронизанности его внутренней мерой (как закономерностью и порядком) и соответствием всех космических частей и проявлений данной мере (см. **Красота**). В архаической традиции К. в этом контексте нередко мыслится в качестве сферического: рассуждения о сфере как о наиболее равновесном, совершенном и самодостаточном из геометрических тел в элейской концепции бытия: идея «гармонии сфер» у Пифагора, семантическая структура «равного себе самому отовсюду» Спайроса как исходного состояния К. у Эмпедокла и др.; 7) познаваемость, понимаемая как рациональная экспликация имманентной «меры» (порядка, принципа) К.; 8) предсказуемость, допускающая моделирование возможных будущих состояний К. на основании постижения закономерностей его развития, что в субъективной оценке воспринято культурой как своего рода человекообразность (уют) К. В категориальном строе европейской культуры К. антиноичен Хаосу как бесформенной неупоря-

доченности. В рамках семантической оппозиции «Хаос — К.» функционально могут быть выделены различные уровни соотношения ее составляющих: а) морфологическое соотношение: К. противопоставит «безвидному» (Гесиод) Хаосу в качестве оформленного, т. е. наделенного формой как эйдосом (см. **Гилеморфизм**); б) субстратное соотношение: К. возникает из Хаоса — как организация последнего и, собственно, представляет собой не что иное, как упорядоченный, т. е. подчиненный статическому (структура) и динамическому (закономерность) порядку Хаос; в) пространственное соотношение: как правило, в мифологических представлениях К. ограничен от Хаоса посредством структурных оппозиций, задающихся семантикой мифологемы Мирового древа (по вертикали ствол дифференцирует мировые зоны на небо=крону как обитель богов или духов, ствол и околоствольное пространство как человеческий мир и корни как подземное царство мертвых («три шага Вишну»), а по горизонтали радиус древесной тени ограничивает К. как центральный мировой локус от хаотической периферии (или в мифологеме Космического лука: тетива задает горизонт оформленного мироздания, а стрела выступает аналогом Мирового древа); г) временное соотношение: К. генетически вторичен по отношению к Хаосу, однако в функциональном плане мировая динамика может быть рассмотрена как последовательная смена эволюционных циклов — от становления (оформления, космизации) мироздания до его деструкции (хаотизации). В дофилософской культуре архаики эти идеи связывались с представлениями о ежегодной гибели (деструкции) и возрождении (оформлении) К. в сакральную дату календарного праздника (стык уходящего и наступающего года, мыслимый как гибель и рождение мира). В культуре с развитой философской традицией данные представления артикулировались посредством категориальных структур, фиксирующих становление и эволюционный финал космического цикла: от семантической структуры апейронизации у Анаксимандра, чередующегося доминирования креативно-синтезирующей Филии и инспирирующего распад оформленного К. на элементы у Эмпедокла и эксплицитно выраженной Аристотелем идеи эона как наличного варианта оформления мира (конкретно данного К.), понятого в качестве одного из возможных в цепи последовательной смены космических циклов, — до фундаментальной парадигмы русского космизма конца 19 — начала 20 вв., основанной на переосмыслении идеи апокалипсиса как завершения космизации (гармонизации, одухотворения, обожения) мира в





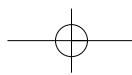
нравственном усилии человека. Идея гармонической организации мира как К. настолько прочно утвердилась в европейском стиле мышления, что обрела статус самоочевидности (космологическое доказательство бытия Бога, где идея К. выступает в качестве аргумента), а понятие «К.» прочно вошло в категориальный строй классической западной культуры, закрепившись в качестве названия за мирозданием как таковым (терминологию современной астрофизики и космологии). Что же касается современной культуры, то в философии постмодерна понятие «К.» радикально переосмыслено с точки зрения его статуса: идея мира как К. понята в качестве одной из «метанарраций» (Лиотар) европейской культуры как доминантных мифологем (идеологем), претендующих на онтологизацию в качестве наиболее (или единственно) корректных. Поскольку постмодернистская парадигма философствования фундирована идеей «заката метанарраций», постольку идея мира как К. утрачивает свои позиции («мир потерял свой стержень» — Делез и Гваттари), сменяясь идеей множественности возможных картин мира, не претендующих на статус онтологий: любой нарратив как рассказа о мире обретает статус легитимного, а понятие «К.» замещается в постмодернизме понятием «Хаосмоса».

КОТАРБИНСКИЙ (Kotarbinski) Тадеуш (1886–1981) — польский философ и логик, создатель праксеологии. Основные работы: «Практические оценки» (1913); «Утилитаризм в этике Милля и Спенсера» (1915); «Элементы теории познания, формальной логики и методологии науки» (1929); «Из проблем общей теории борьбы» (1938); «Трактат о хорошей работе» (1955); «Точность и ошибка» (1956); «Лекции по истории логики» (1957); «Избранные письма» (т. 1–2, 1957–1958) и др. К. — один из основных представителей Львовско-Варшавской школы аналитической философии. Признавал, в частности, влияние на себя номиналистической концепции другого крупного представителя школы — Лесьневского. Свою философию обозначил трояко: как «реизм» (лат. *reiss* — вещь), как «конкретизм» (лат. *concretio* — материя, вещество), как «пансоматизм» (греч. *soma* — тело и *pan* — все), что оттеняло разные ее аспекты. В конце жизни чаще пользовался термином «пансоматизм», отличая его от «материализма». Много занимался проблемами логики (логической семантикой, теорией вывода, историей логики), однако свою заслугу видел прежде всего в разработке, наряду с концепцией реизма, «независимой этики» (независимой в двояком смысле слова — от религии и от собствен-

ных философских построений), исходящей из принципа «минимизации зла» в жизни и предписывающей индивиду поступать в соответствии с «голосом совести», и «праксеологии» как общей теории организации деятельности. Последняя принесла К. поистине мировую известность. В своей философской концепции исходил из номиналистической посылки о существовании только вещей и введенных человеком для их обозначения знаков описывающего вещи языка. Под вещь понимал любой предмет, обладающий пространственно-временными характеристиками и способный, следовательно, воздействовать на другие вещи. Исходя из принципа «радикального реализма» отрицал существование имманентных образов сознания, последние не суть вещи, так как идеальность не позволяет иметь предметность, быть «физическим нечто». На тех же основаниях отрицается существование свойств, отношений, «положений вещей» («фактов»), событий («актов») в силу их вневременности и (или) внепространственности, т. е. неспособности быть вещами (телами). В духе общей установки и аргументации («в силу противоречивости») номинализма отрицается существование общих предметов. Существуют только вещи («реизм»), точнее бесконечное множество тел («конкретизм»), одним из типов тел (способных мыслить) являются субъекты («пансоматизм»). Соответственно наука может иметь своим предметом только вещи, а гуманитарная наука — человека и связанные с ним вещи (произведения, изделия и т. д.). О гневе, умственном развитии, усталости и т. д. как предметах изучения психологии, например, можно говорить, по мысли К., лишь при условии, что смысл подобных утверждений имеет лишь вторичный, замещающий, переносный характер. Ведь реально существует только индивид, что-то переживающий, а сверх этого, наряду с ним или кроме него нет никакого другого объекта. Мы принципиально способны отобразить вещи непосредственно или через знаки. Согласно К., «...и если мы наблюдаем внимательно и при благоприятных условиях, если мы, кроме того, правильно понимаем знаки, мы верно отображаем действительность и вещи открываются нам такими, какими они являются в действительности; мы мыслим истинно, мы познаем действительность и суждения, которые мы как таковые высказываем, являются истинными». Однако, для этого процесс познания должен быть рационализирован на основе реконструкции языка науки, освобождения его от неоднозначных понятий, т. е. «языковых гипотез». Фактически, «реизм» — это программа «проверки возможности оперирования изъями-

тельными предложениями». Отсюда его постулаты: каждому имени (термину) должна соответствовать реальная вещь; общие имена, а также названия свойств, отношений, положений вещей («факты») и событий («акты») должны рассматриваться как метафоры или сокращения, которые в языке науки должны быть элиминированы. Последний постулат в поздних работах К. ослаблен: за этими названиями признан вторичный, замещающий, переносный характер. Однако в любом случае наука должна избегать «незаконно записанных» пустых знаков. В силу принципиальной противоречивости номиналистической установки К. многократно на протяжении жизни менял, удерживая суть концепции, аргументацию и постоянно колебался между логико-семантической и онтологической версиями «реизма» (сам он насчитывал восемь таких «поворотов» — стадий становления концепции). К тому же под воздействием марксизма К. (во второй период своего творчества) стал определять реизм как материализм, освобожденный от языковых гипотез. (См. также: **Универсалии, Номинализм.**)

КОЭВОЛЮЦИЯ (со — приставка, обозначающая в ряде языков совместность, согласованность; лат. *evolutio* — развертывание) — термин, используемый современной наукой для обозначения механизма взаимообусловленных изменений элементов, составляющих развивающуюся целостную систему. Возникнув в биологии, понятие «К.» постепенно приобретает статус общенаучной категории. В философской литературе применяется, главным образом, в двух основных смыслах: в широком — когда термином «К.» обозначается совокупная, взаимно адаптивная изменчивость частей в рамках любых биосистем (от молекулярного и клеточного вплоть до уровня биосферы в целом). Примером таких отношений служат, например, взаимные изменения видов-партнеров в экосистемах «паразит — хозяин», «хищник — жертва». Результатом такой коадаптивной изменчивости может быть как сохранение биосистемы в уже достигнутом оптимальном состоянии, так и ее совершенствование. В природе коэволюционное становление и сохранение биосистем осуществляется как объективный процесс в рамках естественного отбора, который из всех возможных трансформаций тех или иных компонентов системы оставляет лишь взаимно совместимые. В более узком смысле понятие «К.» используется для обозначения процесса совместного развития биосферы и человеческого общества. Концепция К. природы и общества, с которой первым выступил Н.В. Тимофеев-Ресовский





398 КРАСОТА

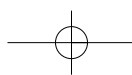
(1968), должна определить оптимальное соотношение интересов человечества и всей остальной биосферы, избежав при этом двух крайностей: стремления к полному господству человека над природой («Мы не можем ждать милостей от природы...» — И. Мичурин) и смирения перед ней («Назад, в природу!» — Руссо). Согласно принципу К., человечество, для того, чтобы обеспечить свое будущее, должно не только изменять биосферу, приспособлявая ее к своим потребностям, но и изменяться само, приспособляясь к объективным требованиям природы. «Мы столь радикально изменили нашу среду, — утверждал Н. Винер, — что теперь для того, чтобы существовать в ней, мы должны изменить себя». Именно коэволюционный переход системы «человек — биосфера» к состоянию динамически устойчивой целостности, симбиоза и будет означать реальное превращение биосферы в ноосферу. Для обеспечения этого процесса человечество должно следовать, прежде всего, экологическому и нравственному императивам. Первое требование обозначает совокупность запретов на те виды человеческой деятельности (особенно — производственной), которые чреваты необратимыми изменениями в биосфере, несовместимыми с самим существованием человечества. По Я. Тинбергену «научное понимание нашего поведения, ведущее к его контролю, возможно, наиболее насущная задача, стоящая сегодня перед человечеством. В нашем поведении имеются такие силы, которые начинают создавать опасность для выживания вида и...для всей жизни на Земле». Второй императив требует изменения мировоззрения людей, его поворота к общечеловеческим ценностям (например, чувству уважения любой жизни), к умению ставить превыше всего не частные, а общие интересы, к переоценке традиционных потребительских идеалов и т. д. К сожалению, сознание людей очень консервативно и с трудом отказывается от стереотипных представлений об отношении человека к природе.

КРАСОТА — универсалия культуры субъект-объектного ряда, фиксирующая содержание и семантико-гештальтную основу сенсорно воспринимаемого совершенства. Понятие «К.» выступает одним из смысловых узлов классической философии, центрируя на себе как онтологическую, так и гносеологическую проблематику. Специфической интерпретации К. в философии классического типа является принципиально внеэмпирическое ее понимание и отнесение ее к трансцендентному началу. Основы такого подхода к К. были заложены философией Платона, в рамках которой вещь мыслилась

в качестве прекрасной (совершенной) в силу соответствия своему эйдотическому образу, идее, воплощение (объективация) которой, собственно, и выступает целью становления и бытия данного объекта (см. **Платон, Эйдос, Пилеморфизм**). Таким образом, К. артикулируется как таковая и реализует свое бытие применительно к миру идей как трансцендентному; прекрасное же мыслится как воплощение К. в конкретных вещах. Классическая традиция философской интерпретации К. и классическая эстетика являются теми векторами развития европейской культуры, которые могут быть рассмотрены как одно из наиболее ярких проявлений эволюционного потенциала платоновской концепции, которой, по оценке Виндельбанда, «было суждено сделаться жизненным принципом будущих веков». Заданный Платоном семантический вектор осмысления К. практически фундировал собою всю историю классической философской парадигмы: К. неизменно рассматривалась как трансцендентный феномен, а феномен прекрасного в силу этого обретал характеристики нормативности. Под «прекрасным» европейская классика понимает объект, соответствующий внеэмпирическому умопостижаемому канону, в качестве которого вариативно постулируются: (1) — персонафицированный Бог в христиански ориентированных философских учениях: так, в рамках схоластики моделируется представление о К. как о собственном Боге: «Бог творит К. не только вовне себя, он сам по своей сущности тоже есть К.» (Ансельм Кентерберийский). Именно Бог в качестве К. как таковой является трансцендентным источником прекрасного: «К. сама по себе есть то, существование чего является причиной всего прекрасного и творит всякую К.» (Николай Кузанский). Лишь в Боге К. и прекрасное (равно как возможность и действительность, форма и оформленность, сущность и существование) выступают как тождественные (Ареопагитики). Бог — «сама К.», которая «изначала свертывает (*implicatio*) в себе все природные красоты, развертывающиеся (*explicatio*) своими идеями и видами во вселенной» (Николай Кузанский). Таким образом, «К. есть все бытие всего сущего, вся жизнь всего живущего и все понимание всякого ума» (Николай Кузанский); (2) — безличный Абсолют: от абсолютной идеи Гегеля, совершенство которой в качестве К. проявляет себя в предметах чувственным образом — как «чувственная видимость идеи», — до К. как конституированной в качестве «ирреального» содержания прекрасного предмета у Н. Гартмана; (3) — персонафикация К. как таковой в неортодоксальных культурных лакунах христианской тради-

ции, практически занимающая семантическую позицию, изоморфную позиции Бога в ортодоксии: например, в куртуазной культуре К. Донны трактуется как «самой Красы любимый плод» (Бернарт де Вентадорн); К. фундирует собою всю систему ценностей куртуазии («так жить, как хочет К.» во «Фламенке»), сама выступая нормативным требованием для трубадура и обретая спекулятивно-дисциплинарный характер (см. **Веселая наука**); (4) — абстрактно понятая правильность: от ориентированных на математический формализм ренессансных теоретиков искусства («гармония как душа мира» у Джозеффо Карлино, «божественная пропорция» у Луки Пачоли, «правила природы» у Андрео Палладио) — до теоретиков модернизма: «война против зрения» и ориентация на выражение подлинной сущности объектов — «не как мы их видим, а как мы их знаем» (экспрессионизм), «как они должны быть» (кубизм), как «плоские идеи Платона» (неопластицизм — после Мондриана) и т. п. Будучи имплицитно фундированным идеей предустановленной гармонии, данное направление трактовки К., как правило, формирует скептическую позицию как по отношению к постижению К. как таковой, так и по отношению к ее художественному восприятию, акцентируя внимание на редуцированности полноты К. в конкретном объекте, — в диапазоне от ренессансно мягкой констатации Винченцо Данти («вряд ли возможно увидеть всю красоту, свойственную человеческому телу, воплощенной в одном человеке») — до программного отвержения пиекета К. в модернизме на основании визуально наблюдаемого несовершенства мира (ранний экспрессионизм, дадаизм); (5) — социально артикулированное содержание внеиндивидуального когнитивного опыта («прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям» у Чернышевского), апостериорных рамок предметно-практической деятельности («человек формирует материю также и по законам К.» у Маркса), идеала социальных преобразований как семантического аналога совершенного общественного строя («создать красоту, безмерно превосходящую все, о чем могли только мечтать в прошлом» у Ленина); (6) — внеэмпирическая целесообразность, понятая как в телеологическом ключе (К. как свидетельство соответствия «целям человека» у Вольфа), так и в смысле непосредственного утилитаризма (К. как индивидуальная возможность удовольствия для «наибольшего числа людей» у Бентама).

КРАТИЛ (*Kratylos*) из Афин (2-я пол. 5 в. — нач. 4 в. до н. э.) — древнегреческий





философ, ученик Гераклита и учитель Платона. Опровергал допустимость каких-либо суждений, а также возможность правильно обозначить какую-либо вещь, ибо, согласно К., об абсолютно изменяемом нельзя сделать никакого определенного высказывания. («Нельзя не то, чтобы дважды войти в ту же самую реку, как это учит Гераклит, но этого нельзя сделать и один раз. Ни о чем нельзя ничего утверждать, ибо оно, в силу непрерывной текучести, успевает измениться за время нашего произнесения утверждения»). Именем К. был назван один из диалогов Платона, который наряду с «Метафизикой» Аристотеля выступает основным источником сведений о его жизни. В этой работе содержится изложение философии языка К. (с полемикой против учения Гераклита). По мнению К., для каждой из вещей имеется по природе правильность имени, и потому имя — это вовсе не то, что какие-нибудь люди, условившись это так называть, называют, прозвучав при этом частицу своей собственной речи, но от природы существует для всех — и для эллинов, и для варваров — одна и та же правильность имен.

КРЕДИТ — одна из разновидностей экономической сделки в форме ссуды, когда один участник предоставляет другому деньги или имущество на условиях срочности, возвратности и, в большинстве случаев, платности.

КРЕДИТ БУХГАЛТЕРСКИЙ — одна из двух сторон бухгалтерских счетов показывающая либо уменьшение (в активных счетах), либо увеличение (в пассивных счетах) данного вида средств.

КРЕСТ — комбинация из двух пересекающихся прямых линий, священный символ распятия и страдания, огня и света, почитаемый рядом религий. К. символизирует единство жизни и смерти, а также изображает человека как устремленного от низшего к высшему.

КРЕСТЬЯНСТВО — социальная группа (класс) непосредственных производителей, занятых аграрным трудом, его положение в социально-классовой структуре существенно различается в зависимости от социально-исторической специфики того или иного этапа развития общества.

КРЕЩЕНИЕ — мистическое таинство, воспринятое и в христианстве. К. — посвящение, ритуал очищения путем омовения или окропления водой.

КРИЗИС — резкое изменение, период обострения противоречий, тяжелое переходное состояние в процессе развития какой-либо сферы человеческой деятельности. К. подразделяются на: политические, идеологические, экологические, социальные, экономические и другие.

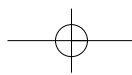
КРИЗИС СОЦИАЛЬНЫЙ (от греч. krisis — решение, поворотный пункт, исход) — острейшая форма проявления социального противоречия, связанная с нарушением социальной стабильности. Противоречие является объективной основой К. с., его субъективная составляющая — осознание социальной ситуации как критической, ощущение «пределов», «тупиков», невозможности дальнейшего движения. О близости понятий К. с. и проблемы социальной свидетельствуют и глобальные проблемы, которые представляют собой не что иное, как ряд К. с.: во взаимоотношении общества и среды обитания (экологический), все возрастающий разрыв между развитыми и развивающимися странами, который усугубляет отставание последних, и т. д.

КРИЗИС ЭКОНОМИЧЕСКИЙ — резкое изменение, период обострения противоречий, тяжелое переходное состояние во всей экономической системе или в ее компонентах. В современной экономической теории в основу классификации кризисов кладется либо главная причина его вызвавшая (объективный подход), либо наиболее существенная с точки зрения ученого характеристика самого кризиса (субъективный подход). К. э. — важнейший элемент механизма саморегулирования рыночной экономики, являющийся одной из фаз воспроизводственного цикла, включающего последовательно: сам К., депрессию, оживление и подъем. К. э. проявляется в перепроизводстве товарного капитала, избытке производственного и денежного капитала. В результате К. э. происходит рост издержек производства, снижение цен и заработной платы, падение нормы прибыли, сокращение уровня потребления населения, снижение заработной платы, понижение жизненного уровня широких слоев населения. Согласно И.М. Абрамову К. э. разделяются: 1) на случайные (эпизодические, разовые) и периодические (циклические); 2) на возникающие по внешним и внутренним причинам; 3) на отраслевые, частичные (охватывающие какую-либо сферу национальной экономики), национальные, региональные (распространяющиеся одновременно на несколько стран) и мировые. Отраслевые и частичные К. э. бывают финансовыми, кредитно-денежными, аграрными, биржевыми и т. д. Национальные, региональные и мировые К. э., «наряду с кризисами в виде падения производства, включают в себя такие специфические явления, как валютные кризисы, в ходе которых происходят радикальные пересмотры покупательной способности той или иной валюты (валют группы стран) и условий их обмена на драгоценные металлы и другие валюты». В развитии экономической системы ин-

дустриальных обществ выделяются циклические К. э., отличающиеся друг от друга как по глубине, так и по продолжительности — в зависимости от того, составной частью какого цикла они являются. «Наиболее короткий и неглубокий спад происходит, как правило, в рамках 3-5 летнего делового цикла (иначе — цикла запасов, цикла Китчина) вследствие временного перенакопления материальных оборотных средств». В рамках 7-10 летнего цикла Жугляра кризис, как правило, несколько глубже и продолжительнее. В этот период «...относительно сокращается спрос не только на материальные оборотные средства, но и на активную часть основных производственных фондов в отраслях с высокими темпами обновления технологий». К. э. в конце цикла Кузнецца (иначе — строительного цикла) происходит еще более значительный спад в динамике строительства и связанных с ним отраслей экономики. Названный цикл длится 20-24 года и обуславливается колебаниями спроса на новые производственные и жилые здания. Стадия К. э. в системе «длинных волн» (циклов Кондратьева продолжительностью 50-60 лет) занимает порядка 10 лет и характеризуется большей глубиной. «При этом, как считает один из исследователей «длинных волн» Г. Менш, основному кризису обычно предшествует гораздо менее длительный и глубокий «сигнальный» кризис».

КРИПТОРЕЛИГИОЗНОСТЬ — согласно Элиаде, скрытая, подсознательная религиозность, присущая подавляющему большинству людей.

КРИСТЕВА (Kristeva) Юлия (р. 1941) — французский философ, лингвист и литературный критик болгарского происхождения. В 1965, приехав в Париж, вступила в брак с Ф. Соллерсом, работала ассистенткой у Леви-Стросса, вступила в группу «Тель Кель» и посещала (с 1966) семинары Р. Барта. С 1970 — член редакционной коллегии «Тель Кель». В конце 1960-х стала известна во Франции как переводчик и популяризатор М.М. Бахтина. В 1970-х активно посещает семинары Лакана, с 1974 — возглавляет кафедру лингвистики Университета Париж. С 1979 начинает карьеру феминистски ориентированного психоаналитика. С 1980 оформляется проект исследования К. «локальных сознаний» — «любви», «меланхолии и депрессии», «отчуждения». С 1994 начался новый этап в творчестве К.: «возвращение» к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований «похороненной» в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности, который реализовался в двух томах лекций «Смысл и бессмыслица





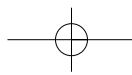
400 КРИСТЕВА

бунта». Основные работы: «Семиотика» (1969); «Революция поэтического языка» (1974); «Полилог» (1977); «Власти ужаса» (1980); «История любви» (1983); «В начале была любовь. Психоанализ и вера» (1985); «Черное солнце, депрессия и меланхолия» (1987); «Чуждые самим себе» (1988) и др. В конце 1960-х – начале 1970-х К. обращается к анализу («семиологическая авантюра») достижений, возможностей и пределов семиотики. Специфичным для последней является, по ее мысли, то, что, функционируя формальные системы, семиотика не только моделирует функционирование тех или иных означающих практик, но и сама по себе постоянно оперирует в сфере языка, также являя собой и означающую практику. Необходимо поэтому, чтобы в рамках каждого семиотического исследования осмысливались отношения между объектом и языком описания. В качестве такой саморефлексивной науки семиотика способна сделать объектом рассмотрения дискурс науки, становясь тем самым «наукой об идеологиях» и, одновременно, «идеологией науки». К. подчеркивает, что объекты семиотического исследования – идеология и все многообразие социальных практик – являются знаковыми системами и, функционируя по аналогии с языком, подчиняются законам означивания (различение означающего и означаемого, денотативного и коннотативного значений и т. д.). По К., исследование феноменов культуры посредством прямого приложения лингвистической модели приводит к редукции многообразия их характеристик, и прежде всего игнорирует позицию субъекта. К. предлагает критическое развитие теоретических положений Соссюра и Пирса в виде теории значения, которая с «необходимостью должна быть теорией говорящего субъекта». Выступила основателем интердисциплинарного подхода (на стыке философии структурализма, психоанализа, лингвистики и семиотики), именуемого концепцией семанализа. «Семанализ», согласно К., акцентирует внимание на материальных аспектах языка: звуках, ритмической организации, графической репрезентации. Эта материальность не может быть редуцирована к каким-либо структурам или выведена из «порождающих моделей». Семанализ был разработан К. с целью анализа гетерогенного характера означающих практик говорящего субъекта и соответствующих им первичных лингво-психологических процессов. В функционировании языка, понятого как совокупность речевых практик, К. прежде всего интересуют свойства субъекта речи, открывающиеся вне и помимо традиционной феноменологической трактовки сознания, надстраивающиеся над транс-

цендентальным Ego, а также специфический характер практик означивания, делающих возможным «выражение значения в передающихся между субъектами предложениях». Чтобы избежать традиционалистского включения субъекта в рамку телесности и бессознательных процессов, К. использовала идеи структурного психоанализа Лакана. Субъект трактуется ею как изначально противоречивый и являющийся смешением бессознательных и сознательных мотиваций, психологических процессов и факторов социального ограничения. К. декларирует необходимость рассматривать язык как динамический процесс или гетерогенную структуру, манифестирующую и формирующую разнообразие человеческих субъективностей. К. рассматривает два нераздельно существующих внутри языка уровня – семиотического и символического, комбинирование которых производит все многообразие типов дискурса, типов означающих практик. Семиотическое, согласно К., представляет собой долингвистическое состояние инстинктивных влечений и проявления их работы в языке (что коррелируется с разработанной Фрейдом схемой структурирования желаний в первичных процессах их перемещения и сгущения). Семиотическое также является фундаментальной стадией в процессе формирования субъекта, «подготавливает будущего говорящего к вступлению в область знаков (символическое)». Символическое, по К., выступает в качестве «социального эффекта отношения с другим, проистекающего из объективного противостояния биологических (в том числе сексуальных) различий и конкретных исторических структур семьи»; оно включает в себя идентификацию субъекта, выделение отличного от него объекта, установление знаковой системы. В целях уяснения динамики взаимодействия указанных модальностей в языке и их роли в конституировании субъекта К. разрабатывает платоновское понятие «хора». У нее хора обозначает пространство, в котором еще не присутствует знак, осознаваемый как отсутствие объекта, и разделение на реальное и символическое. В хоре, по мысли К., т. е. в процессах, которые связывают тело субъекта с объектами и членами семьи, прежде всего с матерью, – функционирует семиотическое. Хора, таким образом, является пространством, в котором единство субъекта расчленяется под воздействием семиотического еще до того, как производится сам субъект (см. *Хора*). Соотнося свою концепцию с существующими концепциями субъективности, К. анализирует взгляды Гуссерля, Лакана и др. Гуссерлианское понятие «тетическое» рассматривается ею в отношении к

конституированию говорящего субъекта. С целью локализовать тетическую фазу в становлении субъекта К. обращается к лакановскому прочтению идей Фрейда и объединяет теорию тетического постулирования и теорию трех стадий развития субъекта. Конституирование говорящего субъекта предстает как сложный процесс, где на первой стадии – «стадии зеркала» – ребенок осуществляет первый воображаемый синтез, результатом которого становится идеальный образ себя как единого тела и, как следствие, отличие себя от окружающего мира как объекта. Следующая стадия, в течение которой субъект усваивает язык, представляет собой вторичное членение воображаемого тела и выражение этого в языке под действием символического. Предметом особого интереса для К. становятся «прорывы» или «следы» семиотического в анализируемых феноменах, прежде всего в текстах, в виде ритмов и интонаций, глоссалий психотического дискурса. По отношению к означиванию эти явления избыточны (гетерогенны) и создают зачастую бессмысленные эффекты, разрушающие не только принятые мнения и способы означивания, но и синтаксические нормы, – то, что является гарантом тетического сознания. Концепция поэтического языка, разработанная К. на основе анализа текстов Малларме, Арто, Джойса, постулирует наличие таких «прорывов» по отношению к значению и означиванию и одновременно манифестирует гетерогенность субъекта, его неспособность к устойчивой и однозначной идентификации. Субъект предстает как субъект «процессуальный», фрагментированный работой инстинктивных влечений, относящихся к первичному синтезу воображаемого тела, и первичной идентификацией с матерью и символическим законом (отцовской функцией) – то есть как множество непостоянных идентификаций, удерживаемое посредством отцовской символической функции. Понятие «текст» является основным объектом исследования семанализа. К. вычленяет четыре типа означающих практик: нарратив, метаязык, теория (созерцание) и текст. Текст определяется ею как «транслингвистический аппарат, который перераспределяет порядок языка» и соотносится с последним в качестве революционной его трансформации; текст представляет собой ритмическое чередование парных категорий, прохождение инстинктивных ритмов через определенные положения, производящее значение, всегда избыточное по отношению к предшествующему. Таким образом, текст не рассматривается К. в качестве языка общения, кодифицированного посредством грамматики. Текст не репрезентирует нечто реальное. Что бы



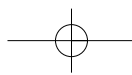


он ни означал, текст трансформирует реальность. Отказываясь от понимания текста как одномерного процесса коммуникации между адресантом и адресатом, К. подчеркивает его специфическое качество — свойство порождать новые смыслы или продуктивность. Первоначально рассматриваемая интертекстуальность как процесс перехода субъекта от одной знаковой системы к другой, К. в дальнейшем (под влиянием диалогистики М. Бахтина, представлявшего литературный текст как множество голосов, формирующих полифоническую структуру) переформулировала концепцию интертекстуальности. К. определяет текст как пересечение и взаимодействие различных текстов и кодов, «поглощение и трансформацию другого текста». Интертекстуальность, по К., не может быть редуцирована к вопросу о литературных влияниях, она охватывает все поле современного и исторического языка, отрефлектированных в тексте. В последующем идея интертекстуальности разрабатывалась Р. Бартом и др., в результате чего поле ее применения было расширено до объема сферы культуры в целом (понятие текстового универсума). Идеи семиотического и символического в анализе литературных текстов нашли у К. известное продолжение в концепциях гено-текста и фено-текста. Под гено-текстом К. предложила понимать доязыковой процесс — основу формирования структур выражения. Гено-текст охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), но также и возникновение символического (становления объекта и субъекта, образование ядер смысла). Фено-текст — языковая структура (в отличие от процессуальности гено-текста), служащая коммуникации и предполагающая наличие адресанта и адресата. Философствование К. явилось одним из наиболее значимых импульсов, приведших к возникновению постструктурализма: она ввела в область семиотики такой (прежде инаковый ей) объект как телесность и предложила рассматривать последнюю с точки зрения ее знаковости. С 1994 начинается новый этап в творчестве К.: «возвращение» к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований «похороненной» в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности. Возвращение к субъекту К. связывает с идеей или, более точно, с опытом бунт-культуры (*la culture-volt*) 20 в. По мысли К., в ситуации «фальшивой нормализации мира», когда культура все более и более превращается в культуру-шоу, культуру-развлечение, именно бунт-культура выступает гарантом и возможностью сохранить критический потенциал культуры. Апеллируя к Фрейду, М. Прусту и Хайдеггеру, К. свя-

зывает идею бунта с «возвращением к архаическому», с доступом к «вневременной темпоральности», и, в конечном счете, с опытом «памяти, смысла и счастья». В своих лекциях «Смысл и бессмыслица бунта», прочитанных в Университете Париж-VII в 1994–1995 и опубликованных в двух томах в издательстве Fayard, К. предлагает панораму французской бунт-культуры 20 в.: творчество Л. Арагона, Сартра, Р. Барта и др. рассматривается ею в постсемиотической перспективе — перспективе возвращения к идее человеческого опыта, который включает в себя как принцип наслаждения (психоанализ), так и принцип воз-рождения (*re-naissance*) — одних смыслов ради других.их.

КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ — направление в европейской (преимущественно англо- и немецкоязычной традициях философии науки), возникшее на основе пересмотра (нео) позитивистской методологии и представлений о сути знания на основе идей позднего Поппера, связанных прежде всего с универсализацией доктрины фальсификационизма и пересмотром роли разума в познании. Принципиальными для понимания сути К. р. являются исходные антиисторичистская и критицистская теоретико-методологические установки Поппера. Видными представителями К. р. являются Дж. Агасси (Израиль), Альберт Дж. Уоткинс (Великобритания). К этому направлению также относятся У. Бартли, Х. Шпинер, Э. Топич и др. Важную роль в формулировке ряда положений К. р. сыграл К. Хьюбнер. Методологически, проблемно и тематически к этому направлению близка «историческая школа» философии науки (по преимуществу американская и берущая свое начало в работах Куна, Лакатоса и Фейерабенда). Без идей (как минимум) Лакатоса и Фейерабенда невозможно проследить становление К. р. как отдельного направления, поэтому «историческую школу философии науки» можно рассматривать (в некоторых отношениях) как самостоятельную версию К. р. В совокупности же их можно анализировать как ядро методологии постпозитивизма. Близок к К. р., но вырос на иных непозитивистских теоретико-методологических основаниях, неорационализм (презентирующий главным образом франкоязычную традицию). Другое их отличие — вовлеченность в проблемное поле первого социально-философской и социально-исторической тематики (в неорационализме в той или иной степени присутствовала вторая, но взятая главным образом лишь в аспекте становления знаниевых систем), ориентированность на удовлетворение запросов определенных социально-политических практик и обоснование политологи-

ческих доктрин (неоконсервативной в британской традиции и социал-демократической — в немецкой), что было органически не свойственно неорационализму, ограничивавшему себя исследованием области научного (и иного) знания в различных исторически изменявшихся социокультурных контекстах. Начав формироваться как особое направление в 1940-х, в 1970–1980-е К. р. был существенно переосмыслен (тенденция к этому может быть обнаружена уже в 1960-е) именно за счет ориентации на философию социального действия, т. е. за счет социологизации проблематики (прежде всего в немецкоязычной философии), и критики «наивного» и «ортодоксального» фальсификационизма, осуществленной как реализация принципа «критики собственных оснований». В центре доктрины К. р., так или иначе, всегда оказывалось понятие «научной рациональности», с помощью которого как преодолевалось свое собственное «позитивистское прошлое», так и (при его непрерывном критическом уточнении) шло становление самого направления. Отправной точкой становления К. р. можно считать работу Поппера «Логика научного исследования» (1935), переориентирующую саму стилистику научного мышления с логики «подтверждения» на логику «опровержения» и обосновывавшую необходимость замены доктрины верификационизма (и принципа верифицируемости) доктриной фальсификационизма (и принципом фальсифицируемости). Продуцирование знания тем самым оказывалось связанным не с его индуцированием и опытной проверкой, а с выдвижением рационально формулируемых гипотез, подвергаемых последовательной критике с целью обнаружения их принципиальной (коль скоро они сформулированы исходя из определенных оснований и ситуаций) ограниченности, неуниверсальности, неполноты, несамодостаточности. Научная рациональность задается определенными стандартами и нормами теоретизирования, накладываемыми на конкретные познавательные ситуации (действия познающих субъектов в которых также подчинены определенной логике и соотносимы с контролем соответствующих научных институций). Фактически, фальсификационизм предзадает ход к обсуждению не столько содержательных проблем того, что есть (научное) знание, и как оно внутренне структурировано, сколько к выявлению критериев и аргументов в пользу рациональности выбора тех или иных версий знания и правильности его организованности, отличающей научный тип знания от всех возможных его иных типов (метафизики, религии, идеологии, обыденных представлений здравого смысла),



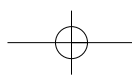


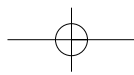
402 КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ

что концептуально оформлено как принцип демаркации (ограничения научного знания). В центре внимания философии науки оказывается, таким образом, логика и методология последней (к тому же «обернутая» на организацию деятельности субъекта познания), а содержательно — проблематика границ рациональности (безусловное ядро которой — научная рациональность, построенная как гипотетико-дедуктивная модель знания). Тем самым в основание К. р. была положена принципиально перевернутая схема логического позитивизма философов Венского кружка — в основании научного знания находятся рационально конструируемые схемы объяснения эмпирических данных, которые, в конечном итоге, конвенционально (через правила и нормы) определяют то, что считается эмпирическим базисом научного знания. Последнее начинает все больше (по мере становления К. р. как самостоятельного направления) пониматься как принципиально гипотетическое и проблемное, что позволяет ввести в методологию науки представления о плюральности и вероятности любых научных теоретических моделей. Любое знание (в той мере, в какой оно есть научное знание) принципиально фальсифицируемо (подвержено следованию принципу фальсифицируемости) — любая теория, не поддающаяся опровержению, должна быть квалифицирована как ненаучная (проверка теории — это всегда попытка ее опровергнуть). В конечном итоге, речь должна идти скорее не об истинности тех или иных теорий, а об их оправданности в данной познавательной ситуации (неопровержимость опытом не может служить критерием истинности). В свою очередь, опровержение опытом теории не есть основание для ее автоматической элиминации (что в последующем и квалифицировалось как наивный и ортодоксальный фальсификационизм), а требует предварительного сужения поля ее применимости, выявления границ ее адекватности, т. е. лишь уменьшает ее универсалистские претензии и ослабляет ее объясняющую силу. Конечное основание смены теории — появление более продуктивной (и нормативно закрепленной) схемы объяснения фактов элиминируемой теории (что позволяет говорить о нарастании прагматической нагруженности в аргументации выбора теории (и ее рациональности в целом) по мере развития самого К. р.). Последнее не случайное, так как К. р. может быть рассмотрен как вариант фаллибилизма, одна из первых осознанно артикулированных версий которого принадлежит одному из основоположников прагматизма Пирсу, трактовавшему его как «самокорректируемость» теории под напором новых данных и при примене-

нии ее в отличных от исходной познавательных ситуациях. Суть же фаллибилизма сводится к утверждению тезиса о принципиальной погрешности любых положений научного знания, что и демаркирует последнее по отношению к иным формам знания. Тем не менее, в рамках К. р. фаллибилизм был существенно переосмыслен через соединение с идущей от немецкого классического трансцендентализма установкой на принципиальную критичность (в поздних версиях К. Р. — рефлексивность) по отношению к своим основаниям подлинно о научной (и философской) позиции. «Линия фальсификационизма» в основаниях К. р. была существенно переинтерпретирована под воздействием идей Лакатоса о научно-исследовательских программах как основе организации научного знания. В научно-исследовательской программе Лакатос различал неизменное «ядро» (обеспечивающее инвариантность организованной целостности какого-либо знания в каждый данный момент) и «защитный пояс» — совокупность постоянно (потенциально) изменяющихся положений, обеспечивающих взаимодействие «ядра» с конкретикой познавательных ситуаций. Идея инвариантного «ядра» научно-исследовательской программы Лакатоса можно поставить в соответствие первоначальному пониманию научной парадигмы Куном, как организующей деятельности определенного научного сообщества вокруг конституирующей и в этом качестве догматизируемой и господствующей в данный момент идеи (комплекса идей). Однако если Кун не связывал идею парадигмальности с доктриной фальсификационизма и повлиять, скорее, на последующую социологизацию К. р. через социологизацию своего понятия парадигмы как разделяемых научным сообществом взглядов, то Лакатос имеет непосредственное отношение к реформе К. р., так как пытался утвердить свои идеи как концепцию «уточненного фальсификационизма». Последняя стимулировала появление и развитие идей «тематического единства» науки Холтона и «метафизических исследовательских программ» Агасси и Уоткинса (типологически она связана и с так называемой «сильной программой» социологии знания Д. Блура, оформившейся за пределами К. р.). Наряду с доктриной фальсификационизма для конституирования К. р. как самостоятельного направления в философии науки важную роль сыграла связанная с ней теория «трех миров». Кроме нередуцируемых друг к другу физического и ментального миров Поппер конституирует существование создаваемого в результате совокупного познавательного освоения человеком действительности расту-

щего «третьего мира» объективного знания, автономного от индивидуальных субъектов. Идея «третьего мира» позволила, с одной стороны, усилить представление о нередуцируемости научного знания к эмпирическому базису науки, а с другой — выявить роль нормативно-организационной (и институциональной) компоненты в оформлении научного знания, сместив поиск критериев его надежности в область теоретического обоснования и выбора. Собственно этот эпистемологический поворот предопределил возможность социологизации проблематики и явился основанием окончательного конституирования в 1960-е, когда появился и сам термин К. р. как отдельного направления. В 1961 выступлениями Поппера с докладом «Логика социальных наук» и Адорно с содокладом «К логике социальных наук» на рабочей сессии Немецкого социологического общества в Тюбингене начался знаменитый «спор о позитивизме», породивший дискуссию в «Кельнском журнале социологии и социальной психологии» (в дискуссии участвовали также Р. Дарендорф, Хабермас, Альберт), результаты которой (в 1969 и повторно в 1972) были опубликованы отдельной книгой. В 1968 Поппер выступил с программным докладом «О теории объективного духа» на XIV Всемирном философском конгрессе в Вене, посвященном проблематике «третьего мира». В итоге был дан ряд новых формулировок принципиальных для К. р. положений. В-первых, все приобретенное знание стало пониматься как модификации (а возможно и отрицания) некоторых исходных форм знания (диспозиций). Во-вторых, стремление приблизиться к истине, усовершенствовав свое знание, было признано утопичным: истина как полный класс всех абсолютно истинных высказываний принципиально недостижима. В-третьих, «третий мир», объективированный через организованности написанных и напечатанных знаков (книги сами по себе без писателей и читателей), остается «миром в себе» (подлинно объективного знания всех субъектов и их деятельности) и лишь «отбрасывает свет» на область познания и когнитивных процессов («второй мир»). Если «первый мир» физических предметностей «видим глазами», то «третий мир», сам будучи продуктом человеческого духа, «видим умом». Отсюда, в-четвертых, наше знание (в том числе и прежде всего социальное) не просто гипотетично, но и принципиально проблемно: «наука начинается с проблем и кончается проблемами» (Поппер). Лакатос в этом ракурсе предложил механизм «сдвига проблем» как описывающий изменения в знании. Любое предлагаемое решение принципиально уязвимо для критики, предлагаясь,





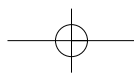
оно критикуется, а из критики вырастают новые «предложения» (не случайно поэтому обозначение поздних версий К. р. как «рационального критицизма» или «панкритического рационализма»). Отсюда же, в-пятых, сдвиг границ демаркации извне (между знанием и незнанием или «неподлинным знанием») внутрь самого знания, в котором можно различать его эпистемо-логическую сущность и его процедурную, интересубъективную (коммуникационную), институциональную и психологическую нормативные организованности. В связи с этим встает и задача демаркации нормативной области логики исследования (становящейся предметом собственно философии науки, ориентирующейся на выработку правил для оценки и продуцирования суждений о наличных теориях) и области психологии открытий, организующей процесс познания. К. р. адаптировал в этой перспективе для решения своих задач: 1) концепцию «практическирегулятивных идей» Хьюбнера как «мира правил, по которым мы живем и действуем в каждый данный момент времени» и которые мы применяем для анализа научных теорий, входящих в «исторические системные ансамбли»; 2) «нормативную эпистемологию» Лакатоса, согласно которой рационально действует тот исследователь, который выбирает оптимальную стратегию для наращивания объема эмпирических данных. На основе «нормативной эпистемологии» Лакатос разработал теорию «научной рациональности», позволяющую при ее наложении на материал истории науки производить рациональную реконструкцию этого материала (следует, однако, заметить, что программа реконструкции знания относительно мало практиковалась в собственно К. р., но занимала доминирующие позиции в «исторической школе» философии науки). Дальнейшая радикализация К. р. связана с усилением в нем акцентов на тезисах о релятивности и плюральности знаниевых систем, осуществленным в работах Бартли и Альберта, так или иначе (как через адаптацию, так и через оппонирование) связанных с базовыми установками «методологического анархизма» Фейерабенда (в связи с чем К. р. стали обозначать как «теоретический плюрализм» и «плюралистический фаллибизм»). Радикализация К. р. была во многом связана и с попыткой дать ответ на порождающий парадоксальность вопрос о том, фальсифицируем ли сам принцип фальсифицируемости. Так, Бартли в своем «панкритическом рационализме» ставил под сомнение возможность артикулирования приемлемых критериев рациональности и пытался показать, что иррационального произвола можно избежать и при отсутствии

таких обоснованных критериев. Для этого требуется безжалостная критика своих собственных оснований: «...критике может быть подвергнута сама практика критической аргументации». Аналогичную версию «всеобъемлющего критицизма» (элиминирующего принцип достаточного основания классической методологии) по отношению к своим собственным основаниям предложил и Альберт. У него критическая точка зрения есть и отправная точка для принятия практических рациональных («конструирующих») решений. Никогда нет единственно верной точки зрения и единственно правильного решения. Следовательно, всегда необходимо формулировать альтернативы, которые могут оказаться обладающими большей эвристической силой и «разрешающей способностью». Отсюда тезис о теоретическом плюрализме, созвучный идеям Фейерабенда и усиленный в «фаллибистическом плюрализме» Шпинера. Последний в своих построениях исходит из «трилеммы Мюнхгаузена», сформулированной Альбертом, и собственного «парадокса обоснования». Их суть сводится соответственно к тому, что: 1) философ-фундаменталист способен удерживать убедительность и рациональность аргументации лишь в рамках собственных утверждений и теряет обоснованность своих суждений за рамками отстаиваемой концепции; 2) теоретико-познавательные основания, на которых базируется фундаменталистская концепция, должны быть наиболее обоснованы в этой последней, однако именно они оказываются в ней наиболее уязвимыми и бедно аргументированными. В итоге, согласно Шпинеру, разрушаются (должны быть деконструированы) любые модели «обосновывающей философии». Они заменяются в современной эпистемологии моделями «рационально-критического познания без фундамента». Знание принципиально фаллибистично. Будучи неизбежно опровергаемым, оно потенциально ошибочно в том или ином отношении. Это учитывается в исследовательских знаниевых процедурах, которые предполагают единство выдвижения гипотез, их рациональной критики и элиминации ошибок. Именно версия К. р. по Шпинеру претендует на изживание остатков позитивизма, что выливается в формулировку им целостной концепции критики знания, правила которой ревизуют (доводят до предела) идеи позднего Поппера и Альберта в духе, сближающем ее с версией философии науки Фейерабенда (вплоть до заимствования некоторых терминов). Суть этой концепции критики сводится к: 1) установке на максимальное умножение идей; 2) поддержанию механизмов их конкуренции и селективного отбора; 3) элими-

нированию бесплодных и препятствующих познанию положений; 4) отказу от преждевременной элиминации теорий («принцип упорства»). Таким образом, критическая программа синтезирует в себе эвристический, селективный, элиминативный и консервативный аспекты как задающие целостность научной методологии. Предел релятивизации знания может быть положен: 1) либо введением «догмы» как основания теоретических построений, что оправдано в конкретных познавательных ситуациях, но для познания в целом есть свидетельство отказа от дальнейшего стремления к истине; 2) либо введением метатеории («теории межтеоретических отношений»), организующих субъектов и нормирующих их взаимоотношения таким образом, чтобы стало возможным рациональное (рамочное) сопоставление теорий при сохранении принципов теоретического плюрализма. Последний путь представляется в К. р. более плодотворным, но он порождает новый комплекс проблем, связанных с возможностью плюрализации на мета-теоретическом уровне, что приводит, в конечном итоге, к «парадоксу фаллибистического плюрализма» — противоположение фаллибизму антифаллибистской программы есть необходимое следствие из его установок. Выход из этой ситуации для многих представителей К. р. обнаружился в дальнейшей социологизации (по)знания. При этом возможны две версии соответствующего продолжения, взаимодополняющие друг друга: 1) либо принимается стратегия перевода работы со знанием в проектный режим: (по)знание как создание и реализации конкретных социально ориентированных «рациональных проектов»; 2) либо работа со знанием понимается в установках «социальной инженерии» или «социальной терапии». Однако в любом случае эти версии свидетельствуют об известной исчерпанности возможностей К. р. как направления в философии науки на исходно сформулированных основаниях и переводе его проблематики в дисциплинарность социологии знания.

В.Л. Абушенко

КРИШНА (древнеинд. Kṛṣṇa, Kṛṣhna, букв. «черный», «темный», «темно-синий») — в индийской мифологии и религии сын Васудевы и Деваки, восьмой Аватар (воплощение) Вишну, мыслимый как Спаситель индусов. К. многозначен: Божество, мифологический герой, Великий Учитель человечества — в нем слились объективации легендарных и исторических событий. К. по своей природе, прежде всего, защитник и избавитель. Небольшое и зловещее, связанное с образом К. (как пример, в ортодоксальном буддизме





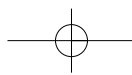
404 КРОВЬ

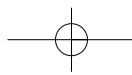
его считают главой черных демонов), объясняется непостижимостью природы Бога. Самое раннее упоминание о К. — в «Чхандогья-Упанишаде», где он — ученик наставника Гхоры Ангирасы. В «Махабхарате» К. — воитель, политик, союзник рода пандавов, мудрый и мужественный в борьбе с врагами. В «Бхагават Гите» К. — возничий колесницы Арджуны в битве против куаравов, предстает высшим Божеством Вишну и на поле Курукшетра передает религиозно-философскую доктрину Древней Мудрости. Его жизнь, приукрашенная народной фантазией, описана в «Бхагавата-пуране», «Вишну-пуране». Учение К. — изложение Древней Мудрости, это Веданта в синтезе с концепциями Санкхьи, философия Единства, тождества Брахмана и Атмана, учение о Пуруше, космических катаклизмах, Вселенском огне, пути освобождения духа и познания Высших Миров. Достижение истинного знания (видья) — знания Брахмана (Брахмавадьа) происходит через систему Йог (Карма, Бхакти, Джнани) осознанием различий между Вечным и невечным, отказом от материального воздаяния и преданным служением Абсолюту. Философское значение учения К. — откровения о Божественной Реальности — в мощном импульсе мыслительного и религиозно-практического творчества, создавшего различные мировоззренческие системы Индии. Сходство биографических сюжетов Нового заветного Учителя и самого прославленного Наставника индусов, а также этимологическое сходство (Кришна-Христос, Крестос-Хрестос) породило соответствующие историко-философские спекуляции в христианстве и индуизме, видимо, не имеющие основания. Единственное сходство — в величии жизненных подвигов Высочайших Духов по просвещению народов Земли.

КРОВЬ — универсальный культуроформирующий символ; достигает культового статуса одновременно со становлением человека. Исходно выступает символом жизни (смазывание К., а затем символизирующей ее красной краской лба тяжелобольных, рожиц и новорожденных младенцев в архаических культурах). Плата К. за освоение новых пространств бытия и обретение новых степеней свободы выступает и осмысливается атрибутом существования людей на всем протяжении их истории (ср.: «плавает земля семь тысяч лет в крови» у Саши Черного). Уподобление крововой «раны» Земли от первой борозды ранению начинающего действовать сознательно архаического тела — свидетельствовало об отсутствии в мифологическом сознании различия тела «внутреннего» и «внешнего», тела человека и материи природы. «Кровавое» уподобление тела Земли и тела Рода, опираю-

щееся на симметрию их ран, результировалось в процедуре принесения человеческих жертв во время начала посевных работ — что было нормой в подавляющем большинстве регионов мира. Впоследствии репрезентантами К., ее олицетворявшими, выступали жидкостисти (молоко, мед, вино), предназначавшиеся мертвым, духам и богам. Кровоизлияние предполагало оформление определенных лакун для свободного волеизъявления и поведенческого выбора в системах с жестко санкционированным допустимым интервалом позволительных культурно-поведенческих сценариев. К. являла собой универсальный знак оплаты богам за произвольные деяния человека: ср. с арабской пословицей «кровь пролита, опасность миновала». Рана, сопряженная с пролитием К., знаменовала собой условие возможности свободы человека, предполагала состоявшуюся расплату за выход из изначального телесного самождества и биокосмической целостности индивида и рода. (Ср.: хаос как первичное ранение или «разрыв», «разверзающийся» некую целостность и «изрыгающий» оппозицию земли и неба; хаос, результирующий «сжеживанием» вселенского тела до индивида. По легендам, огромные змеоногие гиганты были рождены богиней животворящей земли Геей из капель К., пролившейся при оскотлении Бога неба Урана; аналогично — рождение Афродиты — см. **Любовь**.) Зримая К. отражала состоявшийся телесный контакт («от-кровение» — рана, излияние К. или слово, которое «ранит» — в ходе встречи с Иным), итог принципиального выбора, результат опыта действия наперекор естественности. Так, татуировки, декоративные проколы ушей, следы дуэльных ранений, с одной стороны, и шрамы инициаций — с другой, мыслились в качестве знаков подлинного совершеннолетия — меты преодоления стен бытия человеческого дома-тела. Рана в истории очевидно исполняла функцию универсального свидетельства социализации, наглядно фиксируя ту тенденцию, что подлинно окультуренный человек всегда и везде может трактоваться исключительно как более или менее удачный итог информационно-поведенческой либо ритуальной «прививки». В биологическом контексте у амёб и предшествующих им видов нет складок-ранений как таковых, они суть однородная поверхность, омываемая «К.» — водой океана. Эволюционный выход живого из моря на сушу в конечном счете был совоспешествован превращением внешнего (морской воды) — во внутренне-телесное — К. (У Витгенштейна: «камень, тело животного, мое тело — все стоит на одном уровне».) Великий круговорот «смерть-рождение» ока-

зался заключен людьми в диапазон провета свежей раны. Идея о том, что подобное может лечится подобным, синхронна эволюции самой культуры: кровопускание, впервые зафиксированное в 23–22 вв. до н. э., демонстрировало попытку людей освоить запуск механизмов саморегуляции — введения заболевшего человека в цикл «вечного ранения»; замкнуть К. на круговорот, на ее проистекание из океанического состояния и обратно. Произошла ритуально-рефлексивная аппликация догадки, что природно преданные людям ограниченные траектории путей их тел «кровно мстят» человеку за удавшиеся ему идеальные проекты («уподобляясь, побеждать»), — на сакральную мысль об очищении К., о возможности «смыть К.» позор, вину и грех. Здесь «от-кровение», оно же кровоизлияние — ритуально-целительное ранение, попытка синхронизации резонансов космоса, ритма волн океана, пульсации кровотока, темпа телодвижений и частоты дыхания. Микрокосм, уподобленный макрокосму, претендует на достижение пластичного и неизбывного бессмертия всем Родом — на интеграцию в вечный галактический бег: по Гераклиту, «нельзя дважды войти в одну и ту же струю, нельзя дважды коснуться одного и то же тела: наши тела текут, как ручьи». Сформировавшиеся складки тела индивида (как, впрочем, и «складки» на телесной организации рода) позволяют трактовать в качестве следов былых ранений и следствий неоднократных анатомофизиологических реконструкций. Модификации изначального «тела» всего живого были созвучны обретению человеком самого себя. Так, по мысли Шопенгауэра, «первоначальная масса должна была пройти длинный ряд изменений, прежде чем мог раскрыться первый глаз». Далее же — иерархизация складок тела людей как итог кровопролитной и репрессивной историко-природной висекции в значимой степени предопределила потенциальную возможность и определенную неизбежность их социальной иерархии. (Прояснение культурного смысла ротового отверстия — как вида складки — в системе атрибутов власти, осуществленное Канетти: «...рот темен, желудок и кишки невидны. Никто не знает, и никто не задумывается, что там происходит у него внутри. Этот самый изначальный процесс пожирания в основном покрыт тайной. Он начинается с тайны, с сознательного и активного выслеживания, и в тайной тьме тела завершается неосознанно и пассивно».) Жизненная важность К., ее зодиакальный подтекст как символа Весов — знака божественной законности и активной совести человека — придали также особое значение и цвету самой К. или красному (алому) цвету.





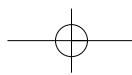
(Комментарии к Исайе (63, 1–2): «Отчего же одеяние твое красно?» — именно это по легенде спросили ангелы у Иисуса Христа в день его триумфального вознесения. Ответ известен: тот, кто выходит «красным» из «давилного пресса» и есть Господь Бог.

КРОНЕР (Kroner) Рихард (1884–1974) — немецкий философ. Основные работы: «От Канта до Гегеля» (т. 1–2, 1921–1924); «Самоосуществление духа. Прологомены к культур-философии» (1928); «Культур-философское обоснование политики» (1931); «Примат веры» (1943); «Культура и вера» (1951); «Спекуляция и откровение в истории философии» (т. 1–3, 1956–1961); «Между верой и мышлением» (1966) и др. Путь бесконечного божественного духа к самому себе осмысливается К. через диалектику движения мышления и «самодвижения живого духа» («мыслящей себя жизни»), сознания и самосознания (рефлексирующего себя духа), т. е. через диалектику конечного и бесконечного. Абсолют не может быть выражен иначе, как в бесконечной последовательности суждений, он сам утверждает себя в каждой высказанной о нем мысли. Однако он никогда полностью не выразим ни в одном суждении, ни в их совокупности, так как он не может быть полностью помыслен в мысли, будучи сам мыслью. «Жизнь» («жизненное начало») невыразима до конца рационально, внешним для себя образом. Она предполагает обращение духа к самому себе, т. е. философскую спекуляцию (как разрушение рационального рациональным же образом). Согласно К., философия имеет своим предметом сверхрациональное, обращена не вовне, а на самое себя, но стремится выразить себя вовне рациональным образом, рефлексируя над предметными областями, т. е. спекулятивное мышление принципиально противоречиво. Отсюда определение К. диалектики как превращенного в метод, сделанного рациональным иррационализма. В отличие от философии наука познает внешнее содержание, в ней нет подлинной рефлексии, свойственной только самопознающей себя мысли, поэтому в ней не может быть и противоречий. Здесь противоречие — свидетельство ошибочности мысли, примирение сознания с самим собой происходит в культуре как «теле» сознания. Философия есть философия культуры, в которой сознание сознает себя как само себя осуществляющее, как посредством самого себя для самого себя становящееся. Культура как целостность своих частей (понятийных областей) суть завершение для-себя-становления, самоосуществления сознания. Философия же, в свою очередь, есть культура, постигшая самое себя, а тем самым задающая тотальность себя и своих частей

(понятийных областей). Но это тотальность Я, а не предметного мира. В философии культура выходит за пределы самой себя, осмысливает и постигает себя, а тем самым объединяется с самой собой, становится для себя самой понятием и действительностью. Без философии культура, по К., суть неосознанное самим собой самоосуществление сознания. Части культуры сами по себе есть лишь вовне спроецированные, замкнутые в себе предметности, неспособные примирить сознание с самим собой. Экономика (хозяйство) и техника, представляющие собой опредмечивание витальной (жизненной) и целополагающей сторон культуры, суть ее цивилизационная составляющая (как «преддверие» культуры). Наука и политика (направлены соответственно на природу и государство) задают рациональную составляющую культуры, которая никогда не может быть завершена, всегда пребывая в процессе бесконечного становления. Субъективное сознание всегда отделено от форм рациональной культуры, неизменно внешней по отношению к нему. Оно входит в смысловую действительность рациональной культуры как абстрактно-рациональное, а не как конкретно-индивидуальное. Эти ограничения преодолеваются в интуитивной составляющей культуры: в искусстве, а особенно в религии (первое направлено на творимый самим же искусством мир, вторая — на Бога). Эти части (формы) культуры глубоко индивидуализированы, предполагают смысловое постижение, слитность субъективного духа с внешними формами. Однако и они не способны адекватно отразить сами себя. Это возможно лишь в сфере рефлексий, находящихся по ту сторону науки, политики, искусства и религии: только в философии, сознании, становящемся в рефлексии самосознанием, они становятся для себя тем, что они суть в себе, т. е. вне философии. Части могут проявить себя, становясь понятийными областями целого. Постигнутые, они становятся частью философии, будучи вне ее. «Целое есть для себя становящееся истинное, ибо истинное есть для себя становящаяся самость». Рефлексия самосознания есть осмысление смысла границ. Постигать — значит ограничивать, но одновременно это значит переступать границу (постигать часть через целое, культуру через понятие культуры). Философская рефлексия как вневременная (постижение духом самого себя) дополняется временной исторической рефлексией, схватывающей «дух эпохи». Таким образом, «непосредственное осуществление сознания» всегда развертывается в противопоставлении предметно воплощенного сознания и самосознания Я, конечного и бесконечно-

го. В последних работах К. заменил антитезу научного (метафизического, эмпирического) и спекулятивного антитезой спекуляции и откровения. Спекуляция, направленная на постижение Абсолюта, знает все же безличную и отделенную от субъекта истину. Откровение, в отличие от спекуляции, не зависит от человека, являясь всецело делом Бога, и способно непосредственно передать человеку «практическую» истину. Последняя не требует доказательств и воспринимается как сугубо личностная. Спекуляция ограничена извне (без чего невозможна). Бог же недоступен познанию (являясь субъектом, имеет личностный характер и бесконечную природу). Истинны спекуляции и истинны откровения отражают один и тот же Абсолют, но и те, и другие предельны, следовательно, между ними лежит пропасть.

КРОПОТКИН Петр Алексеевич (1842–1921) — русский мыслитель, идеолог анархизма и демократ, ученый-географ, социолог, путешественник. В 1873 написал программный документ анархистов «Должны ли мы заняться рассмотрением идеала будущего строя?». Через год за революционную деятельность был арестован, и после двухлетнего заключения бежал за границу. Вернулся в Россию в 1917 после свержения самодержавия. Выступал против марксизма и диктатуры пролетариата. Философская концепция К. сочетала в себе механистический материализм и позитивизм. На его взгляды большое влияние оказали теории Прудона и Бакунина, а также позитивизм Конта и Спенсера. Отвергая диалектику и оставаясь на позициях механистического объяснения развития, К. считал, что науки о природе и обществе должны пользоваться «индуктивно-эволюционным» естественнонаучным методом. Как крупный ученый-естествоиспытатель К. стоял на платформе наивного реализма. Социологические взгляды К. также испытали воздействие механицизма и натурализма. Развивая теорию так называемого анархического (безгосударственного) коммунизма, который, по его мнению, можно ввести сразу же после разрушения старых порядков в ходе социальной революции, он рассматривал социальную жизнь как ипостась жизни биологической. К. занимался исследованием революций как закономерного необходимого явления, выводя неизбежность революции (так же, как и установление нового общественного строя) из утопического идеала, созданного анархистами. К. полагал, что развитие общества может быть изменено в нужном направлении по желанию людей. К. перенес на общество сформулированный им «биосоциологический закон взаимной помощи», объединяющий людей в





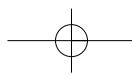
406 КРОЧЕ

гармоничное общежитие, а формы его реализации положил в основу периодизации истории (были выделены следующие периоды: родовой быт, сельская община, республика вольных городов). С «законом взаимной помощи» был связан и его социальный идеал, основанный на федерации свободных производственных общин (коммун), где личность, избавленная от опеки государства, получит неограниченные возможности развития. Основной социально-экономической единицей будущего общества должен быть профессионально-производственный коллектив работников одного ремесла, которому передаются орудия и средства производства. Эти профессиональные и ремесленные союзы, по мнению К., освободят людей от «каких бы то ни было начальственных принуждений». Для обеспечения свободы личности в будущем объединение людей в коллективы должно происходить также и по симпатиям. В новом общественном строе не должно быть никакой власти, управления, авторитетов. Анархическая коммуна создается на базе взаимопомощи, солидарности людей, на принципах федерализма и договорных отношений. Особое место в социологической концепции К. занимала разработка проблемы нравственности, сама постановка которой была тесно связана с задачей обоснования анархистского идеала, мыслимого К. в качестве прогрессивной общественной системы, одновременно исходящей из нравственной природы человека и создающей условия для его существования. Именно в рамках этической теории К. разрабатывает свое фундаментальное понятие «взаимопомощь», выделяя наряду с ним еще два основополагающих принципа нравственности — справедливость и самопожертвование. Этика К. — это этика консолидации общества, гармонизации личного и общественного; этика, позволяющая индивиду максимально полно реализовать свой потенциал. Она лишена нормативных требований и санкций. Социально-политические и философские взгляды К. получили широкое распространение в странах Западной Европы, в Латинской Америке, Индии, Китае. Многие высказанные им идеи стали значительным достижением человеческой культуры, а отдельные из них — идея о местном самоуправлении, местной инициативе, минимизация централистских функций государства и т. д. — актуальны и сегодня. Политика и история, философия и социология, география и этнография, сельское хозяйство и кооперация, литература и этика, история науки и политэкономия, публицистика — это далеко не полный перечень предметов, в развитие которых К. внес свой весомый позитивный вклад. К числу наиболее значитель-

ных произведений Кропоткина можно отнести: «Хлеб и воля» (1892), «Поля, фабрики, мастерские» (1898), «Анархизм. Его философия и его идеал» (пер. с фр., 1900), «Государство, его роль в истории» (1904), «Анархия и ее философия» (1905), «Нравственные начала анархизма» (1906), «Великая Французская революция. 1789—1793» (опубл. в 1979), «Земледелие, промышленность и ремесла», «Взаимная помощь как фактор эволюции» (1907), «Современная наука и анархия» (1913), «Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса» (пер. с англ., 1922), «Этика» (1922) и др.

КРОЧЕ (Гросе) Бенедетто (1866—1952) — итальянский философ, историк, общественный деятель. Основные работы: «Исторический материализм и марксистская экономия» (1900); «Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика» (1902); «Что живо и что умерло в философии Гегеля» (1906); «Логика как наука о чистом понятии» (1905); «Теория и история историографии» (1915); «История Италии с 1871 по 1915» (1928); «История как мысль и как действие» (1938) и др. Лейтмотив всей философии К. — «нет другой реальности, кроме духа, и другой философии, кроме философии духа». В гегелевской философии, по К., умерла «система» (панлогизм), но живо учение о конкретном понятии. Нет никаких оснований под объективной диалектикой, изображающей природу и общество как проявление Абсолютной идеи. Есть только бесконечный циклический процесс саморазвертывания чистого понятия как единственная реальность, имеющая две составляющие (два плана реализации) — теоретическую и практическую. Теоретическую образуют эстетика, направленная на единичное, и логика, схватывающая всеобщее. В свою очередь, практическую составляющую презентуют экономик (проблематика индивидуальных целей) и этика (проблематика общего блага). Соответственно философия К. складывается из четырех частей. Эстетика понимается К. двойственно. С одной стороны, в ней мы имеем дело не с интеллектом, а с фантазией, не с универсальностью, а с индивидуальностью, не с отношениями, а с отдельными вещами, не с понятиями, а с образами. Следовательно — это область до и вне логического интуитивного познания. Интуиция не только первична и автономна от интеллекта, но и является всеобщей формой познания. По мысли К., «в интуиции мы не противопоставляем себя как эмпирические существа внешней реальности, а непосредственно объективируем наши впечатления, каковы бы они ни были». С другой стороны, эстетика — «наука о выражении» (интуиции вне логических схем). Средством выражения

является слово. Следовательно, эстетика одновременно является и «общей лингвистикой». Справедливо и обратное утверждение: всякое выражение имеет эстетический характер. Язык, связывая интуицию и выражение, позволяет конституироваться феноменам искусства, вообще «оформиться» (т. е. обрести форму) любым содержаниям, но, связывая интеллект и абстрактные конструкты, порождает возможность псевдопонятий науки. Логика рассматривается К. как наука о чистом понятии. Связывая интуицию с интеллектом, она делает возможной философию как учение о развертывании конкретного понятия, т. е. понятийном схватывании индивидуального. В отличие от Гегеля и Джентиле, К. считает принципом самодвижения понятий не их противоречия, а различия. В этом отношении К. говорит не о линейной бесконечности, а о круговой связи различий (имплицитивной связи понятий внутри каждой из сфер духа). От эстетики и логики К. переходит к философии практики — к экономике, в ведение которой подпадает любая целесообразно структурированная деятельность, и к этике, охватывающей все действия, определяемые императивом, должным. Философия практики — это сфера проявления особенного и всеобщего воли, объективации, экстернализации выражения в физических средствах. Таким образом, внутри духа в органическом единстве взаимодействуют красота, истина, польза и добро. Диалектика различий (круговое движение духа) обесмысливает вопрос об абсолютной первооснове, так как в этом движении первое постоянно делается вторым, а второе — первым. Это круговое движение и представляет собой подлинное единство и тождество духа с самим собой, вскрывает связь форм духа как обладающих самостоятельностью, не позволяющей растворять практику в мышлении (в «актуальном действии» у Джентиле). Философское понятие представляет собой саму внешнюю действительность, и тем самым уже не абстрактно, а конкретно. Если научные абстракции полагают различие как взаимоисключение, а порядок задают как координацию и субординацию, то философские понятия схватывают связи и отношения, полагая различия как фазы процесса и задавая порядок как непрерывный процесс развития. Таким образом, диалектика выражает внутренний ритм исторического бытия как развертывания духа. Она есть способ теоретического воспроизведения процесса возникновения идеального на основе внутреннего саморазличия реального. При такой трактовке в системе К. не оказывается места для Бога в христианском его понимании. Он растворяется в истории (имманентен





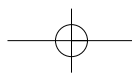
ей), понятой как историческое сознание в его теоретических и практических аспектах (как мысль и действие, сменяющие друг друга и порождающие движение истории). Отсюда второе определение философии К. как «историцизма»: «жизнь и реальность есть история, и не что иное, как история». Историческое сознание (история) выступает как высший синтез теории и практики, мысли и действия: искусства и философии в мысли, этики и экономики (в данном случае как политики) в действии. История есть история индивида, поскольку он универсален, и есть история универсального, поскольку оно индивидуально. Она есть развертывание свободы (поскольку люди свободны уже в силу того, что они живут и мыслят) как безусловного (не зависящего от фактических условий) начала, которое тем действительней, чем больше препятствий встречает при своей реализации. Таким образом, исходя из одних и тех же оснований, К. сделал во многом иные философские и политические выводы, чем его друг и оппонент Джентиле, но, с другой стороны, как отмечал Грамши, — «философию К. нельзя...рассматривать независимо от философии Джентиле. Любой Анти-Кроче должен быть и Анти-Джентиле».

КСЕНОФАН (580/577 до н. э. — 490/485 до н. э.) — древнегреческий философ из г. Колофон (близ Милета и Эфеса). Профессиональный рапсо́д (сочинитель и исполнитель стихов под аккомпанемент кифары). Ученик Анаксимандра. Был близок к школе элеатов: «первый среди элеатов цельный ум» (Аристотель). Но в отличие от последних интересовался преимущественно теологической и космологической (а не онтологической) проблематикой. Отвергал и подвергал критике антропоморфистские представления о богах (в частности, поэмы Гомера): «Что среди смертных позорным слывет и клеймится хулою — // То на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули: // Красть и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро». Фундировал собственные рассуждения преимущественно яркими поэтическими метафорами. (Стал широко известен следующий фрагмент творчества К.: «Если быки, или львы, или кони имели бы руки // Или руками могли рисовать и ваять, как и люди, // Боги тогда бы у коней с конями схожими были, // А у быков непременно быков бы имели обличье; // Словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал. // Черными пишут богов и курносыми все эфиопы, // Голубоокими же их и русыми пишут фракийцы».) Отдавал предпочтение «мудрости», свободной прежде всего от чувственных образов. К природе К. относился с благоговением как к высшему совершенству. Как указывал Аристотель, — «распрост-

раняя свое понимание на тотальность универсума, Ксенофан утверждает, что единое есть Бог». Согласно К., «Единое, Бог, высшее меж богов и людей, ни фигурой, ни мыслями на людей не похоже»; «все целое видит, все целое мыслит, все целое описывает... без усилий, силой лишь ума своего все приводит в трепет». При этом, по мысли К., полной уверенности в существовании богов и единой природы никто не способен достичь, ибо хотя бы некто и встал на верный путь, он бы не узнал этого, поскольку все есть видимость. (По легенде, когда Эмпедокл заметил К., что мудреца найти невозможно, тот отвечал: «Так оно и есть, ибо человек, желающий найти мудреца, должен быть мудрым сам».) Мыслеобразы К. революционным путем трансформировали представления людей античного мира о божественном: последнее уже было невозможно представлять по формам и меркам человеческого.

КУАЙН (Quine) Уиллард ван Орман (1908–1997) — американский философ и логик. Основные работы: «Система логики» (1934), «Новые обоснования для математической логики» (1937), «Элементарная логика» (1941), «Математическая логика» (1949), «Две догмы эмпиризма» (1951), «С логической точки зрения» (1953), «Методы логики» (1959), «Слово и объект» (1960), «Пути парадокса и другие очерки» (1966), «Онтологическая относительность и другие очерки» (1969), «Источники эталона» (1974), «Теории и вещи» (1981), «Сущности» (1987) и др. К. был вполне уверен в пригодности современных ему логических методов прояснять философские проблемы — не только семантические и логические, но и традиционные, онтологические. Анализируя парадигму постижения мира, свойственную эмпиризму, К. (развивая идеи Канта об «аналитических» и «синтетических» истинах, а также мысль Лейбница о водоразделе между «истинами факта» и «истинами разума») утверждал, что она, во-первых, основывается на догме «дискриминации» («аналитические истины» выявляются посредством выяснения значения терминов, «синтетические» же — через изучение данных факта). При этом, по К., аналитические утверждения правомерно подразделять на два разряда: логических истин (остающихся таковыми при любой мыслимой интерпретации составляющих терминов, ибо их истинность задается их логической формой самой по себе) и истин, для проверки которых необходимо выявить синонимичность входящих в них терминов. В этом контексте существенную значимость приобретает принципиальная разница между сигнификатами (коннотатами) и денотатами, т. е. нередки ситуации, когда различные по-

нятия обозначают одну и ту же вещь при полном расхождении смыслов («утренняя звезда» и «вечерняя звезда» — пример Фреге). Сигнификат, т. о., являет собой то, чем становится сущность (в стилистике аристотелевского понятийного ряда), когда она в процессе собственного смещения в вокабулу дистанцируется от объекта. Но даже такая трактовка ситуации, позволяющая элиминировать сигнификаты в репертуарах прояснения аналитичности соответствующих суждений, не устраняет сопряженных задач осуществления процедуры синонимии. «С момента, когда установлено, что дефиниция не есть лексикографическая регистрация синонимии, ее нельзя принять в качестве обоснования», — полагает К. В целом, во всех случаях (кроме тех, когда конституируются «чистые» дефиниции — эксплицитные конвенции — продуцирующие новые символы в целях оптимизации мыслительных процедур), дефиниция лишь опирается на синонимию, предварительно не объясняя ее. И это означает, что логически четкое разведение аналитических и синтетических суждений невозможно, признание же его допустимости — это, согласно К., вера во «внеэмпирическую догму эмпириков, что является метафизическим моментом веры». Далее, в русле своих рассуждений К. анализирует догмат эмпиризма о том, что «любое осмысленное суждение переводимо в суждение (истинное или ложное) о непосредственном опыте» или подход, именуемый радикальным редукционизмом. Со времен Локка и Юма, полагает К., требовалось, чтобы любая идея коррелировалась с чувственным источником. В границах парадигмы эмпиризма осуществляется движение от слов к «пропозициям» (по Фреге), от пропозиций — к концептуальным схемам и т. д. Т. е., по К., «единство меры эмпирической осмысленности дает сама наука в ее глобальности». Высказанная в 1906 П. Дюгемом идея холизма применительно к комплексу человеческих суждений о внешнем мире (т. е. предзаданность последних теоретическим контекстом) была кардинально дополнена К. С его точки зрения, все наши познания и убеждения, от самых неожиданных вопросов географии и истории до наиболее глубоких законов атомной физики, чистой математики и логики — все созданные человеком конструкции касаются опыта лишь по периферии. Наука в ее глобальности похожа на силовое поле, крайние точки которого образуют опыт. Несогласованность с опытом на периферии приводит к определенному внутреннему смещению акцентов. Трансформируется аксиологическая нагруженность и познавательный статус различных компонентов данной системы (пропозиций), логически связанных меж-





408 КУГЭ

ду собой. Отсюда — знаменитый «тезис К.»: «быть — значит быть значением связанной переменной». Мысль К. о существовании некоего множества конвергирующих повторений по сути своей выступила основой для формулирования им идеи философского «хололизма»: по К., любой организм, биологический или физический, должен осмысливаться в качестве органической целостности, а не как сумма его частей. Наука в целом, как и любое ее отдельно взятое суждение оказываются, согласно К., в равной степени обусловлены как опытом, так и языком. Из этого следует, что даже две взаимоисключающие теории могут апеллировать к соразмеримой фактической очевидности каждой из них, а следовательно, сопоставление теоретических систем с неконцептуализированной реальностью бессмысленно и непродуктивно. По мысли К., «высказывания о физических объектах нельзя подтвердить или опровергнуть путем прямого сравнения с опытом»; высказывания же, которым мы приписываем ложность или истинность, как правило, сложнейшим образом переплетены с детально разработанными концептуальными схемами, вместе с которыми в итоге они отвергаются или оправдываются. По К., для того, чтобы некоторые существенные фрагменты концептуальной схемы хотя бы временно полагать бесспорными и осуществить переход от одной части системы к другой, нередко бывает удобно формализовать эти решающие части в виде постулатов и определений; именно такая формализация, как правило, и обуславливала прогресс науки. Конечно, и у этой процедуры есть пределы: согласно К., «если логика косвенным образом происходит из соглашений, то для вывода ее из соглашений уже нужна логика... логические истины, число которых бесконечно, должны быть заданы общими соглашениями, а не по отдельности, и логика нужна хотя бы для того, чтобы применить общие соглашения к отдельным случаям...» И далее — из того, что результаты законодательного постулирования являются «всегда постулатами по произволу, не следует, что они тем самым истинны по произволу», использование постулатов осуществляется в терминах «дискурсивного» постулирования, которое «фиксирует не истину, а только некоторое упорядочение истин». Разрабатывая собственную концепцию, К. обозначил («слово и объект») «периферию» — «стимулом», а «пропозиции, близкие к периферии» — «утверждениями наблюдения». К. разделяет точку зрения, согласно которой значение «живых» словоформ традиционно задается параметрами их языкового использования сообществом людей. В случаях же «радикального пере-

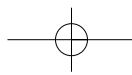
вода» (по К., «перевод с ушедшего в прошлое языка, основанный на поведенческой очевидности и без опоры на словарь») господствуют исключительно «галлюцинации». Смыслы же оказываются связаны со «стимулами», завязанными на поведение: «...язык есть социальное искусство, которого мы достигаем на основе очевидности демонстрируемого поведения в социально опознаваемых обстоятельствах». Суть перевода оказывается не сводима к процедуре сопоставления смыслов, коннотатов с вещами, а сами смыслы выступают у К. как «поведенческие позиции» («...нет ничего в смысле, чего бы не было в поведении...»). «Онтологический релятивизм» (самообозначение К. своих взглядов) исходит из того, что вне значимости наших дискурсов об объектах рассуждать нелепо, наши представления о них всегда располагаются в контексте наличных теорий, — «сущее как таковое» вне поля устанавливающих его языка и теории немислимо. (Тезис К. о неопределенности перевода как такового фундаментален идею о непереводемости индивидуальных словарей — философских, исторических, культурных — на некий универсальный язык.) Предметы теории вне их интерпретаций в рамках иных теорий находятся за пределами человеческих смыслов. К. также достаточно однозначно обозначил свои материалистические ориентации и предпочтения в контексте отбора культурных универсалий и постулатов, входящих, по его мнению, в «ткань» нашего познавательного процесса. Задача эпистемологии, согласно убеждениям К., — обнаружение и реконструкция приемов, позволяющих проектировать развитие науки в контексте и на основании наличного чувственного опыта, изысканного и упорядоченного ею же самой. (Ср.: у К. все наши понятия основаны на прагматических ображениях: «физические объекты концептуально вносятся в ситуацию как удобные промежуточные понятия...сравнимые гносеологически с богами Гомера; с точки зрения гносеологической обособленности физические объекты и боги отличаются только в степени, а не по существу») Будущий же опыт в контексте концептуализированного прошлого опыта, по К., вполне предсказуем. Философия в своем абстрактно-теоретическом измерении, по мысли К., выступает как компонент научного знания: например, «физик говорит о каузальных связях определенных событий, биолог — о каузальных связях иного типа, философ же интересуется каузальной связью вообще...что значит обусловленность одного события другим...какие типы вещей составляют в совокупности систему мира?». Не признавая проблем метафизического порядка, К. полагал,

что лишь проблемы «онтологического» и «предикативного» типов имеют право на существование — ответы на них не будут лишены смысла.

КУГЭ — в буддизме — термин для обозначения иллюзорности видимого мира.

КУЛИ (Cooley) Чарлз Хортон (1864—1929) — американский социолог и социальный психолог. Основные сочинения: «Человеческая природа и социальный порядок» (1902), «Социальная организация» (1909), «Социальный процесс» (1918), «Социологическая теория и социальное исследование» (1930) и др. Испытал влияние идей Конта, Спенсера, Дарвина, Уорда, Пиддингса, Джемса. Считается прямым предшественником символического интеракционизма. Согласно К., человек и общество есть аспекты органического единства — «человеческой жизни», вне которой они являются чистыми абстракциями. Общество может существовать лишь на основе взаимодействия личностей, их коммуникации. По К., человеческое познание имеет две формы: познание объектов на основе чувственного восприятия (пространственное, или материальное) и познание на основе контактов с сознанием других людей, через коммуникацию (личностное, или социальное). Социальное познание, по Кули, предполагает интерпретацию видимого поведения в соответствии с представлением о внутренних процессах сознания. Соответственно взаимодействию личностей трактуется как отношение между представлением о партнере по коммуникации и индивидуальным самосознанием, а общество — как отношения между идеями личностей». Индивидуальное сознание, по К., является воплощением той части общества, к которой принадлежит индивид. Развитие личности, согласно К., начинается с некоторой инстинктивной установки, присущей каждому индивиду с момента рождения, «чувства моего». В ходе социализации «чувство моего» развивается и дифференцируется, разбиваясь на бесчисленное множество самоощущений. Итогом социализации является формирование представлений (образов), трансформирующих самоощущения индивида в «социальные чувства» (любовь, сочувствие и т. д.), являющиеся основой социальной организации. Человеческое «Я», «самость», по К., есть наиболее сосредоточенная, энергичная и сплоченная часть сознания. Те представления о собственном «Я», которые индивид усматривает в сознании других людей, К. называет «представлениями представлений». «Я» взрослого человека всегда предполагает социальную жизнь и отношение к другим людям, общение с ними и формирование «представлений представлений»; К. свя-



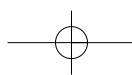


зывает формирование человеческого «Я» с суммированием тех впечатлений, которые, по мнению деятеля, он производит на окружающих (теория «зеркального Я»). Согласно теории «зеркального Я», представление человека о самом себе включает: представление о том, как человек выглядит в глазах «другого»; представление о том, как «другой» оценивает этот образ; вытекающее отсюда самоощущение, например, гордость или унижение. Человеческую природу К. трактует как социальную, групповую, представляющую всеобщую сумму социальных чувств, норм, установок, ценностей. Универсальный фундамент человеческой природы закладывается, по К., в рамках первичной группы. Первичные группы (семья, соседство, община) характеризуются устойчивостью, непосредственностью, неформальностью взаимоотношений. Их первичность связана с ролью в процессе социализации, а также со структурообразующим характером в рамках более крупных социальных общностей. Во вторичных группах, напротив, действуют формализованные, различные отношения. Ко вторичным группам К. относил нации, классы, партии. Изменение места первичных групп в системе общественных связей и отношений, по К., провоцирует глубокие социальные сдвиги. Так, К. негативно оценивал процесс урбанизации, ведущий к распаду первичных групп и утрате человеком своей идентичности. Творчество К. оказало влияние на развитие общественных дисциплин. Теория «зеркального Я» и концепция первичных групп были восприняты социальной психологией и микросоциологией. Понятийный аппарат, представления о роли коммуникации в общественной жизни, составлявшие предметную область научной деятельности К. повлияли на Дж.Г. Мида и У. Томаса.

КУН (Kuhn) Томас Сэмюэл (1922–1996) – американский философ и историк науки, один из лидеров современной постпозитивистской философии науки. В отличие от логического позитивизма, занимавшегося анализом формально-логических структур научных теорий, К. одним из первых в западной философии акцентировал значение истории естествознания как единственного источника подлинной философии науки. Проблемам исторической эволюции научных традиций в астрономии была посвящена первая книга К. «Коперниканская революция» (1957), где на примерах птолемеевской и сменившей ее коперниканской традиций К. впервые осуществил реконструкцию содержательных механизмов научных революций. Коперниканский переворот при

этом рассматривается им как переход научного сообщества к принципиально иной системе мировидения, что стало возможным благодаря не только внутринаучным факторам развития, но и различным социальным процессам ренессансной культуры в целом. Свою конкретизацию и наиболее яркое выражение позиция К. нашла в его следующей книге «Структура научных революций» (1962), которая инициировала постпозитивистскую ориентацию в современной философии науки и сделала К. одним из ее наиболее значимых авторов. Анализируя историю науки, К. говорит о возможности выделения следующих стадий ее развития: допарадигмальная наука, нормальная наука (парадигмальная), экстраординарная наука (внепарадигмальная, научная революция). В допарадигмальный период наука представляет собой эклектичное соединение различных альтернативных гипотез и конкурирующих научных сообществ, каждое из которых, отталкиваясь от определенных фактов, создает свои модели без особой апелляции к каким-либо внешним авторитетам. Однако со временем происходит выдвижение на первый план какой-то одной теории, которая начинает интерпретироваться как образец решения проблем и составляет теоретическое и методологическое основание новой парадигмальной науки. Парадигма (дисциплинарная матрица) выступает как совокупность знаний, методов и ценностей, безоговорочно разделяемых членами научного сообщества. Она определяет спектр значимых научных проблем и возможные способы их решения, одновременно игнорируя несогласующиеся с ней факты и теории. В рамках нормальной науки прогресс осуществляется посредством кумулятивного накопления знаний, теоретического и экспериментального усовершенствования исходных программных установок. Вместе с тем в рамках принятой парадигмы ученые сталкиваются с рядом «аномальных» (т. е. не артикулируемых адекватно в рамках принятой парадигмы) фактов, которые после многочисленных неудачных попыток эксплицировать их принятым способом приводят к научным кризисам, связанным с экстраординарной наукой. Эта ситуация во многом воспроизводит допарадигмальное состояние научного знания, поскольку наряду со старой парадигмой активно развивается множество альтернативных гипотез, дающих различную интерпретацию научным аномалиям. Впоследствии из веера конкурирующих теорий выбирается та, которая, по мнению профессионального сообщества ученых, предлагает наиболее

удачный вариант решения научных головоломок. При этом приоритет той или иной научной теории отнюдь не обеспечивается автоматически ее когнитивными преимуществами, но зависит также от целого ряда венаучных факторов (психологических, политических, культурных и т. п.). Достижение конвенции в вопросе выбора образцовой теории означает формирование новой парадигмы и знаменует собой начало следующего этапа нормальной науки, характеризующегося наличием четкой программы деятельности и искусственной селекцией альтернативных и аномальных смыслов. Исключение здесь не составляет и тот массив знаний, который был получен предшествующей историей науки. Процесс принятия новой парадигмы, по мнению К., представляет собой своеобразное переключение гештальта на принципиально иную систему мировидения – со своими образами, принципами, языком, непереводаемыми и несоизмеримыми с другими содержательными моделями и языками. Видимость кумулятивной преемственности в развитии знания обеспечивается процессом специального образования и учебниками, интерпретирующими историю науки в соответствии с установками, заданными господствующей парадигмой. В силу этого достаточно проблематично говорить о действительном прогрессе в истории естествознания. Усовершенствование и приращение знания отличает только периоды нормальной науки, каждый из которых формирует уникальное понимание мира, не обладающее особыми преимуществами по сравнению с остальными. К. предпочитает говорить не столько о прогрессе, сколько об эволюции (наподобие биологической), в рамках которой каждый организм занимает свою нишу и обладает своими адаптационными возможностями. Куновская интерпретация научного прогресса вызвала всплеск критических публикаций, и его последующие работы были связаны с уточнением исходных положений, сформулированных в «Структуре научных революций». В своей монографии «Теория черного тела и квантовая прерывность. 1894–1912» (1978) К. анализирует социально-психологические и теоретико-методологические факторы революции в квантовой физике, на примере которой показывает парадоксальную перманентность революционных открытий, психологию гештальт-переключения при создании новых научных сообществ. Концепция К. оказала огромное влияние на современную философию науки. Обоснованные им историко-эволюционистский подход, антикумулятивизм, идея о





410 КУРАНТ

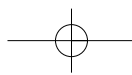
социокультурной обусловленности научного познания (экстернализм), введенные понятия парадигмы и научной революции в значительной степени способствовали преодолению неопозитивистской традиции в философии науки и оформлению постпозитивизма, социологии и психологии науки.

КУРАНТ (Courant) Рихард (1888–1972) — математик и философ, ученик Гильберта. Главные труды: «Методы математической физики» (1924, в соавт. с Гильбертом), «Что такое математика?» (1941, в соавт. с Г. Роббинсом), «Математика в современном мире» (1964). В предисловии к книге «Методы математической физики» К. писал о том, что в своем развитии в 20 в. математические науки оказались перед возможностью утери внутренней взаимосвязи, а связь их лидирующих направлений с остальными науками существенно ослабела. В связи с этим, как считал К., «появилась настоятельная потребность в четком понимании существа математики, ее проблем и целей, а также в отыскании идей, которые смогли бы объединить людей самых различных интересов» («Математика в современном мире»). К. считал, что математике принципиально невозможно дать семантически общее определение, как нельзя дать «общее определение музыке или живописи; никто не может оценить эти виды искусства, не понимая, что такое ритм, гармония и строй в музыке или форма, цвет и композиция в живописи. Для понимания же сути математики еще в большей степени необходимо подлинное проникновение в составляющие ее элементы». Он концептуализировал сущность математики в виде взаимосвязи «общего с частным, дедукции с конструктивным подходом, т. е. индукцией, логики с воображением». В математике «соответствующая линия в развитии — от конкретного и частного через абстракцию снова к конкретному и частному — придает теории свой определенный смысл и значение. Чтобы оценить роль этого основополагающего вывода, необходимо помнить, что слова «конкретный», «абстрактный», «частный», «общий» в математике не имеют ни постоянного, ни абсолютного значения. Они относятся главным образом к рамкам нашего мышления, к уровню нашего знания и характеру математического предмета. Например, мы охотно принимаем за «конкретное» то, что уже давно стало привычным. Что же касается слов «обобщение» и «абстракция», то они описывают не статическую ситуацию или конечный результат, а живой динамический процесс перехода от некоторого конкретного уровня к какому-то другому — «выс-

шему» («Математика в современном мире»). Интуиция (определявшаяся им как «трудноуловимый процесс мышления», «неуловимый жизненный элемент») всегда, по К., присутствует в математике, задавая направления абстрактному мышлению, будучи подкрепленной строгими рассуждениями. Однако у К. вызвали серьезные возражения выдвигаемые даже в 1960-е тезисы о том, что чистая математика в будущем обязательно найдет приложения и что «независимость математики от естественных наук расширяет ее перспективы». По мнению авторов таких тезисов (М. Стоун и др.), «математический ум, освобожденный от балласта, может воспарить до высот, откуда можно прекрасно наблюдать и исследовать лежащую глубоко внизу реальность». Однако, как писал К., «опасность преисполненного энтузиазмом абстракционизма усугубляется тем, что абстракционизм не отстаивает бессмыслицы, а выдвигает полуистину. ...Недопустимо, чтобы односторонние полуистины мирно сосуществовали с жизненно важными аспектами сбалансированной полной истины. Никто не станет отрицать, что абстракция является действенным инструментом математического мышления. Математические идеи нуждаются в непрестанной «доводке», придающей им все более абстрактный характер, в аксиоматизации и кристаллизации. ...Основные трудности в математике исчезают, если отказаться от метафизических предрассудков и перестать рассматривать математические понятия как описания некоей реальности. ...Наша наука питается живительными соками, идущими от корней. Эти корни, бесконечно ветвясь, глубоко уходят в то, что можно назвать «реальностью» — будет ли это механика, физика, биологическая форма, экономическая структура, геодезия или (в данном контексте) другая математическая теория, лежащая в рамках известного. Абстракция и обобщение имеют для математики не более важное значение чем индивидуальность явлений, и прежде всего, индуктивная интуиция. Только взаимодействие этих сил и их синтез способны поддерживать в математике жизнь, не давая нашей науке иссохнуть и превратиться в скелет. Мы должны решительно пресекать всякие попытки придать одностороннее направление развитию, сдвинуть его к одному полюсу антиномии бытия. Нам ни в коем случае не следует принимать старую кошунственную чушь о том, будто математика существует к «вышей славе человеческого разума». Мы не должны допускать раскола и разделения математики на «чистую» и «прикладную». Математика должна сохраниться и еще

более укрепиться как единая живая струя в бескрайнем потоке науки». По К., результаты исследований, полученные в различных науках, должны «стимулировать математику внести свой вклад в определенную сферу реальности. Полет в абстракцию должен означать нечто большее, чем взлет; отрыв от земли неотделим от возвращения на землю, даже если один и тот же пилот не в состоянии вести корабль через все фазы полета. Самые отвлеченные, чисто математические занятия могут быть обусловлены вполне осязаемой математической реальностью. То обстоятельство, что математика — эта чистая эманация человеческого разума — может столь эффективно помочь в понимании и описании физического мира, требует особого разъяснения, и не случайно этот вопрос всегда привлекал внимание философов».

КЪЕРКЕГОР, Киркегор (Kierkegaard) Серен (1813–1855) — датский философ и писатель. Творчество К., укорененное в интимно-личностных переживаниях и рефлексии самонаблюдения, неразрывно связано с его личной жизнью, к наиболее существенным моментам которой относятся: суровое христианское воспитание, проходившее под определяющим влиянием отца, по воле которого К. стал студентом теологического факультета, сочетая занятия с увлечением эстетикой и божественным образом жизни; разрыв с невестой, ставший поворотным событием в жизни К., после которого вскоре и начался новый этап в его жизни — творческое затворничество, а также предпринятая им в последние годы жизни страстная полемика с официальной церковью, за которой К. не признавал какой-либо причастности к истинному христианству. К. отличался поразительной работоспособностью (почти все основные произведения: «Или-Или», «Страх и трепет», «Повторение», «Философские крохи», «Понятие страха», «Этапы жизненного пути», «Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам» — были опубликованы им за четыре года, с 1843 по 1846; в 1849 вышла в свет «Болезнь к смерти») и литературной плодовитостью (один только «Дневник» К. занял 14 печатных томов). Свои труды (исключая «Назидательные речи», носившие характер религиозных проповедей) К. публиковал под различными псевдонимами, созвучными идее произведения. Определенное влияние на мировоззрение К. оказал романтизм (магистерская диссертация К. была посвящена понятию иронии). Прояснение собственных философских позиций осуществлялось К. в русле критики фило-





софского рационализма Гегеля. К. подверг критике основополагающий принцип гегелевской философии о тождестве мышления и бытия, указав на его тавтологичность и противопоставив ему существование (existenz) как то, что как раз и разделяет мышление и бытие. Постулируя экзистенциальный характер истины, К. исключает ее из сферы научного знания с его принципами объективности и систематичности. Объективное мышление ввиду его абстрактности и общезначимости не затрагивает существующей субъективности, в которой, по убеждению К., и обретается истина. Философская система, которая может быть построена только с точки зрения вечности, предполагает исключение «истинно конкретного», единичного человеческого существования, чьим определяющим условием является «временность». Полагая в качестве исходного пункта философии не вневременное всеобщее, но саму экзистенцию, К. вместе с тем отрицает способность логического мышления понять ее, что обусловлено разными планами бытия логического и экзистенциального: а именно, возможностью и действительностью (соответственно). При этом решающую роль, по мнению К., играет несовместимость логики и диалектики, что проявляется, прежде всего, в неспособности логики выразить движение, становление. Понимая экзистенцию как нечто по самому существу своему диалектическое, К. противопоставляет гегелевской диалектике как логике бытия и мышления (К. называет ее «количественной») экзистенциальную диалектику («качественную», по его определению). В последней «прыжок» — как переход в новое качество — необъясним («количество» не может быть предпосылкой «качества», а противоречия непримиримы, ибо «снятие принципа противоречия для существующего означает, что он сам должен перестать существовать»). Диалектический аспект пробле-

мы, говорит К., требует мышления иного рода, нежели мышление абстрактное, чистое от собственного существования мыслителя, а именно мышления-страсти, способного на удерживание качественной диалектики существования и предполагающего бесконечный интерес существующего индивидуума к своей экзистенции. Взяв за критерий энергию отношения человека к Богу, К. выделяет три стадии существования: эстетическую, этическую и религиозную. «Эстетический» человек, в своем стремлении к наслаждению ориентированный на внешнее, не является у К. собственно личностью, имеющей свой центр в самой себе, — что выступает необходимой предпосылкой богоотношения. Подлинное существование носит этически-личностный характер. При этом личность как конкретное выступает у К. условием осуществления этического как общего, т. е. имеет этическое (долг) не вне себя, а в самой себе. Этическое содержание существования концентрируется у К. в понятии выбора. К. интересуется только абсолютный выбор, который, будучи осуществлением свободы (признаваемой им исключительно в сфере «внутреннего» (Innerlichkeit), означает выбор человеком не «того или другого», но самого себя в своем вечном значении, т. е. грешным, виновным и раскаивающимся перед Богом. Средоточием третьей, религиозной, стадии является у К. мгновение прыжка веры, которое открывает истинный смысл существования, состоящий в абсолютном отношении к Богу, т. е. парадоксальном соприкосновении временного и вечного, — что, в свою очередь, является экзистенциальным повторением абсолютного Парадокса: существующего (временного) вечного, когда Бог существовал в образе человека. Как высшая страсть вера осуществляется, согласно К., вопреки разуму и этическому, утверждая себя через абсурд. Подчеркивая личный характер богоотношения, К.

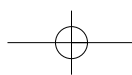
отвергает опосредованную связь с Богом, признавая абсолютную невыразимость опыта веры, — выступая тем самым преемником той линии в интерпретации христианства, которая идет от посланий апостола Павла, через философию Тертуллиана, Августина, средневековой мистики и Паскаля к знаменитому «Sola fide» — «только верой» (спасется человек) — Лютера. Всякий экзистенциальный опыт обретает у К. подлинный смысл и относится к сфере истинного существования постольку, поскольку содействует осознанию человеком религиозного значения своей личности (в противоположность существованию неистинному, связанному с рассеиванием субъективности и, следовательно, уводящему от Бога). Особое внимание при этом К. уделяет страху, связанному с переживанием личностью своего существования как бытия «лицом к смерти», а также отчаянию как «исходной точке для достижения абсолютного». Существование, согласно К., требует постоянного духовного напряжения и страдания (в особенности на религиозной стадии). Основные экзистенциальные понятия, призванные описать непознаваемую и немислимую в своей тайне экзистенцию, не выводятся последовательно одно из другого, но взаимообусловлены таким образом, что каждое понятие уже содержит в себе все остальные. Широко известность философии К. получила только в 20 в., оказавшись созвучной и устремлениям протестантской неортодоксии, и исканиям зарождающегося экзистенциализма. Заострение нравственных и религиозных проблем человеческого существования сближает философию К. с творчеством Достоевского. Иррационалистический пафос философии К., отказ разуму в познании «последних истин» бытия, открывающихся во «внезапности загадочного», совпадает с духом и основной идеей творчества Шестова.

Л

ЛАБРИОЛА (Labriola) Антонио (1843–1904) — итальянский философ марксистской ориентации. Основные работы: «В память манифеста коммунистов» (1896), «Об историческом материализме» (1897), «Очерки материалистического понимания истории» (1895–1898, опубликована в 1925) и др. Разделяя приверженность Маркса методу позитивизма, Л. сознательно отвергал его материализм в понимании как природы, так и истории. Материя, согласно Л., «знак или метафизическое воспоминание... выражение последнего гипотетического субстрата

натуралистического опыта». Исторический материализм, не имея отношения к естествознанию, не способен выступать, по мнению Л., «метафизикой материи», поскольку природа и культура потенциально могут лишь фрагментарно взаимодействовать и взаимодействовать, никогда в принципе не совпадая. Культура постигаема через реконструкцию базовых оснований общества как человеком порожденного феномена, человек — не только субъект истории, он, в первую очередь, ее Творец. Анализируя «вечную» проблему марксистски ориентированных концеп-

ций о соотношении базиса и надстройки, первичного и производного в обществе, Л. обращал внимание на то, что «любовь к парадоксам, часто неотделимая от безмерного рвения одержимых приверженцев новой доктрины завербовать максимум сторонников, привела к иллюзии (многим казавшейся очевидностью), что экономический фактор все объясняет». Способ бытия, по мнению Л., первичен по отношению к сознанию, но лишь в конечном счете (что признавал и Энгельс, с которым Л. состоял в переписке). Экономическая анатомия общества являет со-





412 ЛАВРОВ

бой лишь часть общей картины. Учет значимости общественных феноменов, «общественной психологии» (термин введен Л.) — в полном объеме их нюансов, внутренних связей и опосредствований — фактор, по важности соразмерный анализу экономики при адекватной трактовке исторических процессов. Марксизм в трактовке Л. — нечто иное, чем материализм либо натурализм традиционалистских типов: он (как и дарвинизм) ценен исключительно как метод, как установка на познание мира через действие. Субъект истории формирует среду обитания, средства производства, тем самым творя себя. Согласно твердой убежденности Л., амбиции неопитов от марксизма на придание этой доктрине статуса системообразующей и мирсоразмерной натурфилософии бессмысленны.

ЛАВРОВ Петр Лаврович (1823–1900) — русский философ, социолог, публицист, идеолог народничества. В 1868–1869 публикует «Исторические письма», ставшие «библией» радикальной молодежи. Сочинения Л.: «Очерки вопросов практической философии. I. Личность» (1860), «Три беседы о современном значении философии» (1861), «Опыт истории мысли. Т. 1. Вып. 1» (1875), «Очерк эволюции человеческой мысли» (1898), «Задачи понимания истории» (1898), «Важнейшие моменты в истории мысли» (1903), «Современное учение о нравственности и ее история» (1903–1904), «Этюды о западной литературе» (1923) и др. Как ученый и мыслитель стремился к интегральному философскому синтезу всего, доступного человеческому познанию. По своим взглядам был близок к левому гегельянству и особенно позитивизму; к идеям последнего пришел самостоятельно еще до знакомства с Контом. Позитивизм рассматривался Л. не столько как философия, сколько как научный метод решения задач социальной науки. Характерный для взглядов Л. примат этики (практической философии), сознания нравственного долга выразился в фундаментальной характеристике его мировоззрения — антропологизме: идее «цельного человека» как единственной реальности. С точки зрения антропологизма невозможно познать сущность вещей и определить подлинную реальность, можно только гармонически объединить мир явлений, исходя из принципа скептицизма (критичности), не распространяющегося, однако, на область практической философии, где личность сознает себя свободной (хотя объективно, генетически это не так) и потому ответственной перед собой. Иными словами, антропологизм Л. оборачивается этическим имманентизмом: реально только то, в чем человеку дано действовать, т. е. история, движущей си-

лой которой является мысль человека, открывающая простор для свободы. Тайна бытия сосредоточена в человеке, в его моральном сознании, а потому человек как неразделенное целое и является предметом философии, что делает неприемлемыми все традиционные философские школы (материализм, спиритуализм). Высший уровень философии — философия в жизни как единство нравственного идеала и действия. В этом пункте философия перерастает у Л. в социологию. Л. считается основоположником социологии на русской почве, первым русским социологом. Рассматривая социологию в качестве завершения системы наук (антропологии) и отличая ее от исторической науки (сосредоточенной на социальной динамике), Л. определяет ее как науку о солидарности, ее формах и эволюции. Солидарность есть общность привычек, интересов, аффектов или убеждений, совпадение личного интереса с интересом общественным. Нужно не только теоретически исследовать явления солидарности, но и решить практическую задачу ее осуществления, что приводит Л. к выводу о наличии в социологии особого субъективного метода, выражающегося в неизбежной оценке любого исследуемого социального явления с точки зрения определенного нравственного идеала. В этом выявляется этическая доминанта социологии Л., фактически выступившего предшественником неокантианского подхода к обществу. Не принимая органицистских трактовок общества (Спенсер, Маркс), Л., считая личность единственной и исходной социальной реальностью, не отрицает реальность общества, которое, являясь сверхличным бытием, не может быть, однако, внеличным. Личности противостоит не общество как таковое, а культура в качестве совокупности склонных к застою социальных форм. История есть процесс переработки культуры мыслью с целью создания социальных форм, способствующих развитию индивида. А поскольку сознание существует только в человеке, и не все люди в силу разных причин могут достичь высокого уровня самосознания, то реальными субъектами истории являются «критически мыслящие личности», способные выработать в себе высший нравственный идеал. Анализируя социальную мотивацию, Л. определяет в качестве высшего мотива потребность в развитии, которая наиболее присуща именно критически мыслящим личностям. Очевиден, т. о., сугубый интеллектуализм Л. в понимании личности, к тому же он так и не смог найти выход из дуализма физической и этической детерминации индивида (особенно в поздних трудах, где Л. от рассуждений об идеальной личности обращается к анализу ре-

ального исторического процесса ее становления). Философия истории Л. представляет собой теорию прогресса. Исходя из того, что история есть в конечном счете история мысли, посредством которой культура перерабатывается в цивилизацию, Л. дает следующую итоговую «формулу прогресса»: прогресс есть рост общественного сознания и сознания индивидов, насколько они не препятствуют развитию солидарности, и рост солидарности, насколько она не препятствует развитию сознания и опирается на него. Историческая эволюция выступает как смена (под воздействием критической мысли) форм солидарности вплоть до достижения сознательной солидарности, совпадающей с социалистическим переустройством общества. В политической проекции взгляды Л. характеризуются критикой революционного авантюризма.

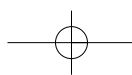
ЛАГАШ — в Кабале — сокровенная форма речи; эзотерическое заклинание.

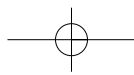
ЛАДАН — ароматическая смола из коры ладанного дерева. В древности Л. использовался для установления ауры предметов (которая обладала способностью пропитываться Л.).

ЛАЙА — в оккультизме — точка состояния вещества, в котором оно становится индифферентным и непригодным для взаимодействия.

ЛАЙА ЦЕНТР — в буддизме — непостижимый объект, принципиально недоступный для конечного познания.

ЛАКАН (Lacan) Жак (1901–1981) — французский психоаналитик, автор структуралистской версии фрейдизма. Основные сочинения: «Функция и поле речи и языка в психоанализе» (1953), «Тексты» (1966), «Семинары Жака Лакана» (1973–1986) и др. Являясь профессором-клиницистом в психиатрическом госпитале Сент-Анн (с 1953), основателем Парижской школы фрейдизма (1964–1980), преподавателем в Практической школе высшего образования (с 1963), соединял в своей деятельности теорию и практику «структурного психоанализа». Начиная с критики эмпирического ассоциативизма в подходе к человеческой психике, Л. обращается к экзистенциализму, феноменологическим идеям французского неогегельянства (Ж. Ипполит) и Гуссерля в поисках области психической реальности, несводимой к порядку ощущений; такой областью для него становится образный слой сознания. С 1950-х влияние методологических идей Леви-Стросса и Р. Якобсона определяет новый («структуралистский») этап в исследовании Л. Отрицание биологического редукционизма сочетается у Л. с признанием неэффективности «интуитивного вчувствования»



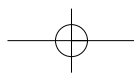


в качестве способа познания психических процессов и непропорциональность утверждения модуса «непосредственной данности» их феноменов. Программная для Л. задача «возврата к Фрейду» заключала в себе существенный момент модификации установок классического психоанализа: признание опорным положения Фрейда о выполнении языком символических функций по отношению к бессознательному дополняется расширительным пониманием языка в целом как особого его кода; тезис об осмысленности и принципиальной дешифруемости всех, включая патологию, психических проявлений обогащается применением структуралистских методов и опыта литературного авангарда. Видоизменяется и фрейдовская концептуальная триада (Оно — ЯЯ — Сверх-Я). Функционирование психики, по Л., зависит от координации трех ее уровней — Реального, Воображаемого и Символического. Реальное предположительно двум другим уровням, это — определяемая лишь негативно (не данная непосредственно, непредставимая, недифференцированная) сфера биологической потребности. Воображаемое — область действия психологической защитной реакции на нарушение единства с внешней действительностью (телом Матери), проявляющейся прежде всего в виде создания целостного (самоудовлетворительного и иллюзорного) образа Я. Этот первый синтез Воображаемого связан с так называемой «стадией зеркала», когда ребенок 6—18 месяцев начинает узнавать свое отражение, в таком начальном соотношении организма с его реальностью, внешним миром, по Л., кристаллизуется субъект Воображаемого, основа всех последующих идентификаций. Символическое включает в себя порядок Культуры, который для Л. практически совпадает с языком, остальные социальные кодификации — нормы, запреты, установления по-сути выносятся за рамки анализа. Этот порядок индивид от рождения застает уже готовым, от включения в него зависят как конфигурация Воображаемого, так и импульсы Реального: желания (преобразованные в Я потребности) должны войти в символический строй культуры, артикулироваться в виде некоторого текста, прежде, чем стать психологическими факторами. Язык — ключевое понятие концепции Л., он не тождествен ни естественному языку, ни фрейдовскому символическому языку снов, его символическое вообще не является выражением какого-либо иносказательного смысла в противоположность буквальному. В общем виде язык есть формальный принцип структурирования, членения и различения элементов речи, выполняемой на его поверхности, его сущность раскрыва-

ется как «движение означающих» (означающее — явление языка с точки зрения его формы, материальная часть знака), характер их взаимосвязи, взаимосцепления, доминирующий над означаемым (референтом, концептом), над самим субъектом Воображаемого. Бессознательное, по Л., представляет собой формальный аналог «слепок» смещений, разрывов и напластований в «цепях означающих»; таким образом, теоретическим базисом «структурного психоанализа» выступает тезис: «Бессознательное структурируется как язык»; а занимаемой философской позицией — разведение, опосредование языком объекта мысли и субъекта существования, переживавшихся слитно в картезианском опыте cogito. Терапевтический диалог врача — пациента, по Л., предполагает отвлечение от плана содержания речи (разрыв означающего и означаемого, в котором находится децентрированный субъект бессознательного), введение средствами риторики и поэтики (метафорической и метонимической нормами организации означающих) индивида в «язык его желания», обнаруживающий симптомы патологии и, благодаря структурному соответствию, согласование этого «языка» с речью Другого (Отца, Культуры, источника закона и нормы), совпадающей с бессознательным, освобождение речи Другого о Я от искажений цензуры Воображаемого. Такая практика, базирующаяся на неэсплицируемой до конца интересубъективной истине «узнавания» условностей обозначения (связывания означаемого с означающим), некоторая система которых реконструируется в ходе диалога, разрывает принятые аналитические методики и критерии нормализации больного, включая элементы своеобразной эстетической деятельности, и, по мнению критиков Л., не может считаться собственно терапевтической. Как на ограниченность лакановского понимания психики человека указывают также на сведение многообразных ее проявлений к языку, трактуемому в свою очередь односторонне формалистично.

ЛАКАТОС (Лакатош), (настоящая фамилия — Липшиц) (Lakatos) Имре (1922—1974) — венгерско-британский философ и методолог науки, ученик Поппера. Основные работы: «Доказательства и опровержения» (1964), «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» (1970), «История науки и ее рациональные реконструкции» (1972), «Изменяющаяся логика научного открытия» (1973) и др. Свою научную деятельность Л. начал как методолог математики. Широкою известность получила его книга «Доказательства и опровержения», в которой Лакатос предложил собственную

модель формирования и развития понятий в «содержательной» математике 17—18 вв. Как показал Л., в рассматриваемый период развитие математического знания определялось не столько формализованными процедурами дедуктивного построения теорий, сколько содержательным процессом «догадок и опровержений», в котором новые понятия оттачивались и уточнялись в столкновении с контрпримерами. Выход «Структур научных революций» Куна и вызванные этой работой дискуссии заставили Л. пересмотреть и уточнить ряд положений фальсификационизма. Новая позиция была обозначена Л. как «утонченный фальсификационизм». Новым здесь было то, что необходимость опровержения и отбрасывания теории на основании одних лишь отрицательных результатов эмпирических проверок отрицалась. Простое соотнесение теории и опыта признавалось недостаточным. Достаточным основанием становится наличие лучшей теории, способной не только объяснить полученные контрпримеры, но и предсказать новые факты. В отсутствии лучшей перспективы теория не должна отбрасываться, тем более что в соответствии с тезисом Дюгема-Куайна всегда возможна такая коррекция контекстуального «фонового» знания, которая выводит из-под удара базовые положения теории. Таким образом, для принятия обоснованного методологического решения необходимо сопоставление различных конкурирующих теорий, оценка их эвристического потенциала и перспектив развития. Ведущей становится идея, согласно которой движущим механизмом развития научного знания выступает конкуренция различных концептуальных точек зрения и их постоянный сдвиг под влиянием аномальных опытных фактов. Понятие «прогрессивного сдвига» фиксирует такую трансформацию теории — путем ее переинтерпретации или добавления вспомогательных гипотез — которая не только устраняет «аномалии», но и увеличивает эмпирическое содержание, часть которого находит опытное подкрепление. Л. смещает акцент скорее на позитивные процедуры ассимиляции новых идей в рамках исходных гипотез, позволяющие наращивать объяснительный и прогностический потенциал теорий. Однако, одного лишь уточнения позиций и смещения акцентов было недостаточно. Необходимо было выдвинуть концепцию соизмеримую с куновской концепцией «парадигм», но, в отличие от последней, позволяющую сохранить рациональную точку зрения на процесс развития науки. И Л. делает следующий шаг, вводя понятие «научно-исследовательской программы» и формулируя подход, названный им «методологией научно-исследователь-





414 ЛАКШАНА

ских программ». По существу, он отказывается от «научной теории» как базовой эпистемологической конструкции, констатируя ее дефицитность как относительно критериев «научности» (проблема «демаркации»), так и относительно проблемы развития знания. Основной единицей анализа становятся не отдельные теории, а ряды генетически связанных теорий, рациональное единство которых определено онтологическими и методологическими принципами, управляющими их развертыванием. Исследовательские программы складываются из таких принципов и правил. «Отрицательную эвристику» программы образуют, по Л., правила-запреты, указывающие на то, каких путей исследования следует избегать. «Положительную эвристику» — правила, определяющие выбор проблем, последовательность и пути их разрешения. Структурно-морфологически в «программе» выделяется «твердое ядро», содержащее основные метафизические постулаты (онтологический каркас программы), и динамичный «защитный пояс» теорий и вспомогательных конструкций. Отрицательная эвристика запрещает направлять правило «modus tollens» на утверждения, входящие в «ядро» программы. Этим обеспечивается устойчивость программы относительно множественных аномалий и контрпримеров. Подобная стратегия — действовать вопреки фактам и не обращать внимания на критику, оказывается особенно продуктивной на начальных этапах формирования программы, когда «защитный пояс» еще не выстроен. Защитный пояс развертывается в ходе реализации имманентных целей программы, диктуемых положительной эвристикой, и в дальнейшем компенсирует аномалии и критику, направленную против «ядра». Прогресс программы определяется прежде всего ее способностью превосходить новые факты. Рост «защитного пояса» в этом случае образует «прогрессивный сдвиг». Если рост «защитного пояса» не приносит добавочного эмпирического содержания, а происходит только за счет компенсации аномалий, то можно говорить о регрессе программы. Если различные программы могут быть сопоставлены по своим объяснительным возможностям и прогностическому потенциалу, то можно говорить о конкуренции программ. Исследовательская программа, объясняющая большее число аномалий, чем ее соперница, имеющая большее добавочное эмпирическое содержание, получившее к тому же хотя бы частичное подкрепление, вытесняет свою конкурентку. Последняя в этом случае элиминируется вместе со своим «ядром». В отличие от куновских «парадигм» концепция «науч-

но-исследовательских программ» Л. объясняет процесс развития научного знания исключительно с точки зрения внутренних интеллектуальных критериев, не прибегая к внешним социальным или психологическим аргументам. Это придает ей выраженный нормативный характер, но конечно делает дефицитной в отношении многих исторических фактов. Тем не менее, Л. привел целый ряд удачных примеров из истории науки, допускающих рациональную реконструкцию в терминах «программ». Полная картина исторического развития науки естественно далека от рациональности, она складывается под воздействием как «внутренних», так и «внешних» факторов. Однако рациональная реконструкция оказывает обратное влияние на нас самих, она дает возможность занять нормативную и критическую позицию по отношению к истории науки, влияя тем самым на ее настоящее и будущее. По всей видимости, многие продукты научной деятельности, которые принято идентифицировать как «теории» или «концепции», могут быть адекватно поняты и оценены только как элементы более широких исследовательских программ. Наука в целом может быть рассмотрена как одна большая программа. Наиболее спорным моментом концепции Л. остался вопрос о принципиальной возможности рационального сопоставления конкурирующих программ на основе предложенных нормативных критериев и оправданности самих этих критериев.

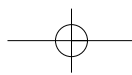
ЛАКШАНА — в буддизме — 32 телесных качества Будды, по которым он может быть узнаваем.

ЛАМА — в буддизме — звание в иерархии посвященных, которым наделяются жрецы-гуру высоких степеней (Л.-аскеты, Л.-астрологи и др.).

ЛАМАИЗМ — форма позднего буддизма (возникновение — 7–14 вв., Тибет). Сложилась на основе махаяны, тантризма и шаманской религии Гон-по.

ЛАМАРК (Lamarck), шевалье де (Жан Батист Пьер Антуан Моне) (1744–1829) — французский мыслитель и натуралист, профессор зоологии в Ботаническом саду в Париже (с 1793). Создатель первого целостного учения об эволюции органического мира, работал также в области геологии, метеорологии, физики, химии, автор термина «биология». Л. — один из главных предшественников Дарвина. Основные сочинения: «Философия зоологии» (1809), «Естественная история беспозвоночных. Т. 1–7» (1815–1822), «Аналитическая система положительных знаний человека» (1820) и др. Адьонкт ботаники Парижской Академии наук (с

1779), член Академии (с 1783), хранитель гербария Королевского ботанического сада (с 1784), в течение 25 лет читал курс зоологии беспозвоночных в Музее естественной истории. Умер в бедности; место захоронения неизвестно. Л. на большом эмпирическом материале обосновал невозможность жестокого разграничения видов (друг от друга и разновидностей), что явилось впоследствии важнейшим аргументом, использованным Дарвином для обоснования теории эволюции; осуществил первое систематическое изложение трансформизма, выявив наличие в природе градаций, т. е. серии постепенно усложняющихся групп организмов, выдвинул положение о всеобщей распространенности явлений приспособленности организма к среде. Л. разработал новую картину биологической реальности путем «прививки», апплицирования на материал, ранее накопленный в биологии, принципов и образцов научного объяснения, транслируемых из механики. Природа, по Л., является ареной постоянного движения флюидов, среди которых электрический флюид и теплород являются главными «возбудителями жизни». Развитие жизни, по Л., выступает как нарастающее влияние движения флюидов, в результате чего происходит усложнение организмов. Постоянный обмен флюидами со средой вызывает мелкие изменения в каждом органе. В свою очередь, такие изменения последуются, что, согласно Л., может привести при длительном накоплении изменений к довольно сильной перестройке органов и появлению новых видов. Факторами эволюции Л. считал также внутреннее «стремление организмов к совершенствованию» и развитие психики животных и человека. Л. подчеркивал, что приток флюидов из внешней среды составляет лишь начальное звено эволюции. Последующие звенья причинной цепи модифицируют действие начального звена и сами становятся факторами трансформаций. Картина биологической реальности Л. раскрывала единство всего живого, наличие общих механизмов взаимодействия в неорганической и живой природе (обмен флюидами) и делала излишней теологическую гипотезу о творении мира. Концепция Л. ориентировала на поликаузальное объяснение эволюционного процесса и одновременно сохраняла традиционно-механистические представления об исходных формах взаимодействия организмов с окружающей средой, благодаря чему она согласовывалась с механической картиной мира и соответствовала эталонам научного объяснения начала 19 в. Представления, развитие Л., оказали большое влияние не только на последующую историю биологии, но и на др. естественные науки.





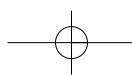
ЛАМБЕРТ (Lambert) Иоганн Генрих (1728–1777) — немецкий философ, математик, физик, астроном, логик, последователь Лейбница, один из родоначальников современной математической логики. Как философ, Л. обладал ярко выраженным синтетическим складом мышления. В «Новом Органоне» (1764) он попытался систематизировать философию. Л. разделил ее на четыре совершенно различные, но все же взаимосвязанные части: 1) диалогия — учение о законах, по которым разум направляется в мышлении от истины к истине, о принципах человеческого понимания; 2) алефиология — учение о формировании элементарных понятий и законах построения сложных понятий из элементарных, что можно рассматривать как идею семиотики в значении общей теории знаков; 3) семиотика — учение об отношении мышления и мира вещей, т. е. о связях обозначающего и обозначаемого. Данный раздел философии в интерпретации Л. коррелирует с современной логической семантикой; 4) феноменология — учение о являющемся, данности, которое должно указывать средства как избегать метафизически ограниченной сферы явлений и постигать истину. Л. называл данные четыре раздела философии инструментальными и утверждал разум в роли пользователя ими при реализации научно-исследовательских программ. Компетентия этих разделов распространяется на соответственно четыре интеррогативные сферы: 1) В состоянии ли человеческий разум идти по пути истины точно и уверенно, не отступая? 2) Может ли истина быть доступной и известной разуму? Не нужно ли самой истине выделяться, чтобы не быть спутанной с заблуждением, ибо само это истинное знание должно служить разуму критерием того, не ошибается ли он? 3) Не делает ли язык, в котором материализуется истина, непонятной и сомнительной саму истину вследствие недопонимания, неопределенности и их многообразия? 4) Не может ли разум, ослепленный видимостью на феноменальном уровне, заблудиться на пути к истине? Л. был последователем Лейбница в экстраполяции алгебраических методов в область формальной логики. Л. была известна процедура структурирования логических выражений на конститuenty (единицы) — элементарные составляющие. Он различал два вида символов: 1) для логических классов (или понятий); 2) для логических операций. Исчисление Л. основано на четырех операциях: 1) комбинирование, или логическое сложение; 2) изоляция, или логическое вычитание; 3) определение, или логическое умножение; 4) абстрагирование, или логическое деление. Л. построил оригинальную обобщенную силлогистическую теорию.

Квантифицируя предикат в посылках и заключении силлогизма, он предопределил ряд черт учения о дедукции в английской логике 19 в. Теория квантификации Л. фактически содержит в себе основные результаты квантификационного учения Гамильтона. Осознавая ограниченность силлогистической теории, неспособной охватить все возможные виды научных умозаключений, Л. вводит в свою логическую систему понятие отношения, именуемое иногда «метафизическим признаком», и анализирует проблемы, связанные с ним. Л. специально выделяет группу особых отношений с предельным объемом (категорий) — причина, действие, средство, цель, основание, вид, род, и анализирует их методологическое значение. По своим результатам логическое исчисление Л., при всей сложности его интерпретации, стоит ближе к современной формальной логике, булевой логике, чем исчисление Лейбница.

ЛАМЕТРИ (Lammetrie) Жюльен Офре де (1709–1751) — французский мыслитель, философ и врач. Подвергался преследованиям за атеистическо-материалистические взгляды во Франции и Голландии. Эмигрировал в Пруссию (1748) по приглашению Фридриха Великого, был избран членом Прусской Академии наук. Умер во время испытания на себе нового метода лечения. Основные работы: «Естественная история души» (1745), «Человек-машина» (1747), «Человек-растение» (1748), «Система Эпикура» (1751), «Искусство наслаждения и школа сладострастия» (1751) и др. Сторонник радикального материализма и механицизма. Мир рассматривался Л. как совокупность проявлений протяженной, внутренне активной, ощущающей (впервые в философии просветительства материя наделялась качествами не только протяженности и движения, но и чувствительностью) материальной субстанции, видами которой выступают неорганическое, растительное и животное (включающее человека) царства. Между растениями и животными, по Л., могут существовать промежуточные существа — зоофиты (как, впрочем, и между животными и людьми). Изображая картину эволюции природы, доказывая ее единство наряду с изменчивостью всего живого, опровергая преформизм, Л. писал: «Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях». Человек («чувствующая», самозаводящаяся машина) отличен от животного лишь большим количеством потребностей и, соответственно, ума, мерилом которого они являются: «Гордые и тщеславные су-

щества, гораздо более отличающиеся от животных своей спесью, чем именем людей, в сущности являются животными и перпендикулярно ползающими машинами... Быть машиной, чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла так же, как голубое от желтого — в этом заключается не больше противоречия, чем в том, что можно быть обезьяной или попугаем и уметь предаваться наслаждениям». Согласно Л., человек — «просвещенная машина», «искусный часовой механизм»; человеческое тело — «живое олицетворение непрерывного движения». Функционирование разума и чувств людей Л. явно редуционистски и не весьма удачно видел обусловленными механическим движением «животных-духов» от периферийных нервов к головному мозгу и обратно. Кто же построил эти чудесные машины? По убеждению Л., — сама природа, посредством принципа выживания наиболее приспособленных организмов. Процесс мышления Л. понимал как сравнение и комбинирование представлениями, возникающими на основе памяти и ощущений. Разделяя концепцию Локка, Л. сделал акцент на том, что в процессе познания значимы конституция человека, унаследованная телесная организация, жизненный опыт и привычки. Критику религии Л. сочетал с постулированием ее необходимости для народа. По Л., атеизм — вполне моральная система взглядов, путь к счастью — принятие атеизма. Телесные формы мимолетны, все исчезает, и ничего не погибает: наслаждение настоящим вполне оправдано — подлинная мораль призвана быть жизнерадостной и сенсуалистической.

ЛАО-ЦЗЫ (6–5 вв. до н. э.) — полубогемный основатель даосизма, одного из наиболее значительных течений в философской мысли Китая; традиция называла его автором «Дао дэ цзин» — «Книги о дао-пути и благой силе-дэ». В фокусе даосской мысли (как и конфуцианства) находится тема «дао-пути», которым следует идеальный человек, накапливая тем самым силу-добродетель «дэ», упорядочивающую Поднебесную (общество). Однако конфуцианскому культуроцентризму даосизм противопоставляет «следование естественности» («цзы жань»): если основной отличительной чертой «благородного мужа», рисуемого Конфуцием, выступает деятельная активность, организуемая церемониальными правилами «ли», то «совершенно-мудрый» у Л. исповедует принцип «недеяния» («у вэй»), означающий отказ от всякого мобилизующего усилия, целенаправленного действия, нарушающего естественное течение дел. Соответственно, в отличие от преимущественно этикополитической трактовки «дао» у Конфуция, Л. вел речь о вселен-





416 ЛАПЛАС

ском «дао» как общемировом естественном ритме событий. «Дао» — «глубочайшие врата рождения, корень Неба и Земли» — предшествует миру оформленных вещей («ю») и относится Л. к непроявленному бытию («у»). Не имеющее никакой внешней определенности, оно отождествляется с пустотой, но это именно рождающая пустота, неисчерпаемая потенция любой конкретной формы. Понимание незначительности всякой определенности инициирует диалектические идеи спонтанного изменения («все сущее изменяется само собой») и взаимоперехода противоположностей («превращение в противоположность — движение дао»). Порождающее действие «дао» изображено в «Дао дэ цзин» в виде следующей последовательности: «дао» рождает одно (частицы «ци» как общемировой субстрат), одно рождает два (полярные начала «инь» и «ян»), два рождают три (великую триаду Небо — Человек — Земля), а три рождает все вещи. «Дао» и «дэ» в концепции Л. неразрывно связаны: «дао» рождает вещи, «дэ» взращивает-совершенствует их. При этом в «Дао дэ цзин» различаются высшее и низшее «дэ». Последнее связывается с конфуцианской стратегией культуротворческого усилия и совершения добрых дел на основе церемониальных предписаний «ли»; в противоположность этому «совершенномудрый», содержащий в себе высшее «дэ», естественностью и гармоничностью подобен новорожденному. Совершенномудрый, как и «дао», «действует недеянием», все создавая, ничего не присваивает и ни над чем не властвует. Только «добродетель дэ», основанная на дао, обладает гармонизирующей силой: если отступление от «дао» ведет к смуте и гибели, то при сохранении «дао» Небо и Земля сливаются в гармонию, а народ и без приказов успокаивается, возвращаясь к простоте и естественности жизни. Совершенномудрый, делая свое сердце бесстрастным и сохраняя покой, уподобляется вечному «дао» вплоть до отождествления («кто служит дао, тот тождествен дао»); с этим аспектом концепции «Дао дэ цзин» связаны более поздние даосские поиски практических средств достижения физического бессмертия.

ЛАПЛАС (Laplace) Пьер Симон (1749–1827) — французский ученый, астроном, физик, математик, основоположник теории вероятностей. Л. разработал (1796) гипотезу о происхождении Солнечной системы из «первичной» туманности, находившейся в медленном равномерном вращении и распространявшейся за пределы возникшей из нее поздней Солнечной системы. Обоснование космогонической гипотезы в трудах Л. сопровождалось перестройкой оснований науки:

статичная ньютоновская картина мира заменялась эволюционной механической картиной мира («Изложение системы мира», т. 1–2, 1795–1796). Вводились новые вероятностно-статистические методы исследования эволюционных процессов и массовых событий («Аналитическая теория вероятностей», 1812). Формировался новый категориальный аппарат для описания смены состояний больших систем («вероятность», «смена состояний», «детерминация» и т. д.) («Опыт философии теории вероятностей», 1814). Перестраивая основания науки, Л. опирался на философские идеи Лейбница и французских материалистов 18 в., в частности, на концепцию Гольбаха о всеобщей причинной связи тел во Вселенной. В истории науки концепция причинного объяснения эволюции и изменения больших систем по жестким однолинейно направленным динамическим законам получила наименование лапласовского детерминизма. Историческое значение лапласовского детерминизма состояло в том, что он стал логическим средством научного объяснения эволюционных процессов и массовых событий в механической картине мира, заменив аналитическую поэлементную форму причинного объяснения синтетическим видением переплетающихся причинных рядов в универсуме. Лапласовский детерминизм стал нарицательным обозначением механистической методологии классической физики.

ЛАППО-ДАНИЛЕВСКИЙ Александр Сергеевич (1863–1919) — русский историк, социолог. Участвовал в сборнике «Проблемы идеализма» (1902). Основная теоретическая работа — «Методология истории» в двух томах (1910–1911), выдержавшая четыре издания. В своей методологической позиции эволюционизировал от позитивизма к неокантианству. Основное внимание Л.-Д. уделял проблеме специфики социального познания, социологических и исторических методов исследования. Цель методологии, по Л.-Д., — дать целостную систему методов и принципов научного мышления: 1) проясняющую используемые понятия; 2) организующую профессиональное мышление; 3) выявляющую механизм понимания в ходе познания. Теория познания, по Л.-Д., должна: 1) выявить соотношение априорных и эмпирических компонентов в познании; 2) определить основания достоверности и общезначимости знания; 3) дать целостность разрозненным представлениям; 4) оценить знание как единичное или общее. Только определив все эти свои основания, социальная наука может претендовать на самостоятельный статус. В основании социального познания находится психология как ведущая наука о духе. Ее цель — выяснение психи-

ческого содержания социокультурных факторов с последующей их типологизацией. Основные типологизирующие дисциплины — социология (номотетическая наука) и история (идеографическая наука), но и та, и другая по-своему отражают психическую закономерность. Основная мотивация поступков и действий индивида исходит из его внутренней свободы (как свободы от внешней детерминации). Только осознание причины как мотива может через воление выливаться в действие. Поэтому социология — также наука о духе, изучающая особую психологическую форму законосообразности, под которой понимается абсолютно безусловная цель, определяющая структуру массовой деятельности и формы ее развертывания и реализации. Исторический прогресс — это все более ясное осознание этой цели и последовательная ее реализация. «Тип», как познавательная конструкция, опосредует отношения случайного и закономерного. Различают «идеальный тип» (чисто мыслительный идеальный конструкт), «репрезентативный тип» (которому могут соответствовать многие единичные факты) и «генеалогический тип» (сходство отдельных экземпляров и их признаков на основе общего происхождения). За исключением последнего случая типология не является объяснением систематики, провоцирующей индуктивное изучение явлений и событий, которое может вывести на формулирование определенных законов. По мысли Л.-Д., тип всегда есть обобщение, хотя его объем может быть различным. С формальной точки зрения, тип как понятие о группе сходных между собой объектов и их признаков может быть понятием двояко: 1) как тип морфологический (группа формальных свойств); 2) как тип феноменологический (превращения группы формальных свойств). Социология фиксируется на первом, история — на втором типах. Глубинное основание теории и методологии познания — учение о ценностях. С точки зрения Л.-Д., ценности различаются на обоснованные и общепризнанные, которые далеко не всегда совпадают между собой. Ценность обосновывается целью (или нормой). Однако явление, событие или факт приобретают историческое значение, только получая распространение, т. е. становясь ценностью общепризнанной. Конечная цель исследования — познание социально-исторических связей в их целостности. Социологию интересуют условия устойчивости целостности, историю — развитие (изменение) целостности. Тем самым социология и история взаимопроникают друг в друга (несмотря на противоположную направленность своих методов) и выполняют «обрамляющую» функцию по отноше-





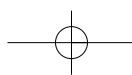
нию к гуманитарному знанию. Общий же постулат социогуманитарного познания — признание чужой одушевленности (отсюда особая роль психологии). Само объектирование наших восприятий находится в зависимости от допущения в нашем сознании, что данный объект признается реально существующим и другим Я (другими сознаниями). Мое и чужое Я — взаимнообуславливающие друг друга части одного целого, и изучение их психического взаимодействия, конституирующего это целое, — суть социального познания.

ЛАПШИН Иван Иванович (1870–1952) — русский философ, психолог, ученик и последователь Введенского. В 1922 выслан из России. Был профессором Русского юридического факультета в Праге. Главный труд — «Законы мышления и формы познания» (1906). Л. также автор работ: «Проблема «чужого я» в новейшей философии» (1910); «Гносеологические исследования». Вып. 1. Логика отношений и силлогизм» (1917); «Философия изобретения и изобретение в философии» (т. 1–2, 1922); «Художественное творчество» (1922); «Философские взгляды Радищева» (1922); «Эстетика Достоевского» (1923); «Феноменология» (1937) и др. Обосновывая систему абсолютного имманентизма, Л. полностью отрекается от метафизики, стесняящей своими догматами свободу мысли. Обладая обширной эрудицией, Л. в своих работах систематично разобрал основные метафизические построения западной и российской философий, показав, что во всех них речь идет о «проблематических объектах мысли». Метафизический дуализм «вещей в себе» и «познающего субъекта» Л. называет «фальшивым», «фикцией» и т. п., за ним стоит «мышление в несобственном смысле слова». Гармония духа как цель критической философии недостижима на почве метафизики. Познаваемые только те предметы, которые обладают чувственным содержанием, будучи оформлены временем, пространством и другими категориями, т. е. даны в опыте. За «вещь в себе», считает Л., принимают неисчерпаемость явлений. Показать это и призвана философия, которая должна первоначально доказать изначальную слитность и взаимопроникновение форм познания и законов мышления. Законы познания — суть законы мира, «потому, что самый мир мне дан как представление и следовательно, а priori подчинен логическим условиям представимости — категориям». В свою очередь, субъективность сводима к логическому единству сознания. Основной закон — закон противоречия, который (как и другие законы мышления) не обладает онтологическим статусом, неприменим вне опыта, а сле-

довательно, и к «вещам в себе», о которых нельзя сказать, существуют они или нет. Л. вводит понятие сплошного опыта, в котором неразличимы ощущения, формы созерцания и категории. Только те или иные интенции сознания актуализируют определенные сегменты опыта, перадресовывая на них внимание. Ощущения, созерцание, опыт в целом даются нам через акты суждения, обусловлены ими в силу единства самосознания. С этих позиций Л. дана критика баденского неокантианства (Виндельбанда) за его попытку разделения законов природы и законов истории. Познание идет через постепенную выработку в сознательном понятии апостериорным путем априорных форм, которые, хотя и присущи человеческому сознанию извечно, раскрываются ему не сразу. В ходе познания будут вскрываться понятия, уже заданные самой структурой сознания (важно их «усмотреть»). Таким образом, законы мышления находятся «виртуально» в тесной связи с материалом чувственного познания. Отсюда определение Л. своей позиции как «виртуального априоризма» и тезис об оправданности для имманентизма эмпирического реализма. Метафизике в этих построениях нет места, и ее появление свидетельствует, согласно Л., о редукции философии к мифологии (в этом ключе Л. был проделан анализ гносеологического символизма, рассматривающего явление как символ «вещи в себе»). Однако в этом пункте размышлений для него встает проблема реальности «чужого я», так как чужая душа и «дана» и «не дана нам». Будучи имманентна нашему сознанию, она всегда и за пределами ему, что противоречит исходным принципам Л., — «чужое я» есть тогда лишь гипотетическая конструкция: мы постоянно переживаем иллюзию непосредственной данности «чужого я», в основе которой — склонность к «эстетической перевоплощаемости». Фактически же я познаю лишь непрерывные подстановки душевных состояний в «чужом я». Трансцендентное «чужое я» заменяется имманентным представлением о плюрализме сознаний. Во многом сложность этой проблемы для философии Л. объясняется невыраженностью у него традиционной для кантианства моральной проблематики (его интересы смещены в эстетическую сферу) и его активным неприятием того, что он называл «интеллектуальной трусостью». Под последней он имел в виду непоследовательность в мышлении, возникающую из-за боязни утратить такие ценности, как, например, вера в Бога, что вытекает из последовательного отрицания метафизики. Последние работы Л. (пражского периода) были посвящены, главным образом, вопросам творче-

ства в области философии, науки и, в первую очередь, искусства, а также изучению русской и чешской культур (прежде всего, музыки).

ЛАРОШФУКО (La Rochefoucauld) Франсуа де, герцога (1613–1680) (до смерти отца носил титул принца де Марсийяк) — французский философ, мыслитель-моралист. Может считаться (несмотря на значимую конкуренцию) создателем афоризма как жанра современной европейской словесности. Основные сочинения: «Размышления, или Моральные изречения и максимы» (в 1664 — общее число максим — 188, в 1678 — 504; переведены на все культурные языки; первый рус. перевод — 1788); «Апология принца де Марсийяка» (1649); «Портрет Ларошфуко, написанный им самим» (1658); «Мемуары» (1662) и др. В своих истоках афоризмы Л. являли собой сюжеты салонного фольклора Парижа. Основной мыслью афоризмов Л. выступало его мнение, согласно которому основанием всех поступков людей выступает человеческий эгоизм («все добродетели теряются в расчете, как реки в море»; «люди делают добро часто лишь для того, чтобы обрести возможность безнаказанно творить зло»). Многие афоризмы и максимы Л. в соответствующей форме очерчивали исторические судьбы философии и философов, а также некоторые перспективные стратегии исследования и собственно философских проблем: «философия торжествует над бедствиями прошлого и будущего, тогда как бедствия настоящего торжествуют над философией»; «не так благотворна истина, как зловредна ее видимость»; «презрение философов к богатству было вызвано их сокровенным желанием отомстить несправедливой судьбе за то, что она не наградила их по достоинству жизненными благами; оно было тайным средством, спасающим от унижений бедности, и окольным путем к почету, обычно доставляемому богатством»; «как бы ни кичились люди величием своих деяний, последние часто бывают следствием не великих замыслов, а простой случайности»; «люди не могли бы жить в обществе, если бы не водили друг друга за нос» и др. Согласно Л.Н. Толстому, «собрание мыслей Ларошфуко была одна из тех книг, которые более всего содействовали образованию вкуса во французском народе и развитию в нем ясности ума и точности его выражений. Хотя во всей этой книге и есть только одна истина, — та, что самое главное есть главный двигатель человеческих поступков, мысль эта представляется со столь разных сторон, что она всегда нова и поразительна. Книга эта была прочитана с жадностью. Она приучила людей не только думать, но и заключать свои мысли в живые, точные, сжатые и уточненные





418 ЛЕ БРА

обороты. Со времени Возрождения никто, кроме Ларошфуко, не сделал этого». Одной из наиболее высокоэвристичных максим философского творчества Л. выступает его изречение, характеризующее основную часть спектра общественных отношений и процедур социальной мобильности в обществах авторитарного и тоталитарного типа: «короли чеканят людей как монету: они назначают им цену, какую заблагорассудится, и все вынуждены принимать этих людей не по их истинной стоимости, а по назначенному курсу».

ЛЕ БРА (Le Bras) Габриэль (1891–1970) — французский социолог, профессор социологии религии в Сорбонне. Основал журнал «Архивы социологии религии». В своей книге «Этюды религиозной социологии» (1956) Л. Б. изложил опыт применения эмпирических поведенческих индикаторов для изучения религиозности населения, которые впервые применялись в практике социологии: посещения мессы, причастий и т. п. Его коллеги использовали эту методику при составлении карты религиозности населения Франции. В основу этой карты легла частота посещений воскресных служб в храмах различных регионов страны. Для методологии Л. Б. характерна, с одной стороны, открытая приверженность католицизму, а с другой — односторонний подход к изучению религиозности: его исследования затрагивали только внешние признаки культового поведения, в то время как мотивы этого поведения, которые иногда могли и не быть религиозными, не учитывались вовсе.

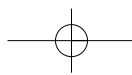
ЛЕБОН (Le Bon) Гюстав (1841–1931) — французский социальный психолог, социолог, антрополог. Основные сочинения: «Психологические законы эволюции народов» (1894), «Психология толпы» (1895), «Психология социализма» (1898), «Психология образования» (1902), «Взгляды и верования» (1911), «Психология революции» (1912), «Смыслы жизни» (1914), «Психология нового времени» (1920), «Эволюция современного мира» (1927) и др. В своем творчестве Л. обращался к социально-психологическому осмыслению истории, социокультурных процессов и явлений, этносоциальных феноменов. Л. абсолютизирует роль этнических характеристик в развитии цивилизации. Утверждалось, что каждый народ обладает душевным строем «столь же устойчивым, как и его анатомические особенности», из которого и происходят его чувства, мысли, верования и искусства. Расовые различия Л. считал основанием для введения «психологической иерархии рас»: для «высших рас», по Л., характерно прогрессирующее нарастание неравенст-

ва полов и индивидов, выдвижение элиты. Л. утверждал, что разница между представителями различных слоев «высшей расы» превышает различие между средними индивидами различных рас. Однако дифференциация слоев, согласно Л., имеет ограничения в силу нестабильности элиты; высший уровень интеллектуальных способностей рассматривался им как флуктуация. Элита же, по мысли Л., нуждается в возобновлении за счет «средних слоев». История народов, согласно Л., есть в основном результат психологического склада рас. Развертывание тех или иных культурных форм Л. всецело ставит в зависимость от наследственных особенностей душевного склада того или иного народа. Зависимость «элементов цивилизации» от «души народа» абсолютизируется Л. до степени релятивизации эстетических ценностей, которые он оценивает как включенные в контекст этапа развития этого народа и утрачивающие вне данного контекста свою актуальность. Соответственно Л. отвергается возможность существования единых критериев оценки «элементов цивилизации» (к которым Л. относит язык, общественные учреждения, идеи, верования, искусство, литературу). Пытаясь объяснить существование «заимствованных» культурных форм, Л. утверждает, что такое заимствование всегда связано с приведением воспринимаемого в соответствие с душевным складом народа. Согласно мысли Л., значительность различий между психическими характеристиками разных народов является причиной постоянных разногласий; отсюда им делается вывод, что завоевательные, религиозные и династические войны в действительности всегда были «расовыми». Основными факторами развития цивилизации Л. считал «народный характер» («наследственные чувства народа») и «идеи». Становление цивилизации связывается Л. с формированием устойчивой «коллективной души» и установлением «руководящих идей». Упадок цивилизации Л. связывает с «понижением характера», вызванным утратой людьми веры в абсолютную ценность основополагающих принципов, сформулированных в рамках данной культуры. Расценивая рубеж 19–20 вв. как критический, переходный момент развития западной цивилизации, Л. предсказывает рост влияния масс. «Народные классы», по мнению Л., в силу выработки собственной идеологии и приобретения организованности становятся руководящими. Отождествляя «толпу» и «массу», Л. отмечал характерные для индивида в толпе обезличенность, повышенную эмоциональность, снижение интеллекта, внушаемость, нетерпимость и консервативность. Последствия деятельности толпы

могут иметь, по Л., как деструктивный, так и созидательный характер. Так, по убеждению Л., только толпа способна к проявлению высочайшей преданности и бескорыстия (например, при защите отечества). Акцентируя иррациональность толп, Л. в то же время отмечает, что если бы толпы всегда руководствовались своими непосредственными рациональными интересами, то, возможно, цивилизация не развилась бы. Л. явился одним из основоположников социальной психологии, создателем одной из первых концепций массового общества, в его творчестве фактически была предвосхищена экзистенциалистская культуркритика.

ЛЕВАНА — в Каббале — обозначение Луны как планеты в ее астрологической ипостаси.

ЛЕВИ-БРЮЛЬ (Levy-Bruhl) Люсьен (1857–1939) — французский философ, антрополог и социолог. Профессор Сорбонны (с 1904). Был близок к школе Дюркгейма. Один из создателей Института этнологии в Парижском университете (1926). Наибольшую известность Л.-Б. принесли исследования в области психологии мышления «примитивных народов». Л.-Б. опирался на разработанное в рамках школы Дюркгейма понятие о «коллективных представлениях». По Л.-Б., они конституируют особый субъект, отличный от индивидуального сознания. «Коллективные представления» имеют свои собственные законы развития. С его точки зрения в различных социокультурных системах существуют специфические формы «коллективных представлений». Л.-Б. подверг резкой критике положения Тайлора и Фрезера об одинаковости мышления людей на всех стадиях исторического развития человечества. Их главной ошибкой, с его точки зрения, было отождествление индивидуального и коллективного уровней мышления. Ссылаясь на многочисленные факты, Л.-Б. утверждал, что «коллективные представления» примитивных народов существенно отличаются от мышления современных народов. Эти отличия выражаются в тесном переплетении мышления с эмоциями, мистицизме, отсутствии стремления к объяснению мира. Для первобытного мышления характерны не логические законы современности, а законы пратиципии (сопричастности), согласно которым субъект может быть одновременно самим собой и еще каким-либо существом, в другом пространстве и времени. Такой тип мышления Л.-Б. предлагал называть «дологическим», обращая внимание при этом на то, что оно не является нелогическим или антилогическим, а просто подчиняется своим соб-





ственным законам. Одновременно он подчеркивал, что «дологический» тип мышления характерен исключительно для коллективного уровня, а индивидуальное мышление представителей примитивных народов тождественно современному европейскому. Кроме этого, Л.-Б. считал, что «дологические» коллективные представления продолжают существовать и в современном обществе (в форме религии, моральных понятий и обычаев) — там, где существует потребность в живом общении с окружающим миром, которое не может заменить современная наука. Концепция Л.-Б. была подвергнута критике со стороны ряда известных антропологов, в том числе У. Риверса, Малиновского, Боаса за чрезмерный схематизм и определенную тенденциозность при характеристике форм мышления неевропейских народов. Основные сочинения: «Мораль и наука о нравах» (1903), «Первобытное мышление» (русск. изд., 1930); «Ментальные функции в неразвитых обществах» (1910); «сверхъестественное в первобытном мышлении» (1931); «Первобытная мифология» (1935) и др.

ЛЕВИН (Lewin) Курт (1890–1947) — немецко-американский психолог и социальный психолог. Основные сочинения: «Намерения, воля и потребность» (1926), «Закон и эксперимент в психологии» (1927), «Динамическая теория личности» (1935), «Принципы топологической психологии» (1936), «Разрешение социальных конфликтов» (1948), «Теория поля в социальной науке» (1951) и др. К 1930 Л. формулирует подходы для разрешения так называемого открытого кризиса в психологии (1910-е — середина 1930-х). С этой целью он разрабатывает исследовательскую программу, в которой объединяются идеи гештальт-психологии и интеракционизма на основаниях теоретической физики и математики, как наиболее развитых в это время наук. Л. видел исследование целостности психического не во внутреннем (индивидуальном) опыте, а в исследовании причинно обусловленного и конкретного случая (события), рассматриваемого в контексте внешнего (социального) окружения человека. Для выполнения собственного проекта Л. формулирует (вместе с учениками) ряд новых методов (экспериментальные методики изучения уровня притязаний личности, фрустрации, насыщения, запоминания законченных и незаконченных действий), вводит в психологию систему новых понятий («поле», «вектор», «валентность», «напряжение», «топология» и др.), с помощью которых дает структурное описание личности и ее поведения. В определении мотивационных отношений

индивида и среды использует физическую теорию поля, математическую топологию и векторный анализ. Поборник метода эксперимента в социальной психологии, разработал пути экспериментального исследования мотивационной сферы (потребностей, аффектов, воли) личности. Результатом работы над осуществлением исследовательской программы становится учение Л. о мотивации, его теоретико-полевая концепция личности и группы, а также теория групповой динамики в психологии. Теоретико-полевая концепция динамической системы поведения известна также под названием «теория поля» Л. По его мысли, динамическая система поведения находится под мотивационным напряжением, если нарушается равновесие между индивидом и средой, личностью и группой. В соответствии с учением Л. о мотивации, мотивами являются различные «экологические» (внешние, общие и «исторические») и «пограничные» (конкретные и существующие в данный момент) зоны «жизненного пространства», в которых индивид испытывает потребность или намерение. Причем, по Л., мотивационная сила объектов окружающей среды утрачивается, когда потребность удовлетворяется, — тем самым происходит разрядка мотивационного напряжения. Поэтому объяснить поведение личности можно только, во-первых, из тех отношений, которые складываются у нее с непосредственной, конкретной средой в данный момент времени, и, во-вторых, из общей мотивационной динамики человека и «жизненного пространства». В то же время в границах данной концепции остаются непроясненными вопросы происхождения мотивов и человеческих потребностей. В теории групповой динамики и социального действия, разработанной Л., группа трактуется как динамическое целое, сплавляемое взаимодействующими внутри нее силами. Весь цикл жизнедеятельности такой группы — образование, функционирование, развитие, стагнация, регресс, распад — характеризует процессы, происходящие в малой группе, которые могут быть экстраполированы и на более крупные социальные образования, — так же как и на межгрупповые отношения. Другие аспекты теории Л. касаются природы групповых связей, влияния группы на индивидуальное поведение, динамики власти и подчинения, природы конфликта, стилей лидерства, процессов принятия групповых решений, конформизма и группового давления, социальных установок и др. Непрерывно расширяется спектр проблем, рассматриваемых учениками Л. в рамках подходов данной теории, несколько снизило доверие многих совре-

менных исследователей (микросоциологов и социальных психологов) к результатам изучения групповой динамики и социального действия, получаемым на базе психологической парадигмы Л.

ЛЕВИНАС (Levinas) Эммануэль (12.01.1906–25.12.1995; точные даты жизни указаны в связи с распространенностью ошибок в русскоязычной справочной литературе — *Ред.*) — французский философ-диалогист, постмодернист. Родился в Каунасе. В 1916–1920 жил в Харькове, в 1920–1923 — во вновь образованном Литовском государстве, откуда эмигрировал во Францию. С 1923 Л. изучал философию в Страсбурге, где познакомился с Бланшо, ставшим его другом на долгие годы. Ученик Гуссерля, испытал также влияние Хайдеггера, Розенцвейга. В 1928–1929 Л. слушал во Фрайбурге лекции Гуссерля, посещал семинары Хайдеггера. Первая работа Л. «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля», опубликованная в 1930, стала первой фундаментальной интерпретацией феноменологии Гуссерля на французском языке. В предисловии и семи главах — «Натуралистическая теория бытия и метод философии», «Феноменологическая теория бытия: безусловная экзистенция сознания», «Феноменологическая теория бытия: (продолжение). Интенциональность сознания», «Теоретическое сознание», «Интуиция», «Интуиция сущностей», «Философская интуиция», Л. изложил свое понимание сущности концепции Гуссерля, ее исторических и методологических предпосылок. В 1936 была опубликована книга «О бегстве», пронизанная пафосом «предчувствия нацистского ужаса». В 1939 призван на военную службу. С 1940 по 1945 был в плену в концентрационном лагере для офицеров в Германии. Как последователь взглядов Гуссерля и Хайдеггера Л. издает соответственно в 1947 и в 1949 две работы в апологетическом духе — «От существования к существующему» и «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером». В 1948 выходит «Время и Другой» — изложение четырех лекций, прочитанных Л. в философском колледже Ж. Валя. Данная работа знаменует начало второго периода творчества Л.: выработку собственной оригинальной концепции феноменологии диалога. Она возникает, с одной стороны, как оппозиция некоторым положениям философии Хайдеггера и других экзистенциалистов, с другой — под влиянием характерного стиля философствования Гуссерля и диалогики Розенцвейга. С 1957 Л. участвует в работе Семинара франкоязычной еврейской интеллигенции, в рамках которого ежегодно читал лекции по проблеме толкования Талмуда. Широкую известность Л. обрел после выхода в 1961 книги «Тотальность и



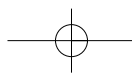


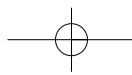
420 ЛЕВИНАС

Бесконечность. Эссе на тему «экстериорности» — монографии докторской диссертации. Немалый резонанс в философских и религиозных кругах вызвала дискуссия о сущности диалога, развернувшаяся в первой половине 1960-х между Л. и Бубером. Началась она после опубликования Л. статьи «Мартин Бубер и теория познания» (1963), завершившейся определенными критическими замечаниями в адрес Бубера. Это вызвало соответствующую реакцию со стороны последнего в виде комментария, помещенного в той же самой книге. В ответ на комментарий Л. 11 марта 1963 направил Буберу письмо, в котором разъяснил свою точку зрения. Годом позже дискуссия между ними обрела новую форму. Американский философ М.Ф. Фридман предложил высказаться относительно концепций Бубера и Л. другим мыслителям, результатом чего явился сборник «Философские вопросы» (1964). В 1961 Л. стал профессором университета в Пуатье. В 1967 назначен на должность профессора университета в Нанторе, а с 1973 по 1976, до отставки и назначения почетным профессором, был профессором в Сорбонне. Л. были опубликованы работы: «Гуманизм другого человека» (1973), «Инобытие, или по ту сторону сущности» (1974), «Трудная свобода» (1976), «Этика и Бесконечность. Диалоги с Ф. Немо» (1982), «Диахрония и репрезентация» (1983), «Иначе, чем знать» (1988), «Между нами. Эссе на тему мысли, направленной к Другому» (1991) и др. В прощальной речи, произнесенной в память о Л. утром 27 декабря 1995, Деррида сказал: «Очень долго я боялся того момента, когда мне придется сказать «Прощай» Эммануэлю Левинасу. Я знал, что мой голос будет дрожать при этом, и вот сейчас я скажу громко, здесь, рядом с ним, близко-близко от него, это слово «Прощай», знаменующее начало его восхождения к Богу, которое, в некоторой степени, я перенял от него, и о смысле и значении которого он учил меня размышлять и высказываться. В размышлениях о том, что Эммануэль Левинас написал о слове «Прощай», которое я вот-вот произнесу, я надеюсь почерпнуть силу для того, чтобы говорить в этот момент. Я хотел бы делать это и в отношении этих простых слов, столь же искренних и безоружных, как мое горе...» В настоящее время создается Международный научно-исследовательский Центр по изучению наследия Л. в Университете Северной Каролины в Шарлотте (США). Одной из задач Центра будет оказание содействия в осмыслении и понимании философии Л. В Центре будут находиться публикации Л., книги, диссертации, статьи, а также аудио- и видеозаписи о нем, о его творчестве. Кроме того, Центр будет заниматься

распространением информации о готовящихся к публикации трудах и предстоящих конференциях по философии Л. Большую помощь в формировании базы данных Центра оказали родные Л.: сын Мишель Левинас, дочь Симона Хансель и зять Джордж Хансель, предоставившие в его распоряжение 27 книг на французском языке, написанных Л., а также большое количество неопубликованных рукописей, заметок, набросков статей и текстов лекций. Руководителем проекта является профессор Ричард А. Коэн. Центральной проблемой философии диалога (диалогии) Л. является экспликация трансцендентальности бинарной оппозиции «Я — Другой». «Движение к смыслу» со своей системой регулятивов, тактическими схемами, методами, общими критериями методологического обоснования и опровержения создает аргументативный контекст трансцендентальной философии интересубъективности и позволяет раскрыть сущность основной ее идеи — трансцендентальным может быть только диалог, но не сознание. Трансцендентализм левинасовской диалогии редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, локализуемой в себе трансценденцию как уровень бытия, в котором субъект не принимает участие, но где имплицитно содержится его основа. Л. отвергает онтологические проблемы, ибо, согласно его убеждению, они связаны с философией наличного бытия как завершенного смысла бытия (такова, например, фундаментальная идея Хайдеггера). Аутентичные коннотаты (смыслы) складываются, согласно его мнению, только в тотальной системе. Целостность не допускает развитие культа фрагмента, выделенного из континуума любого из возможных миров. Но, с другой стороны, Л. осознает опасность тотального подхода, не исключаящего иезуитского ценностной иерархии явлений и возможности их качественной дифференциации. Выступая против тотального логического дискурса с его культом эпистемической структуры «его» и «Другого» как предмета рефлексивного познания человека, Л. принимает в качестве «действительно философского» этический метафизический анализ. Этика должна восполнить то, что «логика чистого разума» и «физика природы» оставляют на произвол судьбы. Конкретный индивид, а не «человек вообще», «человеческий род», должен быть представлен не как часть природы, а как субъект морального мира. Критическая способность человека позволяет понять «неразумность» природы, заботящейся о роде, но не об индивиду. Подчиняясь природе и не будучи в силах преодолеть ее, человек создал свой собственный мир — мир культуры, мо-

рального долженствования. Методология Л., основополагающаяся на значимости этического отношения как одной из основных структур бытия, «рассматривает лицом-к-лицу в качестве последней ситуации». Данная структура — это структура чистой возможности. Средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического пространства, где разворачиваются этические отношения. Структурирование диалогического пространства сопряжено с выявлением метафизических уровней человеческого бытия, единственно возможная связь между которыми осуществляется в форме трансцендирования — преодоления собственного эгоизма, сосредоточенности на Другом. В результате смещения проблемного поля диалог из способа передачи смысла (в обычном понимании) трансформируется в способ смыслообразования, что, собственно, и открывает перспективы «онтологизации» трансцендентальной коммуникации, каждый из участников которой «имеет значение другого», «обусловлен другим», «является значимым для другого», где преодолеваются буберовская интерпретация Другого исключительно как субъекта отношения «Я — Ты» и хайдеггеровское толкование «других-любых», вовлекающих в неподлинность. Философию диалога Л. можно рассматривать как деструкцию интенциональной модели сознания через диалогическую модель. В интенциональной модели сознания существенной особенностью его актов является то, что сознание есть всегда сознание чего-то, что сознание всегда направлено на какой-то предмет. Этот предмет является предметом для субъекта и выражается формулой «Его cogito cogitatum cogito cogitatum». Трансцендентальная философия, анализируя сознание, описывает пространство, выражаемое через интенциональные субъект-объектные отношения. В пределах данного отношения Гуссерль, например, определяет истину как исполнение интенции наглядности, убедительности. В этих же рамках он рассматривает проблему интересубъективности, следствием чего является признание логического первенства Я перед Ты. В силу интенциональной модели Ты имеет характер «другого» Я, оказывается производным в отношении Я. Л. стремится отказаться от гуссерлевского аксиоматического принципа беспредпосылочности как принципа независимости от исходного пункта и свободы направлений. Левинасовскую беспредпосылочность отличает еще большая строгость. Если в понимании Гуссерля феномен — это значение предмета, никогда не тождественное предмету, то для Л. значение феномена принципиально не-предметно, более того, он не допуска-

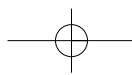




ет никаких, даже самых отдаленных корреляций с предметным миром. Аргументативный дискурс определяет стратегию поиска и понимания смысла диалога через оппозицию «Я—Другой», «распредмечиваемую» посредством дихотомий «тотальное—бесконечное», «трансцендентальное—трансцендентное». Исходной точкой философских размышлений Л. является понятие «тождество личности» («Самость»). Феномен, репрезентуемый данным понятием, конституируется исключительно в интериорном измерении. Интуитивное определение тождества личности как бытия подобия к самой личности Л. не принимает, ибо видит тождество личности «в бытии того же самого — в бытии себя самого, в идентификации интериорного мира». Понятие субъективности не сводится Л. ни к структурным связям, ни к системе рефлексов, ни к внутреннему миру трансцендентального сознания. Осознание себя базируется на неразрывном тождестве «меня и себя» («de moi et de soi»). Связь Я с самим собою Л. считает опасной рефлексией духа, ибо в ней заключена материальность субъекта. Отличие я, которое принимается за другое, есть не что иное как «отбрасывание» меня («Я»), существующее само по себе) посредством себя («Я»), распознающее собственное существование). Тождественность с собой есть не только «исхождение» из себя, но и возвращение к себе. «Я» остается тождественным себе даже в процессе изменений, которые с ним происходят. Оно представляет их, размышляет о них. Поэтому, как утверждает Л., универсальная тождественность (l'identité universelle), с помощью которой можно охватить все чужеродное, составляет основу субъекта, базис первого лица, а универсальной является мысль «я мыслю». Поэтому именно в «Я» Л. фиксирует исходный момент процесса идентификации. «Я» сохраняет свою тождественность в своих изменениях и в другом смысле. «Я», которое мыслит, прислушивается к собственному мышлению или ужасается его бездной, — уже только поэтому в себе самом является другим. Оно открывает известную наивность собственной мысли, представляющей нечто, что «перед ней» («devant elle»), таким образом, будто это нечто движется «перед самим собой» («devant soi»). «Я» «слышит себя мыслящим» («ss'écoute penser») и замечает при этом нечто догматическое, чуждое себе. Но «Я» сохраняет свою Самость, несмотря на эту изменчивость, по-прежнему «совпадает с собой (avec soi), неспособно стать отступником по отношению к этому «себе», застигнутому врасплах («soi surprenant»). Картезианскую формулу самосознания «мыслю, следовательно, существую» Л. интерпретирует иначе. «Когито

не является размышлением на тему сущности мысли», так как представляет собой «единственное отношение «Я» к глаголу в первом лице (ego sum)», которое вводит нас в мир языка. Я мыслю о чем-то, значит, мое мышление объясняет не существование «Я» как субстанции, а существование того, о чем мыслю. Транзитивность глагола «мыслить» направляет нас всегда к предметам, во «вне», но никогда не направляет к нашему Я. Лишь суждение «Я мыслю себя» могло бы убедить нас в существовании собственного «Я». В картезианском значении, считает Л., справедливее было бы утверждать «существую, следовательно, мыслю». Первоначальное отношение между «Я» и миром, в процессе которого «Я» раскрывается именно как Самость, реализуется как «пребывание в мире («le séjour dans le monde»). Специфика «Я», противопоставленного «другости» мира (l'«autre» du monde), концептуализируется в «сознающем сознании», замкнутом на себе, слушающем только себя и занятом исключительно логическими спекуляциями самоосмысления. Сущность интериорности (замкнутости) сводится Л. к безучастности, к извлечению «из него самого смысла своего существования». Данное бытие, радикально обособленное, «происходит из интериорного измерения» и «сообразуется с судьбой Гегеза». Развитие древнего мифа о Гегезе — обладателе волшебного перстня, делающего его невидимым для людей, но не мешающего ему видеть их, нашло свое продолжение в теории трансцендентального «Я» Гуссерля. Трансцендентальное «Я» находится вне мира, является источником, конституирующим смысл этого мира и смысл бытия человека в этом мире. Оно, как мифический Гегез, не нуждается в вопросах, поставленных извне; оно само задает вопросы и само отвечает на них. Сознание трансцендентального «Я» разворачивается исключительно в диалоге с самим собой благодаря способности «расщепляться» на часть наблюдающую и часть наблюдаемую — на «Я», радикально трансцендентальное в отношении мира, и «Я», погруженное в мир, являющийся интегральным компонентом мира, который «Я» окружает. Это последнее «Я» — как неотъемлемая часть мира — и играет роль Другого. Сознание трансцендентального «Я» становится источником собственных содержаний. Такого рода ситуацию Л. характеризует как неестественную, так как она основывает нечто такое, что ей противоречит, более того, ее отрицает. Это — невыполнимое присутствие Другого. И если философ принимает данную ситуацию в качестве одного из структурных элементов диалогического пространства, то она оказывается интегрированной в целый комплекс условий, обеспечивающих

осуществление отношения лицом-лицу, а значит, данность другого. «Самость» — как обособленное бытие, и «Другое» — как то, что это бытие превосходит (трансцендирует), коррелируют, производя таким образом «часть дискурса, т. е. конъюнктуру трансцендентности, разрывающую тотальность». «Гегемония» личности, замыкающей всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью другого, интерпретируемой как идея Бесконечности, являющаяся неотъемлемым атрибутом Добра. Базовые понятия философской аргументации Л. — «тотальность» и «бесконечность» — являются дихотомическими, т. е. взаимоисключающими. Построение самой системы возможно только на основе конституирования трансцендентного по форме и по содержанию метафизического движения к Другому и пребывания Другого вне всякой возможности тотализации (образования трансцендентальной целостности) сознания и реальности, субъекта и объекта, субъекта и субъекта. Трансцендентальная сущность дискурса препятствует их полному слиянию в тотальную систему, в которой они утратили бы свою автономию вследствие аберрации интериорного и экстернорного измерений. «Семантической областью» метафизического движения является Метафизическое Желание, интенция которого направлена непосредственно к Другому, категориально определяемому как «отсутствующий»: «Отсутствующий является истинной жизнью». Метафизика присутствия специфицируется Л. обращенностью к «другому месту». Метафизически желаемое Другое не является качественно различным, не становится атрибутивным модусам его существования, «не растворяется в тождественности субъекта» мыслящего, «обустраивающегося во времени», владеющего и т. д. «В этом опыте Другого, — утверждал Деррида, — логика непротиворечивости, все то, что Л. понимает под «формальной логикой», становится спорным». Преодолевая точку зрения традиционного рационализма, Л. стремится понять основы коммуникативного опыта «Я» в отношении Другого. Трансформируя нереверсивность отношений интериорной и экстернорной сфер, т. е. «Самости» и «Другого», в асимметричность интерсубъектных отношений, понимаемых как фундаментальная способность субъективности к моральной ответственности, Л. создает собственную концепцию ответственности. Способность к трансцендированию как выходу за рамки «у себя», «для себя» он описывает категориями этического дискурса. При этом «этика не оказывается приложением к прежней экзистенциальной основе; в этике, понимаемой как ответственность,



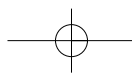


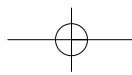
422 ЛЕВИНАС

завязывается сам узел субъективности». В начале встречи «для меня мало важным представляется то, кем другой является по отношению ко мне — это его дело; для меня он прежде всего тот, за кого я несу ответственность». Взаимность, по убеждению Л., — исключительная прерогатива ближнего. При разработке собственной концепции Л. опирается на русскую традицию в понимании ответственности, идущую от Достоевского: все люди несут ответственность друг за друга, а я — в большей степени, чем другие; «моя ответственность всегда превышает ответственность других». Открывается источник смысла бытия: отношение один-через-другого возможно исключительно благодаря отношению один-для-другого, императив которого заключается в беспредельной ответственности. «Встреча Другого есть сразу моя ответственность за него, — пишет Л. — Ответственность за ближнего, которая, несомненно, является высоким именем того, что называют любовью ближнего, любовью без Эроса, милосердием, любовью, в которой этический момент превосходит момент, внушаемый страстью, любовью без вождления». Л. концептуализирует практические регулятивы диалога. «Встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий «я», направляется к другому человеку». Этический и акцентированно трансцендентный модус встречи не ограничивает ее повествованием собеседника какого-либо факта. Событие встречи, интерпретируемое мыслителем как движение трансценденности от одной личности к другой, олицетворяет непреодолимое отделение — переходную ступень к тишине либо к интерпелляции, а значит, к языку. Язык как метод «семиотического освоения» коммуникативной реальности функционально опосредован («означен») временем. Временной интервал, разделяющий знак и обозначаемое им явление, с течением времени (в процессе применения знака в системе других знаков, т. е. в языке) трансформирует знак в «след» этого явления. В результате слово теряет свою непосредственную связь с обозначаемым, с референтом, или со своим «происхождением», с причиной, вызвавшей его порождение. Таким образом, знак обозначает не столько сам предмет, сколько его отсутствие («отсутствие присутствия») и свое «принципиальное отличие» от самого себя. Повествовательное направление отношения-с-другим, «клишируется» традиционной формальной логикой, а значит, подчиняется правилам этой логики, «логики тождества», поглощающей трансценденность данного отношения. Коммуникативная сторона этого отношения в аспекте *ipso facto* (сам де-

лау) будет восстанавливать трансценденность самого повествования, предназначенного для Другого. Л. гипостазирует невидимое трансцендентное движение даже за «языковой вуалью» встречи. Задача конструирования гипостазиса (в истории философии данный термин означает придание статуса существующего действию, выраженному глаголом) как аналога отношения к анонимному «имеется» редуцируется Л. к обретению своего «лица» в Другом, в отличие от экзистенциализма, формулирующего гипостазис «существовать». Существенной стороной языка, с помощью которого реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция, т. е. обращение с вопросом. Но почему необходимо отвечать на вопрос? Данную проблему, как считает Л., рационалистический монологический разум решить не в состоянии. Это способен совершить лишь разум диалогический, сущность которого необходимо понимать как силу суждения. Центр приложения этой силы философ находит именно во встрече с человеком, благодаря которой открывается истинная тайна бытия — ответственность как единственный путь приобщения к трансценденции. Ответственность — как определитель силы суждения — указывает на необходимость ответа на поставленный Другим вопрос, а также на способ ответа — при помощи слов или действий. Человек лишь частично повелевает собственной силой суждения. В сущности, полагает Л., она овладевает им, так как над субъектом постоянно довлеет трансцендентальный опыт этоса как совокупности нравственных императивов, имплицитно присущих intersubjectivному пространству. В соответствии с этим опытом человек, по своей природе открытый и устремленный к трансценденности, оказывается способным к установлению коммуникации. В основе коммуникативных связей положено принципиально отличное от онтологического понимание добра и зла, что позволяет философу конкретизировать диалогическую связь ответственности, разъяснить совершенно непроницаемую для рационалистических категорий метафизическую сферу — фундаментальную структуру диалога. В противоположность монологическому мышлению, берущему начало в метафоре Гегеза как «условии, возможности несправедливости и эгоизма», как «возможности принятия правил игры, но невыполнение их», Л. выдвигает мышление, исходящее из другой метафоры — метафоры Мессии, с помощью которой развивается идея заложника. Мессия осуществляет двойственную роль: открытый для вопросов других, он постоянно предоставляет им ответы. Заложник, являющийся Мессией, становится, т. о.,

учителем, философом, пророком. Быть заложником — значит уметь задерживаться до конца на месте Другого, отягощенного бедой. «Быть собой как условие существования заложника» — это «иначе, чем просто быть», это «принимать на себя беду и падение другого, даже ту ответственность, которую другой несет за меня». Объектом добродетельного поступка должен быть прежде всего другой, а не я сам, так как, согласно Л., именно в этом заключается разница между любовью к ближнему, предполагающей предпочтение другого, и правосудием, исходящим из категории «справедливость» и не предполагающим никаких предпочтений. Единственную альтернативу образу мышления Гегеза Л. находит в Мессии. Человек выбирает судьбу Гегеза лишь потому, что не хочет быть Мессией. Напротив, человек, не замыкающийся в круге «трансцендентального Я», становится Мессией. Возможность стать на путь Мессии, сделать себя заложником, что предполагает замещение одной личности другой, является основополагающим условием ответственности в диалогике Л. Но чтобы детерминированность Другим не могла называться рабским состоянием, необходимо, чтобы детерминируемое не оставалось другим относительно детерминирующего. «Изгнанный из себя» и «загнанный в ответственность» детерминируется Благом, ценностью, которая никогда не опредмечивается и имя которой Бог. Парадокс постмодерна — отсутствие присутствующего и присутствие отсутствующего, проявляется в творчестве Л. в Бого-явленности человеческого лика. Конструируемая Л. логика предпочтений, уходящая корнями в христианскую традицию, в числе основных постулатов содержит тезис о том, что истинная трансцендирующая активность требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица. В сущности, именно благодаря доступу к идее Бога трансцендирующей активности свойственен так называемый экспоненциальный рост, результатом которого permanently выступает феномен «сейчас вы это не ощущаете, а через мгновение — будете ощущать». Это есть не что иное как приобщение к идее Бога, приобщение к идее «соборного» творчества, актуализирующего лишь абсолютно ценное содержание бытия. Но Л. не питает никаких иллюзий относительно реальной жизни. Он понимает, что представленная концепция диалога далека от реалий межличностных отношений. За пределами метафизической диалогики «каждый является другим каждому. Каждый исключает всех других и существует отдельно». Часто это ведет к непредвиденным последствиям. Создавая теорию диалога с ее главной парадигмой





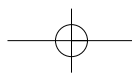
об асимметричности отношений Я – Другой, философ не идеализирует данное соотношение. Он не отрицает, что «человеческий Индивид может проявлять негативность по отношению к собственной свободе», выражающуюся в «исключении свободы других», пренебрежении «новой взаимностью». Это означает «возможную войну всех против всех». Но метафизика, согласно Л., с необходимостью должна предшествовать онтологии. Это нашло отражение в задаче, которую поставил себе философ – не создавать этику, а отыскать ее глубинный смысл. Поэтому можно оправдать его стремление отыскать смысл человеческой экзистенции в общении с другой личностью. Таким образом, Л. пытается вернуть в лоно философии и возрождаемой им христианской логики человека, бывшего когда-то, в силу определенных условий, лишь досадной помехой объективности как идеалу рационализма. Конфликтность не становится основополагающим принципом диалогичности Л. (как, например, в философии Сартра). Очевидна попытка исследователя показать собственное видение идеальной основы личности как гаранта бесконфликтности в общении. Прежде всего, это свобода от чрезмерной сосредоточенности на собственном «я», идентичная чувству ответственности. Ответственность, как естественная идея обязанности, приложима, в первую очередь, к ситуации появления другого человека. Исключительная роль последнего в диалогическом пространстве определяет модальность «обращенности» Я к Другому, даже теоретически не допускающей возможность конфликта, определяет основной социальный ориентир. Такого рода интенция предполагает развертывание аргументативного дискурса в контексте апофантического, т. е. с элементами пожелания, размышления. Истоки левинасовской рефлексии органично связаны с нашими сегодняшними проблемами. Как влияет тоталитарный режим в государстве на человеческое бытие? Где искать истоки и смысл зла, царящего в мире? Насилие, смысловая бинарность (двузначность) – две реалии, которые не всегда объединены с философской перспективой, не всегда ее реферируют, но присутствуют в мире, часто правят им. Для французского мыслителя событиями-символами стали Колыма, Аушвиц. Исходя из таких экзистенциальных, моральных аномалий человеческого мира, Л. создает свою метафизику свободы, которая является философией ответственности. Этическое измерение intersубъективного Л. стремится возратить в культуру в целом. В статье «Философское определение идеи культуры» Л. пишет о «конце европоцентризма» как возможно,

«последней мудрости Европы», заключающейся в отказе от «все-миссийства». Рассуждая о культуре как о «местопребывании мира, который характеризуется не просто пространственной присущностью, но созданием в бытии выразительных и воспринимаемых форм нетематизирующей мудростью плоти, которое и есть искусство или поэзия», Л. противопоставляет подразумеваемому в данной дефиниции преодолению противостояния субъекта и объекта собственный параметр культуры – этическое измерение intersубъективного. Только через нормы морали возможно любое значение, любое «означивание». «Смыслонаправленность» предшествует «знаковости культуры». Системы знаков есть лишь схемы конъюнктивных культурологических кодов человечества, по отношению к которым приоритетны этические «первоисточники». Л. считает порочной практику насильственного «овладения» культурой и ее достижениями как некоторой замкнутой в себе ценности («самоценности») без «означивания» метазнаков. Значение, то есть постижимое, сводится для бытия к тому, чтобы явить себя вне истории, в своей «обнаженности», к тому, что предшествует культуре и истории – причастность к другому как «акт-существование в существующем», что Л. называет гипостазисом. Поиск новых социальных ориентиров сопряжен у Л. с построением, в известной степени, умозрительно-антропоморфной «конструкции» intersубъективных отношений. Но идейная программа Л. есть нечто большее, чем отвлеченные метафизические рассуждения, сопровождающиеся определенной долей скепсиса по отношению к онтологии. Основные информационные файлы (ассоциаты) выстраиваются Л. по взаимоисключающим направлениям: Я – Другой, тотальное – бесконечное, трансцендентальное – трансцендентное, образ мышления Гегеза – образ мышления Мессии, эгоизм – ответственность за другого, обычное желание – Метафизическое Желание и др. Контекстуально определяя и уточняя их смысл, Л. инспирирует их значения и распространяет на многие области гуманитарного знания, прямо или косвенно причастные к выработке определенных стереотипов сознания, норм поведения, механизмов регулирования межсубъективных отношений, модусов коммуникации. Поэтому непосредственно методологическая парадигма философской аргументации в диалогике Л. вырастает из анализа концептов диалога как смысловых квантов межличностной коммуникации, которые в зависимости от условий трансформируются в различные «гештальты» диалогического пространства – нарративные практики. Риторика

манифестации смысловых квантов межличностной коммуникации и их дальнейшая динамика являются акцентированно артикулируемыми в антиконвенционально-плюралистическом контексте. Левинасовская постмодернистская реконструкция коммуникации, исчисляемая не параметрами «формулы» логосферы intersубъективного пространства, а процедурой нарративно привносимого смысла, ризоматично организуется в самореферентную систему, которая находит критерии собственной адекватности, предметного соотнесения и смыслополагания внутри себя. Для «обретения» человека необходимо прибегнуть к ценностям «трансцендентального», к Единому. Сущность человека, согласно Л., не должна зависеть от возникновения сущего. Зависимость от порождающей матрицы опасна возвратом к философии субстанции и «овеществлением» человека. Бесконечность в долженствовании является индикатором гуманизма.

С. Воробьева

ЛЕВИ-СТРОСС (Levi-Strauss) Клод (р. 1908) – французский этнолог и социолог, положивший начало структуралистским исследованиям в области культурологии. Основные сочинения: «Структурная антропология» (1958), «Мифологии. Т. 1–4» (1964–1971), «Структурная антропология – 2» (1973), «Структура мифов» (1970), «Колдун и его магия» (1974) и др. Согласно Л.-С., философия является собой «временного заместителя науки», ибо последняя достаточно оперативно осуществляет экспансию в сферу традиционных философских проблем. Рассматривая философскую составляющую аутентичного структурализма в виде «кантианства без трансцендентального субъекта», Л.-С. предполагал, что именно такой подход делает осуществимым непосредственный доступ к реальности объективированного мышления. Неудовлетворенный субъективизмом господствовавшей в середине 20 в. во Франции экзистенциальной философии, Л.-С. обращается к этнографии и антропологии. Его интерес к изучению объективированных форм и внесознательных детерминант человеческой психики предопределили теоретические установки, с одной стороны, Маркса и Фрейда, с другой – Дюркгейма, американской (Боас, Кребер) и английской (Малиновский, Рэдклифф-Браун) школ антропологии. Непосредственный методологический импульс новаторские изыскания Л.-С. получили из структурной лингвистики (Якобсон и др.) – прежде всего в виде фонологического метода. Значение последнего Л.-С. видел в: 1) переходе от изучения сознательных явлений к исследованию бессознательного их базиса;





424 ЛЕВИТАЦИЯ

2) отказе рассматривать члены отношения в качестве автономных независимых сущностей и преимущественном анализе отношений между ними; 3) введении понятия системы; 4) выявлении — впервые — социальной наукой «необходимых» отношений. Преодолевая узкоэмпирический подход, Л.-С. делает два базисных допущения: о существовании «другого плана» действительности, лежащего в основании наблюдаемой в опыте реальности, и типологического сходства феноменов культуры и явлений языка. Специфика складывающейся на этой основе концепции универсальной структуры заключается в понимании бессознательно как формальной матрицы (по типу двоичного кода), элиминирующем содержательные моменты его классической психоаналитической версии, а также в предположении всеобщности такой пустотной формы для организации различных уровней социальной жизни. Общество, в соответствии с этим, рассматривается с позиций семиотики и теории информации, как полиморфная система коммуникаций (противоположных полов, имуществ, лингвистических знаков), имеющих инвариантом фундаментальное означаемое в форме бинарных оппозиций. Задачей структурного анализа, таким образом, является считка разнообразных символических культурных форм (искусство, религия и т. д.) как кодов этого архетипического языка. Проблематика кодирования столкнулась с новым подходом Л.-С. к оценке первобытного мышления. В отличие от «теории прелогизма» Леви-Брюля, выделявшего коллективные формы мышления архаических народов в качестве «дологического мышления», Л.-С. полагает, что «человек всегда мыслит одинаково хорошо». В результате применения особых процедур поиска и моделирования единиц мифа («мифем») Л.-С. делается вывод о присутствии в нем позитивной логики в форме структуры мифов, функционирующей в режиме медиации (опосредования) основных жизненных противоречий. Разрыв между мыслью о предметах и самими предметами, по Л.-С., заполняется магическим мышлением, что обеспечивает слитность чувственного и рационального в опыте первобытного коллектива. Поэтому сам факт звучания слова воспринимается «в качестве немедленно предлагаемой ценности», благодаря чему сама речь на равных правах включается в обменные процессы первобытного коллектива, организма, выступая специфической естественной идеологией. Современные же рациональные идеологии выполняют функцию поставщиков чувства безопасности и гармонии для социальных групп гораздо менее эффективно. В итоге у

Л.-С. складывается идеал своеобразного первобытного «сверхрационализма». Несмотря на исключительное воздействие на интеллектуальную ситуацию во Франции и за ее пределами, а также большой вклад во многие конкретно-научные области знания, работы Л.-С. получали очень неоднозначную оценку. (Так, по мысли Рикера, структурализм Л.-С. — это «кантианство без трансцендентального субъекта».) Подвергались обширной и аргументированной критике его попытки возвести выявляемые структуры человеческого интеллекта в ранг универсального объяснительного принципа, компьютерная утопия исчисления социальных закономерностей, ограниченность исследований закрытыми и внеисторическими системами устойчивого значения.

ЛЕВИТАЦИЯ — фиксация в состоянии невесомости собственного тела или иных предметов силой внушения или подсознательно (бесконтактно и без использования механических приспособлений).

ЛЕВИЦКИЙ Сергей Александрович (1908–1983) — русский философ, публицист, писатель. Наибольшее влияние на творчество Л. оказали идеи персонализма и интуитивизма (Н.О. Лосский, Франк), а также морально-социальная теория солидаризма. Л. онтологизировал и социологизировал категорию «солидарность» в ее приложении как к личности, так и к социальному бытию, которое рассматривал как особую область бытия, не редуцируемую к биоорганике и (или) к психике. Считал, что оно конституируется в межиндивидуальном и межгрупповом взаимодействии людей, наряду с психическим бытием. Психическое и социальное взаимно координируются друг с другом, возникают на биоорганическом базисе, но оба подчинены высшему — духовному — бытию. Многофакторность социальной жизни должна быть понята из нее самой, т. е. из социальных актов (действий). Центральная ее проблема — взаимоотношения личности и общества, а в них — условия и возможности человеческой свободы (что предполагает также отношения человека и Бога). Свободу Л. рассматривает как условие солидарности, которую он считает первичным фактором развития (борющиеся включают в объемлющее их единство, приобретение борьбой самостоятельного значения редуцирует общественную жизнь к низшим его проявлениям). Но свобода — это и проблема для самой себя. Л. последовательно анализирует «составляющие» свободы: свободу действия (техническая проблема), свободу выбора (можно выбрать и рабство), свободу хотения (предполагает выход в метафизику). Еще более подробно и критически Л. рассматривает различные кон-

цепции детерминизма, показывая их несостоятельность: материалистического (ведет к признанию пассивности психики), психологического (где как центральную рассматривает проблему соотношения мотивов и воли), теологического (порождает неразрешимые антиномии), логического (ведущего свое начало от Лейбница и проанализированного Шестовым — его тезис о познании сердцем, а не только разумом). Различные виды ограничений нельзя не признавать (свобода есть условие самой себя, но и одновременно несвободы). Так, отрицание Бога ведет, показывает Л., либо к онтологизации атеизма (Бакунин), либо к обожествлению человека (Н. Гартман). Детерминизм присутствует в бытии, его нельзя лишь редуцировать к какому-либо конечному основанию и универсализировать, так как основным (объемлющим) атрибутом социального бытия и личности является свобода. Свобода — внутренняя природа «я», его сущность. Сознание «я» есть самосознание свободы. Она есть «такое отношение субъекта к его актам, при котором акты эти определяются в качестве решающей причины самим субъектом». Субъект суть арбитр, дающий согласие на акт и определяющий его целенаправленность. Таким образом, свобода не может быть определена негативно как отсутствие детерминизма, тогда она будет атрибутом или Бога, или небытия, признание чего равно неприемлемо. Ее следует локализовать между сущим и небытием в возможностях бытия. Сам субъект есть индивидуализированная сфера бесконечных возможностей. Свобода предшествует бытию, которое свободно лишь в той мере, в какой оно может быть иным. Частное бытие детерминировано предшествующим развитием событий и мировым целым, но оно же и полагается в будущем как одна из возможных реализаций. В связи с этим Л. дает развернутый критический анализ «патологий свободы»: ее искажение страхом (фобиями) у Фрейда и «идолократию свободы» в экзистенциализме Сартра, Хайдеггера, Ясперса и Бердяева. Свобода суть «шанс и риск творческого пути человека». Только через творчество (полагание «нового») и служение высшим ценностям свобода исполняет себя и предохраняет от рабства, прикрывающегося масками свободы, выступает как необходимое условие критического отношения к суждению, помимо которого истина является недостижимой. Творчество же связано с воображением, направленным не на «ставшее» бытие (как память), не на «становящееся» бытие (как восприятие), а на потенции бытия — на мир сущего (не на вещи, а на образы вещей). Воображение вещей уже





есть начало их воплощения в бытии (по крайней мере — личностном). Далее, рассмотрев проблематику гносеологии свободы, Л. переходит к ее онтологии как к процессу «овозможивания» свободы к бытию, а не от бытия. Реализация свободы через воображение связана с целесообразностью, способной блокировать (как высшее) причинность (как низшее). Целесообразность подразделяется им на два вида: трансцендентную (как следование замыслу Творца) и имманентную (как целенаправленность, проявляющуюся в самоактуализации тел). Причинность ограничивается субстанциальностью субъекта. При этом Л. блокирует понимание субстанциальности как субстрата изменений и говорит о субстанциальности как реакции субъекта на воздействия согласно его собственной природе, как творческом источнике собственных изменений. Главное условие свободы — потенциальная бесконечность перспектив. Субъект (деятель) всегда сверх-бытийственен, он не сводится к данности, и, следовательно, его свобода не ограничена лишь выбором из наличного. Возможность реализуется только в одеянии должного. Это единственный путь преодоления действительности. Возможность умирает, реализуясь (воплощаясь в действительность) и не реализуясь (обезреализовывание возможности). Поэтому свобода есть всегда самоопределение воли, т. е. самозаконность (случайность есть вторжение из иного ряда законности). Она необъективируема, неотделима от «я». Сознание имманентно «я» (сознание «я» есть самознание свободы и основа самопознания). «Я» дано само себе, «для себя», а не «от себя» (очередной блок, ставимый Л. на пути несвободы). Предел самосознанию и самопознанию человека кладется лишь осознанием своей зависимости от Абсолюта. К последнему мы движемся по пути свободы, реализуя установку «для себя», следуя «влечению души», постигая собственное «я» в особой мистической (согласно Н.О. Лосскому) интуиции, онтологизируя смыслы в будущем посредством творческого воображения. Так онтологически, как ранее гносеологически, Л. утверждает тезис о предшествовании свободы бытию. Соответственно основным принципам своей философии, Л. строит и концепцию личности. Структура личности интегрирует в себе подсознание, сознание «я», сознание «мы» и сверхсознание (категории добра и совести). В своей реконструкции истории русской философии Л. видит основную идею последней в разработке проблемы добра и считает это «залогом оправдания и возрождения русской культуры».

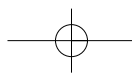
ЛЕВКИПП (5 в. до н. э.) — древнегреческий философ (из Милета, или Абдер, или Элеи). О жизни Л. практически ничего неизвестно. Еще Эпикур (по Диогену Лаэртскому) утверждал, что Л. — вымышленная личность. В 19–20 вв. эту мысль разделяли немецкий филолог Э.Э. Роде, Наторп и др. Эта гипотеза неприемлема для большинства исследователей. Л. — современник и предполагаемый учитель Демокрита. Считается создателем античной атомистики. Упоминаются его сочинения «Большой диакосмос» и «О разуме». Согласно Аристотелю, Л. стремился сблизить и примирить утверждения элеатов о невозможности движения материальных тел с чувственным опытом. Допускал существование небытия, т. е. пустоты. Атомизм Л. был настолько созвучен учению Демокрита, что уже в античности их взгляды излагались в общем сочинении. Л. полагал, что множества атомов порождают вихри и затем — миры. Более крупные атомы собираются в середине космоса и формируют плоскую землю. Этот процесс — равно как и образование небесных светил из воспламенившихся атомов — закономерен и необходим.

ЛЕГАЛЬНОСТЬ И МОРАЛЬНОСТЬ — одно из главных понятий этики Канта, естественным образом вытекающее из его концепции автономии морали. По Канту, любое действие морально лишь в том случае, если при его свершении воля руководится только нравственным законом — категорическим моральным императивом, т. е. если действие совершается исключительно ради него. Если же действие соответствует нравственному закону, но мотивом его свершения выступает не он сам, то действие не морально, а только легально.

ЛЕГИТИМНОСТЬ (лат. *legitimus* — законный) — в широком смысле — признание, объяснение и оправдание социального порядка, действия, действующего лица или события. В правоведении противопоставляется легальности (собственно законности) как обладающая не юридической, но моральной функцией оправдания прежде всего власти по критериям авторитета и целей. М. Вебер ввел понятие «признания» в социологию, преобразовав его в категорию «ориентации на другого», таким образом признание оказалось конститутивным моментом социального действия как такового. «Ориентация на другого» как основание социального действия понимает и принимает «всеобщее» социального порядка лишь постольку, поскольку «всеобщее» признается отдельными индивидами и ориентирует их реальное поведение. Понятие Л. оказывается необходимым для социологического исследования общества и ис-

пользуется Вебером при установлении типов легитимного господства, такого, которое признается управляемыми индивидами. Л., следовательно, есть не свойство социального порядка, но свойство определенного представления о нем. Процесс легитимации обнаруживает себя составляющим репрезентативной культуры (в определении Ф. Тенбрука), способствуя восприятию мира и социальной действительности как «должного». Легитимация объясняет социальный порядок, придавая когнитивную обоснованность объективированным значениям; легитимация оправдывает социальный порядок, придавая нормативный характер его практическим императивам, то есть включая когнитивный и нормативный аспекты. Проблема Л. не есть только проблема ценности, она с необходимостью включает также и знание, а именно знание того, что и каким образом может быть сказано и сделано в культуре или сообществе. Функцию легитимации или правила признания принимает социальный универсум, впитавший различные области значений и теоретических конструкций, включающий институциональный порядок во всей его символической целостности и предполагающий возможность существования различного понимания его смысла, каждый из которых социально значим, и, следовательно, представляется легитимным определенным социальным группам, ориентирующимся на него в реальном поведении.

ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646–1716) — немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед. Основные философские сочинения: «Рассуждения о метафизике» (1685), «Новая система природы» (1695), «Новые опыты о человеческом разуме» (1704), «Теодицея» (1710), «Монадология» (1714). Л. завершает развитие рационалистически ориентированной философии 17 в. Отстаивая собственную позицию в споре об источниках познания (полемика рационалистов и эмпиристов), о категории субстанции (монизм Спинозы или дуализм Декарта), Л. предлагает оригинальную, синтетическую философскую систему. Утверждая суверенитет метафизики по отношению к теологии и математике (их различают как метод и предмет), Л., тем не менее, требует от суждений философов строгости и обоснованности научных выводов естествознания. Принято выделять две составляющие программы Л.: рационалистический метод и учение о Боге и субстанции. Если Декарт формулирует основное положение рационалистического метода — возможность установить ясные, несомненные, интуитивные утверждения, то Л. исследует их логическую природу. Первичные истины выражают





426 ЛЕЙНГ

аналитические суждения, в которых предикат раскрывает признаки, уже заключенные в понятии субъекта. Иначе, они отвечают требованиям законов логики: закон тождества, закон противоречия, закон исключенного третьего. В качестве априорных принципов метода Л. выдвигает положения о непротиворечивости всякого возможного бытия и о возможности бесчисленного множества непротиворечивых миров. Возможное — это то, что логически непротиворечиво, тождественно-истинные утверждения; это область вечных истин или истин разума, логических сущностей; возможное противопоставляется действительному, случайному в сфере индивидуального чувственного опыта. Л., однако, критикует окказионализм Мальбранша. По Л., закон достаточного основания (согласно которому существование и изменение всякой вещи, истинность или ложность утверждения могут иметь место только на определенном основании), а также принцип каузальности в естествознании и принцип предустановленной гармонии в онтологии позволяют сделать опыт источником необходимых положений — законов (так как случайное, фактическое с точки зрения относительной истины, логически необходимо с точки зрения абсолютной — «бесконечного интеллекта», гносеологического и онтологического основания). Два других методологических постулата утверждают, что существование данного мира имеет достаточное основание, и таковым выступает оптимальность, полнота, совершенство его устройства. Сущность мира исчерпывается принципом предустановленной гармонии — в нем нет случайных элементов, и присутствует всеобщая их взаимосвязь и согласованность. Иначе, предустановленная гармония обозначает соответствие истин разума истине факта. Совершенство, разумность выражаются в ряде законов, которым подчиняется мир и познание. Л. утверждает всеобщий характер различения и принцип тождественности неразличимых, принцип дискретности и непрерывности, принцип минимума и максимума. Субстанциальное единство мира на уровне истин разума, т. е. порядок и полнота иерархии идеального мира, обозначается категорией Бога. В понимании Л., Бог — актуальная бесконечность человеческого духа, полная реализация чистого познания, которое неосуществимо для индивида. Учением, дополняющим положения метафизики божественного, выступает монадология — плюралистическая онтологическая концепция, описывающая разнообразие действительного мира. Монады — простые, неделимые, непространственные субстанции. Они выступают в качестве исходного начала всего сущего,

обладают способностью непрерывного действия. Они не могут изменяться, вступая во взаимодействие, но имеют внутренний импульс к действию, подобно живым организмам. Единство и согласованность монад обеспечены предустановленной гармонией. Монады проявляют себя в перцепции — смене восприятий — и аппетита — стремлении монады к новым восприятиям. Л. различает три вида монад: простые, отличающиеся смутными представлениями; души, обладающие ощущением и сложными представлениями; духи или разумные существа. Бог — творческая монада, обладающая свойством актуального абсолютного мышления. Материя — сложная субстанция, в основе которой лежит простая монада, поэтому Л. относит материю к миру явлений. Мыслитель различает первую и вторую материю. Одна характеризуется простыми качествами — протяженностью, непроницаемостью, масса, другая — обладает силой, производной от первичной силы простой субстанции. Л. отрицает абсолютный характер пространства и времени, а следовательно, и пустое пространство. Они являются атрибутами мира явлений. Л. настаивает на различии монадологии и атомизма. Прототипом монады выступает биологическая клетка, а не точка геометрического пространства. В контексте принципиального для 17 в. противостояния эмпиризма и рационализма Л. полагает, что врожденные идеи и принципы могут существовать и существуют в потенциальном, неосознанном виде (врожденные привычки, «природная логика», способности и склонности, «преформация»). Внешнее воздействие на душу — монаду инспирирует выявление изначальных потенций разума. Далее к аргументам против концепции «пустого» сознания — *tabula rasa* Л. добавляет факты рефлексии (некоторые продукты деятельности разума могут существовать независимо от чувственности), подвижности внимания и существования психически бессознательного в виде бесконечно малых перцепций. Излагая свой взгляд на проблему первичных качеств (простых идей), Л. утверждает, что идеи первичных качеств формируются в нашем сознании при непрерывном участии деятельности разума, тогда как в рефлексии, наоборот, процесс образования простых идей не обходится без соучастия чувственности. Л. затрагивает роль языка в познании. Толкуя его как один из главных инструментов мышления, он полагает, что развитие языка не происходило исключительно дедуктивно (сначала возникли слова — универсалии, а затем — слова, имеющие частные значения) но и индуктивно, то есть в обратном направлении. В теории науки Л. указывает на

ошибочность отрицания роли аксиоматик в ней. Он отстаивает значимость соблюдения законов формальной логики в естественнонаучном исследовании. Истину Л. понимал как соответствие между идеями и как соответствие простых идей адекватно воспринимаемым фактам. Он ввел различие истин на истины разума и истины факта: первые отличает необходимость, вторые — случайность. Как следствие, Л. первым обратил внимание на необходимость разработки теории вероятностей и теории игр, комбинаторику. Значительны достижения Л. и в логике. Он стремился синтезировать логику и математику в единую дисциплину, реализуя две идеи. Во-первых, идею истолкования мышления как оперирования знаками, которое должно приобрести вид исчисления — точного описания элементов мышления, позволяющее сконструировать упорядоченную его аксиоматику. Во-вторых, идею всестороннего применения логических исчислений. Л. является автором современной формулировки закона тождества, закона достаточного основания, оригинальной логической символики. Введенные Л. философские постулаты: а) непрерывность разнообразных форм и состояний мира ввиду его завершенности и его завершенности ввиду его непрерывности; б) существование универсума в виде неразрывной лестницы, благодаря чему все живые существа призваны постоянно трансформироваться из одной формы в другую; в) существование предустановленной гармонии, позволяющей всем фрагментам сущего вступать между собой в телесные и внетелесные гармонии, резонансы, лады, а также обретать единые тональности, сыграли значимую роль в эволюции западноевропейского интеллектуализма. Распространению идей Л. в Германии способствовал его ученик Вольф. Многие идеи были восприняты немецкой трансцендентально-критической философией и персонализмом, а также оказали существенное содержательное влияние на формирование философской парадигмы современного постмодернизма. (См. также: **Монада, Складка.**)

ЛЕЙНГ (Laing) Рональд (1927—1989) — шотландский психиатр и психолог. Один из создателей и лидеров антипсихиатрии. Окончил медицинский факультет университета г. Глазго. Работал психиатром в различных лечебных учреждениях (в т.ч. в армейских), а затем в клинике Глазго. Читал курс лекций по психиатрии в местном университете. Исследовал природу и причины психических болезней, окружение психически больных, шизофренические системы, взаимоотношения врача и пациента, традиционные способы психиатрии и психотерапии, измененные состояния





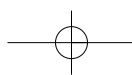
сознания и его трансперсональные уровни, этические и юридические аспекты психиатрии, проблемы человеческого опыта и др. Считал, что подлинные причины безумия коренятся в основах человеческого бытия. Интерпретировал ряд психических заболеваний как стратегии и способы выживания людей в современном мире. В качестве одной из идей предложил считать сумасшествие разумной реакцией на безумное социальное окружение. Утверждал, что современная психиатрия и психопатология искажают подлинный внутренний мир больных людей. Выступил с резкой критикой репрессивного характера современной клинической психиатрии. Сформулировал понимание психотерапии как аутентичной встречи двух людей. В 1961 опубликовал книгу «Разделенное Я. Экзистенциальное исследование психического здоровья и безумия», в которой использовал идеи и труды европейских философов-экзистенциалистов для критики традиционной психиатрии и разработки программы перестройки психиатрии в экзистенциальном контексте, обеспечивающем понимание нормального и патологического бытия в мире. В 1965 организовал терапевтическую коммуну Кингсли Холл — своеобразную экспериментальную модель будущих антипсихиатрических коммун. В качестве существенно важного момента нормальной жизни и психики утверждал «онтологическую безопасность», главным условием обретения которой полагал способность человека быть автономной индивидуальностью. В этой связи исследовал и выделил три типичные формы тревоги (поглощение, прорыв и окаменение), которые следует научиться преодолевать. В критике и борьбе с современной психиатрией придавал большое значение замене современного «психиатрического жаргона» посредством использования идей и подходов герменевтики. Поддерживал и развивал учение Маркузе об «одномерном человеке». Выступал с критикой репрессивной одномерной цивилизации нашего времени. Считался одним из идеологов движений «новых левых» и контркультуры. В последний период творчества несколько смягчил антипсихиатрические позиции и осуществил некоторый поворот к «альтернативным психологиям». Опубликовал ряд работ, посвященных изучению «социальных систем фантазий», посредством которых группа воздействует на своих членов. Автор книг «Я и другие» (1961), «Здравомыслие, сумасшествие и семья» (т. 1. Семьи шизофреников; совместно с А. Эстерсон, 1964), «Разум и сила: Десятилетие философии Ж.-П. Сартра, 1950–1960» (совместно с Д. Купер, 1964), «Интерперсональное восприятие. Теория и метод исследо-

вания» (совместно с Г. Филлипсон и А. Ли, 1966), «Политика опыта и райская птица» (1967), «Семейные трудности» (1967), «Политика семьи» (1969) и др.

ЛЕНИН (Ульянов) Владимир Ильич (1870–1924) — теоретик большевизма, создатель большевистской партии и организатор Октябрьского большевистского (1917) переворота в России. Как профессиональный политик и мыслитель, спорадически касавшийся собственно философских проблем, Л. являет собой представителя того направления общественной мысли России, которое связывало как постановку философских проблем, так и процедуры их разрешения с задачами российского освободительного движения. Философским изысканиям изначально придавался прагматический социальный характер. Являясь безусловным сторонником идей революционизма и позитивности социального насилия, Л. как марксист, в первую очередь, выступал теоретиком и приверженцем учения о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. При этом особый акцент Л. делал на признании гражданской войны в качестве необходимого и неизбежного этапа разрешения классовых противоречий в обществе. По сути, классовая борьба трактовалась Л. лишь как эмбриональная стадия гражданской войны. Круг философских интересов Л. был сосредоточен на проблемах философии истории, рассматриваемых с ортодоксальных марксистских позиций. В тех случаях, когда в сфере внимания Л. оказывались гносеологические вопросы, он придавал им статус интеллектуального орудия во внутрипартийной (или даже внутрифракционной) борьбе. Последняя, как правило, характеризовалась Л. как форма разрешения антагонистического классового противоречия. Гносеология для Л. являлась по сути чисто «партийной» дисциплиной: «Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически, т. е. выкидываю большей частью боженьку, абсолют, чистую идею». Хотя необходимо отдать должное тому факту, что Л. одним из первых обратил внимание на революционные процессы, происходившие в естествознании рубежа 19–20 вв.: «кризис физики», «исчерпаемость электрона» («Материализм и эмпириокритицизм», 1909). Выступая последовательным сторонником целостного, тотального мировоззрения и миропонимания (в том числе и профессиональных), Л. считал, что любая философская школа, допускающая позитивный характер существования религии, в принципе не является научной («О значении воинствующего материализма», 1922). Будучи приверженцем функционирования большевистской партии на харизматически-вождистских принципах при соблюдении

жесткого кадрового отбора, Л. трансформировал учение Маркса о диктатуре пролетариата в идею диктатуры партии — организации революционеров-профессионалов — от имени пролетариата. Аполитика этого тезиса достигала у Л. степени социального расизма. Осознав в процессе катастрофического провала преобразований в русле «военного коммунизма» полную непригодность классического марксизма в деле создания реально функционирующей экономической системы социалистического типа, Л. отметил: «В работах Маркса вряд ли вообще можно найти хотя бы одно слово об экономике социализма — за исключением таких бесполезных лозунгов как «каждый — по способности, каждому — по потребностям!» В ходе разработки сценариев реализации большевистских программ в рамках экономической и политической практики Л. выступал приверженцем волюнтаристских, насильственных методов управления обществом, сочетавших открытый вооруженный и идеологический террор с культивированием и эксплуатацией массового энтузиазма населения при помощи популистских методов. По меткому выражению Бердяева, «Л. не верил в человека. Но он бесконечно верил в общественную муштровку человека». В контексте историко-философского процесса приходится однозначно констатировать, что как интеллектуальная, так и практическая деятельность Л. в России объективно привела к формированию догматизированной, жестко ограниченной рамками ортодоксально трактуемого марксизма философской традиции, постепенно эволюционировавшей в разнородность насаждаемой тоталитарным режимом ангажированной социальной мифологии. (См. **Большевизм, Ленинизм, Марксизм-ленинизм.**)

ЛЕНИНИЗМ — идейное течение социологии, политологии и общественной практики 20 в., характерное для официальных идеологических систем государств социалистического типа, а также для оппозиционно-радикальных движений, ориентированных на силовые процедуры захвата политической власти. Смысловым ядром Л. выступают сценарии и репертуары установления контроля над ключевыми структурами государственной организации общества в момент наиболее значимого противоборства разновекторных политических сил (см., например, работы Ленина «Марксизм и восстание», «Советы постороннего» и т. п.). В философской ипостаси Л. сводит глубину теоретических дискуссий к чисто политическим измерениям данных вопросов. Так, полемика Ленина против Богданова в главе 6 книги «Материализм и эмпириокритицизм» являет собой ти-





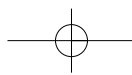
428 ЛЕОН-ПОРТИЛЬЯ

пичный случай Л. Гносеологический анализ Богдановым соотношения и субординации элементов системы «общественное бытие – общественное сознание» («может ли быть общественное бытие без и вне общественного сознания» – по Богданову) Ленин свел к чисто идеологическому ракурсу проблемы, обвиняя Богданова в идеализме, несовместимом с материализмом диалектического толка, с социал-демократизмом и с преданностью идеалам освобождения России.

ЛЕОН-ПОРТИЛЬЯ (Leon-Portilla) Мигель (р. 1926) – мексиканский философ, антрополог и историк. Работал профессором в Национальном автономном университете Мексики (УНАМ). В своем философском творчестве исходно был приверженцем круга идей, ориентированных на поиск аутентики «латиноамериканского (мексиканского)», сформировавшихся под непосредственным воздействием Х. Гаоса-и-Гонсалеса Полы и С. Рамоса Маганы и конституировавшихся в «философии латиноамериканской сущности». При этом «латиноамериканское» для него есть специфически неповторимая культурная форма проявления (выражения) универсальных закономерностей становления человеческой мысли. Основные интересы Л.-П. были сосредоточены на изучении истории и культуры народов нагуа (науа), с которыми связан расцвет древнемексиканской цивилизации кануна испанского завоевания. Продолжив изучение поэзии и литературы нагуа (зафиксированных на языке нагуатл – *lingua franca* Средней Америки, по выражению Л.-П.), начатое мексиканским филологом А.М. Гарибасом, он поставил себе целью дать целостную реконструкцию мировоззрения данных народов (наиболее известны из которых ацтеки – создатели Теночтитлана), что потребовало привлечения всех иных сохранившихся источников (и прежде всего анализа свидетельств самих индейских информаторов по данной проблеме, отобранных по специально выработанной проверочной процедуре Б. де Саагуно (1499/1500 – 1590) в его труде «Всеобщая история событий Новой Испании», и анализа свидетельств из труда «Беседы двенадцати», зафиксировавшем спор первых 12 прибывших в Мексику монахов ордена Святого Франциска с «учеными-науа» о преимуществах христианской веры). На основе проделанной работы Л.-П. выдвинул тезис о наличии «несистематической философии» у народов нагуа в доколумбову эпоху (на рубеже 15-16-го веков) и дал ее интерпретацию. Тем самым он увидел истоки мексиканской философии в автохтонной традиции и расширил ее границы далеко за рамки испанского наследия и последующих заимствований, с одной стороны, а с дру-

гой – универсализировал понимание процессов становления философской мысли, трактуя последнюю как результат преодоления (но не отмены) мифа благодаря рационализации мышления и понимая ее как новое (по сравнению с мифом), целостное, рационализованное в рамках определенной культуры миропонимание. В этом отношении позиция Л.-П. близка иным аналогичным попыткам реконструкции возникновения «логосного» миропонимания у «нефилософских» народов (традиция заложена, в частности, бельгийским миссионером П. Темпельсом в работе 1946-го года «Философия банту»), расширительно трактуемого как «этнофилософия» (или предфилософия в более «мягких» версиях). Не без влияния идей Л.-П. в латиноамериканской философии была предпринята и попытка реинтерпретации философских воззрений инков и непосредственных воспреемников их наследия – индейцев кечуа. Одновременно позицию Л.-П. можно рассматривать и в рамках конституирования компаративистского подхода в исследовании историко-философских процессов в различных регионах мира, а тем самым и как еще одну версию преодоления европоцентризма в философии (в частности, он сам проводит определенную аналогию философии нагуа и древних греков, а его последователи привлекают материал и древнеиндийской философии). Суть своего подхода Л.-П. изложил в работе «Философия нагуа. Исследование источников», вышедшей в 1959 как переработанный вариант его докторского диссертационного исследования. Остальные работы Л.-П. уточняют те или иные аспекты концепции. Это: «Видение побежденных» (1959); очерк «Доиспанская мысль» (1963); «Толтекство: основные аспекты нагуатлской культуры» (1963); «Три великих ацтекских поэта» (1967); «Время и реальность в мысли майя» (1968) и др. И в компаративистском, и в «этнофилософском» аспектах ключевым для понимания концепции Л.-П. является его трактовка сути философского знания и его места в культуре. Саму возможность появления развитой культуры Л.-П. напрямую связывает со становлением немифологических практик и стратегий познания, позволяющих выразить эту культуру, иначе – с возникновением самосознания культуры. Такие практики и стратегии понимаются им в терминах возникающего философского знания. Последнее (во всяком случае в период зарождения) тесно связано с сохраняющимся мифологическим мировоззрением. Более того, его конституирование вовсе не требует с необходимостью замены мифа философией и/или наукой. Однако зарождающаяся философия (наука), используя мифологические фор-

мы, темы, сюжеты, мыслеформы, постепенно максимально их рационализирует, порождая новую проблематику, а главное – новые способы ее осмысления и анализа, что может привести, в конце концов, к перевороту в мировоззрении, к утверждению иной (немифологической) картины реальности. При этом в повседневной жизни большинство людей может продолжать придерживаться традиционных воззрений и верований. Важно же в этом отношении прежде всего наличие в обществе сформированных особых групп людей, способных стать носителями новых идей. Такого рода процессы модельно описаны в новоевропейской философии на материалах становления древнегреческой мысли в терминах перехода от мифа к логосу, в котором Л.-П. усиливает момент «возникновения в...», микшируя момент «возникновения из...» Этот переход значим в интересующем Л.-П. аспекте как минимум в двух отношениях: во-первых, в своей законченности, т. е. тем, что он привел к формированию развитых философских систем и того, что фиксируется как феномен древнегреческой науки; во-вторых, в своей признанности в качестве такового. Однако новоевропейская философская традиция долгое время не замечала аналогичных процессов в иных социумах и культурах, перерававших стадию развитых мифологических систем по мере становления государственных форм общественной жизни. Во многом это было связано с тем, что различные культуры репрезентируют особые и неочевидные (непрозрачные) в этом качестве для других культур способы видения мира и фиксации собственных смыслов. Однако они так же (как античная, древнеиндийская или древнекитайская культуры, т. е. те, в отношении которых этот переход был «увиден») могут порождать достаточно систематизированные и рационализованные, не укладывающиеся в рамки даже развитых мифологий или религий взгляды на мир, человека и его предназначение в этом мире. Сам Л.-П. старался в своей концепции избежать прямых аналогий между миропониманием народов нагуа и иными способами философствования, акцентируя, наоборот, скорее специфичность каждой из культурных традиций. Однако он признает неизбежность присутствия в собственных реконструкциях элемента определенной модернизации. Хотя культура и философская мысль нагуа осмысливаются им строго на основании анализа свидетельств самой этой культуры и мысли (последние зафиксированные свидетельства на языке нагуатл относятся к 18-му веку), хотя, более того, он привлекает лишь те источники, по отношению к которым с большой долей уверенности можно говорить об отсутст-

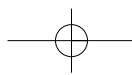




вии (или минимальности) влияния на них испанской традиции (европейского видения), что хронологически ограничивает изучаемые источники рубежом 16-го века, хотя он старается оставаться в рамках тех границ, которые «самополагала» себе древнемексиканская культура, и за которые принципиально не могла выйти порожденная ею мысль, Л.-П. отчетливо осознает свою (как и своих потенциальных читателей) принадлежность к иной культуре и иным традициям мышления, за которые, в свою очередь, принципиально нельзя выйти. В связи с этим исследователь, при всем его оправданном и необходимом стремлении к воспроизводству аутентичности, остается интерпретатором и, более того, вынужден прибегать к выразительным возможностям (средствам) своего языка и своей традиции для пояснения специфики инокультурной мысли и культуры, что требует «изобретения», согласно Л.-П., новых понятий и теорий, с помощью которых удастся «сочинить» образ исследуемой культуры в целом и восстановить характер ее философского мышления в частности. Когда эта процедура оказывается недостаточной, Л.-П. специально оговаривает эти случаи (например: «как мы сказали бы сейчас», «то, что сегодня мы назвали бы», «то, что мы назовем», «если в данном случае применить более позднюю терминологию западного мира», «применяя понятие западной философии» и т. п.). Тем не менее и возможность осмыслить одну традицию средствами другой опять же не есть основание отрицать за этой другой (особенно когда очевидно обнаруживается ее «непохожесть») право на статус философского знания. Последнее происходит только при подгонке инокультурного под стандарты своей культуры и своего способа мыслить. Так европейцы привыкли видеть философию только там, где они находят хоть какое-либо подобие системам Аристотеля, Св. Фомы или Гегеля, т. е. прежде всего там, где есть «систематическая логико-рациональная разработка», считает Л.-П. Однако, продолжает он, по этой логике тогда и такие представители западноевропейской мысли как Св. Августин, Б. Паскаль, С. Кьеркегор, М. де Унамуно, Х. Ортега-и-Гассет и А. Бергсон не могут считаться философами, «так как они очень далеки от понятийного жонглирования систем». По этой логике из истории философии следует исключить по сути и всю традицию латиноамериканского философского миропостижения. Л.-П. же, поддерживая идею Гаоса-и-Гонсалеса Побы, считает необходимым и фактически, и по праву включать в историю философии «неметафизические, несистематические и «литературные» философии». В этом случае

философия связывается с тем типом «человеческого беспокойства», продуктом «удивления и сомнения, который побуждает рационалистически исследовать и интересоваться первопричиной, бытием и судьбой мира и человека», а ее конституирование фиксируется отграничением от религиозно-мифологического видения мира через постепенную рационализацию этого видения («философское представление означает нечто большее, чем взгляд на мир, отраженный в мифах»). Однако при этом вовсе не требуется обнаружение у носителей новой (философской) традиции рефлексии «формального различия между целями философии и целями всех других форм научного и религиозного знания, а также художественной интуиции». Дисциплинарное различие философии, науки и теологии и их отграничение от других форм организации опыта было четко и строго проведено, согласно Л.-П., лишь в западноевропейской мысли Нового времени. Такая расширительная трактовка философии делает весьма затруднительным ее определение. «Тем не менее, — пишет Л.-П., — мы считаем, что все согласится с тем, что для философского в строгом смысле слова выражения мысли требуется ясное восприятие проблем в самой сущности вещей. Чтобы поставить себе целью рационалистически ответить на вопрос о происхождении бытия и судьбы Вселенной и человека, необходимо подвергнуть сомнению уже достигнутые решения, являющиеся результатом традиции или обычая. Философами следует считать тех, кто испытывает необходимость объяснить происхождение вещей или серьезно ставит вопрос о том, каков их смысл, ценность, или, идя дальше, спрашивает об истине жизни, существовании после смерти, о возможности познания *потустороннего* мира (по ту сторону физического), где люди с помощью мифов и человеческих верований искали на них ответ. Думать и беспокоиться об этом и означает в строгом смысле слова философствовать». В этой перспективе Л.-П. и пытается показать на основе свидетельств источников сосредоточенность усилий мысли нагуа на изучении «происхождения и сущности мира, человека, потусторонности и божественного», что и рассматривается им как основной аргумент в пользу наличия у нагуа философских взглядов. Далее важно, согласно Л.-П., установить и проанализировать наличие у нагуа того, что в европейской традиции обозначается как космология, метафизика, теология, антропология, а также как учение о человеке в качестве творца определенного образа жизни, т. е. как социология (отдавая себе отчет как в неспособности этих классификаций точно обозначить специфику

мысли нагуа, так и в их относительно позднем конституировании в самой европейской традиции). В качестве еще одного аргумента в пользу своей гипотезы Л.-П. приводит доказательство существования у нагуа людей, «занятых поисками рационального знания, т. е. философов в полном смысле слова». Решение такого круга задач требует комплексного междисциплинарного рассмотрения всей проблематики и не может ограничиться только исследованием источниковедческой базы, историографической традиции и логико-аналитическими процедурами. Историко-философская исследовательская стратегия Л.-П. строится поэтому также на широком привлечении средств исторического, культурологического, религиоведческого, мифологического, лингвистического, герменевтического, филологического, искусствоведческого анализов. (Последний, в частности, изложен в работе Х. Фернандеса «Коатликуэ — эстетика древнего индейского искусства» применительно к исследованию символизма, заключенного в статуе Коатликуэ — богини земли, и в работе М. Гамио «Куя Родину», в которой обсуждается вопрос о непригодности европейских эстетических критериев для восприятия искусства индейцев). Показательно то внимание, которое Л.-П. уделяет, вслед за Гарибаем и Ф.Х. Клавихеро (1731–1787), исследованию возможностей языка нагуатл для выражения философской терминологии. Так уже Клавихеро (ему принадлежит работа «Древняя история Мексики») установил изобилие терминов в «мексиканском языке» для выражения таких абстрактных понятий как вещь, сущность, истина, дуальность, рефлексия, предвидение, вечность, индивид, личность, ум, мудрость, разум, понимание, познание (как в активной, так и в пассивной форме), мышление и т. п. Заслугу же Гарибая Л.-П. видит и в том, что он выявил такое явление в языке нагуатл как диффразимы — способ символически-метафорического объединения слов для получения терминов, образно фиксирующих абстрактное понятие, без знания чего невозможно разобраться в самом строе мышления нагуа. Диффразим — это способ образования идиоматических выражений для выражения идеи с помощью двух слов, смысл которых дополняет друг друга (или в силу их синонимичности, или в силу их смысловой близости) — типа наших выражений «огнем и мечом», «без руля и без ветрил», «на хлеб и воду» и т. п. Если в европейских языках эта форма выражения достаточно редка и не выходит, как правило, за рамки поэтико-метафорического употребления, то у нагуа она выступает чуть ли не основной формой фиксации абстрактных содержаний. Сре-



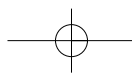


430 ЛЕОН-ПОРТИЛЬЯ

ди основополагающих смыслоподдерживающих дифразизмов в мышлении нагуа — «цветок и песня» (боговдохновенная поэзия), «черные и красные чернила» (мудрость и письменность), «вода и гора» (народ), «яшма и тонкие перья» (красота) и т. п. По этому принципу образовано и большинство имен богов и (особенно) их титулов. Возможности выразить сложные смыслы в многообразии их оттенков способствует и сам строй языка. «Дело в том, — пишет Л.-П., — что в языке нагуатл, подобно греческому и немецкому, легко происходит образование длинных слов путем сочетания нескольких корней, префиксов, суффиксов и инфиксов для выражения сложной понятийной связи одним словом, являющимся зачастую настоящим чудом «лингвистического зодчества». Следовательно, в этом отношении язык нагуатл представляет собой подходящий инструмент для выражения философской мысли, которая ...иногда отражается даже в самой внутренней структуре терминов». Последнее Л.-П. методично показывает применительно к большинству анализируемых им терминов. В своих религиозно-мифологических разработках Л.-П. опирается прежде всего на труды Э. Целлера и Ж. Сустеля, а также А. Касо, придерживаясь в целом символической концепции мифа. В своих историографических штудиях Л.-П. пытается прежде всего вычленивать суть интерпретационных моделей предложенных Х.Х. де Эгиара-и-Эгуреном (1696—1763, «инициатором истории идей в Мексике»), М. Ороско-и-Беррой (1816—1881, обосновывавшем аналогию между мыслью нагуа, пифагорейцами и индийской философией), А. Чаверо (проводившим аналогию между видением нагуа и материалистической традицией философствования, точнее — позитивистским натурализмом), Э. Вальверде Тельесом (исходившим в своей интерпретации из круга идей томизма), Касо и Рамосом Маганьей (исходивших с позиций «философии латиноамериканской сущности») и др. В результате проделанного анализа Л.-П. обнаружил культурную и теоретико-методологическую обусловленность их интерпретаций. Учитывая опыт своих предшественников и отдавая себе отчет в своей культурной и теоретико-методологической обусловленности, Л.-П. и предлагает собственную интерпретацию, начав ее с реконструкции космологических воззрений нагуа, позволяющей проникнуть в их «метафизические» и «теологические» построения. При этом он исходит из тезиса, впервые отчетливо артикулированного Касо, который предложил различать три уровня в религиозно-мифологических воззрениях нагуа: 1) народный субстрат:

политеистический; 2) жреческий субстрат: пытающийся свести множественное к различным аспектам единого божества; 3) философский субстрат: выделенный древней философской школой, утверждавшей существование двойственного космологического начала (были даже отдельные мыслители, которые приближались к монотеизму). Это двойственное (дуалистическое, но единое в своих мужской и женской ипостасях) начало, являющееся причиной самого себя и породившее богов, мир, вещи и людей, невидимо и неизобразяемо. Оно потусторонне, но благодаря ему «все происходит», все есть лишь различные его выражения на всех уровнях организации мирового космоса (Вселенной). Это первоначало может быть постигнуто только в своих символических воплощениях. Поэтому, согласно Л.-П., неудивительно, что «на первых стадиях развития рациональная мысль начинает формулировать свои идеи на основе символов, привлекающих ее внимание. Рациональная разработка — это своего рода строительные леса; мифы дают то символическое содержание, которое делает возможным понимание идей. Фактически и сегодня, анализируя даже самые утвердившиеся научные истины, мы удивились бы, открыв весь символизм, метафоры и даже настоящие мифы, содержащиеся в них». Поэтому в анализе космологии нагуа важна не столько форма, в которой она представлена, сколько те идеи, которые с ее помощью выражаются. Тогда обнаруживается, что в основе философского миропонимания нагуа (и в этом отношении весьма показательно, что исследователи нагуасской мифологии предлагают иную реконструкцию) лежит представление о божестве дуальности, божестве дуальности Ометеотле, мыслимом как единство своей женской (Омесигуатл — дуальная Госпожа) и мужской (Ометекутли — дуальный Господин) ипостасей. Ометекутли зарождает и действует, Омесигуатл зачинает и воспринимает. Женская ипостась во всех случаях понималась как инамик (букв. — его подобие, вещь, которая хорошо подходит и совпадает с другой) мужской. Как «Господин, который мыслит самого себя или изобретает себя», Ометеотл выступает как Мойокойани. Именно в этом титуле Ометеотла Л.-П. видит основное объяснение космического «зарождения-зачатия», благодаря которому возник мир, и который представляет сущность самого дуального бога. При этом он настаивает на «метафизическом происхождении этого начала: его никто не изобрел и не дал ему форму; он существует за пределами всякого времени и места, потому что благодаря таинственному действию... он сам себя зачал и продолжает зачинать, будучи одновременно

фактором действующим (дуальный Господин) и воспринимающим (дуальная Госпожа)». Применяя понятия западной философии можно сказать, что он является одновременно субъектом и объектом, динамически связанными между собой. В этой связи Л.-П. предлагает сравнить смысл данного термина с понятием схоластической философии *ens-a-se* (бытие, существующее само по себе) и с библейским выражением «я тот, кто есть». Терминологизация титула Мойокойани была, согласно Л.-П., наивысшей точкой «развития философской мысли нагуа, которая, как мы думаем, достаточна, чтобы оправдать звание философов, данное тем, кто сумел так высоко подняться в своих рассуждениях о божественном». Ометеотл — это одновременно «владелец» всех трех миров (его титул, фиксирующий это обстоятельство, гласит: «Господин наш, хозяин неба, земли и области мертвых»); земного как «наша мать и наш отец» (ин Тотан, ин Тота) и как «Даритель жизни» (или Ипалнемогуани — «тот, благодаря которому живется»), небесного как «мать и отец всех богов» (ин Тетеу Инан, ин Тетеу Ита) и «Хозяин непосредственной близости» (ин Тлокэ ин Нагуакэ), подземного (области мертвых) как единство в дуальности женского (Миктекасигуатл) и мужского (Миктлантекутли) начал. Как «трансцендентное» начало, способное воплощаться («субстанционализироваться») в Солнце (Ситлаятонак) и звезды (Ситлалинкуэ), Ометеотл пребывает в области запредельного-потустороннего — Омейокане. Как «имманентное» миру начало, как Госпожа (Тонакасигуатл) и Господин (Тонакатекутли) плоти (опоры) Ометеотл «простирается в центре» — «на пупе земли» (в Тлалхикко), чтобы в женском воплощении (Тлалламанак) поддерживать основу земли, а в мужской (Тлалличкатл) одевать землю хлопком (быть источником активности людей). Эти «субстанционализации» дуального начала призваны обеспечить миру опору-основание как условие его возможности (это ответ на вопрос: «чем является то, что заставляet вещи «держаться»?»). Поэтому-то находящийся в Омейокане Ометеотл и вынужден (при развертывании мира) простирается в Тлалхикко («на пупе», в центре). «Имманентное» обосновывается, таким образом, «трансцендентным». В данном отношении с философской точки зрения наибольший интерес представляет титул ин Тлокэ ин Нагуакэ. Как дифразизм он осмысливается как «Это тот, кто является бытием всех вещей, сохраняет их и дает им основу», или как «Это тот, кто все содержит в себе», или как «Это тот, кто находится рядом со всем, и рядом с которым находится все». Таким образом, в данном случае можно говорить о «везде-

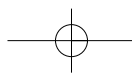




сущности» дуального начала как динамической основы Вселенной. Принадлежит ему, все выступает как результат его созидательной деятельности, которая постоянно делает существующее, давая ему основу, (потенциально) истинным — нелли (букв. — истинный, прочный, постоянный). Ометеотл порождает вещи и перволюдей: ее (Сипастонал, или Сипактонал), чтобы ткать, и его (Ухумуко, или Охомоко), чтобы пахать. На этом уровне Ометеотл «субстанционализируется» как Тейюкойани (создатель людей) и Тецкатлипок-Тецкатланехтия («зеркало, которое заставляет появляться вещи»). В этой перспективе «сущее», как обоснованное «трансцендентным», вбирает в себя и проекцию Ипалнемогуани как источника жизни («жизненного начала»), но опять же данного в безличной форме. Тем самым только благодаря «трансцендентному» началу «живется», так как только оно дает последнему и основу и активность. Данная функциональность Ометеотла дополнительно усиливается титулом Монэнеки, означающему «поступает как ему заблагорассудится», так как он «держит нас расположенными в центре ладони своей руки» и «передвигает по своему желанию». В этой перспективе говорилось даже о том, что «мы предмет его развлечения; он над нами смеется». Тем не менее, со своей стороны боги «озабочены тем, чтобы кто-нибудь жил на земле», более того, существование человека для божества, в представлениях нагуа, является исключительно необходимым (человек — «существо необходимое богам», люди — это плод покаяния богов, которые благодаря своей жертве «заслужили их»; отсюда само название людей — масегуалы — означает «заслуженные благодаря покаянию»). В воплощениях («субстанционализациях») Миктекасигуатл и Миктлантекутли Ометеотл обретается в Миктлане (области мертвых), т. е. также пребывает в области запредельного-потустороннего («живет в тени» Миктлана). Тем самым задается как бы второй полюс трансцендентности, но если из одного приходят, то во второй уходят. Земной мир (букв. — на земле) Тлалтикпак — мир преходящего и неистинного, не имеющего опоры в самом себе, как бы помещен между двумя полюсами потустороннего (дающими ему основание). Будучи со всех сторон окружен водой (находясь «в замкнутом кольце воды»), на горизонте соединяясь с небом, он предстает как горизонтально замкнутый мир — Семанагуак. Вертикально же Вселенная простирается на 13 небес вверх (последовательно уровни Луны, звезд, Солнца, Венеры, комет, дня, ночи, бурь, трех небес богов (Тетеокана — «места, где они живут» (их Домов, и двух небес Омейокана — места дуальности) и 9 «под-

земелий» («адов») вниз. Последние и схватываются через понятие Миктлана (в который попадают все, кто умер естественной смертью и подлежит в этом качестве сожжению — «лишению плоти»). Остальные умершие попадали «на небо»: в Тлалокан (в Дом бога дождя Тлалока, также выступающего в женском и мужском обликах — Чалчитликуэ и Чалчитлатонак; это еще одно дуальное перевоплощение Ометеотла; сюда попадали утопленники, убитые молнией, подагрики, больные водяжкой), в Дом Солнца (погибшие воины, принесенные в жертву, умершие при первых родах женщины), в Дом Тонакатекутли (Господина нашей плоти; сюда попадали дети, умершие до достижения ими разумного возраста и имеющие шанс еще раз вернуться на землю). В отличие от Омейокана (места дуальности, имеющего еще лишь один определитель — Тамоанчан (дом, откуда мы спускаемся), частично разделяемый им с Тлалоканом, откуда возвращаются умершие в детстве) понятие Миктлана (область мертвых) подверглось основательной «метафизической» обработке. С ним стало связываться понятие потусторонности как неведомого, которое нас ожидает, что привело, с одной стороны, к «трансцендированию» понятия, а с другой — к переосмыслению ряда близких ему понятий. Так широко использовались понятия: 1) Кенамикан — место, где каким-то образом живет (использовалось в основном в художественном творчестве; здесь интересно сопоставление с «посю»-сторонним миром, в котором также каким-то образом живет); 2) ин Топан ин Миктлан — то, что нас превосходит (специальный дифразизм для обозначения потусторонности, «метафизического» как внеопытного и противопоставленного тому, что опытно, т. е. тому, что принадлежит Тлалтикпаку — находится на земле); 3) Тосенпополигуийан — общее место нашей гибели (связывается понятие потусторонности с понятием судьбы); 4) Химоайан — место для лишенных плоти (первоначально — один из уровней Миктлана); 5) Гуилогуайан — место, куда идут все, конечный пункт всех странников. Кроме уже названных воплощений Ометеотл выступает также как Гуэгуэтеотл (Старый бог — первопричина) и как Хиутекутли (Господин огня и года — источник пространственно-временного порядка). С осуществлением пространственно-временного упорядочивания мира связан второй круг развертывания воплощений («субстанционализациях») Ометеотла, задающий миру динамический аспект. От пары его воплощений Тонакасигуатл-Тонакатекутли рождаются четыре брата-божества, организующих и структурирующих горизонтальное пространство. Каждый из них: 1) задает определен-

ное направление пространства (Восток-Север-Запад-Юг), 2) отождествляется с определенным цветом (красный-черный-белый-голубой) — у нагуа была сильно развита цветовая и числовая символика, 3) является носителем определенных природных элементов (земля-ветер(воздух)-огонь-вода; в данном пункте Л.-П. делает отсылку к философии Эмпедокла), 4) имеет собственный символ (тростник-кремень-дом-кролик), 5) имеет свою функциональную нагрузку (область красного цвета — Тлалпан, ночь и область мертвых, область плодородия и жизни, область слева от Солнца — если стать лицом к Западу; в последующем функциональные нагрузки «экзистенциализировались» через их переосмысление в сочетаниях категоризаций жизни, смерти, ночи (тьмы) и дня (света), а также тепла, холода, женского и мужского), 6) господствовал в эпоху своего Солнца (последнее в каждом своем космическом периоде (эпохе) понималось как Тонатлиу — тот, кто делает день). Боги-дети всегда стремились отождествить себя с Солнцем (так как это давало возможность руководить жизнью людей и судьбой мира), которое всегда, со своей стороны, было связано с определенной стороной света и с определенным природным элементом. На смену первым четырем эпохам пришла современная пятая эпоха — «эпоха пупа», т. е. эпоха гармонического равновесия элементов (и сторон света), эпоха пятого Солнца, связанная с исторической миссией ацтеков (их «трансцендентальным долгом») — длить время пятого Солнца, постоянно питая его человеческой кровью (чалчитугатлом), а тем самым по крайней мере отодвигая (если нельзя воспрепятствовать) очередной мировой катаклизм («Солнце и жизнь существуют благодаря жертве, лишь с помощью той же жертвы они смогут сохраниться»). По сути здесь идет речь о попытке преодоления сменяющих друг друга циклов «линейным развертыванием» цикла пятого Солнца, что становится возможным в силу его специфики (стремление к равновесию и преодолению состояния борьбы четырех начал) и наличию «народа с миссией» (выражение Касо). «Вместе с пятым Солнцем, — отмечает Л.-П., — в космологическую мысль нагуа вводится идея о движении как понятие первостепенной важности в изображении и судьбе мира». Для обоснования этого нового видения мира была проведена во второй четверти 15-го века серия реформ под руководством советника нескольких правителей Теночтитлана Тлакаэлем. Последний пытался (вполне рационалистически) обосновать мистико-военную концепцию, оправдывающую прежде всего именно историческую миссию ацтеков (сравни-





432 ЛЕОН-ПОРТИЛЬЯ

тельно молодого и периферийного народа по отношению к предшественникам-толтекам, культуру которых наследовали нагуа, что затронуло и существовавшие космологические мифорелигиозные воззрения (в контексте анализа Л.-П. показателен сам факт осознанного вмешательства в эту область). Так, во-первых, возросла сама роль этих «новых» богов (они начинают представлять собой основные силы, движущие историю мира), во-вторых, появились различия в самих их именах (есть их различные номенклатуры, хотя все они — братья Тецкатлипоки, один из которых был отождествлен с Кетцалкоатлом), и были пересмотрены их значение и роль в жизни общества эпохи пятого Солнца. Так, усиливалось значение бога Востока красного Тецкатлипока в его противостоянии с богом Запада Кетцалкоатлом (иная ипостась которого — Йоалли-Экатл), а голубого Тецкатлипока (Юг) — за счет черного Тецкатлипока (Север; у которого исходно власти было больше, чем у трех остальных). Бог Юга стал отождествляться с некогда лишь племенным богом ацтеков Гутцилопочтли. Кетцалкоатл же (исходно — основное божество толтеков) в глазах «ученых-нагуа» все больше стал видеться (в рационалистическом ключе) как культурный герой, связанный с комплексом идей (называемый Л.-П. «кетцалкоатлским мировоззрением», которое он, собственно, и исследует), противоположных мистико-военной доктрине Тлакаэля. Имя Кетцалкоатла стало титулом высших жрецов Теночтитлана и руководителей высших центров воспитания нагуа, а также символом знания. Ему стало приписываться открытие «в глубоком раздумье» существования дуального бога Оmeteотла, от него (и его женской ипостаси Сигуакоатл) ведут свой род современные люди. Кетцалкоатл-Сигуакоатл, которым приписывались титулы, подобные тем, которыми обладал Оmeteотл, стали репрезентировать собой мудрость двойственного бога. В облике же Йоуалли (Йоалли)-Экатла западный бог стал еще одним обозначением своего рода «трансцендентности» — того, что выходит за пределы опыта («видимого и осязаемого»). Правда, Л.-П. считает более правильным трактовать Йоуалли-Экатла как титул Оmeteотла, перешедший к Кетцалкоатлу как его атрибут. Само имя Йоалли-Экатл (букв. — «ночь-ветер») при переводе его в термин давал такую возможность (дифразизм «невидимый-неосязаемый»: будучи как ночь, нечто не может быть увидено, будучи как ветер — оно не осязаемо), что еще раз показывает как возможности языка, так и способ образования понятий у мыслителей-нагуа. Таким образом, произошедшие после ре-

форм изменения в космологической картине мира были весьма существенны и подталкивали мысль нагуа к ее понятийной терминологизации и рациональному переосмыслению. Это коснулось и оставшихся внешне неизменными функций Тецкатлипоков по организации-структуризации «пространственного времени» — весьма специфической категории мышления нагуа. «Вместе с четырьмя сыновьями Оmeteотла полностью входят в мир пространство и время, которые понимаются не как пустые подмости — как простые координаты, — а как динамические факторы, переплетающиеся и смешивающиеся, чтобы управлять космическим развитием», — указывает Л.-П. Термин кагуитл (время) можно перевести словами «то, что оставляет что-то, след», т. е. время оказывается связанным с фиксируемым в пространстве изменением (или, точнее, изменением длительности изменения пространства). Оно есть «место-мгновения» или «место-события», упорядоченные в пространственной организации годов и дней. Любое событие (поступок) впитывает в себя свойства, присущие каждому определенному месту и времени, которые определяют то, что в них находится (при этом можно и предсказать все существующее в нем по специальным книгам судеб — Тоналамаглам, так как судьба (тоналли) всегда имеет порядок — Тоналпогуалли). Таким образом, время всегда пространственно определено, стремится к гармонизации с пространством (как в его горизонтале, так и в его вертикали). Это — время-пространство, непосредственно связанное с изменением-движением (оллин, которое «появилось тогда, когда время получило пространственную определенность, когда годы и дни получили конкретную направленность к каждому из четырех направлений Вселенной»). Тем самым космовидение становится в значительной мере хроновидением (что еще более справедливо по отношению к культуре майя, реконструкцией которой Л.-П. также занимался). Движение, как и судьба, всегда рассчитывается в силу своей предопределенности, на которую, правда (зная для чего и необходимы расчеты), можно повлиять. Однако при этом изменении в этом мире всегда есть результат резкой и полной перемены в последовательности: сегодня господствует Восток, завтра будет господствовать Север, сегодня еще живем в удачный день и без всякого перехода придем к роковым дням немонтеми (5, в високосный год 6 дней года, не вписывающиеся в 18 групп по 20 дней, составляющих солнечный календарь). «Основным законом мира является чередование коренным образом отличающихся свойств, которые вечно господствуют, исчезают и появля-

ются снова», — соглашается Л.-П. с тезисом Сустеля. Такова в общих чертах концепция нагуа о различных эпохах или временах, в течение которых была сформирована и организована-структурирована Вселенная, а тем самым космология, «метафизика» и «теология» нагуа в рационализирующей реконструкции-интерпретации Л.-П., исходящей из признания их единого организующе-структурирующего принципа дуальности, исходно зафиксированного в имени, титулах и перевоплощениях («субстанционализация») бога дуальности Оmeteотла. «Таким образом, — подытоживает Л.-П., — опираясь на свидетельства нагуатльских текстов, мы убедились, что неясность сложного пантеона начинает рассеиваться, когда под маской многочисленных пар богов всегда открывается двойственный лик Оmeteотла. Мы не отрицаем, что религии народа действительно было свойственно принимать за богов многочисленные начала, или «господ» дождя, ветра, огня, области мертвых и т. д. Однако, как мы уже видели, тламиниме (ученые), по удачному выражению Х. де Торквемады, преодолевая политеизм, «стремились понять в этом божественную природу, распределенную между двумя богами (двумя личностями), а именно — мужчиной и женщиной...» Придавая же имени бога терминологическое значение, терминологически переосмысливая его титулы, ими (именами) схватывали те содержания, которые улавливались лишь метафорически, а тем самым вся рассматриваемая проблематика «метафизировалась». «Это означает, что для мысли нагуа в любом месте, где есть действие, оно происходит благодаря вмешательству высшего двойственного начала. Всегда необходимо мужское лицо, которое действует, и женское, которое зачинает». В этом ракурсе рассмотрения проблематики Л.-П. оспаривает тезис ученика Целлера Г. Байера о том, что «развертывание» Оmeteотла адекватно понимается в (неоплатонической) терминологии эманаций единого божества. Л.-П. склонен видеть здесь не эманации, а фазы и маски, сменяемые в зависимости от того, по отношению к чему (или в какой векторной направленности) действует дуальное начало. «С динамической точки зрения, действительно, — указывает Л.-П., — все существующее получает свою истину: свою основу от этого вневременного зарождения-зачатия, которым является Оmeteотл. В этом смысле правильно говорить, что «единственно истинное — это Оmeteотл», все же остальное — «это как сон». При этом, будучи источником истины всего существующего, он действует всюду: является Тлокэ Нагуакэ. Но рассмотренный сам по себе, он не может восприниматься, он — ночь и ве-

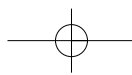




тер, т. е. Йогуалли-Экатл. «Ометеотл настолько включает все атрибуты божества, что мир выступает как всеобщая *омейотизация*... Можно утверждать, что уже одно понятие Ометеотла содержит в себе понятие Вселенной, что не является ни пантеизмом, ни статическим монизмом.» Более того, возможно, отмечает Л.-П., что «как отзвук мысли, опирающейся на двойственность Ометеотла, мы с необходимостью встречаем в нагуатльском языке *дифразизм*. Когда нагуа хотели более точно описать какую-нибудь вещь, они всегда рассматривали два ее основных аспекта, как бы для того, чтобы добиться при их соединении той искры, которая делает возможным понимание. Интуитивная направленность их мысли привела к созданию специальных обозначений, призванных вызвать в человеческом уме «видение» — не абстрактное и холодное, как «аристотелевская идея», а содержательное, живое, динамическое и в то же время универсальное по своей ценности». И в этом пункте анализ мировоззрения нагуа переходит у Л.-П. от вопросов «онтологических» к анализу вопросов «гносеологических» и «эпистемологических», которые для нагуа есть одновременно вопросы «антропологические». Ориентируясь на поиск удовлетворения в земных делах, можно ли достичь чего-то истинного, того, что все-таки сохраняется? — задаются вопросом ученые-философы нагуа. Ведь то, с чем мы имеем дело на земле (ин Тлалтикпак), «имманентное», явственно, но не имеет основы в самом себе, оно множественно и вечно, а следовательно, суетно, переходящее и неистинно. Истинным может быть лишь имеющее основу вовне, «трансцендентное» как единое и постоянное, но оно скрыто и потусторонне. А как можно знать «то, что нас превосходит», то, что по ту сторону, то, что непосредственно не дано? «Может быть, на земле никто не говорит истину», может быть «мы приходим только спать, приходим только грезить», ведь «на земле мы не навсегда: лишь на время», поэтому «на земле разве стоит за чем-либо гнаться?» — задаются вопросами поэты-художники нагуа. «Идти вслед за вещью», гнаться за вещами (что обозначалось термином *итлатиу*) — значит двигаться без направления, быть лишенным цели (что обозначалось термином *агуикпа*), «не неся, нести» (*агуикпа тик гуика*), что означает ведение себя без цели «туда-сюда», полностью отдавшись воле Ометеотла (в его ипостаси того, «благодаря которому живется»), который «без направления нас передвигает». В этом случае человеку остается лишь теряться в самом себе (ти-мойлопола). Но в этом ли смысл человеческой жизни (йолилицтли)? И можно ли этому противодействовать? т. е. по сути

это вопрос о том, можно ли из пассивного модуса жизни («живется») перейти в активный («жить»), также как и с помощью чего это возможно в мире, не имеющем собственной основы? Может быть, несмотря на то, что «на земле мы лишь мимоходом», «здесь мы только, чтобы узнать себя»? Может быть, есть возможность каким-то образом схватить основополагающую дуальную первопричину в ее ипостаси Тлалламанак — активности Ометеотла, поддерживающего и дающего истину миру своим действием? Нагуа считали это возможным посредством того, что в европейской традиции скорее всего было бы поименовано интуитивно-художественным (поэтическим) познанием и способом постижения мира. Для обозначения «бог вдохновленной поэзии» нагуа пользовались дифразизмом «цветы и песни» — ин хочитл ин куикатл. Поэзия — это самое возвышенное на земле, но приходит она «из глубины неба», иначе — «сверху». Она — ключ к постижению истины на земле, поэтому любое мышление, отказывающееся от «проживания» и пытающееся обосновать необходимость «жить» — обязательно поэтично. Поэзия схватывает скрытое, непосредственно не данное, она «опьяняет», выводит из обычного состояния, заставляя видеть то, что не видят другие, т. е. не причастные к поэзии. Только она позволяет символически и метафорически выразить «то, что нас превосходит», а тем самым есть то, «что остается». Пойти по «пути бытия», а не по «пути мнения» — прибегает к помощи Парменида Л.-П. в своей интерпретации-реконструкции. Истина (нелтилицтли) — результат напряженного интеллектуального поиска в глубине самого себя, который обозначается термином *илнамики* (букв. — «находить в печени»). Одновременно поэт суть мойолноотцани — разговаривающий со своим сердцем (букв. — «называя самого себя один и другой раз в самой сокровенной части своего сердца»). Таким образом, постигать (знать и творить) можно лишь идентифицируя самого себя во внутреннем действии (в уходе в себя), направленном на достижение контроля над собственным сердцем. Это путь монотца — «звания самого себя». Художник (поэт) — тлайолтевиани, т. е. тот, кто обожествляет вещи с помощью своего сердца, иначе — тот, кто придает смысл вещам (Л.-П. указывает на то, что речь в данном случае идет о том, что у Паскаля обозначалось как «видение сердцем» и как «истина сердца»). «Имеющий бога в своем сердце» художник (йоилтеутл), переносит это обожествление своего сердца на вещи (тла), но тем самым он делает возможным их рациональное познание. Через «цветок и песню» (ин хочитл ин куикатл) человек

приходит к «черным и красным чернилам» (ин тлилли ин тлапалли — дифразизм, обозначающий владение мудростью и письменностью), т. е., будучи поэтом, становится ученым-философом — тламатини (букв. — «тот, кто знает вещи»). Уже дифразизм «цветок и песня» отсылает как к символике цветов, так и к символике цветов как растений (последняя до сих пор широко распространена у мексиканцев, с ней в эстетическо-философском аспекте пытался работать Х. Васконселос). В случае же «мудрости и письменности» преемственность в цветовой символике не только сохраняется (ученый-философ как «следствие» поэта-художника), но и усиливается, подвергаясь определенной рационализации. Противопоставление в своеобразном соединении черного и красного, темноты и света как нельзя лучше образно схватывает саму идею знания, стоящего выше обыденного понимания, недоступного многим (всем), а лишь тламатиниме (мн. число от тламатини) — «избранным», потому что они знают (в этом аспекте утверждается даже, что они сами и есть «черные и красные чернила»). Для нагуа ученый-философ, следовательно, всегда куикаматини — знаток песен, он «несет с собой книги пения». Поэзия, схватывая «единственно истинное на земле», открывает возможность иным познавательным усилиям тла(вещи)матини(знающему, «который знает»). Ученый-философ, как и художник-поэт, должен «иметь бога в сердце» (быть йолтеутлом), обладать «обожественным сердцем» (йоилтеотл), дабы его идеи и действия «обожествляли вещи» (тлайолтевиани), когда он посредством «цветов и песен» проникает в тайны знания, которое он затем передает юношам. Следовательно, тламатини являются одновременно поэтами, «исследователями», «педагогами» и «воспитателями» (при этом следует помнить и о их религиозной подготовке) и обладают в каждой из этих ипостасей рядом функций, которые задают их «специализацию». Среди тламатини — «исследователей» можно выделить следующие основные спецификации: 1) илгуикаматини — знаток небес (астроном, исследующий «движение по дорогам неба» — иотлатокилиц ин илгуикатл); 2) миктланматини — знаток «области мертвых», т. е. того, что недоступно опытному знанию, того, «что нас превосходит» («метафизик»); 3) семанагуак-тлагуа — тот, кто «изливает свой свет на мир», получая опытное знание («физик»); 4) тлаихиматини — тот, кто «знает вещи по их лицу» (врач — спецификация, близкая «физику», так как он тоже знает опытно); 5) тлаеуматини — знаток божественных вещей («теолог»); 6) тлатолматини — знаток слова (ритор-оратор). Кроме того, общим



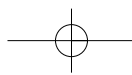


434 ЛЕОН-ПОРТИЛЬЯ

определителем для тламатини служит термин амахоаке — обладатель кодексов, обладающий способностью амохопуа — рассказывать (т. е. читать) кодекс (последние содержали в себе рисунки идиоматического содержания, правда считается, что они имели и элементы фонетического порядка). Поэты-художники и ученые-философы образовывали у нагуа особое сообщество (икниуйотл) тех, кто стремился к идеалу йолтеотл («обожествленного сердца»). От тламатини отличали амо кали тламатини — лже-тламатини, которых Л.-П. обозначает как «софистов». Последних отличает ориентация не на разум, а на тайну, которая уничтожает, они занимаются заклинаниями и гаданием, а не «познанием», в силу чего их характеризовали как знахарей и колдунов (нагуали). Как педагог тламатини должен был быть: 1) теихкуитиани — «заставляющим других приобретать лицо»; 2) теихт-ламачтиани — «передающим лицам других известное выражение»; 3) теихтомани — «развивающим чужие лица». «Необходимость учить человека «приобретать лицо», — замечает Л.-П., — сама по себе указывала на то, что смертные приходят в мир «без лица»; они несовершенны, можно сказать безыменны». Переполненные неудовлетворенными желаниями, «безликие люди» лишены целей на земле и не знают как себя вести по отношению к пугающей потусторонности. Таким образом в своих педагогических функциях тламатини выступал как «создатель личностей» через передачу им открывшегося им самим знания. Это еще один и, пожалуй, самый сильный аргумент в пользу неотделимости у нагуа «гносеолого-эпистемологических» студий от их «антропологии». Об этом говорит и то их понятие, которому можно было бы поставить в соответствие понятие личности, и их педагогический идеал (формирование «мудрых лиц и сердец, твердых как камень»). Понятию личности соответствует дифразим ин ихтли ин йоллотл, который переводится как «лицо и сердце». Здесь ихтли (лицо) — символ человека — указывает на «структурный» аспект «я», который образовывается и развивается в процессах воспитания и образования («софист», в частности, характеризуется и тем, что он «портит чужие лица»). Йоллотл (сердце) выражает динамизм человеческого существа, которое ищет и страстно желает. Показательно, что сам термин является однокоренным с термином йолилицтли (жизнь) и оба они происходят от понятия движения — оллин (которое, в том числе, является и тем началом, которое дает свое имя пятому Солнцу, «тому, в котором сегодня мы живем»). В своих поисках и желаниях сердце нуждается в дисциплинации, что позво-

ляет простроить отношения человека с судьбой. Судьба, по представлениям нагуа, не фатальна, на нее можно влиять благодаря самоконтролю, который должен заставлять человека следовать параметрам правильно рассчитанной (на основе числовой символики) судьбы. Последнюю можно смягчить или нейтрализовать правильными действиями (в том числе адекватным выбором дат для конкретного действия, но, главным образом, практиками монотца — самовыговаривания себя). Не следует забывать и о том, что посмертную судьбу людей боги определяли на основе характера смерти, с которой люди покидают этот мир. В силу сказанного становится понятной и трактовка нагуа высшей степени человеческого совершенства, достигаемой через познание, основанное на «цветах и песнях», — вхождение бога в сердце человека (йолтеутл), что делает человека художником-поэтом (а благодаря этому и ученым-философом) с «сердцем, обожествляющим вещи» (тлайолтеувиани). В силу сказанного становятся «прозрачными» и воспитательные задачи по дисциплинаризации и постановке самоконтроля, вставшие перед тламатиниме. Как воспитатель тламатини добавляет в свое самоопределение еще две функции: 1) он является нетлаканеко (итеч) — благодаря ему желания людей делаются гуманными; 2) он является и тетецагуиани — «ставящим перед другими зеркало для того, чтобы они стали разумными и аккуратными», т. е. моральными. Передача знания и воспитательные задачи решались в специальных воспитательных центрах: Теплочкали (они ориентировались на формирование будущего воина) и Калмекак (они готовили интеллектуальную элиту, прежде всего сановников и жречество, из среды которых и рекрутировались сами тламатини). Посещение детьми и юношами этих центров вменялось в обязанность их родителям. Кроме всего прочего момачтике (учащиеся) изучали там в обязательном порядке Темикаматл (книгу снов) и Хиугаматл (книгу лет). Весьма существенным для понимания «эпистемологии» и «антропологии» нагуа является то, что в разных режимах работы тламатини знание также «поворачивалось» различными своими аспектами. В этом отношении различаются: 1) ихтламачилицтли — известное знание (традиция), благодаря которому приобретает лицо, т. е. знание, включенное в процесс педагогико-воспитательных процессов, — пассивное, усваиваемое знание (усваивающие это знание назывались момачтике); 2) мачилицтли — то же, что и первое, но как уже усвоенное и как необходимое условие существования; 3) тламатилицилли — добытое знание, знание в активном смысле, противопоставляемое в

этом качестве знанию как мачилицтли. Но в любом случае знанием является лишь то, что имеет обоснование — семик как (букв. — «то, что полностью стоит», фактически — то, что «существует всегда»; истинное есть «то, что стоит, хорошо обосновано»). Достижение мастерства в своем деле оценивалось у нагуа приравниванием к сделанному толтеками, к которым возводились все достижения собственной культуры как своеобразной гарантии их значимости. Отсюда и возник определитель «толтекство» как обозначение максимально высокого уровня сделанного. Поэтому о художнике говорили как о толтекатле, об ораторе — как о тентолтекатле (толтеке слова), в этом контексте нелишне помнить и о том, что символом знания являлся толтекский бог Кетцалкоатл. Воспитательный идеал нагуа задавался представлениями о моральном добре (ин кваллотл ин йекиотл) в их противопоставлении моральному злу (ин акваллотл ин айекиотл). В этом дифразиме обыгрываются термины «соответствие и правильность». Первый определитель (соответствие, подходящее человеку) выводится из глагола кушать (куа) и буквально означает «съедобность» или «усваивающая способность чего-либо». Это указывает на то, считает Л.-П., что хорошее характеризуется прежде всего качеством ассимиляции (обогащения «я»). Второй определитель относится к хорошему в самом себе: нечто является подходящим (соответствующим), потому что правильно. Идея же морального зла формируется через отрицание характеристик соответствия (подходящести) и правильности. Плохое то, что не может уподобиться собственному «я» именно потому, что представляет собой нечто неправильное (искривленное). Суть правильной жизни схватывается термином тламатилицилли, который означает «то, что должно сохраняться или наблюдаться». Это — «старое правило жизни» (Гуэгуэ-тламатилицилли), сохраняемое еще с толтекских времен и реализуемое как посвящение себя полезному и правильному и избегание плохого. Морально то, что способствует «приобретению лица» и «развитию сердца», аморально то действие, в котором «лицо и сердце губят себя». Таким образом, обосновывая свою «гносеологию» и «эпистемологию» «антропологически» тламатини завершают ее замыканием на своеобразную «социологию», в свою очередь обосновываемую аргументами «от этики». Тем самым решающим доказательством существования философии у народов нагуа выступает, в конечном итоге, не просто наличие у них соответствующей проблематики, а ее обсуждение с точки зрения места и роли человека в ней. Ведь знания тламатини бы-





ли нужны для того, чтобы человек мог не только участвовать в космических процессах, но и вносить изменения в свою жизнь в соответствии с закономерностями этих процессов, вырабатывая определенную линию поведения в предверии определяемых грядущих событий (вплоть до попытки дления космической эпохи пятого Солнца и преодоления цикличности в развитии «исторических» периодов, или сожжения старых Хиугаматлов (книг лет) как содержащих «много лжи», инициированного Тлакаэлем для того, чтобы появилась возможность переписать историю (обозначалась термином «итолока» — «то, что говорится о»...) в пользу ацтеков). Одновременно это знание придавало жизни науга трагический оттенок, так как проходящее (и прошедшее) интересно лишь тем, что помогает не только «вписаться» в будущее, но и не питать иллюзий насчет него — впереди всех ждет неминуемая смерть (один из основных тематизмов наугатльской поэзии). Человеку остается лишь настоящее, но как показывают тламатиниме, оно не имеет самообоснования (отсюда понимание смерти как своего рода пробуждения от сна настоящего и перехода, наконец, в мир того, «что нас превосходит»). Поэтому единственно достойный для человека удел — это поэзия, ведь она единственное, «что остается». «Науга построили культуру метафор и чисел, разрушенную «оружием железа и огня», — заключает свой анализ Л.-П. Однако факт разрушения не должен скрыть ее подлинные достижения: «Культура и философия, построенные на метафорах, не раскрывали полностью таинство, но заставляли человека чувствовать, что прекрасное является, может быть, единственно реальным. Они как мысль и как тенденция одновременно претендовали на то, чтобы дать мудрое лицо человеческим существам, возбуждая в них страстное желание похитить песни и красоту. В своем стремлении к красоте науга увидели, что придавая красоту хотя бы на один момент вешам, которые затем пропадают, исчезают и гибнут, может быть, удастся вложить истину в собственное сердце и в мир. Такой, на наш взгляд, была душа философской мысли науга, концепции, которая по своей сущности может оказаться пригодной и для такого истерзанного мира, как наш. «Цветок и песня» — это путь человека, который, зная свою собственную ограниченность, не согласился молчать о том, что может придать смысл его жизни».

В.Л. Абушенко

ЛЕОНТЬЕВ Алексей Николаевич (1903–1979) — советский психолог, профессор (1932), доктор педагогических наук (1941), академик АПН РСФСР (1950), ос-

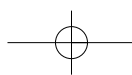
нователь (1965) и декан психологического факультета Московского университета (по 1979). Академик Академии педагогических наук СССР. Почетный член Венгерской Академии наук, почетный доктор Парижского и Будапештского университетов, почетный член Итальянской психологической ассоциации, президент Общества психологов СССР, президент, позже член Исполкома Международного союза научной психологии. Лауреат Ленинской премии (1963). Основные сочинения: «Развитие памяти» (1931), «Очерк развития психики» (1947), «Очерки психологии детей» (1950), «Проблемы развития психики» (1959), «Деятельность. Сознание. Личность» (1975) и др. Экспериментальные и теоретические работы Л. посвящены проблемам общей, детской и возрастной педагогической психологии, патопсихологии, социальной и инженерной психологии, зоопсихологии. Л. исследовал проблему генезиса психики, ее биологической эволюции и общественно-исторического развития. Выдвинул гипотезу о возникновении чувствительности в связи с переходом от жизни в гомогенной среде к жизни в вешно-оформленной среде. Формирование элементарных форм психики, по Л., обуславливается в значительной степени изменением условий существования и характера жизнедеятельности организмов. Элементарная чувствительность проявляется в реакциях, ориентирующих организм на витально-безразличные, но тесно связанные с жизненно значимыми свойствами факторы окружающей среды. Возникновение чувствительности, появление ориентировочных реакций возможны лишь в условиях активного действия в поисковой ситуации. Л. разработал новую периодизацию стадий развития психики в ходе биологической эволюции, выделив сенсорную психику, перцептивную психику, интеллектуальное поведение и дав характеристику каждой из этих стадий. Ключевыми понятиями анализа закономерностей развития психики Л. считал понятия «жизнь», «жизнедеятельность» и «деятельность». На основе деятельностного подхода Л. разработал конкретно-психологическую теорию сознания человека. Необходимость возникновения сознания, по Л., формируется лишь в контексте продуктивной деятельности (изготовление вещи по образцу или ее изображение), требующей сопоставления имеющегося у человека представления с этапами его реализации в продукте («внутреннее примеривание»). Это сопоставление требует, чтобы представление выступало для человека в одной плоскости с предметным миром, не сливаясь однако с ним, чтобы человек мог действовать с образом, прежде чем он начнет действовать с пред-

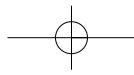
метом. Л. дал психологическое обоснование принципу единства сознания и деятельности, согласно которому источником бытийных (т. е. подпадающих объективации) характеристик сознания является человеческое действие, обладающее биодинамической и чувственной тканью. Двумя главными образующими сознания Л. считал смысл и значение. Понятие смысла, по Л., выражает укорененность индивидуального познания в бытии человека, а понятие значения — подключенность этого сознания к обществу. Л. выдвинул положение о формировании в психике особой интегральной структуры амодального характера — «образа мира» как условия адекватного восприятия и отдельного предмета и предметного мира в целом.

ЛЕОНТЬЕВ Василий Васильевич (1906–1999) — американский экономист, лауреат Нобелевской премии по экономике за развитие метода «затраты — выпуск» и его применение к важным экономическим проблемам» (1973). Суть названного экономико-метематического метода сводится к построению системы линейных уравнений, где в качестве параметров используются коэффициенты затрат на производство продукции. Л. окончил Ленинградский университет и аспирантуру Берлинского университета. В 1931 году эмигрировал в США. Л. автор многих научных трудов, часть из которых опубликована на русском языке.

ЛЕРУ (Lerooux) Пьер (1797–1871) — французский мыслитель, социальный философ и экономист, автор термина «социализм». Основные сочинения: «Равенство» (1838); «О человечестве, его принципах и его будущем» (т. 1–2, 1840) и др. Л. разработал оригинальную концепцию «христианского социализма», сочетавшую в себе изображение общественного идеала сенсимонистского толка вкупе с попыткой конструирования путей его достижения. Солидарность и социальное равенство, лежащие в основании социализма Л., мыслились им как результат трансформирующего мессианского воздействия на людей эклектической «религии человечества». По мысли Л., в основе последней ведущую роль должны были исполнять те компоненты философии пифагореизма и «атеистической религии» буддизма, которые были ориентированы на гармонизацию отношений человека и мира, человека и человека. По Л., католицизм и социализм являются принципиально несовместимыми. После бонапартистского переворота во Франции (1852) — в изгнании.

ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729–1781) — немецкий философ-просветитель, писатель, критик, основатель национального немецкого театра. Общим





направлением эстетики Л., статус которой в культуре Германии аналогичен высокому статусу эстетики Дидро во французской культуре, стало требование реализма, отказ от подражания чужим образам, отражение жизни своей страны. Но самым важным в интеллектуальной реформе Л. явилось его новое понимание литературы и искусства вообще. В своей знаменитой «Гамбургской драматургии» (1767–1768) Л. обосновал право третьего сословия быть предметом художественного изображения. Такими стали его драмы: «Сарра Сампсон» и «Эмилия Галотти», «Линна фон Барнхельм». Вершиной драматического творчества Л. стала драма «Натан мудрый», главным героем которой явился даже не немец, а еврей, отрицающий все положительные религии и проповедующий свободу совести и братской любви к людям. Театр был главной сферой деятельности Л., но и в других областях искусства он стал подлинным реформатором. В своем эстетическом трактате «Лаокоон, или о границах живописи и поэзии» Л. выступил ярким противником классицизма и феодально-придворной поэзии, сторонником реалистического изображения действительности. Л. не изложил своих философских взглядов в целостном и систематическом виде, уделяя главное внимание все же сфере искусства: его художественные произведения и литературная критика позволяли ему высказывать свои довольно радикальные взгляды. Судя по сохранившимся фрагментам, философское мировоззрение Л. представляло собой соединение философии Лейбница со взглядами Спинозы. Л. считал, что «предопределенная» гармония Лейбница есть ни что иное, как искаженное учение Спинозы о единстве души и тела, которые суть одно и то же, но представляющееся то в качестве мышления, то в качестве протяженности. В найденном после его смерти фрагменте под названием «О действительности вещей вне Бога» Л. говорит, что между Богом и вещами нет и не может быть никакого разрыва. Бог существует не вне мира, а в нем самом. Хотя Л. и иронизировал над лейбницеvской гармонией, он принял из его системы принцип развития, подчеркивая действительное начало и непрерывное движение в природе. Все в мире, по Л., находится в движении, в движении к совершенству. Л. стал основателем пантеизма в Германии. Он говорил о единстве окружающего мира, о том, что природа и дух — проявления одной и той же субстанции; закономерности мира вытекают из него самого; мир неотворим и неуничтожим. Однако, известен этот спинозизм Л. стал лишь после его смерти благодаря Якоби, опубликованному в 1785 в «Письмах Мендельсону

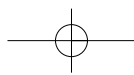
об учении Спинозы» свою беседу с Л., в которой последний признает себя спинозистом и говорит, что для него нет лучше философии, нежели философия Спинозы. Мендельсон не поверил Якоби, завязалась переписка, она была опубликована, вызвала многочисленные отклики, ибо Спиноза в Германии был тогда запрещен. О Спинозе заговорили открыто, возник так называемый «спор о пантеизме», вылившийся в дискуссию по главным философским вопросам. После спора Л. стал знаменит. Проблема совершенствования человека и человечества стала основополагающей идеей полемики Л. с пастором Геце, а также трактата «Воспитание человеческого рода» (1780), ставшего своего рода духовным завещанием Л. По словам Чернышевского, «если был в Германии, от Спинозы до Канта, человек не менее их одаренный природою для философии, то это без сомнения был Л. — крупнейший представитель радикального крыла немецкого Просвещения».

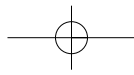
ЛИ — в китайской философии — 1) ритуал-предписание выполнения религиозных действий; 2) эгоистическая установка, противопоставляемая порядочности и духовности; 3) «абсолютные истины» на пути к абсолютному совершенству.

ЛИБИДО (лат. *libido* — желание, влечение, стремление) — понятие, употребляемое для обозначения полового влечения, полового инстинкта, энергии сексуального влечения и др. 1) Половое влечение. В развитии и функционировании Л. человека обычно выделяются пять стадий: а) понятийная, когда у детей формируются общие первоначальные представления о двуполости людей, собственной половой принадлежности, и возникают элементы сексуального поведения; б) романтическая (платоническая), когда появляются эротические чувства и первые идеализируемые объекты влюбленности; в) эротическая, когда проявляется определенный интерес к ухаживанию, ласкам, прикосновениям и сексуальной разрядке; г) собственно сексуальная, когда проявляются стремление к половой близости и способность к переживанию оргазма и д) зрелая, когда проявления полового влечения характеризуются наличием совокупности физиологических, эмоциональных, рациональных и ценностных компонентов, селективностью, относительно полноценной реализацией и определенным контролем половой активности и полового поведения в связи с обстоятельствами места и времени. 2) Половой инстинкт, половое стремление, сексуальное желание. В этих значениях понятие Л. было введено в научный оборот в конце 19 в. немецким психиатром А. Моллем и др. 3) Энергия сексуального влечения, детерминиру-

ющая психическую жизнь и поведение человека в норме и патологии; движущая сила сексуальной жизни и всего, связанного с любовью, проявляющаяся в непосредственных и символических формах; сексуальная энергия и движущая сила психики и жизни вообще. В основном в этих значениях понятие Л. употреблялось в классическом психоанализе Фрейда, благодаря которому оно вошло в лексикон современной науки и язык обыденной жизни. Согласно концепции Л. у Фрейда, являющейся одним из краеугольных оснований психоанализа, Л., как энергия (энергетическая основа) эроса, присутствует во всех субстанциях организма и психики человека, но наиболее определенно проявляется в его гениталиях и эrogenных зонах. Основными формами существования Л., как сексуальной энергетической и динамической силы, по Фрейду, являются противоположные по направленности Объект-Л. (объектное Л.), т. е. Л., ориентированное на какой-либо внешний объект и «привязанное» к нему, и Субъект-Л. (Л.-Я, Эго-Л., Я-Л., нарциссическое Л.), ориентированное на собственное «Я» и «привязанное» к нему. Выступая как доминирующий мотив сексуальных ориентаций и всего поведения, Л. может преобразовываться из одной формы в другую, хотя в сексуальной жизни человека одна из данных форм, как правило, преобладает. Трансформация и переориентация Л. как количественно измеряемой энергии осуществляются, по Фрейду, вследствие действия различных «защитных механизмов», главным образом вытеснения и сублимации, обеспечивающих чрезвычайно широкий диапазон проявлений Л.: от элементарных физиологических актов до творчества, 4) В аналитической психологии Юнга понятие Л. употреблялось преимущественно для обозначения психической энергии вообще (т. е. энергии психики как таковой). В современной научной и популярной литературе понятие Л. употребляется в различных значениях, смысл которых, за исключением специально оговариваемых случаев, определяется по контексту.

ЛИДЕРСТВО — понятие для обозначения существенного параметра процесса структуризации социальной группы или общественного класса. Л. выступает как один из базовых механизмов дифференциации социальной деятельности и предполагает достижение особого (лидирующего) положения определенным лицом (индивидуальное Л.) или определенной частью группы (групповое Л.) по отношению к остальным членам группы (класса). В контексте отношений власти (см. **Власть**) Л. подразумевает продолжительное, а не спорадическое осуществление власти, как правило, сопряженное с лич-





ностными характеристиками субъекта-лидера. Феномен Л. в истории философии рассматривался, как правило, в аспекте политического или духовно-религиозного Л. По мысли Платона, у идеального правителя власть соединяется «с разумением и рассудительностью». Для Конфуция благородный правитель «в доброту не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желании не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток». Перспективная типология Л. была предложена Лао-цзы, по мнению которого лучший вождь — тот, которого «народ не замечает», на втором месте — тот, которого «народ обожает», на третьем месте — тот, которого «народ боится» и на последнем — тот, кого «ненавидят». Макиавелли рисовал образ государя, для которого его личная власть — не благо само по себе, а средство достижения определенной политической цели (например, объединение и усиление государства). Правитель, согласно Макиавелли, должен учитывать главные стимулы человеческой активности (стремление к имущественным благам) и — «благодаря уменью отгадывать сокровенные желания человеческой души» — господствовать над людьми. В соответствии с философией истории Гегеля, в деяниях великих лидеров «субстанционально содержится» историческая необходимость; они — «доверенные лица мирового духа». По Ницше, стремление к Л. — естественное стремление человека, помехой которому видится мораль, это «оружие слабых»; истинный лидер вправе ее третировать, чтобы она «не висела у него гирей на ногах» (см. **Сверхчеловек**). У Фрейда «вытесненное» может сублимироваться в стремление к Л. Согласно схеме Фрейда, человеческие массы нуждаются в лидере, аналогичном авторитарному отцу в семействе, «в отце-подобии» — тайна Л. По Адлеру, стремление к Л. — компенсация «чувства неполноценности» личности (см. **Комплекс неполноценности**). Многие современные исследователи Л. опираются на идею харизматического Л., возникающего, по идее М.Вебера, на изломах истории. Этот термин (см. **Харизма**) применяется к лидеру, который наделен исключительными способностями. Если рационально-легальное Л. предельно безлично, то харизматическое Л. носит, как правило, акцентированно личностный характер. Как правило, принято выделять авторитарный и демократический стили Л. В первом случае — социально-пространственная позиция лидера — вне группы; на нем центрирована вся групповая информация; авторитарный лидер располагает монополией на власть, лично определяет цели группы и средства их достижения, его главные аргументы — требовательность,

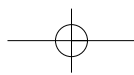
страх, угроза наказания. Демократический стиль Л. не унижает ведомых, а, напротив, пробуждает в них чувство собственного достоинства, индуцирует активность «снизу — вверх». Социально-пространственное положение такого лидера — внутри группы, он делегирует ответственность, распределяя ее среди членов группы. Согласно известной модели, когда член группы А стремится изменить поведение В — это попытка Л.; когда В изменяет свое поведение под влиянием А — это успешное Л.; когда изменение поведения В приносит удовлетворение ему самому — это эффективное Л.

ЛИНГАМ — в буддизме — 1) фаллический символ; 2) символ божества Шивы.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ — термин, описывающий ситуацию, сложившуюся в философии в первой трети — середине 20 в. и обозначающий момент перехода от классической философии, которая рассматривала сознание в качестве исходного пункта философствования, к философии неклассической, которая выступает с критикой метафизики сознания и обращается к языку как альтернативе картезианского *cogito*. Л. п. или языковая революция нашел выражение в лингвистической философии Витгенштейна («Логико-философский трактат»), феноменологии Гуссерля («Логические исследования»), фундаментальной онтологии Хайдеггера, неопозитивизме. Основными чертами Л. п. являются отказ от гносеологической и психологической проблематики, критика понятия субъекта, обращение к исследованию смысла и значения, замена понятия истинности понятием осмысленности, стремление рассматривать язык как предельное онтологическое основание мышления и деятельности, релятивизм и историцизм. Первая волна Л. п. приходится на 1920-е и представляет собой разнообразные попытки прояснения и реформирования языка в соответствии с законами логики, которая трактуется как единая структура действительности. Гуссерль, Витгенштейн, Хайдеггер рассматривают обыденный язык как источник заблуждений и философских проблем, как нечто неподлинное, и противопоставляют ему язык, упорядоченный в соответствии с законами логики, верифицированный в соответствии с фактами или язык, как язык искусства. Подобный подход может быть описан как метафизика языка, т. к. он сохраняет основные установки эпохи Нового Времени, которая со времен Декарта выдвигала разнообразные проекты улучшения языка. Вторая волна Л. п. приходится на 1940—1950-е, когда проекты улучшения языка заменяются исследованием и описанием различных типов языка в его обыденном функ-

ционировании. Структурализм, герменевтика, лингвистическая философия акцентируют свое внимание на контекстах и предпосылках высказываний, на объективированных структурах языка вне связи с субъектом. Идея единого совершенного языка заменяется понятиями различия, многозначности, историчности оснований языка, описанием его политических и социальных функций.

ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ КОНЦЕПЦИЯ (в узком смысле концепция Э. Сепира — Б. Ли Уорфа) — теория зависимости стили мышления и фундаментальных мировоззренческих парадигм коллективного носителя языка от специфики последнего. Сыграла значительную роль в становлении современной философии языка, предельно актуализировавшись в философии постмодерна. Философские идеи, отводящие языку детерминирующую роль в отношении специфики форм духовной деятельности, были высказаны еще в рамках предромантической философии 18 в.: язык как перманентная процессуальность духовного творчества (Гумбольдт), строй языка как форма развития человеческого духа (Гердер). На базе этого был эксплицитно сформулирован тезис о том, что «язык народа есть его дух, а дух народа есть его язык», и в этом смысле «каждый язык есть своего рода мировоззрение» (Гумбольдт). Близкие идеи были высказаны также и в классическом языкознании: «в лингвистике предмет вовсе не предопределяет точек зрения; напротив — можно сказать, что здесь точка зрения создает самый предмет» (Соссюр); младограмматиками был сформулирован радикальный тезис о том, что «на свете столько же отдельных языков, сколько индивидов» (Г. Пауль). В системном виде Л. о. к. была конституирована в рамках американской школы этнолингвистики, идеи которой, будучи основанными на компаративной традиции и, в частности, на сравнительно-исторической парадигме в языкознании, во многом были инициированы практикой изучения языка и культуры североамериканских индейцев (прежде всего, языка индейцев племени такелма из штата Орегон и др.). На основе подхода к языку как к одному из компонентов культуры Сепиром была зафиксирована прямая связь и типологическая гомогенность языковой и соответствующей ей (с точки зрения носителя языка) социокультурной среды. На этом фундаменте Сепир высказал мысль о том, что «...реальный мир» в значительной степени бессознательно строится на основе языковых норм данной группы». Последующая аппликация этой идеи Ли Уорфом на проблему детерминации нормативных структур культуры, определяющих базовые для культуры





438 ЛИНКОС

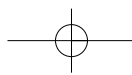
поведенческие программы, придала гипотезе Сепира характер универсальной социально-психологической объяснительной парадигмы. Язык выступает в ее рамках как медиатор между индивидуальным мышлением и социальной процессуальностью, задающий не только мыслительные гештальты и генеральные горизонты мироинтерпретации, но и нормативные структуры поведения. Таким образом, типология общественной жизни может и должна быть объяснена, исходя из вариативности культур, выражающих себя на различных языках. В этой связи в рамках Л. о. к. оформляется гипотетическая модель развития мировой культуры, базирующаяся на том допущении, что в основу ее развития могла бы быть положена не индоевропейская языковая матрица и соответствующий ей европейский рационально-логический дедуктивизм и линейная концепция необратимого времени, а радикально иной языковой материал: предполагается, что это привело бы к формированию мировой культуры принципиально иного типа (ср. с неокантианской трактовкой языка как фундаментальной смыслополагающей «символической системы культуры» — Кассирер, в узловых пунктах своего содержания изоморфной концепции Л. о. к.). Идеи Л. о. к. были развиты в структурно-функциональном направлении современной лингвистики, в рамках которого язык рассматривается в качестве детерминанты способов организации коллективного и индивидуального опыта, понятого не только в когнитивном, но — прежде всего — в коммуникативном плане: «каждому языку соответствует своя особая организация данных опыта. Изучить чужой язык не значит привесить новые ярлычки к знакомым объектам. Овладеть языком — значит научиться по-иному анализировать то, что составляет предмет языковой коммуникации» (А. Мартине). В неогумбольдтианстве также культивировалась идея об определяющей роли языковых факторов в процессе формирования смысловой картины мира у носителя языка — как индивида, так и языкового коллектива (структуры родного языка как априорные формы организации индивидуального опыта в «содержательной грамматике» Л. Вайсгербера, критериальность «внутренних форм» языка в «типологии семантических полей» В. Порцига и И. Трира). Лежащая в основе Л. о. к. презумпция смыслообразующего потенциала языковых феноменов сыграла значительную роль в становлении современной парадигмы в философии языка, рассматривающей языковую форму самовыражения человека как фундаментальную («сущность человека покоится в языке», по Хайдеггеру); идеи Л. о. к. были адаптиро-

ваны и содержательно продвинуты в современной философской герменевтике (в качестве извечной загадки, «которую язык задает человеческому мышлению», Гадамер фиксирует факт «мировидения, содержащегося в языках»); в контексте философии постмодерна оформляются комплексные трактовки мира как «текста» (Деррида), «словаря» или «энциклопедии» (Эко), «космической библиотеки» (В. Лейч); в структурном психоанализе бессознательное артикулируется в качестве текста, и векторы «означающих», т. е. материальных структур языка, очерчивают горизонт индивидуальной судьбы (Лакан); теория языковых игр фундирована «трансцендентально-герменевтическим» истолкованием языка как условия возможности коммуникативного взаимопонимания (Апель).

ЛИНКОС (неологизм от полного названия «лингвистика Космоса») — один из искусственных языков науки, основы которого разработаны нидерландским профессором Г. Фройденделем с учетом возможной перспективы использования его как космического (межпланетного) языка для общения с внесезными цивилизациями. Звуками этого языка служат радиосигналы различной длительности, передаваемые на разных длинах волн. Из звуков составляются слова, из слов фразы, из фраз — программные тексты. Вместо собственно слов используются кодовые слова, большинство которых представляет собой сокращения латинских слов. В качестве базы Л. используется логистический синтаксис, в котором отсутствуют союзы, имена существительные, глаголы, склонения, спряжения и времена. Роль пунктуации играют паузы различной длительности. Дальнейшая разработка и модификация Л. (и др. аналогичных языков) представляет определенный интерес для решения космических и земных задач человечества.

ЛИОТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (р. 1924) — французский философ, теоретик «нерепрезентативной эстетики», создатель концепции «нарратологии», обосновывающей ситуацию постмодернизма в философии. С 1959 преподавал философию в университетах Парижа (Нантер, Сорбонна), с 1972 по 1987 — профессор университета Сент-Дени, соучредитель (вместе с Деррида) Международного философского колледжа. На его творчество заметно повлияло неокантианство, философия жизни, экзистенциализм, аналитическая традиция и «философия власти» Фуко. Основные сочинения: «Феноменология» (1954), «Отклонение исходя из Маркса и Фрейда» (1968), «Либидинальная экономия» (1974); «Состояние постмодерна» (1979); «Спор» (1983); «Склеп

интеллигенции» (1984) и др. Отражая в одной из своих ранних работ («Феноменология») главные тенденции этого философского течения в 1950-х, Л. зафиксировал перемещение интересов его представителей от математики к наукам о человеке, от полемики против историцизма к поискам возможных компромиссов с марксизмом. Так, классическая установка феноменологов — сделать «я воспринимаю» основанием «я мыслю» (здесь *soit*o является собой аналог «я оцениваю» предикативного высказывания) — была ориентирована на фундаментацию предикативной деятельности деятельностью «до-предикативной». Но поскольку реальным измерением данной процедуры выступало описание в дискурсе предшествующего дискурсу, постольку «до-предикативное» не могло быть восстановлено таким, каким оно существовало до того, как было озвучено и эксплицировано. Факт истинности по сути становится уделом истории. Собственную концепцию «нерепрезентативной эстетики» Л. посвятил преодолению моделей репрезентации, утвердившихся в искусствоведении после эстетической системы Гегеля. «Событие» (см. **Событие, Событийность**), по Л., в принципе неопределимо и «несхватываемо»: любое изображение всего только указывает на принципиально непреставимое. При этом, согласно Л., «событийность» (не могущая быть подведена под какое-либо универсальное правило) имманентно содержится в любом высказывании: «распря», «несогласие» в этом контексте очевидно приоритетны перед «согласием». Тем самым Л. стремился разрешить наиболее труднейшую задачу: «спасти честь мышления после Освенцима». По его мнению, трагедия тоталитаризма в Европе неразрывно связана с самой сутью европейского мышления, ориентированного на поиск безальтернативной истины. Такие притязания, по Л., в первую очередь характерны идеологиям модернистского типа или «метанаррациям». Ход рассуждений Л. в данном контексте был таким. Ницше диагностировал приход нового нигилизма, подразумеваемого в данном конкретном случае следующее: революционеры воображают, будто бы их оппозиция существующему социальному порядку фундирована *истиной*. Данная истина, выступающая в облике «революционной теории», постулирует, что современный способ производства и обусловленная им надстройка обречены вследствие имманентного противоречия, что будущее наличного настоящего идет к катастрофе (всемирная война, планетарное утверждение фашизма). Избежать этого можно якобы только в том случае, если человечество сумеет посредством радикально-силового решения найти путь к

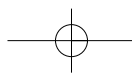


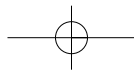


иному способу производства. И тут революционер, по мысли Л. («Либидинальная экономика»), осознает следующее. Он полагал себя вещающим от имени истины и выражающим нравственный идеал. Революционные ожидания не сбылись. Как следствие — крах революционных ценностей, определяемых ныне как ценности религиозные (поиск *спасения* людей путем *отпущения* всем виновным) и клерикальные (просвещенный интеллеktуал выступает ныне в ипостаси доброго пастыря масс). Социализм, по Л., оказывается несомненно менее революционен нежели капиталистическая реальность, причинами тому — религиозность социализма и — напротив — циничность вкуче с абсолютным неверием мира капитала. Таким образом, согласно Л., истина революционной теории — не более чем идеал, она являет собой лишь выражение желания истины. «Революционная истина» обусловлена той же верой в истину, что и религия. Согласно Л., капитализм нет надобности упрекать в цинизме и безверии: поскольку капитализм ликвидирует все, что человечество почитало святым, постольку эту тенденцию нужно сделать «еще более ликвидирующей». Согласно Л., «конец истории» в этом контексте необходимо понимать как выход человечества из исторического времени с целью очутиться во «времени мифов». Потому философия и должна снять былую маску критики, которую она носила при господстве единственной истины (например, монотеизма), ей теперь пригодится маска политеистического типа. Л. пишет («Либидинальная экономика»): «Значит, после этого вы отвергаете спинозистскую или ницшеанскую этику, разделяющую движения, обладающие большим бытием, и движения, обладающие меньшим бытием, действие и противодействие? — Да, мы опасаемся, что под покровом этих дихотомий вновь возникнет целая мораль и целая политика, их мудрецы, их борцы, их суды и их тюрьмы. [...] Мы говорим не как освободители желания». Согласно Л., мир не может пониматься иначе, чем в конечном счете выдуманное повествование. В лоне истории, исторического времени мир являл собой истину, открытую единственному логосу. Пришло время совершить обратный переход: в этом главный смысл идеи Л. о «закате метанарраций» (см. **Закат метанарраций**). Как же возможен скачок от *logos* к *muthos*? Только демонстрацией того, что сам логос был мифом. Философия жестко разделяла дискурс теоретический и нарративный: в первом содержится утверждение того, что есть всегда и везде. Во втором все сомневаются, он гласит: «некогда...» Всеобщее и особенное противоположены. Это необходимо преодолеть. Л. пишет: «Теории

сами представляют собой повествования, только в скрытом виде, и не следует позволять вводить себя в заблуждение их претензией на всевременность». Л. фундирует данный тезис «логикой случая» древнегреческих софистов. Указанная логика сводила всеобщую логику к логике частной, частную логику к логике отдельного события; тем не менее она не становилась в итоге ни более истинной истинной, ни более универсальной логикой. Придание любому дискурсу статуса нарративного отказывает абсолютному дискурсу в праве на существование: «...фактически мы всегда находимся под влиянием какого-либо повествования, нам уже всегда что-то сказано, и о нас всегда уже что-то сказано». Нарративное повествование никогда не ссылается на стерильный факт, на безмолвное событие, его основа — история, грохот многочисленных слов; оно никогда не заканчивается: повествующий обращается к слушателю, который сам некогда станет повествующим, само же повествование обратится в пересказываемое. Не более и не менее этого. В работе «Состояние постмодерна» Л. выявляет доминирующую роль в европейской культуре тенденций формализации знания. Основной формой «употребления» знания являются «нарративы» — повествовательные структуры, характеризующие определенный тип дискурса в различные исторические периоды. Л. выделяет «легитимирующие» макронарративы, цель которых — обосновать господство существующего политического строя, законов, моральных норм, присущего им образа мышления и структуры социальных институтов. Наряду с макронарративами существуют также и «языческие» микронарративы, которые обеспечивают целостность обыденной жизни в ее повседневном опыте на уровне отдельных первичных коллективов (например, семьи), и не претендуют на позиции власти. Сам дискурс, по Л., является метанаррацией и создает «социальную мифологию», которая поддерживает функционирование всех механизмов управления. Специфика же нашего времени как «постсовременного» («постмодерна») заключается, согласно Л., в утрате макронарративами своей легитимирующей силы после катастрофических событий 20 в. Постоянная смена идеологий подтверждает, что вера в господство разума, правовую свободу и социальный прогресс подорвана. Кризис ценностей и идеалов Просвещения, синтезированных в спекулятивной философии Гегеля, означает, с точки зрения Л., отход от тотальности всеобщего и возврат к самоценности индивидуального опыта на микроуровне. «Проект современности», таким образом, ориентирован на автономию морального

закона и с необходимостью обращается к метафизике Канта. Право на индивидуальный выбор в своей реализации приводит к практике сосуществования множества различных языков, гетерогенных «языковых игр», полное тождество которых невозможно ввиду различия их целей («денотативные», означающие игры) и стратегий («прескриптивные», действующие языковые игры). Задачей социальной политики становится не насильственная унификация множественности в единое «коллективное тело» социума и даже не поиск универсального языка для возможности диалога между ними, но сохранение именно этой разнородности, поддержка практики различных «языковых игр». (Тем не менее Л. составил, видимо, первый список языковых *монстров* 20 в.: «рабочий-стахановец, руководитель пролетарского предприятия, красный маршал, ядерная бомба левых, полицейский — член профсоюза, коммунистический трудовой лагерь, социалистический реализм...») В работах 1980-х Л. приступает к конкретному рассмотрению терминологии языка власти, отталкиваясь от структуралистской модели соотношения «синхронии» и «диахронии». С точки зрения практического использования языка в качестве инструмента власти, существуют различные методы обработки языкового материала: начиная с минимальных нарративных единиц — слов, из которых строятся предложения, и заканчивая специальными типами дискурса, подчиненными конкретной цели. Так появляются «режимы» предложений и «жанры» дискурса как методологические процедуры и «правила пользования» языком, посредством которых власть манипулирует им, присваивая себе его содержание различными способами словоупотребления. Несмотря на зависимость таких правил от контекста истории, «проигравшим» всегда неизбежно оказывается референт, потребитель, подчиненный. В сфере коммуникации власть реализуется как технология удержания выгодного для нее «баланса сил»: производимый посредством риторики дискурс власти захватывает позицию «центра» в коммуникативной среде и стремится подчинить себе все остальные дискурсивные практики, не допуская их смешения в распределении полномочий и ускользания из-под контроля в сферу «языковых игр». Современная ситуация представлена Л. как онтологическая экстраполяция «языковой игры», в которой преобладание «прескрипции» приводит к подавляющему доминированию экономического дискурса. Оппозиция по отношению к этой ситуации выражает радикализм Л. в его стремлении довести «разоблачение» практики центрирования власти до утопического





440 ЛИПСА

предела ее полного исчерпания. В результате, наделяя только один дискурс всеми властными полномочиями и придавая ему статус господствующего, Л. тем самым продолжает традиционную линию метафизики.

А.А. Грицанов

ЛИПСА — в буддизме — неодолимая тяга к обладанию чем-либо.

ЛИПСЕТ (Lipset), Сеймур Мартин (1922) — американский социолог и политолог, представитель институциональной школы в социологии. Президент Американской ассоциации политических наук, вице-президент по социальным наукам Американской Академии искусств и наук (1974—1978), член Национальной Академии наук и Национальной академии образования США. Лауреат премий Макайвера и Гуннара Мюрдала и медали Таунсенда Харриса. Деятельность Л. в области социологии политики и его труды принесли ему международную славу и оказали значительное влияние на развитие социологии. Л. был весьма плодовитым автором. Среди его многочисленных книг — «Аграрный социализм» (1950, испр. 1968); «Профсоюзная демократия» (1956); «Политическая социология» (1957, испр. 1959); «Социальная мобильность в индустриальном обществе» (1959); «Политический человек» (1960; испр. 1981, премия Макайвера); «Первая новая нация» (1963); «Революция и контрреволюция» (1968); «Политика безрассудства» (1970, испр. 1978, премия Мюрдала); «Мятеж в университете» (1972; переизд. 1976); «Разделенная академия» (1975) и др. Он также редактировал «Появление коалиций в американской политике» (1978) и «Утрата доверия: бизнес, рабочая сила и правительствo в общественном сознании» (1983). Труды Л. переведены на 18 языков. Получив образование в Городском колледже Нью-Йорка (1943), Л. читал лекции в университете Торонто (1946—1948), затем был ассистентом профессора в Калифорнийском университете в Беркли (1948—1950). Докторскую степень получил в Колумбийском университете (1949), где стал затем преподавать (1950—1956). Одновременно (с 1954 до 1956) Л. работал ассистентом директора Бюро прикладных социальных исследований (основанного П. Лазарсфельдом). В течение последующих 10 лет Л. был профессором социологии в Калифорнийском университете (Беркли), а с 1962 по 1966 одновременно являлся директором Института международных исследований. С 1966 по 1975 Л. — профессор Гарвардского университета, затем — профессор политических наук и социологии на кафедре государственного управления Института Гувера Станфордского университета. Как ученый, Л. фор-

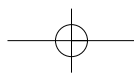
мировался под воздействием идей М. Вебера, Р. Мертона и П. Лазарсфельда. Область научной деятельности — социология политических отношений: классовая структура, сравнительная политика, системы элит и политических партий. Его интересы связаны с исследованиями социальных движений и политического радикализма, профсоюзной демократии и социальной мобильности. Анализируя результаты выборов и опросов общественного мнения, Л. пытался выявить условия, причины и силы, выступающие как на стороне демократических движений, так и против них. На основе анализа демократии США, истории политической системы страны он сделал вывод, что здесь, как и во многих других странах, в период формирования власти она была узаконена при посредстве харизмы. Пристально изучая проблему легитимности в современных обществах, он склонялся к мысли, что стабильность любого государственного строя всецело зависит от его законности и эффективности. Законность, по мнению Л., имеет оценочный характер, что связано со способностью правящей системы создавать и поддерживать у электората убеждение в том, что деятельность существующих политических институтов осуществляется наилучшим образом. Эффективность, как он считает, преимущественно «инструментальна» и означает удовлетворенность процессом управления социальной системой. В период с середины 1960-х до начала 1980-х Л. интересовал анализ падения доверия американской общественности ко всем главным государственным учреждениям. Значительная часть научной деятельности Л. посвящена исследованию интеллектуальных элит, их роли в функционировании власти, соотношению властвующей и интеллектуальной элит. Вместе с Д. Беллом Л. разрабатывал концепцию деидеологизации, проповедующей крах идеологии в связи с полной утратой ею идейной состоятельности и значимости к середине 20 в. Впоследствии Л. признал эту концепцию ошибочной

ЛИТУРГИЯ — главное христианское богослужение, на котором совершается таинство причащения, приносимое Богу как умиловительная жертва за грехи всех людей и благодарственная жертва за спасение.

ЛИЧНОСТЬ — персoна (лат. *persona* — маска, роль актера) — понятие,работанное для отображения социальной природы человека, рассмотрения его как субъекта социокультурной жизни, определения его как носителя индивидуально-начала (интересы, способности, устремления, самосознание и т. д.), самораскрывающегося в контекстах социальных

отношений, общения и предметной деятельности. Понимание Л. выражает целостность устойчивых свойств и качеств индивида, хотя и сформированных на основе его биопсихологических задатков, но вырастающих: а) из системы связей и отношений групп, общностей и институтов, в которые он был включен и тех, в функционировании которых он в данный момент участвует, б) из его воспитания и социализированности в определенную культуру, в) из его пребывания и активности в определенных макро- и микросоциокультурных средах и ситуациях.

ЛОБАЧЕВСКИЙ Николай Иванович (1792—1856) — русский математик, создатель новой геометрической системы (неевклидовой геометрии), философ, педагог. Член-корреспондент Геттингенского Ученого Общества (1842). К столетнему юбилею Л. учреждена Международная премия имени Л. (с 1895). Учился в Казанской гимназии (1802—1807) и Казанском университете (1807—1811). Оставлен при Казанском университете, с которым связана вся его деятельность: магистр математики (1811); адъюнкт (1814); экстраординарный профессор (1816); библиотекарь университета (1819—1835, оставался в этой должности даже будучи ректором); ординарный профессор (с 1822); декан физико-математического факультета (1820—1822, 1823—1825); ректор Казанского университета (1827—1846), ставшего под руководством Л. стал первоклассным высшим учебным заведением России того времени; инициатор издания и редактор «Ученых записок Казанского университета» (с 1834); помощник попечителя Казанского учебного округа (1846—1856). Главные труды: речь «Сжатое изложение основ геометрии со строгим доказательством теоремы о параллельных» (23.02.1826), книги «О началах геометрии» (1829—1830), «Воображаемая геометрия» (1835), «Применение воображаемой геометрии к некоторым интегралам» (1836), «Новые начала геометрии с полной теорией параллельных» (1835—1838), «Геометрические исследования по теории параллельных линий» (1840), «Пангеометрия» (1855). В СССР было издано полное собрание сочинений Л. в пяти томах (1946—1951). Ему принадлежат также фундаментальные труды в области математического анализа (тригонометрические ряды) и алгебры. Л. является создателем «геометрии Л.» — неевклидовой геометрической системы, которая стала поворотным пунктом в развитии математического мышления в 19 в. В своем труде «Геометрические исследования по теории параллельных линий» Л. доказал, что основное положение теории параллельных линий принималось без тщательного анализа необходимости этого положения.

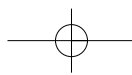




Суть дела, по Л., в следующем. В случае одной плоскости, в результате пересечения двух прямых линий, лежащих на ней, третьей прямой линией получается 8 углов. Если сумма односторонних внутренних углов из них равна сумме двух прямых углов, то две пересекаемые прямые линии являются параллельными. Геометрия Евклида утверждает справедливость и обратного утверждения: всякий раз, когда две прямые линии параллельны, то при их пересечении третьей прямой линией сумма односторонних внутренних углов из них равна сумме двух прямых углов. Это составляет основание так называемого пятого постулата Евклида «о параллельных линиях», который значительно более содержателен по сравнению с другими постулатами. При этом в геометрии Евклида многие предложения возможно доказать и без его применения. Необходимость принятия этого утверждения без доказательства во все времена интерпретировалась ведущими математиками как существеннейший недостаток теории параллельных линий. Поэтому еще со времен Античности предпринимались безуспешные попытки непосредственных доказательств (из введенных до этого четырех постулатов) пятого постулата в форме логического вывода утверждения, заключенного в нем. Л. также делал неудавшиеся попытки отыскания доказательства пятого постулата, однако позднее пришел к необходимости создания новой геометрической системы. Совокупность предложений геометрии, доказываемых без применения постулата о параллельных линиях, составляет основание того, что было названо «абсолютной геометрией». В своем труде «Геометрические исследования по теории параллельных линий» Л. сначала изложил предложения абсолютной геометрии, и только на основании этого подошел к доказательству предложений, которые принципиально невозможно доказать без применения постулата о параллельных линиях. Такая дифференциация и составила основу позднейших работ Л. в этом направлении. Л. так определял основные выводы из своей речи «Сжатое изложение основ геометрии со строгим доказательством теоремы о параллельных» (1826) Казанскому университету: «...Напрасное старание со времен Евклида, в продолжение двух тысяч лет, заставило меня подозревать, что в самых понятиях не заключается той истины, которую хотели доказать и которую поверить, подобно другим физическим законам, могут лишь опыты, каковы, например, Астрономические наблюдения...» При этом Л. выдвигал допущение, что в случае одной плоскости через точку С, не принадлежащую прямой линии АВ, возможно прове-

сти как минимум две прямые линии, не пересекающих прямую линию АВ (а это полностью противоречило постулату Евклида о параллельных). По идее Л., оно должно было бы противоречить абсолютной геометрии и, тем самым, привести к доказательству постулата Евклида о параллельных линиях. Однако сделанные Л. выводы из этого допущения и положений абсолютной геометрии привели к созданию полностью непротиворечивой геометрической системы, отличающейся от геометрии Евклида, — неевклидовой геометрии. Л. назвал ее «воображаемой геометрией». Независимо от Л., непосредственно к обоснованию неевклидовой геометрии в 1832 подошел венгерский математик Я. Боляи. Известно также, что аналогичными проблемами активно занимался германский математик К. Гаусс, который никак не выражался по этому поводу публично: «...возможно даже, что я не решаюсь на это во всю свою жизнь, потому что я боюсь крика беотийцев /Беотия — область Древней Греции, жителям которой, согласно древним легендам, приписывались ограниченные умственные способности — С.С./, который поднимется, когда я выскажу свои воззрения целиком...» (именно К. Гаусс инициировал избрание Л. в член-корреспонденты Ученого общества Геттингена). Развивая в дальнейшем идеи Л., германский математик Б. Риман в своей лекции «О гипотезах, лежащих в основаниях геометрии» (1854) выдвинул общую идею математических пространств (включая пространств функциональные и топологические): он рассматривал геометрию уже в широком смысле как учение о непрерывных многомерных многообразиях (т.е. совокупностях любых однородных объектов), обобщив результаты исследований К. Гаусса по внутренней геометрии поверхностей; провел фундаментальные исследования римановых пространств (обобщивших геометрию Евклида, гиперболические геометрии Л. и эллиптические геометрии Римана). По поводу применимости этих идей к реальному физическому пространству Б. Риман в первую очередь ставил вопрос о «...причинах метрических свойств...его», совместно с Л. предвзяв тем самым то, что было сделано Эйнштейном в общей теории относительности. Л. в своих исследованиях интерпретировал исходные математические абстракции (в том числе основные понятия геометрии) как отражения базисных реальных отношений и свойств материального мира, полагая, что в природе мы «...познаем собственно только движение, без которого чувственные впечатления невозможны... все прочие понятия, например, Геометрические, произведены нашим умом искусственно, будучи

взяты в свойствах движения... Первыми данными, без сомнения, будут всегда те понятия, которые мы приобретаем в природе посредством наших чувств... Первые понятия, с которых начинается какая-нибудь наука, ...приобретаются чувствами; врожденным — не должно верить...» По Л., математические абстракции рождаются не по произволу человеческой мысли, а в результате взаимоотношения личности с реальной действительностью: «...Поверхности и линии не существуют в природе, а только в воображении: они предполагают, следовательно, свойство тел, познание которых должно родить в нас понятие о поверхностях и линиях...»; в основаниях математических наук должны лежать «приобретаемые из природы», а не произвольные понятия, а те, кто хотел «...ввести подобные понятия в математику, не нашли себе последователей. Таковую участь имели основания форононии Канта...» Противоположение априоризму Канта было одной из важнейших предпосылок создания неевклидовых геометрий. Показав неустойчивость оснований геометрии Евклида, Л. отвергал теорию Канта, интерпретировавшую базисные аксиомы евклидовой геометрии не как результат опыта человечества, а как врожденные формы человеческого сознания. (Мнение Пирса о значении геометрии Л. — см. **Пирс.**) Л. признавал несостоятельность попыток вывода оснований математики из одних лишь построений разума: «...все математические начала, которые думают произвести из самого разума, независимо от вещей мира, останутся бесполезными для математики...» В ректорской «Речи о важнейших предметах воспитания» Казанскому университету (5 июля 1828) Л. говорил, что «...в это заведение вступивши, юношество не услышит пустых слов без всякой мысли, одних звуков без всякого значения. Здесь учат тому, что на самом деле существует; а не тому, что избрето одним праздным умом...» Для Л. целью научного знания было не развитие оторванных от жизни понятий, а изучение реального мира. Возможность соответствия построенной им геометрии отношениям, существующим в реальном мире, Л. стремился подтвердить опытной проверкой. Признавая фундаментальную роль гипотез для развития науки, Л. требовал при выборе гипотез руководствоваться практикой, позволяющей останавливаться на тех из них, которые вернее отражают соотношения, наблюдаемые в действительности. Руководящим принципом всей деятельности Л.-педагога была мысль о том, что опыт, практика дают уверенность в правильности теоретических выводов. Л. требовал такого начального обучения математике, которое причало бы учащимся за математическими





442 ЛОГИКА КЛАССОВ

действиями видеть явления реальной действительности. Л. в своей активной деятельности за правильную организацию народного образования призывал к тому, чтобы каждый, пришедший в университет, стал гражданином, который «...высокими познаниями своими составляет честь и славу своего Отечества...»

С.В. Силков.

ЛОГИКА КЛАССОВ — раздел логики, в котором рассматриваются классы (множества) предметов, задаваемые характеристическими свойствами данных предметов (элементов классов).

С.Ю. Солодовников

ЛОГИКА НАУКИ — научная дисциплина, применяющая методы и аппарат современной формальной логики (дедуктивной и индуктивной) при анализе структуры научного знания.

ЛОГИКА ОТНОШЕНИЙ — раздел логики, посвященный изучению отношений между объектами разной природы. Данные отношения выражаются сказуемыми и аналогичными им словами в предложениях естественных языков.

ЛОГИКА ПРЕДИКАТОВ — раздел логики, изучающий логические связи между высказываниями, в которых принимается во внимание их субъектно-предикатная структура. Субъектам в языке Л. п. соответствуют индивидуальные переменные и константы (термы), их свойствам и отношениям — n -местные предикатные буквы (предикаты).

ЛОГИЧЕСКИЕ ОПЕРАЦИИ — средства образования новых логических выражений на основе данных выражений, дающие возможность трансформировать выражения одного логического типа в выражения того же самого или др. типа.

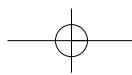
ЛОГИЧЕСКИЕ ОШИБКИ — ошибки, возникающие по причине нарушения в процессе рассуждения законов и правил логики, или с некорректным применением логических приемов и операций.

ЛОГИЧЕСКИЙ ЗАКОН — термин, используемый в широком смысле для обозначения любого истинного (не ложного) логического утверждения.

ЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА философия — направление аналитической философии, которое пытается свести философию к логическому анализу языка и возникающих при его использовании проблем средствами современной формальной (математической) логики. Простекает из преувеличения точности математики как науки и ведет к обеднению гносеологических возможностей философии и отрицанию ее мировоззренческого значения.

ЛОГОС (греч. *logos*) — философский термин, фиксирующий единство понятия, слова и смысла, причем слово понимается в данном случае не столько в фонетическом, сколько в семантическом плане, а понятие — как выраженное вербально. В значении данного термина имеется также не столь явно выраженный, но важный оттенок рефлексивности: «отдавать себе отчет». Исходная семантика понятия «Л.» была существенно модифицирована и обогащена в ходе развития историко-философской традиции. В данном процессе может быть выделено два этапа: собственно философский и философско-религиозный. Впервые в философский оборот понятие Л. было введено Гераклитом. (См. **Молния**.) Согласно его натурфилософскому учению, единство феноменологически разнородного космоса обеспечивается тем, что за видимой пестротой явлений стоит эмпирически нефиксируемая универсальная закономерность разворачивания форм бытия. Последовательность, ритм, внутренний смысл их возникновений и смены, направление и цель общего космического движения определяются именно Л. Космические катаклизмы (а гераклитовский космос динамичен и даже катастрофичен) есть лишь необходимые звенья общей гармонии: Л. всегда остается равным самому себе. Для античной натурфилософии характерна космологическая модель, в рамках которой последовательно сменяют друг друга два процесса: оформления и деструкции. Космос возникает из хаоса, чтобы, прожив свой век (понимаемый древнегреческими мыслителями как единство времени и судьбы), вновь подвергнуться дезорганизации и возврату в хаос: апейронизация у Анаксимандра, утрата предела у пифагорейцев и т. п. Доминирование этой модели порождает в древнегреческой натурфилософии принцип исономии («не более так, чем иначе»): миры меняют друг друга, и наличный мир — лишь один из возможных. Плюралистический идеал вариативности мироустройства, тем не менее, не приходит в противоречие с идеей единства: таковое обеспечивается Л. как универсальной закономерностью космических пульсаций. Однопорядковость понятий «космос», «мир», «судьба», «век» в античной натурфилософии (наличный мир как ставший космос — свершившийся век, одна из судеб мироздания) позволяет всем им противопоставить понятие Л. в различных его аспектах, что выявляет и актуализирует многие пласты его содержания. (См. **Эон**.) Разнообразие последних обнаруживается в работах античных толкователей Гераклита (от Климена Александрийского до Марка Аврелия): Л. как вечность, охватывающая сменяющие друг друга ве-

ка; как рок, определяющий судьбы миров; необходимость, скрывающаяся за случайными событиями; общее, объединяющее многообразие, и — наконец — закон, сквозящий сквозь кажущуюся произвольность, некий «смысл» космического процесса, который как бы «отдает себе отчет» в том, что в нем происходит. Эта нащупанная Гераклитом универсальная космическая закономерность впоследствии по-разному именовалась в натурфилософских учениях — в зависимости от того, на каких аспектах этой закономерности фокусировалось внимание тех или иных мыслителей: Фелия/Нейкос (Любовь/Раздор) у Эмпедокла, Нус (разум) у Анаксагора и т. п. Эволюция понятия «Л.» в постсократической философии может быть прослежена по двум векторам. С одной стороны, с завершением натурфилософского этапа развития античной философии — соответственно — утрачивается онтологическое содержание термина «Л.», — акценты смещаются в логико-гносеологическую сферу. Платон трактует Л. как «понятие», «суждение», «обоснование», «теорию» и «критерий». Аристотель добавляет такие значения, как «слово», «определение», «доказательство» и «силлогизм». Отголоски прежней онтологичности можно усмотреть лишь в единичных использованиях Платоном этого термина в значении «первичная причина» и «закон движения звезд». Вместе с тем, позднее исходная натурфилософская трактовка Л. вновь входит в фокус внимания и получает дальнейшее развитие. Так, стоиками была доведена до своего логического предела традиция истолкования Л. в качестве универсальной и необходимой основы как каждого конкретного мирокосмоса, так и самого процесса последовательной их смены. Космический универсум понимается в стоицизме как воплощение Л., а в семантике последнего акцентируются творческое («творческий огонь») и иницирующее («сперматический Л.») начала, что придает содержанию понятия Л. креационную окрашенность. Однако в стоическом определении Л. как «оплодотворяющего принципа» еще отчетливо прослеживаются следы влияния как ранней (натуралистической), так и поздней (логико-гносеологической) традиций его интерпретации. В рамках неоплатонизма происходит окончательная денатурализация семантики Л. Впитав в себя аристотелевские идеи о перводвигателе мироздания, неоплатонизм вырабатывает концепцию об эманациях от всесовершенного «верховного светоча» к низшим и менее совершенным ступеням универсума. В этом контексте оформляется понимание Л. как умопостигаемого содержания эманаций, пронизывающего собой и регулирующего все мироздание.





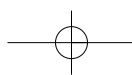
Чувственный мир есть воплощение эманулирующего Л. («творческого принципа»): внутренний Л. превращается в «произнесенный». Креационная семантика Л., предложенная стоиками, наполняется в неоплатонизме новым смыслом: творческий потенциал переадресуется слову. Таким образом, поздние концепции античной философии подготовили благоприятную культурную почву для оформления христианского догмата о воплощении Бога-слова. Творение мира есть воплощение слова Божьего: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет... И назвал Бог свет днем, а тьму ночью... И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... И стало так... И назвал Бог твердь небом...» Быт. 1, 1–7. Соответственно пришествие и земная жизнь Христа интерпретируются как воплощение («вочеловечивание») Божественного откровения («слова жизни»). Ноуменально отождествляясь с Богом-Отцом, («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» – Ин, 1, 1), Л. феноменально воплощается в Боге-Сыне («И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины» – Ин, 1, 14), выступая, таким образом, связующей субстанцией ликов Троицы. Понятие Л. органично входит в христианский Символ веры, порождая многочисленные свои толкования в теологической традиции от патристики до аджорнаменто. В силу богатства своего содержания понятие Л. прочно вошло в категориальный аппарат философии различных направлений и использовалось в разнообразных контекстах (Фихте, Гегель, Флоренский, Эрн и др.). Р. Бартом развита идея «логосферы» как вербально-дискурсивной сферы культуры, фиксирующей в языковом строе специфику ментальной и коммуникативной парадигм той или иной традиции, конституирующихся в зависимости от различного статуса по отношению ко власти (энкратические и акратические языки). Феномен Л. в рационалистическом своем истолковании фактически стал символом культуры западного типа, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности.

ЛОКА – в индуизме – сфера, план мира (упоминается до 14 Л.). Основные Л. – небо, земля и подземное царство.

ЛОКК (Locke) Джон (1632–1704) – английский философ-просветитель, политический деятель, основоположник социально-политической доктрины либерализма. Работы Л. относятся к эпохе Реставрации в Англии. Он стал непосредственным участником политической жизни и борьбы против феодального абсолютизма, занимал некоторое время высокие административные должности. В процес-

се этой борьбы неоднократно был вынужден покидать Англию, эмигрируя на континент (во Францию и Нидерланды). Вскоре после «славной революции» 1688 Л. возвращается в Англию и выпускает один за другим свои философские и политические труды, написанные им ранее. Важнейший из них – «Опыт о человеческом разуме» (1690), написанию которого он посвятил в общей сложности около 20 лет. Почти одновременно были опубликованы «Письма о веротерпимости», «Трактаты о государственном правлении» и др. К названным примыкают следующие значительные произведения: «О пользовании разумом», «Исследования мнения отца Мальбранша о видении всех вещей и Боге» (1694). В своем основном труде Л. развил теорию познания, базирующуюся на принципах эмпиризма и сенсуализма, осложненных влиянием номинализма Гоббса и рационализмом Декарта. Исходный пункт учения Л. о познании и его концепции человека – отрицание теории врожденных идей, включая идею Бога. Все знание приобретает нами из опыта, который понимается философам как сугубо индивидуальный, а не результирующий из социального взаимодействия. Опыт по своей структуре состоит из идей, которыми Л. обозначает ощущения и чувственные образы памяти. Эти составляющие – т. н. «простые идеи», которые входят в состав либо внешнего (external), либо обращенного внутрь (inward) опыта. Внешний опыт состоит из ощущений свойств и восприятий тел, а опыт внутренний, который Л. называет рефлексией, представляет собой познания души о своей собственной деятельности, получаемые через самонаблюдение. Приобретенные из опыта идеи – еще не само знание, а только материал для него. Чтобы стать знанием, все это должно быть переработано деятельностью рассудка (абстракции). Посредством данной деятельности простые идеи преобразуются в сложные. Процесс познания, по Л., и характеризуется как восхождение от простых идей к сложным. Простые идеи внешнего опыта делятся на две группы, различные по их содержанию, – идеи первичных и идеи вторичных качеств. Только идеи первичных качеств, с точки зрения Л., дают нам истинное познание реальных сущностей, а идеи вторичных качеств, если их группировать соответствующим образом, позволяют нам, самое большее, различать в настоящем вещи по их номинальным сущностям. Познание истинно лишь постольку, поскольку идеи сообразны с действительностью. Реальная сущность вещей, с его точки зрения, остается неизвестной, а ум имеет дело с номинальными сущностями. Однако Л. нельзя считать агностиком. По Л., наша

задача – знать не все, а только то, что важно для нашего поведения и практической жизни, а такое знание вполне обеспечено нашими способностями. Он обратил также внимание на активность субъекта в познавательном процессе. Познание делится, по Л., на интуитивное (высшее), демонстративное и сенситивное, последнее при этом оценивается им как наименее достоверное (низшее), что вносит в концепцию Л. рационалистический элемент. В основе социальной философии Л. лежит учение, во многом предвосхищающее просветительские идеи о «естественном праве» и «общественном договоре», согласующееся с его теорией познания. Политическая теория, изложенная им в «Двух трактатах о государственном правлении» (1690), направлена против патриархального абсолютизма и рассматривает социально-политический процесс как развитие человеческого общества от естественного состояния до гражданского самоуправления. В изначальном естественном состоянии люди взаимно доброжелательны, свободны и равны между собой и перед Богом. Следование разумным естественным законам позволяет достичь согласия при сохранении индивидуальной свободы. Данная концепция подводит Л. к созданию теории разделения властей, где власть делится на: 1) законодательную, 2) исполнительную и 3) федеральную. Отсюда вытекает, что основной целью правительства является защита естественного права граждан на жизнь, свободу и собственность. Правительство не имеет права действовать произвольным образом, оно само обязано подчиняться законам, по сути дела, не им первоначально сформулированным. Народ остается при этом безусловным сувереном и имеет право не поддерживать и даже ниспровергать безответственное правительство. Однако сопротивление также ограничивается разумными пределами и заканчивается с установлением прочного политического баланса. Л. развивает идею буржуазного конституционного правления. Конституционная парламентская монархия, с его точки зрения, выступает как наиболее оптимальная форма такого баланса. Он отрицал абсолютный политический приоритет королевской власти. Л. не создал последовательного этического учения. Его этика имеет своим отправным пунктом отрицание существования каких-либо врожденных моральных принципов. На этой основе он развивает концепцию буржуазного здравого смысла. Морально благим он именует то, что ведет к длительному, непреходящему удовольствию человека, т. е. то, что полезно. Морально злым является, наоборот, то, что ведет к длительным страданиям, т. е. вредно. Все-





444 ЛОМБРОЗО

общий закон нравственности, считал Л., должен иметь основание в Божественном откровении. Представление о Боге у каждого сугубо индивидуально и уникально. Отсюда следует, что невозможно установить единые нормы морали и требовать единообразия в решении вопросов совести и вероисповедания. Поэтому веротерпимость — одно из условий законного правления. защите религиозной свободы Л. посвятил четыре письма «о веротерпимости». Философия Л. была вершиной в развитии британского материализма нового времени. Его идеи положили начало эмпиризму как одному из направлений французского материализма и ассоциационизму в психологии; использовались в теориях Беркли и Юма. В различной степени, и подчас очень противоречиво, теория познания Л. оказала влияние на деиста А. Коллинза, моралистов Д. Шэфтсбери и Б. Мандевиля, естествоиспытателя Д. Гартли. Этические и политические взгляды Л. во многом были восприняты Толандом, Монтескье. Его политическая философия нашла отражение в политических декларациях французской и американской буржуазных революций.

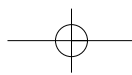
ЛОМБРОЗО (Lombroso) Чезаре (1835–1909) — итальянский ученый и криминалист. Основные сочинения: «Гениальность и помешательство. Параллель между великими людьми и помешанными» (1863), «Человек преступный» (1876), «Любовь у помешанных» (1889), «Женщина преступница и проститутка» (в соавторстве с Г. Ферреро, 1893) и др. Главной темой исследований Л. явились психофизические основания, определяющие поведение личности в норме и патологии. Одним из первых применил в своих наблюдениях метод антропометрических измерений, исследуя внешний облик лиц, совершивших криминальные деяния. По мнению Л., психологическое, психиатрическое, физиологическое и патологоанатомическое изучение преступников способно результативно в формулировании совокупности признаков, позволяющих однозначно различать «прирожденных преступников» (вплоть до специфических их профессиональных категорий) и нормальных людей. По Л., в преступном человеке (в силу закона наследственности) могут не только воспроизводиться, но даже усиливаться негативные психофизические особенности его далеких биологических предков. Врожденными внешними характеристиками преступника Л. полагал «выпадение волос, неразвитость черепно-мозгового аппарата, покатый лоб, сплюснутый нос, редкую бороду, непропорционально большую нижнюю челюсть и скулы», а также неспособность к раскаянию, слабость рас-

судка, склонность к нанесению на тело татуировок, пригашенную чувствительность, деградацию почерка — приобретенные последние облика примитивного иероглифического письма. Рассматривая гениальность как своего рода проявление наличия отклонений в психике человека, Л., тем не менее, отвергал идею об обязательном совпадении этих начал в полном объеме. Ряд идей Л. сохранил свою применимость для криминологии и в конце 20 в.

ЛОРЕНЦ (Lorenz) Конрад Захариус (1903–1989) — австрийский биолог и философ, основатель «эволюционной эпистемологии». Лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине (1973). Профессор философии Кенигсбергского университета (с 1940). В советском плену (1944–1948). Почетный профессор университета в Мюнхене (1947). Заложил теоретические основы и систему фундаментальных понятий и категорий современной этологии (инстинкт; научение; импринтинг, т. е. способ опознавания особой своего вида в половом поведении; механизмы поведения животных в ситуациях борьбы за доминирование и в конфликтах и др.). В своих произведениях «Агрессия (так называемое Зло)» (1963), «Эволюция и модификация поведения» (1965), «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества» (1971) и др. осмысливал изменения когнитивных процессов от уровня инстинктов до самосознания, механизмы адаптации живых существ к внешней среде, значение внутренней совокупности мотиваций и напряженности (фрустрации) в генезисе агрессивного поведения. Высказал предположение о том, что врожденные характеристики мыслительного аппарата людей и обусловленные их психофизической организацией процедуры восприятия обусловлены закономерностями естественного отбора в ходе адаптации человека к окружающей среде. Личный опыт индивидов не определяет когнитивные параметры устройства нашего познания, однако в контексте исторической эволюционной перспективы последние могут быть истолкованы как продукт процесса развития посредством проб и ошибок: т. о. формы и категориальная организация нашего мышления предстают исключительно в качестве релятивных гипотетических образований. Естественнонаучное знание, по Л., строится на индуктивных принципах — наиболее существенно сведение сути законов низких уровней организации реальности к закономерностям более высокого порядка. При этом объяснение природы более низких структурных уровней может явиться и самодостаточным вне анализа высших «этажей» системы. Однако Л. полагал, что

понимание природы элементов сложных систем, как правило, достижимо лишь целостно и в единстве. Выражая тревогу по поводу тенденций дегуманизации жизни современного человечества, Л. особо акцентировал внимание на тенденциях перенаселения и сужения жизненного пространства индивидов, деформации темпов жизни людей под воздействием технического прогресса, генетическое вырождение, распад традиций в контексте гипертрофированной значимости идеологических догматов.

ЛОТМАН Юрий Михайлович (1922–1993) — русский культуролог, семиотик, филолог. Основные работы: «Лекции по структурной поэтике» (1964) «Структура художественного текста» (1970); «Анализ поэтического текста» (1972); «Статьи по типологии культуры» (вып. 1–2, 1970–1973); «Семиотика кино и проблемы киноэстетики» (1973); «Сотворение Карамзина» (1987); «Культура и взрыв» (1992) и др. С начала 1960-х Л. разрабатывает структурно-семиотический подход к изучению художественных произведений (опираясь на традиции русской «формальной школы», особенно Ю.Н. Тынянова, и учитывая опыт развития семиотического структурализма). За исходную точку любой семиотической системы Л. принял не отдельный знак (слово), но отношение минимально двух знаков, что позволило иначе взглянуть на фундаментальные основы семиозиса. Объектом анализа оказывается не единичная модель, а семиотическое пространство («семиосфера»), внутри которого реализуются коммуникационные процессы и вырабатывается новая информация. Семиосфера строится как концентрическая система, в центре которой находятся наиболее очевидные и последовательные структуры, представляющие мир упорядоченным и наделенным высшим смыслом. Ядерная структура («мифообразующий механизм») репрезентирует семиотическую систему с реализованными структурами всех уровней. Движение к периферии повышает степень неопределенности и дезинтеграции, свойственные внешнему по отношению к семиосфере миру, и подчеркивает значимость одного из главных понятий — границы. Граница семиосферы понимает Л. как сумму билингвальных переводчиков-фильтров, обозначающих также тип социальных ролей и обеспечивающих семиотизацию поступающего извне и превращению его в сообщение. Ситуация, при которой пространство реальности не охватывается ни одним языком в отдельности, но только их совокупностью, есть не недостаток, а условие существования языка и культуры, т. к. диктует необходимость другого — человека, языка, культуры. Граница имеет и



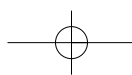


другую функцию — места ускоренных семиотических процессов, которые затем устремляются в ядерные структуры, чтобы вытеснить их. Введение противоположных и взаимно альтернативных структурных принципов придает динамизм семиотическому механизму культуры. Моделирование неопределенности связано с типологическим описанием различных культур и набором допустимых перекодировок, с теоретической проблемой переводимости-непереводимости. Заложенные в культуре альтернативные коды превращают семиотическое пространство в диалогическое: все уровни семиосферы, как бы вложенные друг в друга, являются одновременно и участниками диалога (частью семиосферы) и пространством диалога (целым семиосферы). Семиотика культуры не ограничивается представлением культуры в качестве знаковой системы, — само отношение к знаку и знаковости составляет одну из основных типологических характеристик культуры. Любая реальность, вовлекаемая в сферу культуры, начинает функционировать как знаковая, а если она уже имела знаковый (или квазнаковый) характер, то становится знаком знака (вторичной моделирующей системой). В социальном отношении культура понимается как сумма ненаследственной информации или сверхиндивидуальный интеллект, восполняющий недостатки индивидуального сознания. Л. сопоставляет функционально и структурно близкие «интеллектуальные объекты» — естественное сознание человека как синтез деятельности двух полушарий и культуру как идею би- и полиполярной структуры и делает вывод о изоморфизме процессов порождения языка, культуры и текста. Основная функция культуры заключается в структурной организации мира — создании вокруг человека социальной сферы, которая делает возможной общественную жизнь. Для нормального функционирования культура как многофакторный семиотический механизм должна понимать себя целостной и упорядоченной. Требование целостности (наличия единого принципа конструирования) реализуется в автодескриптивных образованиях метакультурного уровня, которые можно представить как совокупность текстов или грамматик («культура текстов» и «культура грамматик»). Понятие текста дано не как метафизическая, отдельная от истории «реальность», а как определенное, исторически данное субъектно-объектное отношение. От понимания текста как манифестации языка Л. приходит к понятию текста, порождающего свой язык. Таким образом, в программу изучения культуры, по Л., входит различение субтекстовых (общезыковых) значений, текстовых

значений и функций текста в системе культуры. Культура есть сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию «текстов в тексте» и образующий их сложные переплетения.

ЛОТЦЕ (Lotze) Рудольф Герман (1817–1881) — немецкий философ, врач, психолог, естествоиспытатель. Родился в Баутцене — той самой местности, откуда происходили Лессинг и Фихте. В Лейпцигском университете изучал медицину, физику и философию. Философия не была, впрочем, первой его специальностью, в университете он готовился к званию врача. Но, как говорил сам Л., «склонность к искусству и любовь к изящному» увлекли его занятиями философией. Л. с таким успехом занялся ею, что получил приглашение читать лекции на обоих факультетах: медицинском и философском (1842). В 1844 Л. был приглашен в Геттинген, где занял кафедру философии, сменив Гербарта. За год до смерти был приглашен в Берлин, где вскоре и умер от болезни. Л. вел тихую жизнь, посвященную науке, размышлениям и академическому преподаванию. От строго научных трудов Л. отдыхал в занятиях искусством и литературой. Так он перевел в стихах «Антигону» Софокла на латинский язык. Основные сочинения Л.: «Метафизика» (1841), «Общая патология и терапия как естественные науки» (1842), «Логика» (1843), «Общая физиология телесной жизни» (1851), «Медицинская психология или психология души» (1852), «Микрокосм» (1856–1864, в 3-х томах), «История эстетики в Германии» (1868), «Система философии» (1874–1879, в двух частях — 1. Логика. 2. Метафизика). Кроме того, в разное время Л. были написаны небольшие по объему, но очень важные по содержанию сочинения: «О понятии прекрасного», «Условия прекрасного», «Полемические сочинения», статьи в «Физиологическом словаре»: «Жизнь», «Жизненная сила», «Душа», «Душевная жизнь», «Инстинкты». Несмотря на обширную ученую деятельность, Л. не оставил особой философии школы (подобно Гегелю или Гербарту). Одна из причин состоит в том, что свои сочинения Л. предназначал или для врачей, которые не имели особых симпатий к метафизике, или для обыкновенной образованной публики, для которой было затруднительным усвоение высших философских понятий. Философская система Л., с точки зрения современников, не отличалась от систем, например, Гегеля или Гербарта. Это стало ясно только к концу 19 и в 20 в. В этой связи Л. долго считался последователем Гербарта и Гегеля. Хотя сам Л. неоднократно заявлял, что он не разделяет многие тезисы этих авторов. В свою очередь, ряд идей Л., неостребованных современ-

никами, оказали влияние на представителей самых различных философских направлений. В методологии неокантианства значимую смысловую нагрузку несли термины философии Л. «жизнь» и «ценность». Такие мыслители 19–20 вв. как Вундт, Дильтей, Brentano, Джемс, Виндельбанд, Фреге, К. Штупф, Гуссерль, Э. Ласк, Хайдеггер и др., испытали значительное воздействие учения Л. Заметно воздействие идей Л. и на американскую философию первой половины 20 в. — Сантаяна, Уайтхед. Русские философы также благосклонно восприняли учение Л. Так, М. Каринский, будучи современником и исследователем творчества Л., признавал его «одним из самых замечательных (если не самым замечательным) мыслителей нашего времени в Германии: он и поныне состоит профессором Геттингенского университета и собирает в своей аудитории едва ли не столько же слушателей, сколько имеет в Йене Куно Фишер, хотя Л. и не отличается теми особенностями таланта преподавания, которые производят такой сильный эффект при чтении Куно Фишера». Философское развитие и образование Л. началось под влиянием трансцендентальной философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. Они были первыми философами, к изучению которых обратился Л. И хотя рано, буквально в первые же годы своей философской деятельности Л. стал независим по отношению к их идеям, тем не менее влияние Гегеля на его убеждения весьма заметно. Это проявилось в первом философском произведении Л. — «Метафизика». Гегелевская логика здесь присутствует явно: за общими понятиями (или «основаниями», как их обозначал Л.) признавалось истинное бытие. Однако, признавая заслуги Гегеля в работе над понятиями, Л. в то же время видел недостатки как абсолютного метода Гегеля, так и его философской системы в целом. Во введении к «Метафизике» Л. замечает: «Много говорят о какой-то особенной спекулятивной методе. Но как ни в ходу это слово, — она такая же неясная мысль, как если бы кто-нибудь стал обещать такую методу действий, которая делала бы только хорошие дела, а не худые и посредственные. Она есть не что иное как результат смутных разглагольствований о двойственности познания, по которым только важное спекулятивное познание может приближаться к высшим таинствам, а обыкновенное гражданское — не философской интеллигенции — оставляется на всякого рода употребления». Уже тогда Л. отрицал возможность какого-либо исключительного метода, типа спекулятивного, который существенно отличался бы от общих форм и методов обыкновенного познания. А относительно способности поня-



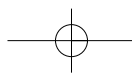


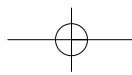
446 ЛОТЦЕ

тий переходить в свою противоположность и примиряться затем в высшем единстве Л. замечал: «Чем более понятия общи, отвлеченны, тем более можно находить противоположные им: следовательно, тем более может быть здесь произвола и тем менее имманентного движения понятий». Гегельянство оказало влияние на Л. более всего тем, что побудило его к умственной критической работе. Еще менее Л. обязан своему философскому развитию философии Гербарта, хотя самого Л. долгое время и считали его последователем. Во всех главных пунктах «Метафизики» Л. — в учении о бытии и первичных качествах, субстанции, формах пространства и времени, движении, взглядах на материю, происхождение и значение категорий — Л. оказался в оппозиции Гербарту. Противоречие это позднее смягчилось, но лишь потому, что Л. подчинился влиянию Лейбница, который, в свою очередь, повлиял на гербертовскую систему. Положительное влияние на развитие взглядов Л. оказало «младогегельянство»: Л. сам себя постоянно причислял именно к этой школе, называя ее «идеально-реальной». Развитие философских взглядов Л. показывает, что он являлся человеком, который воплотил в себе как идеальные мотивы, на которые опиралась философия романтизма, так и строгое проведение механистического миропонимания, выработанное наукой в середине 19 в. Его идеалом в философии было то же, что представлялось и романтикам: вывести развитие и смысл мира из вечной идеи, которая заключала бы в себе конечную основу как всех явлений, так и того значения, каким обладают эти явления. В целом у Л. художественный, естественнонаучный и философский элементы творчества тесно соединены. Тем самым в его системе представлена попытка воссоздания идеалистической философии на реалистической основе. Одно из главных сочинений Л. — «Микрокосм». Оно имеет подзаголовок: «Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии». Это богатое мыслями и увлекательно написанное сочинение достаточно оперативно было переведено и на русский язык (1870). Общая структура данного произведения выглядит следующим образом: Часть 1: Тело. Душа. Жизнь. Часть 2: Человек. Дух. Дух мира. Часть 3: История. Прогресс. Общая связь вещей между собой. Произведение задумано Л. наподобие произведений Гердера «Идеи к философии истории человечества» и Гумбольдта «Космос». В трехтомном произведении Л. прослеживается тесная связь психологии с физиологией и историей культуры и заканчивает изложением космологических и религиозно-философских идей. Проблемы, ко-

торые волнуют Л. в «Микрокосме», он формулирует следующим образом: «Какое значение имеют во вселенной человек и его жизнь?», «Что грозит разложением самому человеку («микрокосму»)»? Общий ответ Л. на второй вопрос: это раздвоенность «микрокосма» между «сердцем и знанием и преданность чему-то». Поэтому Л. подвергает сомнению абсолютную ценность и науки, и души, не выступая при этом против них абсолютно: «Нельзя улажаться верою в задушевный мир, не пользуясь на каждом шагу действительной жизни выгодами, предоставляемыми наукой и, стало быть, не признавая втихомолку ее истины; точно так же нельзя жить и наукой, не ощущая радостей и бед существования и не чувствуя себя опутанным со всех сторон нитями иного миропорядка, на который наука едва дает нам только самые скудные пояснения». Л. хочет убедить читателя, что систематика положительного знания является всегда поздно, жизнь и история не ждет ее. Люди давно говорили, прежде чем сложилась грамматика; давно жили земледельцы, прежде чем сложилась наука сельского хозяйства. Т. о., по Л., наука только завершает жизненный подвиг, и будь это иначе, она бы не содействовала ему, а скорее перечила бы и мешала. Идея Л. — подчиненность антропологическому вопросу всех тех проблем, которые предопределили программу трансцендентальной философии. Иначе говоря: все производно от целостности человеческой жизни как высшей ценности бытия. В этом контексте специфично, по Л., и понимание сути природы: «Природа вовсе не какой-нибудь сбор разных приспособлений и орудий, пригодных к удовлетворению тех или других требований идеального мира: она, прежде всего, связанное в себе целое — организм, домохозяйство в огромных размерах, готовое, правда, всю совокупность своей своей служить и совокупности идей, принимать от них предначертание задач общей своей деятельности, но с тем, что распорядок выполнения представляет оно самому себе и удовлетворяет каждой отдельной потребности не вдруг и не особым мгновенным усилием или напряжением; напротив, события, по-видимому, совсем не помня своих задач, долго предаются разнообразной игре в свои собственные формы, часто проходят как бы неуказанным путем мимо предназначенных им целей, или даже наперекор тому направлению, какое в интересе высших идеалов хотела бы придать им наша торопливая фантазия. Кто вместо маленького лоскутка природы, доступного в пространстве и времени нашему наблюдению, мог бы окинуть одним взглядом все целое, только тот заметил бы окончательное согласие этой кажущейся

сумятицы с великими целями, имеющими свою цену». Л. убежден, что механическое понимание природы — это основа мировоззрения. «Механизм», «организм», «целое» — вот основные понятия его понимания природы. Защита механического воззрения на природу и вытекающих из него следствий представляет значительную часть философии Л. Однако, по Л., наряду с механическим мировоззрением есть и другой взгляд на действительность. Он называет его «истолковательным» (а механическое — «разъяснительным»), мировоззрение же — «идеальным». Согласно Л., «идеальное толкование» выдвигает всегда на первый план внутреннюю связность и последовательность, «разумный смысл» внешней природы. Л. замечает, что между двумя этими взглядами, следует видеть не столько борьбу, сколько соответствие и взаимосвязь. «Эстетическое впечатление от картины не зависит, конечно, от знания тех приемов, благодаря которым удалось художнику ее выполнить». Итак, мысль Л. имеет две исходные точки: он глубоко чувствует значение духовной жизни, чувствует, что самое высокое для нас связано с духовным развитием и его идеалами. И в то же время он убежден, что система механических причин и законов необходима для осуществления даже самых высоких идеалов. Система Л. имела своей задачей соединение двух направлений мысли середины 19 в.: механического объяснения и идеального истолкования мировой жизни — «Метафизику» Л. заканчивает словами: «начало метафизики не в ней самой, а в этике». А позже Л. охотно пользовался для выражения своих убеждений формулой: мир ценностей есть ключ к пониманию мира форм. Истина познания заключается в том, что оно раскрывает смысл и назначение мира. То, что должно быть, является причиной всего существующего, а существующее служит для того, чтобы в нем реализовались ценности. Отсюда и своеобразное понимание человека у Л. Книга четвертая «Микрокосма» так и озаглавлена: «Человек». Основные главы этой книги таковы: 1. Природа и идеи. 2. Природа из хаоса. 3. Единство природы. 4. Человек и животные. 5. Разности человеческого рода. «Определить человеку существенное его место в ряду созданий», — такова в этом плане цель философии Л. С его позиций, «...о человеке будем мы судить не иначе, как в своеобразности, в сравнительных выгодах и невыгодах той обстановки, с которой организации его назначено быть во взаимодействии». т. е. Л. отказывается от сложившейся традиции («сильно укоренившейся привычки»), когда все живые создания расположены на иерархической лестнице и каждое подчиняется распо-





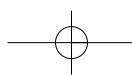
рядку и очерчивается кругом этой зависимости. Л. отрицает сложившийся философский предрассудок о том, что «будто нельзя познать хорошо человека, не изучив наперед всех низших членов животной череды, во главе которой стоять ему предназначено. Что за педанство — вообразить себе, будто человека поймет только тот, кто прежде понял инфузорию, насекомое и лягушку! Познание человеком самого себя есть прежде всего познание его предназначения; средств, данных ему для достижения последнего и перечисляющих тому препятствий; если же и помимо этого есть еще какой-нибудь интерес сравнивать человека... с жизнью тех окружающих нас созданий, которые идут каждые своим особенным путем, то это уже малоценное занятие...» Человечность (человек) возвышается над всяким животным развитием, по мысли Л., прежде всего потому, что она ставит вопрос о своем собственном существовании, своем существе и своем предназначении. Какова «значимость» человека? — вопрос, который мучает Л. Этим термином Л. стремился расширить содержание таких понятий как «действительность», «данность». По Л., кроме того, что «действительность» дана («события происходят»), они еще и что-то «значат» (Geltung). Иначе говоря, помимо «бытия», существует принципиально иной мир — мир постижения «смысла бытия». Размышления на данную тему Л. излагает в пятой книге «Микрокосма», которая называется «Дух». Отличительный дар человеческого духа, с точки зрения Л., — способность внутренне постигать бесконечное. Но закономерен вопрос: кто привил нам эту способность? По мнению Л., не опыт дал нам такую способность (не среда формирует человека). Эта способность непосредственно внедрена в природу нашего существа. Но для своего развития она («способность человека постигать бесконечное») нуждается в благоприятных условиях опыта. Отсюда и те радикальные для своей эпохи выводы о роли личности, к которым приходит Л.: «Самость, существо всякой личности, основывается не на совершившемся или совершающемся противоположении между Я и не-Я, но состоит в непосредственном бытии-для-себя (Fürsichsein), которое есть наоборот причина возможности этого противоположения там, где оно действительно наступает. Самосознание не что иное, как уяснение бытия-для-себя, состоявшееся с помощью средств познания, да и оно вовсе не необходимо связано с саморазличением Я от противоположного ему не-Я. Совершенная личность — в одном Боге, всем конечным духам дано...только слабое его подобие: конечность конечного — не порождаю-

щее условие личности, а, наоборот, предел, положенный ее выработке». В логике Л. считал, что всякое суждение есть отношение между содержаниями двух понятий или представлений. Такое понимание суждения было основано на предпосылке, утверждающей, что предмет суждения существует только в понятии или представлении (субъект суждения), но не объективно. Т. о., соединенные в одном лице всесторонность и основательность сделали Л. одной из ключевых фигур истории философии 19 в.

А.А. Легчилин

ЛУКАЧ (Lukach) Дьердь (Георг) (1885—1971) — венгерский философ, эстетик, политический деятель. Основные сочинения: «Душа и формы» (1911), «Теория романа» (1914—1916), «История и классовое сознание» (1923), «Исторический роман» (1936), «Литературные теории и марксизм» (1937), «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» (1938, опубликована в 1948), «К истории реализма» (1939), «Экзистенциализм или марксизм» (1948), «Разрушение разума. Путь иррационализма от Шеллинга к Гитлеру» (1954), «Своеобразие эстетического» (т. 1—4, русск. изд. — 1985—1987), «Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей» (русск. изд. — 1990), «К онтологии общественного бытия» (русск. изд. — 1991) и др. Работа Л. «История и классовое сознание», содержащая его «теорию овеществления», по мнению Мерло-Понти, «долгое время была библией того, что можно назвать западным марксизмом». Теория овеществления Л. явилась первой комплексной попыткой философского осмысления марксовской диалектики в 20 в. В ней нашел отражение ряд принципиально важных характеристик современных общественных процессов: очевидная неспособность общество- и человековедения выработать осмысленное представление об эволюции социального целого; возрастающая и всеобъемлющая рационализация мира, делающая избыточными метафизику и онтологию классического типа; как следствие — диссонанс между иррациональным характером эволюции социума (нередко сопровождающейся экономическими катаклизмами) и достижением весьма изощренной степени рационализации при конструировании частного мира «вещей, удобных для жизни». В интерпретации Л. аутентичный марксизм должен трактоваться и пониматься как определенная систематизированная совокупность критически интерпретированных феноменов отчуждения в мире вкупе с сопряженными диалектическими парафразами на эту тему. (Впоследствии Хабермас отмечал, что концепция Л. являет собой не что иное, как свя-

зующее звено между схемами рациональности М. Вебера и идеями «овеществления» Хоркхаймера и Адорно.) Л., введя и обосновав категорию «овеществление», вывел веберовский анализ социальной рационализации за пределы теории действия, связав его с безличными экономическими процессами. Сам Л. усматривал значимость этих разработок М. Вебера в том, что последний сумел продемонстрировать процесс распада метафизически осмысляемого Разума в его единстве на автономные ценностные сферы. Л. полагал, что отождествлять такие параметры общества как социальность и тотальность, Маркс осознанно уделял особое внимание такому феномену, как предметность (в его ипостаси результата взаимодействия людей), овеществлению и отчуждению его. По мнению Л., особый статус «овеществления» в иерархии общественных процессов основан на том, что товарообмен в индустриальном обществе действительно стал господствующей социальной формой — универсальной категорией бытия социума. Современный рационализированный трудовой процесс, по Л., не должен интерпретироваться иначе, чем парциальный специализированный труд без индивидуальных качественных характеристик. Являя собой агрегат случайных по отношению друг к другу, чисто калькуляторски рационализированных трудовых операций различного уровня, современный труд, согласно Л., трансформируется из качественно определенного в чисто количественный феномен, когда любая потребительская стоимость становится товаром. В дополнение к закономерностям социально-природного бытия, угнетающим индивида, по мнению Л., тем больше, чем глубже они познаны, «овеществление» вещей составляет угрозу собственно бытию человека, ибо вещами становятся самые интимные проявления духовной и душевной жизни людей. «Индивид встраивается в качестве механической части в механическую систему», личность «овеществляется» и «отваривается». Сопряженный тип мышления — «овеществленный» — являет собой инструментарий господства над деятельностью человека, что одновременно результируется в стремлении людей дистанцироваться, самоустраниться от объекта порабощения (в данном контексте — от результатов своего труда). Так, наука более не выступает, по Л., в облике личного устремления ученых к постижению объективной истины, а напротив, минимизируется познанием рационализированного, а не подлинного бытия предметов. Подчеркивая то, что эксперимент в современной науке воспроизводит характеристики предмета или явления в жестких рамках изначально заданных и калькули-





448 ЛУКМАН

рованных предпосылок предметности, Л. утверждал, что исследователь сводит материальный субстрат своего наблюдения к искусственной «интеллигибельной материи». Таким образом, согласно Л., в современной философии господствует принцип калькуляции, когда «предмет познания в такой мере и постольку может быть нами познан, в какой мере и постольку он производится нами самими». По мнению Л., процесс овеществления человеческого особо «брутален» и унизителен. Применительно к историческим судьбам пролетариата («экзистенциально потерянной» общественной группировки) лишь его «революционный порыв», его мессианская практика «рациональной гуманизации» «фактов и вещей» — практика в подлинном диалектическом и философском измерении — могут выступить средством радикального преодоления отчуждения людей вообще.

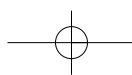
ЛУКМАН (Luckmann) Томас (р. 1927) — немецкий социолог, ученый и последователь Шюца, ведущий представитель феноменологически ориентированной социологии, профессор социологии университета в Констанце (Германия). Основные сочинения: «Проблема религии в современном обществе» (1963), «Социальное конструирование реальности» (совместно с Бергером, 1966); «Невидимая религия» (1967); «Структуры жизненного мира» (совместный проект с Шюцем, опубликовано после смерти последнего в 1973) и др. В книге «Социальное конструирование реальности» развил идеи Шюца («Структуры жизненного мира») о потенциале феноменологического анализа реальности повседневной жизни. «Социальное конструирование реальности» предлагает феноменологическую версию социологии знания, предмет интереса которой составляют не «идеи» или теории, но то, что считается «знанием» в обществе, в повседневной, дотеоретической жизни. Иначе — она должна понять процессы, в результате которых человеческое знание развивается, передается и сохраняется в социальных ситуациях, в результате чего знание становится основополагающей реальностью для рядового человека, т. е. социология знания имеет дело с анализом социального конструирования реальности. Теоретическое знание, традиционный предмет анализа, представляет собой, по Л., лишь часть существующего знания и должно пониматься в контексте общего «запаса знания», существующего в обществе. Феноменологический анализ повседневной жизни — ее субъективного восприятия — позволяет воздвигаться от причинных и генетических гипотез, а также от утверждений относительно онтологического статуса анализируемых феноменов. При

описании повседневной реальности особый интерес представляют до- и квазинаучные интерпретации повседневной жизни, которые считаются само собой разумеющимися, но в рамках феноменологических скобок. Мир осознается как состоящий из множества реальностей, высшая из которых — реальность повседневной жизни, представляющая собой интерессубъективный мир, разделяемый с другими людьми. По сравнению с реальностью повседневной жизни другие реальности оказываются конечными областями значений, отмеченными характерными способами восприятия. Реальность повседневной жизни воспринимается и понимается в континууме типизаций, анонимность которых возрастает по мере их удаления от ситуации «здесь и сейчас». Таким образом, социальная структура — это вся сумма типизаций и основанных на них повторяющихся образцов взаимодействия, т. е. реальность повседневной жизни, ее ясность и устойчивость; становится возможной благодаря процессам объективации, важнейшей из которых — процесс сигнификации. Общество, по Л., производится в процессе объективирования субъектов, которые затем повторно присваивают или интернализируют его (через сигнификацию), что образует непрерывный диалектический процесс. В дальнейшем Л. продолжил исследования влияния языка на сознание и конструирование социальных структур. Социология знания предполагает разработку проблем социологии языка и социологии религии, которые перестают считаться периферийными специальностями, но, напротив, представляют непосредственный интерес для социологии как таковой. Основная работа Л. в данной области — «Проблема религии в современном обществе», а главное понятие — «трансцендирование», понимаемое как конструирование символического универсума, основная функция которого заключается в легитимации и интеграции всего социального порядка. Трансцендирование — необходимая сторона человеческой жизни, наиболее ярко проявляющаяся в религиозности, истоки которой коренятся в конституции человека. Исторически меняются формы ее проявления. При упадке церковной религиозности внецерковная (или «неспецифическая»), представляющая собой всеобщую социальную форму религии дает возможность личной самореализации, формируя «невидимую религию».

ЛУКСОР — в оккультизме — свет божественного огня.

ЛУЛЛИЙ (Лалл) Раймонд (1235—1315) — философ, теолог, алхимик, adept эзотеризма. С 27 лет, получив богатое наследство, занимался теологией и философией, наставлял учеников.

ЛУМАН (Luhmann) Никлас (1927—1998) — немецкий социолог, представитель системного и функционального подходов, профессор общей социологии и социологии права Билефельдского университета. Основные работы: «Социальные системы: очерк общей теории» (1984), «Наблюдения современности» (1992) и др. В своем творчестве пытается ассимилировать идеи различных социологических ориентаций (структурного функционализма, феноменологии, философской антропологии). Предмет социологии, по Л., — социальные системы, определяемые не как вид объектов, а как форма различения системы и среды. Самореференция, в отличие от инореференции, устанавливает тождественность системы через отношения между ее элементами, только внутри системы может быть установлено, что к ней относится, а что — нет. Как только появляется потребность управлять самонаблюдениями, не ставя их всецело в зависимость от наличных ситуаций, можно говорить о самоописаниях. Самоописания фиксируют структуру, «текст» для возможных наблюдений, проходят проверку в эволюции идей и существуют как традиция. Между комплексностью системы и традициями самоописания (социальной структурой и семантикой) нет синхронизированного соответствия, в чем Л. видит большинство теоретических трудностей социологии. Положение осложняется тем, что современное общество, основанное на функциональной дифференциации, утратило бесконкурентную репрезентацию тождества. Функциональные системы (политика, хозяйство, наука, право, воспитание, уход за больными, религия и семья) оперативно замкнуты и обладают каждая своим способом рефлексии, опирающимся на то, что функционально важно и имеет смысл для системы. Отсутствие в обществе независимой позиции, исходя из которой можно было бы описать его обязательным для других образом, приводит к увеличению степени контингентности («возможности быть по-другому»). Но современное общество не признается в своих проблемах и вырабатывает темпоральные и идеологические различия, благодаря которым оказывается в состоянии образовывать теории общества. Для европейской рациональности характерно также систематическое наблюдение второго порядка (рынок, общественное мнение), определяющее, какое именно различие используется и что может или не может видеть наблюдатель. Способность видеть различия как различия, а не просто объекты, лежит в основе воспроизводства (аутолойесиса) системы. Аутолойетическая операция не предполагает воспроизводимости причин и условий





производства, поэтому социальная система состоит из коммуникаций как ограничителей, допустимых в системе отношений. Понятие коммуникации существенно для теории систем, т. к. у Л. оно тождественно определению социального: с помощью коммуникации система выделяет себя из среды и отличается от всего, что не является коммуникацией, коммуникация служит и элементом, и операцией системы, коммуникация о коммуникации создает самописание общества и одновременно воспроизводит его. Для того, чтобы коммуникация могла заниматься сама собой, она должна быть достаточной степени сложности, т. е. различать информацию, сообщение и понимание. Значение языка проявляется в том, что он обеспечивает структурное соединение коммуникации и сознания, возбудимость общества посредством сознания.

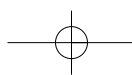
ЛУНА — спутник Земли. 1) В герметизме — Л. дала людям астральную форму жизни. 2) В теософии — «Лунные Питри» — творцы человеческого тел и изначальных материальных принципов.

ЛУРИЯ Александр Романович (1902—1977) — российский психолог и философ, теоретик гносеологии. Доктор педагогических (1937) и медицинских (1943) наук. Профессор МГУ (с 1945). Академик АПН РСФСР (1947) и АПН СССР (1968). Член национальной Академии США, Американской Академии наук и искусств. Окончил факультет общественных наук Казанского университета (1921). Работал в Институте научной организации труда и учился на медицинском факультете Казанского университета. Окончил 1-ый Московский медицинский институт (1937). В начале 1920-х увлекся психоаналитическими идеями Фрейда, Адлера и Юнга. В 1922 организовал и возглавил Казанскую психоаналитическую ассоциацию. В 1923 опубликовал работу «Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии». В 1923 переехал в Москву. Работал в Институте психологии и Академии коммунистического воспитания им. Н.К. Крупской. В 1924—1925 одновременно состоял внештатным научным сотрудником, сверхштатным научным секретарем Государственного психоаналитического института (ГПАИ) и ученым секретарем Русского психоаналитического общества (РПСАО). Опубликовал несколько работ, основанных на идеях психоанализа. Изучал возможности создания объективного психоанализа, в границах которого аффективные переживания и комплексы выражались бы в измеряемых показателях (реакция и пр.). В 1925 издал статью «Психоанализ как система монистической психологии». Подготовил книгу об объективном подходе к

психоанализу, которая не издавалась. В 1924—1926 совместно с Выготским исследовал проблемы развития психики. В 1926 (в соавторстве с А.Н. Леонтьевым) опубликовал книгу «Исследование объективных симптомов аффективных реакций», в которой изложил сопряженную моторную методику, направленную на вскрытие аффективных травм, и подтвердил некоторые моменты учения Фрейда. Л. принял активное участие в разработке теории культурно-исторического функционирования и развития человеческой психики: проблемы общественно-исторической и биологической (генетической) детерминации психики человека, опосредствования высших психических функций речью и иными совокупностями знаков и символов, системной организации сознания и психики, соотношения последней и мозга и т. д. Изучал также нарушения высших психических функций при локальных поражениях мозга. Исследовал проблемы нейропсихологии, нейролингвистики и др. В 1969—1972 был вице-президентом Международного союза научной психологии. Автор книг «Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребенок» (1930, совместно с Выготским), «Природа человеческого конфликта» (1932), «Мозг человека и психические процессы» (т. 1—2, 1963—1970), «Основы нейропсихологии» (1973), «Об историческом развитии познавательных процессов» (1974), «Язык и сознание» (1979), «Этапы пройденного пути. Научная автобиография» (1982) и др. работ по различным проблемам психологии.

ЛЬЮИС (Lewis) Кларенс Ирвинг (1883—1964) — американский философ. Доктор философии (1911). Преподавал в Гарварде (1920—1953). Сторонник «концептуального прагматизма». Основные сочинения: «Очерк по символической логике» (1918), «Мышление и мировой порядок» (1929), «Символическая логика» (в соавторстве с К.К. Лэнгфордом, 1931), «Альтернативные логические системы» (1932), «Анализ знания и оценки» (1941), «Основание и природа права» (1955), «Наше социальное наследие» (1957) и др. Философия, по Л., являет собой «задачу для всех». Она ориентирует человека на достижение того, что такое ценность, справедливость, добро, зло, благо; выявляет соотношения средств и целей. Согласно Л., «мысль непрерывным образом связана с действием», «направляемое сознанием поведение есть не что иное, как высшая форма приспособительной реакции... без этой функции правильного руководства действием наши сложные способы познания не имели бы места». С точки зрения Л., «познание является прагматическим, утилитарным, и его ценность, как и ценность той деятельности, которую оно непосред-

венно обслуживает, является внешней». Хотя при этом любой оценке любого специалиста, предлагающего нам некий набор поведенческих решений, всегда предшествует наш личный целевой выбор. Философия же способствует его более ясному осознанию. Процесс философствования (по Л., — постижения природы реального) включает в себя рефлексию над такими понятиями, например, как «материя», «мышление», «жизнь» и т. д. Философия (как «постижение априорного») не должна выходить за пределы установленных, коренящихся в практике разума, оставаясь тем самым в русле общего потока опыта людей. Л. считал, что поскольку философия ориентирована на индивидуацию и критический анализ категорий как тех априорных форм, из которых и состоит наш опыт, постольку в ее границах целесообразно разграничивать непосредственно чувственно данное, с одной стороны, и процедуру его мыслительной интерпретации, — с другой. «Данное», по мнению Л., является непосредственно данным и не подлежащим исправлению; это — не объект, и не ощущение, и не нервный путь, поскольку каждое из этих понятий предполагает «данное» и в то же время содержит элементы интерпретации. «Данное» располагается в границах той сознательности, которой, по мысли Л., индивид бы обладал, если бы, лишенный интерпретационных способностей, «был ребенком или невежественным дикарем»; данное «не может быть создано или заменено никакой деятельностью мышления... неизменно не зависимо от наших интересов», составляя «элемент грубого факта в восприятиях, иллюзиях и снах». «Данное», согласно Л., необходимо отличать от «найденного», включающего в себя, помимо первого, также «все, что феноменологически может быть обнаружено непосредственно в опыте» («зрительно наблюдаемую красоту», «тактильно ощущаемую твердость», «мое утреннее ощущение гнева или эйфории, или мое послеобеденное ощущение подавленности» и т. п.). «Данное» у Л., будучи непосредственным, является «невыразимым» и вводится посредством словоформ типа «звучит правдоподобно»: «Я вижу то, что похоже на гранитные ступеньки». В итоге «данное» выступает «сухим остатком» следующей процедуры: «Вычти из того, что, по нашему мнению, мы видим, слышим или еще каким-то образом узнаем из непосредственного опыта, все, что мыслимо представить ошибочным; остатком будет данное содержание опыта, порождающее рассматриваемое мнение». Без безусловной непосредственности данного, по схеме Л., эмпирическое знание «исчезло бы» в «бесконечном регрессе вероятностей» и было бы фактически невоз-





450 ЛЬЮИС

возможным. Разводя собственное мировоззрение с феноменалистическими моделями, Л. подчеркивал, что «данное» всецело независимо от нашего мышления, внутренняя связность сама по себе (без «данного») не продуцирует знания. Связи, находящиеся между «данными», являются для них «реальными связями, совершенно независимыми от наших идей и продолжающимися существовать независимо от того, сталкиваемся мы с ними фактически или нет». Именно мышление, согласно Л., наделяет априорными смыслоформирующими значениями познавательный опыт человека: «понятия являют собой то, что мышление привносит в опыт...мы устанавливаем реальность наблюдаемых вещей, узнаем, что реальные объекты существуют, и постигаем основные вероятности, на основе которых признается существование мира возможных объектов». Из этого следовало, что априорное как продукт мышления — нечто относительное (хотя и не произвольное), и отнюдь не является чем-то неизменно зафиксированным в умах людей. Важен процесс выбора «априорных оснований» в контексте их корреляции с прагматическими критериями познавательной деятельности. По выводу Л., «...априори не столько продиктовано тем, что представлено в опыте, не столько сообщает человеческой природе надвременной компонент, сколько отвечает общим критериям прагматического характера... Это присущее как категориальному мышлению, так и иным видам практической деятельности. Здесь... результат достигается конкуренцией различных типов поведения, неудача в достижении определенных определенных целей корректирует и удерживает определенные черты поведения». Л. полагал, что, хотя априорные суждения как своеобразные несущие конструкции познания принято полагать верными, любое эмпирическое обобщение всегда зависит от будущего (и постольку лишь вероятного) опыта: эмпирические истины в процессе их изучения перманентно подвержены содержательной ревизии. Значимость научной практики обусловлена, по мысли Л., именно потенциальной неистинностью всех налично существующих обобщений. Концепция «данного» у Л., содержа достаточные критерии для опознания его конкретных случаев, подтвердила насущную необходимость уяснения этого «данного» для адекватного познания; одновременно Л. сумел («Мышление и мировой порядок») продемонстрировать то, каким именно образом мы отбираем предпочтительные понятия и концептуальные схемы. Л. подчеркивал в работе «Анализ знания и оценки» — в тот период такой акцент выступал важной преградой на пути

избыточного конвенционализма — что как только определены значения в дедуктивной системе, ее следствия уже не являются предметом выбора; что, несмотря на свободу выбора систем, следствия внутри систем определенным образом связаны, и это существенно ограничивает дальнейший выбор; что основания для таких порядков располагаются в связях между значениями.

ЛЬЮИС (Lewis) Клайв Стейплз (1898–1963) — английский философ, историк культуры, писатель; в современных британских справочниках определяется как «выдающийся моралист», в христианских словарях — как «лучший апологет 20 в.». С 1917 по 1954 — учеба и преподавание в Оксфордском (с перерывом в учебе на участие в I мировой войне), с 1954 по 1963 — в Кембриджском университетах. Член Британской Академии наук (1955). Основные сочинения: «Аллегория любви» (1936); «Страдание» (1939–1940); «Просто христианство» (1942–1943); «Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах» (1943); «Размышление о псалмах» (1958); «Любовь» («Виды любви», 1958–1960); философские эссе, притчи и романы: «Письма Баламута» («От беса к бесу», 1942), «Баламут предлагает тост» (1958), «Растворение брака» («Причина развода», 1943); перу Л. принадлежат также сказочно-фантастические «Хроники Нарнии» и трилогия, созданная на стыке нравственного трактата и космической *fantasy* (по самоопределению Л., «благая утопия»): «За пределами безмолвной планеты», «Переландра», «Мерзейшая мощь»; работы по английской филологии и др. Творчество Л. может быть дифференцировано на два периода: ранний, центрированный на анализе семиотики культуры, и зрелый, характеризующийся ориентацией на христианскую философию морали. Однако, сквозной темой, определяющей проблематику как первого, так и второго названных периодов, выступает тема любви: если в 1930-е творческий интерес Л. был сосредоточен на аллегоризме трактовки любви в контексте средневековой культуры (в вариациях от поэтики трубадуров до Чосера), то к 1950-м у него вызревает фундаментальная христианская аксиологическая концепция любви как практического милосердия. Исходная позиция Л. по вопросу знакового механизма функционирования представлений о любви в контексте культуры может быть охарактеризована как аллегорический семиотизм: так, рассматривая куртуазную концепцию любви, Л. отмечает, что — наряду с парфразом христианской концепции брака как мистического участия в браке Христа

с Церковью, с одной стороны, и «непонятого» (*misunderstood*) в контексте овидианского возрождения Овидия — с другой, — представления трубадуров о любви могут быть рассмотрены в качестве игрового аллегорического парфразы феодального оммажа: «любовное служение изоморфно моделирует служение феодального вассала своему лорду. Общая тенденция может быть корректно описана как феодализация любви», формирующая своего рода дисциплинарно-нормативную систему поведенческих сценариев, отличающихся предельно высокой семиотичностью (см. **Веселая наука**). В фокусе научных интересов Л. этого периода находятся также античная, кельтская и скандинавская мифология, европейская средневековая и ренессансная литература (вплоть до 16 в.). Начало 1940-х знаменуется для Л. радикальным мировоззренческим поворотом к христианству, который им самим сопоставляется с «обращением», описанным Августином в «Исповеди», и осмысливается как обретение новой моральной истины, вне которой высшим достижением нравственного чувства является лишь «смутная неприязнь к жестокости и денежной нечестности»: по самооценке Л., до обращения к христианству «о целомудрии, правдивости и жертвенности я знал не больше, чем обезьяна о симфонии». Вера, по Л., выступает основой личной духовной состоятельности, обеспечивая человеку и возможность остаться на высоте в тех ситуациях социального выбора, «когда приходится летать», и возможность утолить исконную эстетическую «тоску по прекрасному», и психологическую возможность обретения глубинного душевного покоя («не успокоится сердце наше, пока не успокоится в Тебе»). Однако, главным пафосом веры остается для Л. пафос моральный, задающий «добро и зло как ключ к пониманию Вселенной». Целью моральной эволюции в вере выступает в его трактовке «новое человечество», определяемое как «хорошие люди» — во всей исходной, стертой в обыденном языке и возвращаемой Л. глубине семантики этого понятия. «Порою мы попадаем в карман, в тупик мира — в училище, в полк, в контору, где нравы очень дурны. Одни вещи здесь считают обычными («все так делают»), другие — глупым донкихотством. Но вынырнув оттуда, мы, к нашему ужасу, узнаем, что во внешнем мире «обычными вещами» гнушаются, а донкихотство входит в простую порядочность. То, что представлялось болезненной щепетильностью, оказывается признаком душевного здоровья». Так же, по Л., заблудился и 20 в.; и в этой связи Л. обращается к исконным и глубинным общечеловеческим нравственным ценностям, объявленным

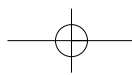




современной культурой «традиционными» в ретроспективном и, следовательно, упраздняющем смысле: «как ни печально, все мы видим, что лишь нежизненные добродетели в силах спасти наш род... Пусть принято считать все это прекраснотным и невыполнимым, ...сама наша жизнь зависит от того, насколько мы этому следуем. И мы начинаем завидовать нудным, наивным людям, которые на деле, а не на словах научили себя и тех, кто с ними, мужеству, выдержке и жертве». (В этом контексте сам Л., называвший себя «образчиком былого» и «динозавром», в полной мере выступал носителем моральных ценностей традиционного — а значит: непреходящего — плана). Наличие зла Л. объясняет через феномен свободной воли человека: «именно свобода воли сделала возможным зло». Такая постановка вопроса с неизбежностью выдвигает и вопрос о том, «почему же тогда Бог дал созданиям своим свободу воли?». По Л., это не просто акт доверия и любви со стороны Бога, — наличие свободы есть единственная онтологическая возможность добра как такового: «счастье, которое Бог приготовил для своих созданий, — это счастье свободно соединиться с Ним и друг с другом в порыве любви и восхищения... Но для этого создания должны быть свободными», и в этой связи «без свободы воли, хотя она и обуславливает появление зла, невозможны истинная любовь, доброта, радость — все то, что представляет ценность в мире». Таким образом, наличие у человека свободы воли свидетельствует, по Л., что Бог «считал, что задуманное им стоит риска» (ср. с интерпретацией свободы воли в современной православной философии: прежде всего, В.Н. Лосский). Избрание зла в акте свободного морального выбора есть, по Л., не что иное, как страдание: «страдание — единственное на свете чистое, неосложненное зло». В этом отношении «врата ада запорты изнутри», т. е. желание избавления от страданий отнюдь не означает для избравшего зло желание делать конкретные шаги по направлению к добру (как желание быть счастливым, по сравнению Л., не означает для завистника сознательного избавления от зависти и обретения счастья.) Избрание свободы как таковой феноменологически парадоксально, но глубоко закономерно оборачивается в этом отношении тотальной несвободой, в то время как самоотречение, напротив, — подлинным обретением себя: избравшие зло «обрели свою страшную свободу и стали рабами...», тогда как спасенные, отрешившись от себя, становятся все свободнее». Аналогичным образом, так называемая победа над природой, основанная на доминировании внешних цивилизационных ценностей, оборачива-

ется для человека утратой глубинных изначальных ценностей культуры, т. е. фундаментальным стратегическим поражением: «природа играет с нами хитрую игру. Нам кажется, что она подняла руки вверх, тогда как она собирается схватить нас за горло», и, строго говоря, «победа над природой означает, что одни люди распоряжаются другими при помощи природы». Таким образом, «победив природу, человек отменил человека». Важнейшей сферой человеческого существования, где осуществляется разворачивание человеческого страдания (и где, собственно, оно только и может быть преодолено) выступает для Л. предельно акцентированная и экзистенциально понятая сфера повседневности: бытие реализует себя через быт, и то, что люди склонны считать мелочами, и есть пространство противостояния добра и зла (ср. с православной концепцией, отрицающей деление грехов на «малые» и «большие»: грех есть грех, и «малый» страшен именно тем, что вроде бы незаметен; если «большому грешнику» легче увидеть в себе грех и раскаяться, то «малый грех» зачастую «не оплакивается»). В «Письмах Баламута» умудренный опытом бес наставляет новобранца: «набивай до отказа своего подопечного обычностью вещей», — добро же, напротив, дабы не дать ему укорениться в душе, следует сделать как можно более абстрактным; например, для беса существует возможность «обезвредить» молитвы его подопечного о матери, сделал так, чтобы он «всегда видел их «высокими и духовными»; чтобы он связывал их с состоянием ее души, а не с ее ревматизмом», — тем самым «внимание будет приковано к тому, что он почитает за ее грехи, т. е. тем ее особенностям, которые ему неудобны и его раздражают». Двигаясь в этом направлении, можно сделать сферу повседневности поистине убийственной во всей полноте смысла этого слова — вплоть до прямого его значения («Причина развода»), но вместе с тем именно она открывает для человека безграничное поле возможностей превращения бытового ада в «подобие рая». По Л., если «Бог не дает нам спокойствия и счастья, к которым мы так стремимся» (иначе «уверенность благополучия обратит наше сердце к временному»), то он «очень щедр на радость, смех и отдых. Мы не знаем покоя, но знаем и веселье, и даже восторг». Сознательное и свободное избрание добра неизменно приводит человека к победе над страданием: «если вы не помешаете Богу, все в вас, кроме греха, достигнет радости». Понятие радости (joy) выступает для Л. ключевым в этом контексте, становясь основополагающим в его апологии («Настигнут радостью»), косвенно сопрягаясь с осуществленной Л.

в раннем периоде его творчества аналитической нормативного требования радости (старопровансальск. — *joï*) как основоположения любви в куртуазном ее понимании, и неожиданно обретая для Л. глубокий личный символизм, оказавшись позднее именем его любимой и смертельно больной жены (Джой Давидмен; история их краткого супружеского счастья положена в основу до сих пор идущей в английских театрах пьесы). Тот единственный путь, который, по Л., может привести к преодолению зла, есть любовь в ее полном, действенном, максимально далеком от абстрактного понимании. (В этом контексте Л. четко очерчивает границу между двумя периодами своего творчества: «Когда я много лет назад писал о средневековой поэзии, я был так слеп, что счел культ любви литературной условностью»). Л. выделяет такие фундаментальные формы проявления любви, как: 1) «любовь-нужда», основанная на глубокой потребности («удовольствии-нужде»). Эта любовь «совершенно верно отражает истинную нашу природу. Мы беззащитны от рождения. Как только мы поймем, что к чему, мы открываем одиночество. Другие люди нужны и чувствам нашим, и разуму; без них мы не узнаем ничего, даже самих себя». Любовь к Богу также, «по самой своей природе, состоит целиком или почти целиком из любви-нужды... Выходит, что любовь-нужда, в самом сильном своем виде, неотъемлема от высочайшего состояния духа... Человек ближе всего к Богу, когда он... меньше всего на него похож... Наше подражание Богу в той жизни должно быть подражанием Христу... Именно эта жизнь, так странно непохожая на жизнь Божественную, не только похожа на нее — это она и есть»; 2) «любовь-дар», основанная на желании и творении блага другому («ее терпение, ее сила, ее блаженство, ее милость, ее желание, чтобы другому было хорошо, роднит ее с Божественной любовью... и чем она жертвенней, тем богоподобней»); 3) «другой вид любви, оценочный», основанный на «удовольствии-оценке», т. е. на удовольствии, которое не предварено потребностью или желанием: «скажем, вы идете утром по дороге, и вдруг до вас донесся запах с поля или из сада. Вы ничего не ждали, не хотели — и удовольствие явилось как дар». В удовольствии-оценке, по Л., «есть признание непреходящей ценности»: «когда человек выпьет в жаркий день стакан воды, он скажет: «Да, хотелось мне пить». Пьяница, хлопнувший стаканчик, скажет: «Да, хотелось мне выпить!» Но тот, кто услышал утром запах цветов из сада, скажет скорее: «Как хорошо!» ...В самом примитивном удовольствии-оценке есть неэгоистичное начало — ...мы просто любим...; мы произносим на





452 ЛЮ ДАО

секунду, как Бог, что это «хорошо весьма» (Быт. 1, 31)». Таким образом, «всегда «любовь-нужда» взывает из глубин нашей немощи, «любовь-дар» дает от полноты, а эта, третья любовь славит того, кого любит. К женщине это будет: «Я не могу без тебя жить», «Я защищу тебя» и «Как ты прекрасна!». В этом, третьем случае любящий ничего не хочет, он просто дивится чуду, даже если оно не для него». Анализируя в этом контексте такие виды любви, как «привязанность», «дружбу», «влюбленность» (см. Секс, Эрос) и «милосердие», и показывая причастность каждого из них Божественному началу, равно как и ограниченность, невозможность отождествления с Божественной любовью, Л. формулирует свое глубинное сего: «в Господе каждая душа узнает свою первую любовь, потому что он и есть ее первая любовь», — и если и привязанность, и дружба, и влюбленность, демонстрируя лучшие стороны человеческой природы, тем не менее оставляют простор и для порока (раздражительность, ревность, глупота ко «внешнему», выходящему за пределы очерченного любовью круга), то любовь в подлинном ее понимании (т. е. будучи сопряженной с верой, позволяющей ей избегать означенных подводных камней), пронизывая бытие повседневности, выступает гарантом преодоления страдания и обретения счастья. Более двух десятилетий присутствовавший в советской культуре в статусе «самиздата», в последнее десятилетие (с 1989) Л. открывается отечественным читателям во всем многообразии своего творчества: от аналитики семиозиса культуры до нравственной проповеди.

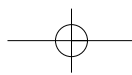
М.А. Можейко

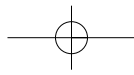
ЛЮ ДАО — в китайской философии — 6 перевоплощений в чувственном мире: небожитель, человек, демон асур, голодный дух прета, животное, обитатель царства мертвых.

ЛЮБОВЬ — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая в своем содержании глубокое индивидуально-избирательное интимное чувство, векторно направленное на свой предмет и объективирующееся в самодостаточном стремлении к нему. Л. называют также субъект-субъектное отношение, посредством которого реализуется данное чувство. Для носителя Л. она выступает в качестве максимальной ценности и важнейшей детерминанты жизненной стратегии, задавая специфическую сферу автономии: нельзя произвольно ни вызвать, ни прекратить Л., ни переадресовать ее на другой предмет. Атрибутивным аспектом Л. является особый эмоциональный ореол ее носителя, выражающийся в душевном подъеме и радостной окрашенности ми-

ровосприятия. Л. является сложным комплексным феноменом, поскольку возникает в пространстве соприкосновения противоположных начал: индивидуального и общесоциального, телесного и духовного, сугубо интимного и универсально значимого. Классической типологией Л. по критерию формы ее проявления является античная типология, различающая такие виды Л., как филия, сторге, агапе и эрос. Из всех типологий Л., предложенных в историко-философской и культурной традиции, наибольшую роль в развитии европейского самосознания сыграло дихотомическое разделение Л. на земную (грешную) и небесную (праведную и святую). Такое разделение характерно именно для западной культурной традиции и наложило на нее неизгладимый отпечаток. Исходно европейская культура в своей трактовке Л. не отличалась от других культурных традиций: Л. мыслилась как особая мировая сила, играющая важнейшую роль в организации мироздания. Все многообразные стратегические модели разрешения данной проблемы, предложенные европейской культурной традицией, могут быть объединены в четыре большие группы. 1. Модели, декларативно постулирующие гармоническое единство тела и духа и восполняющие концептуальную недостаточность пафосностью своего претворения в жизнь. К таким моделям может быть отнесена ренессансная парадигма истолкования Л., дерзнувшая в условиях христианского культурного контекста прокламировать тезис о безгрешности плоти в качестве аксиомы. 2. Модели, пытающиеся органично вписать в христианское мировоззрение идею одухотворенности земной Л. К таковым можно отнести позднее францисканство (в частности, его Провансальскую «книжную школу»), где феномен красоты рассматривался как свечение божественной благодати Творца в творении (своего рода «перевод» платоновского эстетизма на язык теологии). 3. Периферические (по отношению к ортодоксии) модели, пытающиеся с помощью сложных семиотических построений «легализовать» феномен телесности, задав ему особую, символическую интерпретацию. Сюда относятся: трактовка эротического вектора Л. как принципиально асимптотичного и незавершенного (куртуазная концепция «amor-entrave»), погружение эротических сюжетов в особое игровое пространство (поэзия трубадуров), корреляция Л. и ратной славы (Л. как награда за подвиг в северофранцузском рыцарском романе «артуровского цикла»), культивируемые в поэзии спекулятивные формы эротической лирики (монастырская литература Овидианского возрождения), а главное — сопряжение Л. со

стремлением к знанию истины и к истинному знанию (повсеместно — от ортодоксальных мистиков до сожженного ортодоксами Бруно). 4. Особое место среди рассматриваемых попыток преодолеть разорванность представлений о Л. в европейском менталитете (а стало быть, и разорванность самого этого менталитета) занимают модели, предлагающие отказаться от попыток такого преодоления. Подобная позиция может, на первый взгляд, показаться экстравагантной, на деле же она базируется на мужестве не закрывать глаза на наличие упомянутой разорванности, не уповать идилично на беспрепятственное исчезновение аксиологического дуализма в интерпретации Л., а пытаться выстроить стиль и образ жизни в условиях конфликтного мирозерцания. Формы таких моделей весьма различны: от интеллектуалистских концепций рафинированных философов (типа Декарта) до страстных воззваний пламенных проповедников (типа Савонаролы). Ни одна из названных программ не решает в полной мере задачи создания непротиворечивой и нетравмирующей концепции Л. как целостного феномена. Проблема противостояния телесного и духовного аспектов Л. дает о себе знать и в рамках философии 20 в. С одной стороны, в 20 в. широкое развитие получает натуралистическая традиция интерпретации Л.: пансексуализм классической психоанализа, концепция невротизма Райха, теория «биологической недостаточности» человека Гелена, трактовка Плеснером телесности как сферы реализации человеческой сущности, трактовка эроса как фундаментального феномена (наряду с властью, игрой и смертью) в феноменологической антропологии Э. Финка, концепция нейробиологического детерминизма Рорти и др. Современная философия постмодерна предлагает радикально новую стратегию интерпретации Л. Прежде всего, она включает в себя программу деконгитизации Л., основной пафос которой заключается в отказе от классических парадигм «Л. к знанию» и «знания посредством Л.» (П. Слотердайк). Радикально новую ориентацию получает в постмодернизме и семиотический подход к феномену Л. Структурный психоанализ выявил языковую артикулированность бессознательной сферы, что было оценено в качестве обоснования символической природы желания (Лакан). На этой основе в постмодернизме оформляется философия «новой телесности»: «телесность текста» (Р. Барт), «мышление интенсивностей» (Лиотар), «игра сингулярностей» (Батай). В рамках философии «новой телесности» бессознательное оказывается естественным, но не органическим, а желание телесным, но вне физиологии. В терминологии





А. Шеридана, если классика была культурой аппетита, то постмодерн — культура неутоленности (ср.: «мышление соблазна» у Бодрийара и «философию желания» Делеза и Гваттари). Контуры новой парадигмы интерпретации Л. очерчиваются в современной философии постмодернизма на стыке таких тенденций, как постмодернистское переосмысление феномена взаимопонимания в контексте субъект-субъектных отношений (Батай, Бланшо, Джеймисон, Эко), новая — расширительная — трактовка дискурса как средства коммуникации (от Хабермаса к Гюлднеру), синтетическая тенденция в развитии экзистенциальной и психоаналитических программ в современной философии (концепция «бытия-друг-с-другом» как нераздельного и неслиянного у Бинсвангера), разработка игровых моделей человеческого существования в современной антропологической феноменологии (от Хейзинги и Ф. Финка к Р. Кайюа), развитие постструктуралистской концепции эстетических поведенческих практик («история сексуальности» Фуко).

ЛЮТЕР, Людер (Luther) Мартин (1483–1546) — немецкий мыслитель и теолог, идеолог Реформации в Германии, основатель немецкого протестантизма. Осуществил перевод Библии на немецкий язык («Библия, которая есть полное Священное писание на немецком», 1534), сыгравший важнейшую роль в конституировании немецкого литературного языка: при жизни Л. было продано более 100000 экземпляров этой книги. Основные сочинения: «Лекции о Послании к Римлянам» (1515–1516); «Девяносто пять тезисов» (1517); «Разговор об отпущениях и милосердии» (1518 — первое произведение, написанное Л. на немецком языке); «К христианскому дворянству немецкой нации» (1520); «О вавилонском пленении Церкви» (1520); «О свободе христианина» (1520); «О монашеском обете» (1521); «Верное предостережение всем христианам беречься мятежа и возмущения» (1522); «О светской власти, в какой мере мы обязаны ей повиноваться» (1523); «Против небесных пророков» (1524); «О рабстве воли» (1525) и др. Полное издание произведений Л. на немецком языке насчитывает 67 томов, на латыни издано 38 томов. В истории культуры и религии Западной Европы Л. инициировал возрождение пророчески-библейского, «израильско-христианского» типа религиозной веры: примитивно-чувственные культ и обрядность античного канона были отвергнуты и замещены духовно-словесными репертуарами служения Богу. 1) Л. поставил во главу угла религиозного мировоззрения утверждение мира и личности. 2) Л. провозгласил в качестве подлинной веры собственную убежденность верующего. Христианство у Л. выступило как личный ответ грешной человеческой природы исполненному любви Богу, познаваемому из Библии благодаря вере. 3) Л. обратился к Богу как к личному господину и отцу, признав в качестве единственного мыслимого авторитета — личность религиозного гения. 4) Л. сформулировал цель спасения в милости Бога. По Л., Бог в справедливости своей мог осудить людей на гибель, но по любви своей, наиболее полно явившей себя в распятии Христа, Он избрал путь спасения грешников. По мнению Л., неисповедимость Бога, являющая себя в нелепости

креста, такова, что мера Его милосердия — милосердие без меры. В учении Л. любовь эта непосредственно связывает человечество с Богом: такое предстояние Богу (Согаам Део) и именовалось Л. оправданием. 5) Л. свел общественный религиозный культ к объединению личностей для лишенного жертвенности общения с Богом. По мнению Л., никакие нравственные и должные дела не могут гарантировать спасение. 6) Л. усмотрел смысл откровения в осуществлении личности Иисуса Христа. Главным пафосом «95 тезисов» Л. был отказ от организационной архитектуры католицизма, от лежащего в ее основании принципа незыблемого авторитета высших церковных иерархов, от ее догматики и теологии, фундированных мистическим приматом безличного. Л. не устранился постулировать неодинаковую религиозную ценность различных фрагментов Ветхого и Нового Заветов, полагая, что истинное право каждого истинно верующего — «четко выбрать из всех книг те, которые являются наилучшими». По сути, становление западноевропейской цивилизации как социума, поместившего в свои основания идеалы всестороннего раскрепощения человека и обретения им прав и свобод в полном мыслимом объеме, было инициировано последующими высокоэвристическими интерпретациями идей Л., внешне носившими «всего лишь реформаторский» характер.

ЛЯНЬ СИНЬ (кит.) — в буддизме — принцип духовной тренировки («высвобождение чистого духа»).

ЛЯНЬ ЦИ (кит.) — тренировка в управлении жизненной энергией Ци.

М

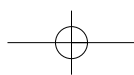
МАГИЯ — ритуальные действия, которые, согласно приверженцам М., оказывают воздействие на природу и человека. М. выступает ядром большинства религиозных систем. М. включает в себя: заклинания, магический ритуал и состояние исполнителя магических обрядов. Важным элементом М. выступают и встроенные в нее материальные объекты — амулеты.

МАЙЕВТИКА (греч. maieutike — повивальное искусство) — метафора, с помощью которой Сократ прояснял сущность своего метода философствования, специфицирующего сократический диалог прежде всего по отношению к софистическому. М. базируется на отождествлении философа с носителем чистого сознания, функция которого — лишь вопрошать. Это фиксируется в принципе «знаю, что не знаю ничего». Вместе с тем

полагается, что знание можно найти только через самопознание другого, но для этого необходимы процедуры очищения и уточнения, что осуществляется посредством постановки вопросов о сути тех или иных (прежде всего социальных) феноменов. Последнее выступает образцом для рассуждений Платона об эйдосах. (См. также **Сократ**.)

МАЙМОНИД (Maimonides), настоящее имя Моше бен Маймон или сокращенно на иврите Рамбам (Раби Моше бен Маймон) (1135–1204) — еврейский мыслитель, врач — лейб-медик египетского султана Саладина, философ и теолог. Один из наиболее авторитетных раввинов средневековья. Основные философские сочинения: «Наставник заблудших» («Морэ невухим») (ок. 1190, написано на арабском языке, позже переведено на древнееврейский), «Книга заповедей» и др. Упо-

рядочил, опираясь, в частности, на ряд подходов философии Аристотеля, труднопознаваемые до того времени предания Талмуда, осуществив оптимальное их истолкование. М. — автор первого полного систематизированного кодекса еврейского права — «Мишнэ Тора», позволявшего избежать утомительных поисков соответствующих тезисов в Талмуде. Автор символа веры иудаизма, выраженного в 13 пунктах, адаптированный текст которого помещен во многих еврейских молитвенниках (двенадцатый пункт гласит: «Я всем сердцем верую в приход Машиаха, и даже если он задерживается, я все равно буду ждать его»). Согласно М., высшие принципы Истины, отраженные в постулатах еврейской религии, нуждаются в строгом и рациональном обосновании. Аргументы М. оказали определенное влияние на организацию мышления Фомы





454 МАЙТРЕЙА

Аквинского (неоднократно цитировавшего «Раби Моисея») и Спинозы. Неоднократно подвергался критике со стороны еврейских и мусульманских ортодоксов. М., видимо, единственный философ нашей эры, символизирующий единение четырех культур: греко-романской, западной, еврейской и арабской.

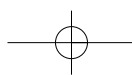
МАЙТРЕЙА (санскр. Maitreya, пали Metteyya — связанный дружбой) — «Владыка нареченный Состраданием», грядущий Учитель человечества, в буддийской философии — Бодхисаттва и Будда нового мирового порядка эпохи Сатья-Юги. То же, что и Калки-Аватар (воплощение Вишну в индуизме), Сосиош в маздеянской религии и другие Мессии в религиях народов мира (единственная разница между ними заключается в датировке их появлений). М. — единственный Бодхисаттва, которого почитают все школы буддизма. Упоминание о М. встречается в палийском каноне «Трипитака» («Три корзины»), в жизнеописании Будды «Лалитавистара» и др. произведениях буддизма. М. был последователем Будды, известным Архатом, хотя и не прямым его учеником, а также основателем эзотерической философской школы. Эзотерическое или популярное учение утверждает, что Шакьямуни (Гаутама Будда) навестил М. в Тушите (небесной обители) и поручил прийти на землю в качестве своего преемника по истечении пяти тысячелетий после его (Будды) смерти. О приходе и Учении М. говорит Агни-Йога: «Если Будду назовем Причиною, то Майтрейя — Следствие». Грядущий Учитель человечества дает новое Учение, и является выразителем учения Будды и Христа. По эзотерической доктрине, новая эпоха на Земле будет проходить под лучами Урана и принесет возрождение женщины. Поэтому эпоха М. называется Эпохой Матери Мира. Культ М. имеет древнюю традицию и особенно развит в Центральной Азии и Гималаях, где в его честь сооружено множество статуй (см. труды С.Ф. Ольденбурга, материалы гималайской экспедиции Н.К. Рериха), которые воздвигались уже за 350 лет до н. э. Он изображается сидящим на царском троне, золотого цвета с колесом дхармы, ступой и вазой.

МАЙЯ — в ранневедической мифологии — способность богов и демонов принимать всемыслимые облики. Позднее — от буддизма и джайнизма до Шопенгауэра — М. распространилась на весь материальный мир (последний целиком полагался созданным идеальным началом).

МАК-ЛЮЭН (McLuhan) Херберт Маршалл (1911—1980) — канадский философ и социолог, теоретик коммуникационных технологий, автор работ по истории фи-

лософии и литературы, культурологии, психофизиологии. Основные произведения: «Галактика Гутенберга» (1962), «Понижающая коммуникация» (1963), «Город как аудитория» (1977, в соавторстве). М.-Л. создана концептуальная модель исторической динамики общества, в центре которой лежит проблема типа и способа коммуникаций; смена коммуникационных технологий положена М.-Л. в основу социальной типологии и выступает критерием периодизации истории. Типологически может быть отнесен к методологической традиции технологического детерминизма, однако семантически философские идеи М.-Л. выходят далеко за рамки философии техники. Произведения М.-Л. характеризуются своеобразным метафорическим стилем, в рамках которого выстраивается своего рода аксиоматическая система «проб» (семантических срезов) проблемы, задающая одновременно всесторонне стереоскопическое и образно-ощутимое восприятие последней. Семантическим центром философской концепции общества выступает у М.-Л. способ и тип коммуникаций, который, с одной стороны, обеспечивает целостность и специфику социальной организации, а с другой — выступает механизм ее понимания и культурной интерпретации. Определенный тип коммуникаций (коммуникационная технология) не просто задает, но создает социальный мир — «галактику», которая имеет свой ареал и, несмотря на возможность расширения или изменения конфигураций, наложения галактик друг на друга или взаимного прохождения сквозь, обладает, тем не менее, четко фиксированными границами. К «средствам общения» М.-Л. относит все культурные феномены, так или иначе могущие выполнять коммуникативные функции: язык (письмо и речь), печать, TV, компьютерные системы, а также дороги, транспорт, деньги, религию, науку и др. Формирование новых «средств общения», связи и информации инспирирует радикально новый «сенсорный баланс» общества, задавая новое мироощущение и мироуяснение, новый стиль мышления, новый образ жизни и, в конечном итоге, новые формы социальной организации. М.-Л. понимает коммуникацию как экстернизацию чувственной способности человека к восприятию, выделяя на основе этого критерия аудио- или (речевую) коммуникацию и видео- (или зрительную) коммуникацию, что, в свою очередь, ложится в основу дифференциации аудио- и видеокультур, т. е. «культур слуха» и «культур зрения». Такое разделение является семантически весьма сильным и значимым. По подсчетам современных психологов, избирательность зрения на

несколько порядков превышает избирательность слуха. Каждый видит свое, звуковой же ряд — один на всех. Более того, именно звук обладает суггестивным потенциалом: для того, чтобы ввести пациента в гипнотическое состояние, врач должен устранить бдительный контроль зрительного анализатора (например, утомить его с помощью блестящего шарика перед глазами). Мы слушаемся, если не имеем своей точки зрения. Как показано М.-Л., исторически первой является эпоха устной речи (аудиокультура), в связи с чем «сенсорный баланс племенного человека» характеризуется синкретизмом и включенностью во взаиморезонирующую речь членов общины, чему соответствует мифологический синкретизм сознания и растворенность индивида в родовом коллективе. Кроме того, «культура слуха» порождает стиль мышления, в выраженном виде демонстрирующий патерналистские установки массового сознания. (Уместно вспомнить, что Жанна д'Арк не только канонизирована католической церковью как покровительница Франции, — она считается также покровительницей радио и телеграфа: двигавшие Жанной патристические чувства осознавались ею как внушение свыше, сакральная весть, переданная святыми «голосами». История мистики свидетельствует: видения нуждаются в истолковании, голоса же слушают, и их слушаются. В Упанишадах откровение изначально обозначалось как «шрути» — букв. «услышанное», суфийский аналог — «шатх».) Именно общая зависимость от авторитета и выступает основой той сплоченности, которая отличает социальные группы в аудиокультуре. Формирование фонетического алфавита — как первый толчок и изобретение наборного шрифта (И. Гутенберг, 15 в.) — как главный импульс породили новый тип культуры — видеокультуру, «культуру зрения», которую М.-Л. называет «галактикой Гутенберга». Типографское тиражирование создает, по М.-Л., первый культурный образец стандарта как такового и образец стандартно воспроизводимого товара, задавая тем самым стандарт массового производства. Именно в изобретении печатного станка коренятся, по М.-Л., истоки и всеобщей грамотности и промышленной революции. Печать как «стандарт стандарта» выступает также и образцом стандартной (штатной) коммуникации, — «племенной человек» заменяется «типографским и индустриальным», племенной строй — индустриализмом. Кроме того, письменный текст, тиражируемый печатью, выступает в качестве основы рефлексии над языком (позволяет «увидеть язык»), что инспирирует формирование и дистанцирование наций. Все эти трансформации задают истории вектор,



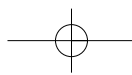


который М.-Л. обозначает как «эмплотизию» — мощную интенцию к механической технологии и механистическому фрагментарному псевдоединству видеокультуры, пришедшему на смену аудиоорганичному единству. Печатное слово, сделавшее письменность основой массовых коммуникаций, предоставило индивиду такие права, как селекция информации (в то время как от звучащего голоса не уйти, читать можно то, что угодно), свободная ее интерпретация (своя точка зрения в противоположность послушанию), критицизм и возможность поступать с этой информацией по своему усмотрению — собственно, право на индивидуальность. Человек заплатил за это право утратой чувства общности (общины), — исходное единение с родом сменилось неутолимим желанием преодоления разобщенности, задав культурную традицию поиска путей этого преодоления: от констатации Фроммом неадекватности традиционных средств (совместная принадлежность к экономической группе, общие знаки престижа, одновременно пережитые оргиастические состояния) до парадигмы «бытия-друг-с-другом» в экзистенциальном психоанализе Бинсвангера. Однако, основная семантическая ось истории ориентирована, согласно модели М.-Л., как вектор от «эксплозии» к «имплозии», т. е. к новому синтетизму на основе компьютерных средств коммуникации. Если аудио- и видеокультуры презентировали и объективировали в средствах массовой коммуникации соответственно слуховые и зрительные анализаторы, то компьютерная техника объективирует («выводит наружу») саму нервную систему, экстраполированную на все человечество. Наступающая «электронная эпоха», по М.-Л., будет характеризоваться «тотальным объятием»: mass-media на новой технологической основе возвращают человеку утраченную включенность в общность, только теперь эта общность приобретает всечеловеческий масштаб, ибо предоставленная компьютерной техникой возможность мгновенной передачи информации и мгновенного же на нее реагирования фактически упраздняет пространство и время («имплозия» как мгновенное сжатие информационного и пространственно-временного континуума), позволяя человеку не только осознать, но и прочувствовать свое единство с человечеством. Кроме того, компьютерные возможности позволяют «обойти язык», т. е. устранить барьер перевода, сняв тем самым национальные перегородки между людьми. Более того, сенсорная комплексность компьютерной коммуникации ликвидирует доминирование тотального критицизма и мозаичной избирательности визуальности, возвращая

мировоззрению утраченные синтетизм и образность, а сознанию — цельность. Общество как единое человечество («раскрепощенный и беззаботный мир») характеризуется М.-Л. в качестве «глобальной деревни», в силу осязаемо реального для каждого ее представителя единения со всеми и с целым, непосредственности коммуникации, синтетизма восприятия и стиля мышления. На общем мажорном фоне картины «электронного общества» М.-Л. фиксирует и некоторые тревожащие штрихи — интенцию компьютерной коммуникации в рамках mass-media к доминированию формальных средств коммуникации над ее содержанием. Очевидно, что компьютерный синтетизм порождает как большие возможности, так и связанные с ним большие проблемы, артикулируемые как проблемы коммуникационного и информационного порядков. Компьютеризация общества заставляет по-новому взглянуть на многие функции и аспекты коммуникаций, высвечивая ранее не фиксируемые моменты. Так, анализ когнитивной психологией того обстоятельства, что индекс генерации новых идей научными конференциями, проведенными на базе компьютерной техники вне непосредственного пространственно-временного контакта между их участниками, близок к нулю, позволил установить, что наибольшим креативным потенциалом обладает не «штатное», а «кулуарное» научное общение. Что же касается проблем информационного плана, то наложение звучащего текста на видеоряд создает весьма сильное (и нередко обманчивое) впечатление полной достоверности информации, в то время как голос — как был, так и остается авторитарным, с прежним успехом используя свой суггестивный потенциал. Диктор, разумеется, не становится диктатором, но факт наличия изображения создает иллюзию «демократичности» восприятия информации, усиливая возможности для социального манипулирования.

МАКАЙВЕР (MacIver), Роберт Моррисон (1882—1970) — американский социолог, политолог и педагог, один из крупнейших представителей антипозитивизма в социологии. После получения степени бакалавра гуманитарных наук в Оксфордском университете и степени доктора философии в университете Эдинбурга (1915) М. преподавал политические науки в университете Торонто (1915—1927). Там он написал «Общество: социологическое исследование» (1917) и «Элементы социологии» (1921). Затем М. переехал в США, где преподавал в Барнард-колледже (1927—1936). Вскоре он был приглашен в качестве профессора политической философии и социологии в Колумбийский университет Нью-Йорка (1929—1950).

Был президентом (1963—1965) и ректором (1965—1966) Новой школы социальных исследований Нью-Йорка. В 1940 М. был избран тридцатым президентом Американского социологического общества. Учреждена премия имени М. для поощрения научных достижений в области социологии. Среди его многочисленных сочинений — «Общество: структура и изменение» (1931); «Левиафан и люди» (1939); «Паутина государственного управления» (1947); «Более совершенный союз» (1948); «В поисках счастья» (1955); «Народы и Объединенные Нации» (1959); «Общество» (1961); «Преобразование власти» (1964); «Профилактика и контроль преступности» (1966); «Политика и общество» (1969). Область интересов М. — процессы взаимодействия общности и социальной ассоциации, возникновения государства, развития социальной стратификации, проблемы методологии социальных наук, социологии государства и производства. Значительный вклад М. внес в развитие структурно-функционального подхода к социокультурной эволюции. Много внимания уделял классификации социальных процессов, проблемам гармонизации в отношениях между обществом и индивидуальностью, вопросам культуры и цивилизации. Был убежден в совместимости индивидуализма и социальной организации. Его стремление кардинально разграничить государство и общество инициировало возникновение новых теорий демократии, сосуществования различных общественных групп, природы власти. М. выступал против переоценки математико-статистических методов, настаивая на необходимости каузального анализа, которым заметно пренебрегала современная ему американская социология. Критиковал неопозитивизм, считая, что социологические проблемы нельзя исследовать по аналогии с естественнонаучными. В рамках социологии М. различал морфологию и этиологию. Морфологию он рассматривал как учение о социальных формах, этиологию как учение о социальных причинах. Морфология занимается «исследованием социальных структур», являясь «изучением живых образований». «К ним относятся общности: социальные регионы проживания — такие как города, племена или нации; полуобщности — общественные классы или касты, союзы, определенные организованные группы, а именно корпорации, клубы, семьи, профессиональные группы, даже государства в строгом значении слова; институты, установленные способы и условия поведения в общностях или союзах: обычаи, нравы и т. д. Каждый тип имеет свои особые признаки и вариации... К этой же области относится и изучение группообразующих сил, которые поддер-





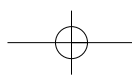
456 МАКИАВЕЛЛИ

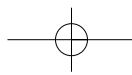
живают существование этих форм, а также изучение социальных процессов, от их возникновения до распада, — здесь мы объединяемся с социальными психологами». Этиология, с его точки зрения, занимается изучением социальных изменений, причем не только с описательной или исторической позиций, но и с точки зрения поиска определяющих причин, движущих сил, законов социального развития. Социальные структуры и социальные изменения в их постоянной причинной взаимосвязи подлежат рассмотрению с позиций подхода, включающего, прежде всего, основные социально-экономические вопросы, разработанные преимущественно в социологии культуры. М. опирался здесь на социологию культуры А. Вебера. Социальный факт — это факт сознания. Все социальные факты он считал доступными пониманию, что сближало его в этом отношении с понимающей социологией, позиции которой в 1-й пол. 20-х годов он разделял. Некоторые даже считают его одним из родоначальников понимающей социологии. М. считал важной задачей социологии исследование социального действия, изучение внутренних, субъективных состояний действующего индивида. С позиций понимающей социологии М. подходил к пониманию причинности, развивая свою концепцию каузальной реконструкции, которая предполагает «относительно связную схему вещей, в которую включен изучаемый феномен. Всякое действие есть акт личности, а всякая личность есть результат социальной системы. Всякая социальная система представляет собой соответствующий комплекс культуры...» М. полагал, что общества развиваются от высоко обобщенных состояний до таких, в которых функции индивидуума и группы членства чрезвычайно специализированы. Он также подчеркивал, что социальная эволюция не обязательно эквивалентна социальному прогрессу, который, про его представлению, может измеряться только личным мнением. М. полагал, что социолог должен избегать влияния его собственных ценностей на социальный факт.

МАКИАВЕЛЛИ (Machiavelli) Николо ди Бернардо (1469–1527) — итальянский мыслитель, политический деятель, историк и военный теоретик. Секретарь Совета десяти Флоренции (1498–1512), отвечавший за дипломатические связи республики. Основные сочинения: «Государь» (1513, впервые опубликовано в 1532), «Рассуждения о первых десяти книгах Тита Ливия» (1516–1517), «О военном искусстве» (1519–1521), «История Флоренции» (1520–1525) и др. Отдавая симпатии «народу» (активным и зажиточным горожанам) в отличие от нелюбимых

им городских низов, плебса и церковно-клерикальных кругов папского Рима, М. разрабатывал правила политического поведения людей и превозносил этику и мощь «гордой» дохристианской Римской империи. С точки зрения М., наиболее жизнеспособными государствами в истории являлись те республики, граждане которых обладали максимально возможной степенью свободы, самостоятельно определяя собственную судьбу. М. характеризовал самостоятельность, величие и мощь государства как идеал, для достижения которого политики должны использовать всевозможные средства, не думая о моральной стороне своих поступков и о гражданских свободах. М. ввел понятие «государственный интерес» для выражения претензий государства на право не обращать внимания на законы, которые оно призвано гарантировать, в случае, если этого требуют т. н. «высшие государственные интересы». Целью действий правителя безусловно, т. о., является успех, а не добродетельность или порочность. (Согласно М., «правление заключается главным образом в том, чтобы твои подданные не могли и не желали причинить тебе вред, а это достигается тогда, когда ты лишишь их любой возможности как-нибудь тебе навредить или осыпешь их такими милостями, что с их стороны будет неразумие желать перемены участи.) «Государь» М. — это своеобразное технологическое руководство по захвату, удержанию и использованию государственной власти. Будучи сторонником республиканского устройства государства, М. не видел перспектив для него в масштабах всей Италии и советовал «новому государю» «по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла». Преступления, совершенные во имя Родины, по мнению М., — это «славные преступления». С точки зрения М., «ни один порядочный человек не упрекнет другого, если тот пытается защитить свою страну всеми возможными средствами». При этом М. призвал уделять особое внимание «общему благу» — общенациональным интересам — ибо широкие народные массы при известных условиях мудрее любого государственного лидера. (По М., истинная земная мудрость достигается посредством тщательного наблюдения за поступками людей и при помощи изучения истории.) Разделяя тезис христианства об изначальном зле человеческой природы, М. настаивал на целесообразности осуществления воспитательных функций в обществе государством, а не церковью. При этом М. был убежден, что максимум традиционных религии и морали не должно придаваться никакого значения, если они не в состоянии содействовать усилению потенциала благоустро-

енного социума. Выступая в Древнем Риме как «необходимейший инструмент поддержания цивилизованного государства», религия, согласно убеждению М., утратила эту функцию по мере насаждения христианством идеалов смирения и послушания: римскую этику самосохранения и самоутверждения М. ставил безусловно выше христианского идеала смирения. Основопологающей особенностью всякого общества М. полагал борьбу и жестокую конкуренцию между людьми. По М., именно человеческий эгоизм и потребность в его насильственном обуздании породили государство как особый социальный институт: «Добрые примеры порождаются добрым воспитанием, доброе воспитание — хорошими законами, а хорошие законы — теми самыми смутами, которые многими безрассудно осуждаются». Стяжательство, по мнению М., — это не только атрибут природы современных ему людей, но и неизбывный человеческий жребий: человек у М. «скорее забудет убийство отца, нежели конфискацию наследуемого имущества». Рассудительный государь поэтому может позволять себе убивать, но отнюдь не грабить. Доблесть результативной преобразующей деятельности людей М. предлагал определять с помощью набора понятий *virtu* — основополагающего достоинства удачливого правителя — способности интеллекта и воли человека поступать бодро и динамично. М. считал, что одной частью собственной жизни мы можем распоряжаться самостоятельно, другая же — удел факторов и сил, неподвластных нам. Итогом этого является то обстоятельство, что одинаковые действия, осуществленные в разные времена, resultируются принципиально разнокачественно. Счастливая фортуна, т. о., — гармония политического действия и окружающей эпохи. После замены республиканской администрации Флоренции тиранией Медичи М. был изгнан. М. испытал тюремное заключение, подвергался пыткам. Среди первых критиков М. были Кампанелла и Ж. Боден. В 1546 среди «отцов» Тридентского собора был распространен мемориал, в котором было сказано, что «Государь» написан рукой Сатаны». В 1559 все сочинения М. были включены в первый «Индекс запрещенных книг». М. писал: «Пусть судьба распочет меня, я посмотрю, не станет ли ей стыдно». (Самой известной попыткой литературного опровержения М. было сочинение Фридриха Великого «Антимакиавелли», написанное в 1740; в нем отмечалось: «Я дерзаю ныне выступить на защиту человечества от чудовища, которое желает его уничтожить; вооружившись разумом и справедливостью, я осмеливаюсь бросить вызов софистике и преступлению; и я излагаю свои размышления о





«Государе» Макиавелли — главу за главой, — чтобы после принятия отравы незамедлительно могло бы быть найдено и промывание»). В церкви Санта Кроче на могильном памятнике М. находится надпись: «Никакая эпитафия не выразит всего величия этого имени». Труды М. знаменовали начало нового этапа развития политической философии Запада: рефлексия над проблемами политики, по убеждению М., должна была перестать коррелироваться нормами богословия либо максимами нравственной философии. Произошел окончательный разрыв с мировоззрением св. Августина: все помыслы и все творчество М. увязывались с пафосом Града Человеческого, а не Града Божьего. Политика тем самым утвердила себя самое как самостоятельный объект исследования — как искусство создания и усиления государственной власти.

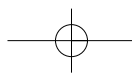
МАКРОЭКОНОМИКА — 1) раздел экономической науки, исследующий экономику целиком и через изучение ее секторов с агрегированных макроэкономических показателей; 2) метод экономического анализа, базирующийся на оценке агрегированных показателей.

МАКСИМ Исповедник (ок. 580–662), причислен к лику святых — византийский православный богослов и религиозный деятель. Был монахом, некоторое время — секретарем византийского императора Ираклия; участвовал в богословском диспуте с экс-патриархом Пирром; был осужден за исповедание диорилитства (учения о двух волях во Христе), заточен в монастыре во Фракме, где и скончался. М. был высокообразованным человеком, прекрасно знал не только богословие, но и античную философию и римское право. Из богословских трудов, дошедших до нас, бесспорно принадлежат М.: «Амбигва к Иоанну», «Амбигва к Фоме», «Вопросы и недоумения», «Толкование на 59 псалом» и «Толкование на Молитву Господню» — экзегетические сочинения, где М. пользуется аллегорическим и аналогическим методами толкования; «Мистагогия», представляющая собой литургический комментарий, по настроению примыкающий к аскетической литургии; «Главы», написанные в жанре «сотниц», разнообразные по своей богословской тематике, из них наиболее известны «Главы о любви» — произведение аскетического характера. Вероятно, им были подготовлены основные положения Латеранского собора против монофелитов. Несомненное влияние на творчество М. оказали Ориген и Евагрий Понтийский, хотя он оценивал их идеи как ереси и предлагал развить их мысль в строго православном ключе. Главной богословской заслугой М. счита-

ется его противостояние монофелитам, основными тезисами которых выступали: 1) человеческая воля во Христе полностью подчинена Божественной и, растворяясь в высшей воле, не существует; 2) если допустить наличие двух волей, то это приводит к противоречию, т. к. две воли предполагают две ипостаси (двух водящих). На это М. отвечал, что: 1) Христос как Бог хотел Божественного, но как человек хотел человеческого. Это видно, по М., на примере Гефсиманского борения, когда Христос не хотел своей человеческой смерти; 2) если две воли предполагают две ипостаси, то и обратно — каждая ипостась предполагает свою волю. Но в Отце, Сыне и Св. Духе одна воля и три ипостаси. Значит, для Бога возможно и обратное — наличие двух волей в одном лице Богочеловека Иисуса. Как и во всех предыдущих случаях богословских споров церкви с еретиками, последние рассуждали о Боге, следуя законам формальной логики. Церковь же всегда стремилась выйти за рамки человеческого рассудка, руководствуясь прежде всего истиной откровения, а не законами логики Аристотеля. Развивавшаяся в каноне православного богословия, мысль М., тем не менее, антиномична и парадоксальна.

МАЛИНОВСКИЙ (Malinowski) Бронислав Каспар (1884–1942) — британский антрополог, основатель функционального направления. Интересовался чрезвычайно широким кругом проблем, включая традиционную экономику, теорию культуры, право, религию и магию и т. д. Наибольшую известность приобрел благодаря разработке функционального подхода к изучению культуры. Исходным моментом формирования этой концепции стала резкая критика эволюционизма и диффузионизма за их понимание элементов культуры как механического, изолированного набора явлений, а также — за внимание к исключительно экзотическим, с позиций европейца, чертам культуры. В своих теоретических построениях М. исходил из того, что человеку для поддержания своего существования необходимо удовлетворять ряд «базовых» (биологических) потребностей, включая потребности в пище, воспроизводстве и т. д. В различных культурах эти потребности удовлетворяются различным способом, в зависимости от чего формируется вторичный уровень «производных» потребностей. Каждое общество устанавливает свои санкционированные пути их удовлетворения. Поведение личности, удовлетворяющей свои базовые потребности, должно соответствовать культурным ожиданиям общества. Эта норма обусловлена тем, что многие потребности (например, воспроизводство) не могут быть удовлетворены вне сотрудничества

с другими членами общества. Такое сотрудничество порождает общественные институты, ориентированные на удовлетворение определенных потребностей. М. выделял следующие принципы, на основании которых различные формы активности интегрируются в специфические типы институтов: репродуктивные; территориальные; произвольные; ассоциации, основанные на профессиональной принадлежности, ранге и статусе и т. д. М. подчеркивал, что в реальной общественной системе не существует простого соответствия между институтом и какой-либо потребностью. Каждый институт может удовлетворять одновременно несколько потребностей. Семья, например, обеспечивает не только репродуктивные функции, но физиологические, экономические и т. д. Социальнокультурные институты, таким образом, представляют собой сложное переплетение взаимосвязей. Культура, по М., спаяна не только этими взаимосвязями, но и такими дополнительными «интегративными» средствами, как язык, самосознание и религия. Для того, чтобы быть познанной, культура должна быть проанализирована на трех уровнях: индивидуальном, институциональном и как интегрированное целое. Отсюда выводился принцип необходимости целостного подхода к изучению культуры. Характерным примером функционального подхода был анализ М. роли традиций в современном обществе. По М., все традиции имеют новые функции, даже те из них, которые, как принято считать, призваны способствовать консервации традиционных моделей поведения. Культура не есть историческая одежда из «лохотков и заплат», а интегрированное, действующее современное целое. М. полностью отрицал тайлоровскую концепцию пережитков, подчеркивая, что такие явления должны быть поняты в контексте настоящего. Существенным элементом функционального подхода М. была почти исключительная ориентация на исследование современности. По М., в дописьменных обществах реальное прошлое остается неизвестным. Вербальная информация о нем должна быть рассмотрена как форма мифа, функцией которого является объяснение и оправдание порядка распределения политической власти в настоящем. Такой подход впоследствии стал основанием в для обвинения М. в антисторизме. Наибольшей критике подверглась непригодность функционального подхода М. к объяснению социальных перемен. Вместе с тем, концепция М. выдержала испытание временем, ее основные положения составили неотъемлемую часть теоретической базы современной культурной





458 МАЛЬБРАНШ

антропологии. Основные сочинения: «Аргонавты Западной Океании» (1922), «Преступление и обычай в традиционном обществе» (1926), «Секс и подавление в жизни дикарей» (1927), «Сексуальная жизнь аборигенов северо-западной Меланезии» (1929), «Основания веры и морали» (1936), «Свобода и цивилизация» (1944), «Секс, культура и миф» (1962) и др.

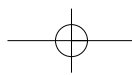
МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола (1638–1715) — французский философ, главный представитель окказионализма. Основные произведения: «О разыскании истины» (1675), «Христианские размышления» (1683), «Беседы о метафизике» (1688) и др. Отправным пунктом учения М. стала неспособность картезианского дуализма объяснить проблему взаимодействия души и тела. Многие понятия Декарта, такие как субстанциальный дуализм, интеллектуальная интуиция и др., связанные с окказионалистской проблемой, приобретают в трактовке М. христианско-августинианское звучание. Утверждая принципиальную невозможность взаимодействия души и тела в силу их абсолютного разграничения, М. считал, что эти две субстанции имеют принципиально различную природу и потому под так называемой телесной причиной или причиной волевого акта следует понимать не что иное, как лишь «повод» для истинно «действующей» причины, т. е. Бога, с помощью которого только и возможно такое взаимодействие. Таким образом взаимосвязь тела и духа может быть, по М., объяснена как результат непрерывного непосредственного вмешательства божественной воли, понятого как чудо. В своей идеалистической интерпретации основных идей Декарта М. дошел до утверждения о невозможности естественного влияния не только тела на душу, но и тела на тело. В гносеологии М. различает четыре вида или пути познания объектов: познание бытия Бога через средство самих вещей; познание материальных тел через идеи вещей; познание своей собственной души через так называемое внутреннее чувство и познание душ других людей и чистых духов через познание по аналогии. Согласно М., знания людей о своей душе и душах других людей, а также о Боге, являются все же областью веры, а не разума, поэтому к ним не могут быть применены критерии ясности и отчетливости, как это возможно в знании о материальных вещах. В толковании идей М. был близок к Платону, считая, что созерцающая последняя, человек видит их в Боге; не Бог существует в мире, а мир в Боге. «Все существует в Боге», «Бог есть место духов» — эти, и подобные им высказывания М. были близки к спиритуализму, в то время как признание им «материальных творений»

придавало его учению пантеистическую окраску («Бог находится повсюду в мире»). М. оказал большое влияние на Беркли, который довел до логического завершения ряд идей М., направив их на отрицание материальности как таковой. В 18 в. идеи М. были подвергнуты резкой критике со стороны английских материалистов-сенсуалистов, особенно Локка, и французских просветителей.

МАЛЬТУС (Malthus) Томас Роберт (1766–1834) — английский экономист, священник англиканской церкви. М. стал широко известен благодаря книге «Опыт о законе народонаселения, или Изложение прошедшего и настоящего действия этого закона на благоденствие человеческого рода», первое издание которой было опубликовано (анонимно) в 1798. Взгляды, изложенные в этой книге, выработал в полемике со своим отцом. Отец М. был другом и поклонником Руссо, с энтузиазмом воспринял реформистские идеи У. Годвина, считавшего причиной социальных проблем недостатки общественного строя и выступавшего за упразднение частной собственности. Скептически относясь к целесообразности радикальных реформ, М. попытался указать проблему, с которой человечество должно неминуемо сталкиваться вне зависимости от общественного устройства. По его мнению, численность населения, если тому не возникает помех, имеет тенденцию возрастать в геометрической прогрессии, в то время как средства существования увеличиваются, в лучшем случае, лишь в арифметической, что создает неустранимую основу существования социальных проблем. В этой связи М. рассматривал нищету, голод, преступность, войны и социальные катаклизмы как симптомы перенаселенности и выступал против благотворительности, считая, что она лишь подхлестывает рост численности беднейших слоев населения и тем самым усугубляет трагизм ситуации. Стремясь смягчить мрачную и безысходную картину, обрисованную в первом издании «Опыта...», М., начиная со второго издания (1803), попытался указать средство, способное уменьшить ужасы нищеты, болезней и голода, усматривая таковое в нравственном воздержании и обуздании полового инстинкта. Настаивал на «строгом исполнении требования целомудрия» до вступления в брак, а саму возможность брака ставил в зависимость от наличия средств для содержания семьи. Считал, что институты частной собственности и моногамного брака возникли как результат инстинктивной борьбы человечества с бедствием чрезмерного размножения, т. к. они возлагают на каждого человека индивидуальную ответственность за содержание потомства, сдерживая в определенной мере

рост населения. Труды М. вызвали широкий общественный резонанс, получив, главным образом, негативную оценку. Несмотря на это, они оказали существенное воздействие на развитие различных отраслей знания. Заметное влияние М. на свои взгляды признавали, например, Д. Рикардо и Дарвин.

МАМАРДАШВИЛИ Мераб (1930–1990) — грузинский и российский философ. М. занял последовательную картезианскую позицию, положив в основание трактовки мышления представление о нем как состоянии сознания. Эта позиция во многом определила стиль и направление его последующих исследований, а категория сознания стала центральной в его философии. Построение позитивной теории сознания М. полагал невозможным, поскольку сознание как таковое в силу своей интенциональности не может быть схвачено в категориях «предмета» или «вещи». Возможным решением он считал разработку метатеории, направленной на наличные языковые и символические формы, посредством которых могут схватываться те или иные структуры сознания. Эту задачу можно обозначить как задачу экспликации и вычленения фундаментальных философских допущений относительно структуры сознания или задачу историко-философского метаописания сознания. Саму философию он полагал принципиально открытой культурной формой, в которой происходит экспериментирование с самими предельными формами и условиями мыслимости. Результатом этого экспериментирования, производимого с наличным языком и мыслительным материалом, является изобретение форм, открывающих новые возможности мышления, человеческой самореализации, культуры. Реальное поле философии М. полагал единым, как некоторый континуум философских актов, реализующих определенную мысленную неизбежность. Считал, что различия в философских системах возникают лишь на этапе языковой экспликации этих актов и их интерпретации. Таким образом, М. различал «реальную философию», которая едина, и «философии учений и систем», предметом которых является «реальная философия». Принципиальной чертой реальной философии как онтологической основы философии является предельная персоналистичность, экземплифицированность и индивидуальность. М. полагал, что только в точках индивидуации и экземплификации актов сознания как реальных философских актов происходит онтологическое «доопределение мира». За счет понятия реальной философии и принципа индивидуации осуществлял выход за рамки гносеологической трактовки со-



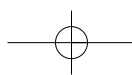


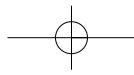
знания к онтологической постановке проблемы. В 1960-х М. обращается к анализу сознания в работах Маркса, в ходе которого он показывает, что политэкономическая теория Маркса имплицитно содержит неклассическую концепцию сознания. Марксовы абстракции «практики», «превращенной формы», «идеологии», «надстройки» существенно трансформировали классическое поле онтологии и эпистемологии. М. показывает, как с помощью этих абстракций и особого метода мышления Маркс вышел за рамки рефлексивной конструкции самосознания, заданной Декартом и немецкими классиками. Особенно глубокую разработку у М. получает категория «превращенной формы». Эта категория указывает на те свойства и структуры сознания, которые не поддаются развертке на уровне актов рефлексии. Спецификой превращенной формы является действительно (а не в сознании наблюдателя) существующее извращение содержания или такая его переработка, при которой оно становится неузнаваемым прямо. В своих лекциях по античной философии, лекциях о Декарте («Картезианские размышления»), и Канте («Кантовские вариации») М. анализирует аппарат философской мысли как язык «реальной философии», за которым стоят определенные феномены сознания и структуры мышления. С одной стороны, это всегда всегда экзemplифицированные акты сознания тех или иных мыслителей и философов, а с другой — акты, в которых выкристаллизовывались порождающие структуры европейского мышления. Теория припоминания Платона и его абстракция рациональной структуры вещи («идея»), принцип *cogito* и теория непрерывного творения Декарта, априорные формы и принцип интеллигибельности Канта, Марксова концепция превращенных форм сознания и понятие «практики» — эти философские парадигмы, с точки зрения М., являясь определенной трактовкой феномена сознания, в значительной степени конституировали онтологическое поле философии и европейский тип рациональности. Отличия классического и неклассического типов рациональности становятся темой специальной работы философа. Область философских интересов М. не ограничивалась историей философии. Возможности исследования феномена сознания обсуждались им в рамках гносеологии, социальной философии, методологии психологии, на материале психоанализа и на материале искусства. Существенной опасностью, которую обсуждал М. в последние годы, является антропологическая катастрофа, порождаемая разрушением интеллигибельных форм цивилизации, культуры, языка, онтологичес-

ких структур сознания. М. рассматривал человека как некоторую возможность или потенциальность самоосуществления. Становление и самоосуществление человека в таком смысле невозможно вне интеллигибельного пространства, допускающего самореализацию, и, вместе с тем, вне усилия самого человека по восстановлению достоверности сознания и усилия мысли на собственных основаниях. Ситуация антропологической катастрофы была описана М. с помощью принципа «трех К». Первые два «К»: Картезий (установление достоверности знания и соразмерности человека миру в актах «Я есть», «Я могу») и Кант (принцип формальной интеллигибельности) задают онтологическую основу рациональности, а третье «К» (Кафка) — неопишемую ситуацию абсурда, когда при всех тех же знаках, и предметных номинациях, и наблюдаемости их натуральных референтов, не выполняется все то, что задается первыми двумя принципами. Третье «К» порождает «зомби-ситуации», вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от *Homo sapiens*, т. е. от знающего добро и зло, является «человек странный», «человек неопишемый». Проблема человеческого бытия, с точки зрения К-принципа, состоит в том, что ситуации, поддающиеся осмысленной оценке и решению (например, в терминах этики), не даны изначально, создание и воспроизводство таких ситуаций каждый раз требует человеческих усилий по осуществлению «актов мировой вместимости», относящихся к кантовским интеллигибилям и декартовскому *cogito sum*. (См. также «Сверх-Я».)

МАНН (Mann) Томас (6.06.1875, Любек, Германия, — 12.08.1955, Швейцария), немецкий писатель, брат Генриха Манна. Автор романов «Будденброки» (т.1-2, 1901), «Королевское высочество» (1909), «Приключения авантюриста Феликса Круля» (1910), «Волшебная гора» (1924), «Иосиф и его братья» (тетралогия, 1933–1943), «Лотта в Веймаре» (1939), «Доктор Фаустус» (1947), «Избранник» (1951), многочисленных новелл, в т. ч. «Тристан» (1903), «Тонио Крегер» (1903), «Смерть в Венеции» (1913), «Марио и волшебник» (1930), драмы «Фьоренца» (1906), литературно-критических и публицистических работ, в т. ч. кн. «Размышления аполитичного» (1918), «Гете и Толстой» (1923), статей о Ф. Ницше, Ф. М. Достоевском, А. П. Чехове и др. Лауреат Нобелевской премии 1929 г. Творчество М. — одно из крупнейших явлений литературы и культуры 20 в. Оно глобально и универсально по охвату действительности и проблем сознания, по временной и про-

странственной протяженности: в поле зрения писателя не только его собственный век, но и вся история человеческой цивилизации. Нет ни одной трудной проблемы, над которой бы бился 20 век и которую не поставил бы в своем творчестве М. Этот же универсализм касается и его эстетических поисков: как и М. Пруст, он экспериментировал со временем и разрабатывал тончайшие формы внутреннего монолога; как и Дж. Джойс, он обращался к мифу и трансформировал его; как и Р. Музиль, он вводил в роман формы философского эссе. Однако при этом он всегда сохранял свою индивидуальность. Имя М. стало синонимом интеллектуализации литературы, прямого проникновения философского, культурологического мышления в ткань художественного произведения. Он явился одним из создателей, наряду с Джойсом, романа-мифа, а также так называемого интеллектуального романа, в котором, по словам В. Днепрова, непрерывно совершается «переход образа в общую мысль и общей мысли снова в образ». Мысль раскрывается не только на языке образов, но и на языке философских понятий и категорий. Творческий путь М. был очень сложным, и поздний М. достаточно непохож на себя раннего. Кроме того, в нем уживались парадоксы и противоречия: вера в ясный человеческий разум и повышенный интерес к иррациональному, по его собственным словам, «мощное духовное тяготение к патологическому», «склонность к силам подсознательного...к бездне, бесформенности, хаосу» (последнее он считал неотъемлемой чертой немецкого национального характера); стремление выразить и защитить общенародные интересы и духовный аристократизм, недоверие к массе, к толпе; пристальное внимание к национальной истории и культуре и универсальность. В этом отношении он был особенно близок Гете, которого всегда считал, наряду с Л. Толстым, одним из самых главных своих духовных учителей. Оглядываясь на прошлое, 75-летний М. говорил: «Мое время было изменчивым, но моя жизнь в нем составляет единство». Это единство в первую очередь обусловлено его борьбой против всех видов расизма, шовинизма, фашизма, отстаиванием гуманизма: «...я всегда только то и делал — или, по крайней мере, хотел делать, — что отстаивал гуманизм». М. родился в семье крупного коммерсанта, консула Нидерландов, члена сената в Любеке (старинном ганзейском вольном городе). После смерти отца наследственная фирма была ликвидирована, а семья переехала в Мюнхен. М. поступил практикантом в страховое общество, но вскоре оставил службу. Он рано дебютировал как писатель: в 1893 г. в журнале «Gesellschaft» («Общество») по-



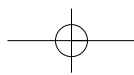


460 МАНН

явилось его стихотворение, а в 1894 там же — первая новелла «Падшая» («Gefallene»). С этого времени М. посвящает себя писательству и одновременно слушает лекции в Мюнхенском университете. В середине 90-х гг. вместе с братом он совершает длительное путешествие в Италию, затем работает в редакции сатирического журнала «Симплициссимус», где ведет отдел прозы. В 1898 г. вышел в свет сборник новелл «Маленький господин Фридеман», а в 1901 — социально-психологический роман «Будденброки», принесший М. большой успех и международное признание. «Будденброки» имеют подзаголовок: «Распад одной семьи». В романе многое связано с историей семьи М., но он гораздо шире и глубже по своему обобщению, нежели семейная хроника и просто история четырех поколений любекского купеческого рода. Писатель признавался: «Я действительно написал роман о своей собственной семье... Но по сути дела я и сам не сознавал того, что, рассказывая о распаде одной бюргерской семьи, я возвестил гораздо более глубокие процессы распада и умирания, начало гораздо более значительной культурной и социально-исторической ломки». Действительно, жизнь четырех поколений семейства «Будденброков» показана на широком фоне немецкой и европейской истории. В старшем из Будденброков, Иоганне, крупном торговце зерном и поставщике прусской армии во время войны с Наполеоном, еще живет дух вольнодумного и просвещенного 18 в., дух почтения перед разумом и скептического отношения к церкви и всякого рода религиозной экзальтации. В отличие от отца, консул Иоганн Будденброк набожен и в то же время привержен «практическим идеалам» конституционализма и свободы торговли. Сенатор Томас Будденброк, представитель третьего поколения рода, уже чувствует близкий закат старой доброй Германии, основанной на прочном и разумном бюргерском быте. Не случайно его так привлекает философия А. Шопенгауэра с ее исчерпывающим пессимизмом и тотальным разочарованием в *ratio*. И, наконец, последний из Будденброков, юный Ганно, тонкий музыкант, человек одаренный и чрезвычайно болезненный, символизирует полный упадок, биологическое вырождение некогда сильного семейства, а также дух эпохи декаданса с его предельной усталостью от жизни, с его обостренным индивидуализмом и эстетизмом. Закат бюргерского рода интерпретируется как закат целой эпохи. Бюргерство, по мысли писателя, — носитель лучших традиций немецкой культуры, цвет и основа нации, хранитель трудолюбия, честности, порядочности, твердых семейных устоев. Кодекс бюргерской мо-

рали выражен в семейном девизе Будденброков: «Сын мой. с охотой верши дела свои днем, но лишь такие, чтобы мы могли спокойно спать ночью». Симпатии автора на стороне сходящих со сцены Будденброков (то, что идет им на смену, ярче и полнее всего предстает в романе его брата Г. Манна «Вернопопанный»). Вместе с тем М. сохраняет, несмотря на всю кровную привязанность к будденброковскому миру, ироническую дистанцию по отношению к своим героям, демонстрирует, как проза грубых расчетов губит изнутри семейную идиллию (так, жертвой будденброковской морали становится Тони, во имя долга перед семьей отказавшаяся от истинной любви). Через весь роман проходит мотив «тайной трещины», раскалывающей внешне очень прочное семейное здание, мотив неотвратимого упадка. Носителями этой темы упадка становятся братья Томас и Кристиан, а затем сын Томаса Ганно. В истории взаимоотношений Томаса и Кристиана впервые разворачивается излюбленная М. антитеза «бюргера» и «художника» (эти понятия имеют для него не столько социальный, сколько психологический и философский смысл). «Художник» — тот, кто выламывается из ряда, становится белой вороной. В Кристиане одаренность перерастает в безмерный эгоизм. Однако и в его брате, примерном коммерсанте, нарастают интеллектуальный снобизм, безразличие к окружающему, утрата воли к жизни. Психическая болезнь, которой завершается жизнь Кристиана, и бесславная смерть Томаса, который умирает на улице, упав лицом в грязь, примиряют антагонизм двух братьев и выявляют общность их судеб. Для маленького Иоганна (Ганно) музыка становится единственным убежищем души, позволяющим ему кое-как сносить жизнь, но ненадолго. От сцен, описывающих болезненную привязанность Ганно к музыке, жажду творчества и абсолютную невозможность влачить дальше бытие, протягиваются нити к последующим произведениям М. об искусстве и художниках — к новеллам и роману «Доктор Фаустус». «Будденброки», написанные в целом в манере классического реализма 19 в., выявили вместе с тем и новаторство молодого прозаика, его тонкое мастерство. М. сознательно отказался от традиционной романической схемы с завязкой, занимательной интригой, развязкой, подчинив все повествование размеренному течению семейной хроники и сосредоточив внимание на глубоком психологическом раскрытии характеров. Уже в первом романе сказались особый полифонизм речи писателя. «Он сплавил воедино в своем романе коммерческую, музыкальную, юридическую, философскую терминологию с разнообраз-

ными формами бытового просторечия. Соединив различные лексические пласты в одно нерасторжимое целое, подчинив все повествование естественному, прихотливо-свободному течению разговорных интонаций, он внес значительный вклад в развитие общегерманского литературного языка» (Т. Л. Мотылева). Тонкое психологическое мастерство М. сказало и в его новеллах, начиная с самых ранних («Маленький господин Фридеман», «Луизхен»; обе — 1897). Каждая из новелл М. является психологическим этюдом, выявляющим острые душевные коллизии героев, обнажающим скрытый трагизм обыденности. Генеральная проблема, волнующая М. в его новеллистике, — искусство, художник, действительность. Сильное влияние на него оказали эстетические концепции А. Шопенгауэра и Ф. Ницше: культ гения, проникающего с помощью интуиции в трансцендентное; автономность искусства от интеллекта и воли; имморализм, невозможность судить художника по законам мещанской морали. В новелле «Тонио Крегер», пронизанной мыслью о неизбывном одиночестве художника, о таланте как проклятии, герой декларирует равнодушие и бесстрашие истинного художника, но внутренне обнаруживает в себе любовь ко всему «человечному, приветливому, обыденному». Важный для эстетики М. мотив родства смерти и искусства, власти искусства над человеческими душами звучит в новелле «Тристан», насыщенной ядовитой иронией по отношению к филистерам, опошляющим искусство. Одной из лучших новелл М. является «Смерть в Венеции», в центре которой также коллизия «искусство — общество», «жизнь — смерть», «искусство — смерть». Судьба писателя Густава Ашенбаха, испытавшего страсти и стремящегося к смерти, становится символом распада цивилизации, погружения в хаос и небытие: «Ему казалось, что все на свете свернуло со своего пути, что вокруг него, как в дурном сне, начинает уродливо и страшно искажаться мир». Вместе с тем гибель героя обусловлена его внутренним омертвением, тем, что обуздывая и дисциплинируя себя, он достиг образцового стиля и образцовой формы, «сделался образцово непререкаемым, отшлифованно традиционным, незыблемым, даже формальным и формулообразным». Но, как замечает Н. С. Лейтес, «незыблемая формальность, культ законченной формы недалеко, по Т. Манну, от хаоса и смерти — так смыкаются планы социальный и эстетический». В предсмертных раздумьях Ашенбаха (многие западные критики видят содержание новеллы в выявлении «воли к смерти», «симпатии к смерти»)

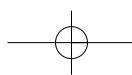


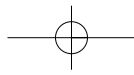


звучит мысль об изначальной греховной природе искусства. Тема упадка патриархального купеческого семейства, развернутая в «Будденброках», была дополнена историей упадка старинного аристократического рода в романе «Королевское высочество». Главный герой, принц Клаус Генрих, являет собой вариацию манновского образа «художника»: искренний и тонко чувствующий молодой человек вынужден заниматься лицедейством; живя «для вида», навсегда обреченный быть «королевским высочеством», он отторжен от подлинной жизни и бесконечно одинок, как и Тонио Крегер. В годы первой мировой войны М. оправдывает войну Германии против государств Антанты и трактует ее как войну в защиту основ национальной культуры (ст. «Мысли о войне», 1914), находит исторический прецедент в политике Фридриха II (исторический очерк «Фридрих и великая коалиция», 1915). В это время его пути резко расходятся с путями Г. Манна, который в этюде о Золя (1915) осуждает писателей, поддержавших претензии кайзеровской империи на мировое господство. М. подвергает критике позицию своего брата в большой публицистической работе «Размышления аполитичного». При этом его позиция отличается от позиции германских националистов, поддерживавших политику кайзера. Он указывает, что его волнует в первую очередь сфера духа, и противопоставляет немецкое бюргерство западной буржуазии, равно как и понятие «культура» — западному понятию «цивилизация» (первое отождествляется с этикой, второе — с политикой). С точки зрения М., немецкий народ никогда не сможет полюбить политическую демократию, в то время как осуждаемое «авторитарное государство» является им самой избранной формой. Создавая своеобразную утопию духа, М., как некогда веймарские классики — Гете и Шиллер, — видит путь изменения жизни своего народа и всего мира в воспитании высокой духовности: «Политика делает людей грубыми, примитивными и тупыми. Зависть, жадность — вот все, чему она может научить. Только воспитание душевных качеств может освободить человека». В обосновании своего немецкого «почвенничества» М. опирается на пример Достоевского и, несмотря на войну Германии с Россией, приводит в пример русскую литературу как образец глубинной связи литературы с духовными традициями народа, именуя ее «святой русской литературой». Упованием на мир с Россией завершается книга, которая вызвала в равной степени резкие отзывы как левых, так и правых (немецким консервативным кругам она, по словам самого М., показалась «слишком европейской и либераль-

ной»). После появления «Размышлений аполитичного» публицистика, насыщенная философскими и эстетическими проблемами, становится важным руслом творчества М., прямо проникает в его романы. Размышляя над сутью современной эпохи, М. писал: «По Европе идет теперь — мы все чувствуем и познаем это — мощная волна перемен, то именно, что называют «мировой революцией», коренной переворот всего нашего жизненного уклада, осуществляемый всеми средствами, — моральными, научными, экономическими, политическими, техническими, художественными... Мировая революция — это факт. Отрицать ее — значит отрицать жизнь и развитие; консервативно упорствовать против нее — значит выключить себя из жизни и развития». Но при этом те формы, которые приняла революционная борьба в России, неприемлемы для М. В начале 1920-х гг. М. все больше склоняется к мысли, что можно соединить гуманизм и политику, что «новая гуманность может расцвести на почве демократии не хуже, чем на почве старой Германии». В речи «О немецкой республике» (1922), произнесенной перед берлинскими студентами в связи с 60-летием Г. Гауптмана, писатель серьезно пересматривает свои позиции, впервые осуждает ницшеанский культ имморализма и силы, «железного» биологического здоровья. Приводя слова Новалиса: «Самым опасным противником нравственного идеала является идеал наибольшей силы», М. добавляет: «Так, созданная Ницше лирика белокурого бестиализма была заранее, и притом мимоходом, преодолена и отвергнута одним из его немецких учителей». С этого момента занятия философией, историей искусства и литературы тесно связываются в сознании М. с политикой, с самыми острыми и злободневными проблемами эпохи. В большом историко-литературном этюде «Гете и Толстой» (1922) с характерным подзаголовком «Фрагменты к проблеме гуманности» М. размышляет о наиболее совершенном типе человека и противопоставляет Гете и Толстому — художникам, воссоздавшим мир в его гармоничной полноте и цельности, — «детей духа» — Шиллера и Достоевского, творцов искусства тревожного, диссонансного, писателей, сосредоточенных на страданиях и болезнях. М. подчеркивает, что между ними нет пропасти, что «дети духа», испытывая боль и страдания, сами чутко отзывались на человеческую боль, а Гете и Толстой в своей целостности и природной жизнелюбности не закрывались от боли и страданий, но не абсолютизировали их. Все симпатии М. на стороне целостности, гармонии, полноты бытия. Тем не менее, в Толстом ему претит излишне ригористическая критика

западной цивилизации и «педагогический большевизм». Гораздо больше М. привлекает мудрая умеренность и толерантность Гете. Как и его великий учитель, М. выдвигает идеал мирного эволюционного развития общества без резких сломов и потрясений, идеал «немецкой середины» вопреки «всем экстремизмам слева и справа» (ст. «Любек как форма духовной жизни», 1926). Однако идеал «немецкой середины», «новой гуманности» оказывался все более призрачным в Европе, раздираемой политическими противоречиями и идущей к новой войне. Свои сомнения, недоумения, поиски, раздумья М. воплотил в романе «Волшебная гора», который знаменовал поворот от «будденбровской» формы романа, где определяющим было описательное начало, к роману интеллектуальному, где главным является начало аналитическое, к роману, для которого характерно философски-обобщенное отражение мира. Подчеркивая необычность своей книги, М. писал: «Повествование оперирует средствами реалистического романа, но оно постепенно выходит за рамки реалистического, символически активизируя, приподнимая его и давая возможность заглянуть сквозь него в сферу духовного, в сферу идей». Имеются в виду два плана романа — описательный и символический. Писатель говорил: «Реальное необычайно выигрывает, когда через него просвечивает идея, символ...» Но, отмежевывая «Волшебную гору» от реалистического романа обычного типа, М. отнюдь не желал, чтобы его герои воспринимались лишь как холящие идеи, бесплотные аллегории, и стремился достичь, наряду с предельной обобщенностью, большой пластичности изображения. Писатель задумал свою книгу как «воспитательный роман» нового образца, как историю «маленького Вильгельма Мейстера» — историю с педагогически-политическим замыслом, где молодой человек имеет дело с самой соблазнительной силой, со смертью, и комически-страшным образом проводится через духовные противоречия гуманизма и романтизма, прогресса и реакции, здоровья и болезни, однако — скорей ориентируясь и стремясь к познанию, чем на что-либо решаясь. Все это — в юмористически-нигилистическом духе, и тенденция тут скорее всего — симпатия к смерти». В художественной трактовке темы болезни и смерти сказывалось не только пристрастие М. к патологическому, но и его давние духовные связи с философией Шопенгауэра. Роман наполнен внутренней полемикой не только с идеями, владевшими умами современников писателя, но и с его собственными прежними взглядами, несет в себе переоценку ценностей. М. называл «Волшебную гору»



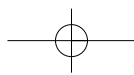


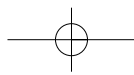
462 МАНН

книгой «идейного отречения от многого, что было дорого, от многих опасных симпатий, волшебства и соблазна, к которым склонялась и склоняется европейская душа». Название романа отсылает к средневековой легенде о миннезингере Тангейзере, который попал в грот Венеры, где провел семь долгих лет, забыв свой христианский и рыцарский долг, и где его душа и тело подвергались греховному соблазну. Как и в «Улиссе» Дж. Джойса, в романе М. по канве мифа «вышиваются» узор современной жизни, шире — создается картина европейской цивилизации. Каждый человек ныне, утверждал писатель, подвергается опасным соблазнам и стоит перед выбором. Главный герой — Ганс Касторп — принципиально задуман как «негероический герой», обычный добropорядочный бюргер, хотя именно его, вводя элементы условности, М. заставляет осмыслить и оценить всю интеллектуальную, духовную культуру современного общества и вкладывает в его уста свои собственные, отнюдь не тривиальные, мысли. Ганс готов продолжать дело своих предков, но путешествие в высокогорный санаторий Бергхоф, куда он отправляется, чтобы навестить умирающего от туберкулеза двоюродного брата Иоахима Цимсена, кардинально меняет судьбу героя. Он входит в странный мир, в котором остается семь лет, как Тангейзер в гроте Венеры. Сюжет замкнут узкими рамками санаторной жизни, но за повседневными ее перипетиями встает второй, обобщающий план. Высокогорный санаторий, в котором собрались, в сущности, умирающие, обреченные люди, — символ европейской цивилизации, клонящейся к упадку, и ассоциации с «Закатом Европы» О. Шпенглера возникают сразу же. Писатель мастерски передает болезненную атмосферу тления, распада, умирания, циничной распушенности, эстетства и утонченного интеллектуализма. Время здесь словно бы остановилось, в то время как внизу мир идет к страшной бойне, к первой мировой войне. В романе особенно интересен эксперимент со временем. Тема времени, по словам самого писателя, «подается не только через опыт героя книги, но и в самой ткани романа, через нее». Время, наполненное живой мыслью и делом, живыми впечатлениями бытия, движется иначе, нежели время, растратываемое в праздности и бесполезном угасании. Именно поэтому первый день пребывания Касторпа в санатории растягивается на сто с лишним страниц текста, действие предельно уплотнено во времени, время предельно наполнено и потому замедлено, а дальше оно обессмысливается, течет вяло и равнодушно поглощает все более огромные промежутки — месяц, год, пять, семь лет. В романе постоянно

сохраняется ироническая дистанция между автором и героем, автором и изображаемым. Писатель намеренно разрушает художественную иллюзию, вступая в непосредственное общение с читателем, и тем самым продолжая традицию, заложенную в европейской литературе Л. Стерном (вполне стернианские интонации воскресяют в авторских пассажах, подобных следующему: «Теперь нам предстоит коснуться одного обстоятельства, которому считает нужным удивиться сам рассказчик, чтобы уже не слишком удивлялся читатель»). В свою очередь, эта манера обнажения «швов» повествования, конструирования текста на глазах у читателей становится яркой приметой литературы модернизма и постмодернизма. М. говорил, что в «Волшебной горе» хотел создать роман «европейского масштаба», что в конечном итоге ему и удалось. Роман стал квинтэссенцией духовной жизни Европы. Действие немецкого романа происходит в Швейцарии, и писатель намеренно собирает в Бергхофе людей разных национальностей, представляя Европу в миниатюре. Притчевая ситуация освобождает автора от излишней жизненной достоверности, и в обрисовке духовных антагонистов, которые борются за душу Ганса Касторпа, — Лодовико Сеттембрини и Лео Нафты — есть много изначально условного, смоделированного, парадоксально необычного. Каждый из них представляет целый пласт европейской культуры. Потомок карбонариев итальянец Сеттембрини, наследник духа Просвещения, воплощает старые гуманистические ценности, либерализм, столь чуждое самим писателем единство гуманизма и политики: «Но что такое гуманизм? Любовь к человеку — вот в нем основное, а потому гуманист вместе с тем и политик, и бунтарь против всего, что пачкает и унижает идею человека... Прометей! Вот кто был первым гуманистом...» Но, как демонстрирует М., этот гуманизм, лишенный воли и действительности, давно превратился в выспренность и демагогию. Старые понятия обесценились и не могут уже спасти Европу. Поэтому Сеттембрини часто припирает к стенке демонический Нафта, в котором причудливо уживаются еврей и иезуит, восторженный служитель гениального духа, не скованного узлами пошлой морали, и апологет силы, тоталитаризма. В речах Нафты варьируются мысли Шопенгауэра и Ницше. Он по-шопенгауэровски рассуждает о том, что «в духе, в болезни заложено достоинство человека и его благородство» и что «гений болезни неизмеримо человечнее гения здоровья» (эта мысль дорога и самому писателю). Нафта — воплощение ницшеанского имморализма, стремления стать «по ту сторону добра и зла»: тем, кто

его слуша», совершенно невозможно понять, где бог и где дьявол, где жизнь и где смерть». Сталкивая этих полярных героев (их словесная дуэль заканчивается дуэлью реальной), писатель говорит и об огромном их влиянии на умы, и об исчерпанности или опасности их идей. Рисуя образ Нафты, М. совершает мучительную «переоценку ценностей» — пересмотр наследия Шопенгауэра и Ницше, но одновременно говорит об их сохраняющемся для него влиянии. Ганс Касторп не склоняется ни к Сеттембрини, ни к Нафте. Его влечет к себе загадочная русская женщина Клавдия Шоша, воплощающая иррационализм и широту славянской души, витальную силу, стихию эроса, беспредельную свободу и одновременно своеволие, свободу от всех и всяческих моральных норм и принципов. Из-под магической власти этого зачаровывающего своеволия герою долго не удается освободиться. Поставленный в ситуацию выбора, герой интуитивно рвется к жизни, добру, истинной любви, стремится преодолеть иррациональное влечение к смерти. Одной из ключевых мыслей романа становится выделенная курсивом в главе «Снег» фраза Касторпа после его пробуждения от странного символического сна: «Во имя любви и добра человек не должен позволять смерти господствовать над его мыслями». И тем не менее, торжество смерти продолжается: начинается самоубийственная война, и, покинув Бергхоф, герой уходит на фронт. Финал остается открытым, роман завершается вопросом, в котором и безысходность, и надежда: «Из этого всемирного пира смерти, из грозного пожара войны, родится ли из них когда-нибудь любовь?» Предчувствия страшные события в Германии, М. в новеллистике и публицистике начала 1930-х гг. предупреждает о наступлении фашизма, пытающегося подвергать для своих целей великое духовное наследие, превратить гениальные прозрения духа, проникающего в области иррационального, в средство манипулирования толпой. В новелле «Марио и волшебник» (1930) простой официант Марио убивает шарлатана-гипнотизера Чипполло, издававшегося над «маленькими людьми» (новелла была запрещена правительством Муссолини, справедливо усмотревшим здесь намеки на самого дуче). В речи «Обращение к немцам» (1930) М. прямо осудил все более поднимавший голову в Германии национализм, а в дневнике 1933–1934 гг. «Страсти по Германии» (или «Скорбь по Германии» — «Leiden an Deutschland») подверг горькому анализу катастрофу старой доброй Германии, слишком быстро превратившейся из «страны философов и поэтов» в «страну убийц и бандитов» (И.Р. Бехер). Стремясь найти противоядие фа-

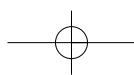




шизму, М. вновь обращается к мифу, на этот раз библейскому. Еще в 1920-е годы он задумал обширную вариацию на тему притчи об Иосифе из Книги Бытия — роман-тетралогию «Иосиф и его братья». Две первых части — «Былое Иакова» и «Юность Иосифа» — были завершены еще до ухода писателя в добровольное изгнание, работа над двумя другими — «Иосиф в Египте» и «Иосиф-кормилец» — продолжилась после 1933 г. в эмиграции (Швейцария и США). Позже, в докладе «Иосиф и его братья» М. напишет: «Моя внутренняя готовность воспринять материал вроде легенды об Иосифе как нечто созвучное моим творческим интересам определялась наметившимся тогда поворотом в моих вкусах: отходом от всего бюргерского, житейски-повседневного и обращением к мифическому». Обращение к мифу было продиктовано не только оппозицией по отношению к немецкой действительности, но и спором с идеологией фашизма. Если фашизм апеллировал к темным, иррациональным сторонам человеческой природы, акцентируя жестокость, заложенную в природе человека, то М. задумал своего рода «поэму о человечестве», утверждая, что человек добр от природы: «В этой книге миф был выбит из рук фашизма...» Писатель полагал, что именно в эпоху потрясений следует поставить на повестку дня вопрос человека «о себе самом, о его корнях и перспективах, о его сущности и цели». Этому как нельзя более соответствовала древнееврейская (библейская) притча об Иосифе. Ставя в центр исследования еврейскую историю и судьбу и на ее примере демонстрируя единство судеб рода человеческого, М. бросал сознательный вызов нацизму с его попыткой «окончательного» решения еврейского вопроса. В «Иосифе и его братьях», во всеоружии не только собственной фантазии, но и научных данных, писатель, как тонкий исследователь культуры, прослеживал сам процесс становления монотеизма, нового осмысления Бога и его взаимоотношений с людьми, становления новой системы ценностей, в которой на первый план была выдвинута этическая сфера, а именно в этом и заключались важнейшие открытия древнееврейской культуры. История Иосифа в Книге Бытия является парадигмой человеческой судьбы — в ней собраны практически все возможные испытания, выпадающие на долю человека: неприязнь, зависть, разлука с отцовским домом и родиной, скитания, рабство, клевета, тюрьма... Проходя через горнило страданий, герой переживает поучительную эволюцию: он превращается из беспечно и слегка самовлюбленного мальчика, баловня судьбы, наделенного вещим даром толкования снов, в умудренного жиз-

ненным опытом подлинного человека, способного любить и прощать. В подтексте библейской истории — древний архетип «умирания — воскресения». Подобно зерну, брошенному в землю и дающему всходы новой жизни, Иосиф, попадая в очередную яму (в прямом и переносном смысле слова), духовно обновляется. Только пройдя через страдания и взойдя на вершину власти, он открывает свое предназначение: спасти своего отца и братьев, чтобы продолжилась история Завета — Союза с Единым Богом. Своей мудрой гуманностью и глубиной психологической разработки история Иосифа привлекала различных европейских художников. Об Иосифе написал юношеский роман Гете, но уничтожил его. Общечеловеческий характер этой истории отмечал Л. Толстой и мечтал дать ее развернутую обработку. То, что по разным причинам не удалось двум великим, которых М. считал своими духовными учителями, удалось их ученику. Через весь роман проходит, вскрывая и углубляя древний мифологический подтекст библейской притчи, идея смерти-рождения, гибели и бесконечного обновления, столь близкого гетевскому Фаусту и самому Гете с его девизом «*Stirb und werde!*» («Умири и вечно становись!»), «Умири и возродись!»). Именно поэтому Иосиф постоянно ассоциируется и отождествляет себя с Осирисом, Таммузом, Адонисом, Дионисом. С этим взаимосвязана идея вечного круговорота бытия, или, говоря словами М., «взаимозаменяемости верха и низа, благодаря которой верх превращается в низ, а низ в верх, и боги становятся людьми, а люди богами». М. полемизирует с нацистской идеей расовой сегрегации, представленным делением на «сверхчеловеков» и «недочеловеков», демонстрирует относительность всех барьеров, разделяющих людей. Он рассматривает человека в тесной взаимосвязи с социальным континуумом, как существо, невозможное без опыта и памяти предшествующих поколений. Опираясь на открытый Леви-Брюлем закон партиципации, свойственный древнему сознанию, М. заставляет своего героя переживать опыт своих предков, ощущать в себе и своего отца Иакова, и деда Исаака, и прадеда Авраама, с которого начался осмысленный диалог и Завет с Богом. С этим связан еще один важнейший лейтмотив, заданный еще прологом, — связь времен. Чем лучше человек знает и понимает прошлое, чем больше ощущает лучшее в этом прошлом как не прошедшее, и ныне длящееся, тем большим смыслом обладает его жизнь. Пролог открывает перед читателем бездонный колодезь времени: мысль писателя и увлекаемого им читателя спускается вглубь — от исторического времени к сказочно-

мифологическому, от Шумера к легендарным культурам Атлантиды, Гондваны, Лемурии. Философским центром пролога является восходящая к орфическому мифу и — на новом витке — к учению Плотина легенда о соединении души с материей, о существовании идеального и светоносного прачеловека, оставившего в материи частицы своей светоносности, которая при сотворении человека явилась важнейшим строительным «материалом» в руках Бога. Таким образом, в человеке изначально заложено стремление к свету и добру, что и должна подтвердить история Иосифа. Очень многие эпизоды романа связаны с интересом М. к учениям З. Фрейда и К.Г. Юнга, к «глубинной психологии». Пытаясь реконструировать корни многих архетипов, уходящих в почву «коллективного бессознательного», писатель сохраняет гибкое равновесие между подсознательным и осознаваемым разумом и даже выражает идею зависимости подсознания от разума — например, в словах Иосифа о толковании снов: «От природы каждый сам является толкователем своих снов. Толкование предшествует сновидению, и мы видим сны исходя из толкования». Особое художественное воздействие романа заключается в сочетании притчевой условности и редкостной пластичности, тонкой иронии, разрушающей иллюзию правдоподобия, и черт достовернейшего исторического повествования. Показательно, что, работая над «Иосифом и его братьями», М. собрал большую ориенталистскую библиотеку, досконально изучил последние данные археологии и библеистики, а также все доступные ему равнинистические источники (толкования Талмуда и Мидраша используются для создания психологической мотивации в особо трудных местах для более глубокого проникновения не только в образ Иосифа, но и в его рецепцию в последующей культуре). В романе сплавлены в органичное целое классическое реалистическое письмо и язык мифа, философская эссеистика и психоаналитические этюды, серьезность и ирония. Все обнимает собою стихия юмора, символизирующая непобедимую волю человека, способного взглянуть на себя критически, хранящего достоинство и человечность. Эта стихия, направленная против фанатизма и мракобесия, торжествует в финальных словах Иосифа, обращенных к братьям: «Ну, как не посмеяться! Ведь смешон человек, который, только потому, что обладает силой, пускает ее в ход против права и разума. А если он сегодня еще не смешон, то в будущем обязательно станет таковым, а мы привержены будущему...» М. подчеркивал, что его роман — «по преимуществу юмористический эпос с проблесками величия, даже в





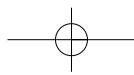
464 МАНН

целом с некоторым естественным величием, и, благодаря тому, что в нем осуществляется определенное место в духовно-моральной диалектике нашего времени». Попутно с работой над «Иосифом» М. пишет роман «Лотта в Веймаре», в котором — теперь уже с помощью Гете — противостоит нацизму и размышляет о судьбе гения. В центре романа, действие которого охватывает три неполных дня (первые семь глав — события всего лишь одного утра, 22 сентября 1816 г.) — приезд в Веймар Шарлотты Кестнер (в девичестве — Буфф), послужившей прототипом Лотты в «Страданиях молодого Вертера» и свидание Гете с бывшей возлюбленной после сорокачетырехлетней разлуки. В романе практически устранен автор-повествователь, звучит прямая речь героев, в беседах которых вырисовывается облик поэта, появляющегося лишь в трех последних главах. Читателю приходится постоянно анализировать, сопоставлять различные, подчас противоречащие друг другу суждения. Вопросы, не дающие покоя собеседникам, сводятся к следующему: как мог величайший из немцев без сочувствия отнестись к освободительной войне своего народа против Наполеона, и как может тот, кто так вдохновенно написал о любви и преданности, проявлять безразличие к близким людям? Постепенно выявляется глубокая пропасть между поэтом и окружающей его светской чернью, его горькое и гордое одиночество. Он видит дальше и глубже многих, предвидит опасности урапатриотизма и шовинизма: «Ваши деяния наполняют меня ужасом, ибо откуда они еще благородное, еще невинное предвосхищение того ужасного, что однажды приведет немцев к омерзительнейшим бесчинствам...» В седьмой главе содержится обширный внутренний монолог Гете, построенный как «поток сознания». В нем великий поэт раскрывается не только как художник-сверхчеловек, «олимпиаец», равнодушный к народу, не только как пророк, которого не может понять толпа в своей косности, не только как гений, несовместимый с обществом кликуш и ура-патриотов, неудобный всем («Ужели мне не знать, что, в сущности, я всем вам в тягость?»), но и как человек, которому не чуждо ничто человеческое, который сознает, каких жертв он требует от других, но и сам себя приносит в жертву искусству, предпринимая свой труд, в конечном счете, во имя людей. В образе Гете диалектически соединяются идущее от Шопенгауэра и Ницше представление об элитарности художника, не обязанного подстраиваться под толпу и служить массе, и собственно манновское (и идущее от всей гуманистической немецкой культуры) представление о художнике,

жертвующем собой во имя людей. В годы второй мировой войны М. прямо участвует в борьбе с фашизмом, обращаясь по радио к своим соотечественникам, пытаясь пробудить их разум и совесть. Он осмысливает фашизм как национальный позор Германии и тяжело переживает его. В публичной лекции «Германия и немцы» (1945) он жестко анализирует прошлое, которое привело к печальному настоящему, исследует глубокие корни фашизма в национальной истории: «Злая Германия — это и есть добрая, пошедшая по ложному пути, попавшая в беду, погрязшая в преступлениях и теперь стоящая перед катастрофой... В том, что я говорил вам о Германии или хотя бы бегло пытался объяснить, — во всем этом нет ничего от ученой холодности, отчужденности, беспристрастности, все это живет во мне, все это я испытываю на себе». Он ощущает искреннюю собственную глубинную вину и вину всей немецкой интеллигенции за то, что она слишком ушла в сферы духа, устранилась от участия в политической жизни и освободила дорогу нацизму, за то, что не боролась за душу народа. Да и сами духовные порывы немецкого духа, и прежде всего ницшеанская философия, содержали в себе нечто, что позволяло нацизму их использовать. В статье «Философия Ницше в свете нашего опыта» (1947) М. говорит о великом безумце и мечтателе, тонком поэте и музыканте, бунтаре против всякой посредственности, влюбленном в красоту и ставшем, не ведая того, знаменем самого страшного в мире зла, ибо он позволил себе излишнюю апологию столь недостающей ему биологической силы и «безответственную игру ума». Осмыслению того, что произошло с Германией, а также искушений ницшеанства посвящен итоговый роман М. «Доктор Фаустус» (1947), продиктованный мучительной болью за Германию, чувством скорби и вины. «Доктор Фаустус» стал своего рода художественной «феноменологией духа» 20 в. — отражением характера эпохи в духовном опыте индивидуальности. М. впервые задумал произведение о новом Фаусте еще в 1901 г., но начал писать роман сорок два года спустя, в США, в самый разгар второй мировой войны. В подзаголовке романа — «Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюна, рассказанная его другом» — заявлены две его магистральные темы: тема искусства, художника и тема Германии, немецкой судьбы. Одновременно писатель поставил задачу осмыслить судьбу культуры в 20 в., охватить в целостном художественном синтезе кардинальные проблемы бытия и сознания. М. подчеркивал, что его Адриан Леверкюн — «это, так сказать, собирательный образ, «герой нашего времени», не-

сущий в себе всю боль эпохи». Тем не менее, он передал своему герою талант основателя додекафонической музыки, немецкого композитора и еврея по происхождению Арнольда Шенберга, а также сполна — факты биографии также необычайно одаренного музыкально Ф. Ницше. Подобно Ницше, Леверкюн — крайне замкнутый человек, чувствующий себя свободно лишь внутри себя, в своих собственных мыслях. Роковую роль в жизни Леверкюна сыграла встреча с Эсмеральдой, от которой он заразился сифилисом, ставшим причиной распада сознания (того же происхождения было и безумие Ницше, завершившего свою недолгую жизнь в приюте для умалишенных). Адриан Леверкюн — гений, способный выразить свою душу и свою эпоху в звуках, самоотверженно служащий искусству и равнодушный ко всему остальному. Но ему недоступны простые чувства добра и сострадания, он давно утратил веру, а там, где утрачена вера, начинается кризис искусства. Утратив надежду и ощущая подступающее бесплодие, Леверкюн решает создать искусство безнадёжности. Умертвив в себе Бога («Бог умер»), он идет на сделку с дьяволом и в конечном счете расплачивается безумием. Он выбирает путь страшного одиночества и нечеловеческих мучений ради сверхчеловеческого творческого подъема. В результате он не только не получает тех жизненных радостей и наслаждений, которые, наряду с испытаниями, получил гетевский Фауст, но расплачивается страшным экзистенциальным холодом, невозможностью любви и участия. Все, к чему он прикасается и чувствует симпатию, гибнет, как прекрасный Неломук. Избрав искусство для избранных, Леверкюн губит свой талант. Мыслью о гибели всего сущего и самого искусства пронизаны его оратория «Апокалипсис» и кантата «Плач доктора Фаустуса». В основе последней — «неисчерпаемо горькое убеждение, что всякая вера в положительное на земле — глупый самообман, что истина страшна и беспощадна». Это антипод Девятой симфонии Бетховена, ведущей к свету и надежде. Кантата Леверкюна ведет к «отнятию надежды», «к предельным акцентам печали». Прозрение для героя наступает в предсмертный момент (как и для гетевского Фауста, сформулировавшего, наконец-то, «конечный вывод мудрости земной»): «Поистине, в том, что искусство завязло, отяжелело и само глумится над собой, что все стало так непосильно, и горемычный человек не знает, куда же ему податься, в том, други и братья, виновато время... Но ежели кто призвал нечистого и прозложил ему душу, дабы вырваться из тяжкого злополучия, тот сам повесил себе на шею вину време-





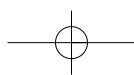
ни и предал себя проклятию. Вместо того чтоб разумно печься о нуждах человека, о том, чтобы людям лучше жилось на земле, и среди них установился порядок, который дал бы прекрасным людским творениям вновь почувствовать под собой почву и честно вжиться в людской обиход, иной сворачивает с прямой дороги и предается сатанинским неистовствам». Историю Леверкюна рассказывает гуманист Серенус Цейтблом, нарисованный в тонах грустной пародии. Он воплощает трагедию старого гуманизма, он, несмотря на свою общительность, так же одинок, как Леверкюн, а главное — ощущает свое полное бессилие перед варварством, затопившим родную Германию. По замыслу М., все содержание «Доктора Фаустуса» прочитывается двояко: как генезис интеллектуальной и художественной культуры 20 в. и как генезис национальной трагедии Германии. Устами Цейтблома М. дает понять, что существует связь между искусством Леверкюна и победой фашизма в Германии. В ледяном отчуждении гения от жизни, в его самоизоляции проявились роковые черты культуры: она отдала Германию на произвол судьбы, во власть негодяев. В определении М. его герой — «плохой хороший человек». Он любит своего Леверкюна за его самосожжение на костре искусства, за его муки и страдания. Поэтому в в финале надрывающего душу «Плача доктора Фаустуса» «пробивается росток надежды»: «...звнящая нота, что повисла среди молчания, уже исчезнувшая, которой внемлет еще только душа, нота, бывшая отголоском печали, изменила свой смысл и сияет как светоч в ночи». По поводу этого финала М. писал «И все же произведение, даже если оно и дышит отчаянием, не может не иметь конечной своей основной оптимизм, веру в жизнь, потому что ведь отчаяние — штука особого рода: оно само в себе заключает переход к надежде». В «Докторе Фаустусе», ставшем образцом интеллектуального романа, романа идей (одновременно это и новая вариация классического немецкого «романа воспитания») писатель достиг особого сплава поэзии с музыкой, причем музыкой полифонической, построенной на искусстве контрапункта: «Роман всегда был для меня симфонией, произведением, основанным на технике контрапункта, сплетении тем, в котором идеи играют роль музыкальных мотивов. ...Я чувствовал, что моя книга и сама станет тем, о чем трактует, а именно конструктивной музыкой». Эксперименты М. в области романной формы оказали огромное влияние на искусство романа 20 в. — как реалистического, так и авангардного, и постмодернистского.

Г.В. Синило

МАНДАЛА — один из главных символов в буддизме, модель мироздания, карта «сакральных элементов» космоса. Традиционно делится на 12 сегментов.

МАНИХЕЙСТВО — религиозно-философское учение, возникшее в 3 в. на Ближнем Востоке и распространившееся в 3–11 вв. от Северной Африки до Китая. В поздней Римской империи и Византии подвергалось ожесточенным гонениям со стороны государства и ортодоксального христианства. В Средней и Центральной Азии нашло более благоприятную почву и в 8–9 вв. стало государственной религией уйгуров. М. основано на идее религиозного синкретизма и дуалистической природы бытия (свет — тьма, добро — зло); оно соединяет в себе идеи парсизма, христианства, буддизма, гностицизма и других древних верований Востока (область Месопотамии). Как религиозно-философское учение, М. представляло собой: 1) рационалистический подход; 2) радикальную форму материализма; 3) пафосный дуализм добра и зла, понимаемых в М. не просто как моральные, но также и как онтологические, и космические начала. (По мысли Августина, «манихеи утверждают существование двух начал, во всем различных и противоположных, но, в то же время, вечных и взаимосвязанных, неразделимых...эти две субстанции — в вечной борьбе и смешении».) Основатель М. — Сураик, прозванный Мани (214–277), из персидского княжеского рода. Как утверждает сказание, в отрочестве он оставляет родной дом по указанию явившегося Ангела. Получает разностороннее религиозное образование: от отца — в рамках парсидской веры, самостоятельно — через комплекс вавилонских учений. Мани выступает с проповедью своей религии при дворе царя Сапора (Сабура) (238). Подвергается гонениям. Уходит с миссионерством на Восток — в Китай, Индию, Восточный Туркестан (по другой версии, был казнен, а проповедническую деятельность вел уже другой человек, взявший то же имя). В 270 возвращается в Персию. Идеино противостоит мобедам — жрецам господствующей религии. В 277 вступил в диспут с великим мобедом Кирдэром при дворе Бахрама I и отказался доказывать истинность своей веры глотанием расплавленного свинца и показом чудес. По преданию, Мани был обезглавлен, а из его содранной кожи сделано чучело. По другой версии, основы М. были заложены за 100–150 лет до рождения Мани. Главные положения учения якобы сформировал купец Скиорианк («Тайны», «Главы», «Евангелие», «Сокровища»). Оставшееся после него состояние хранила некая вдова, у которой был раб по имени Кубрик. По смерти вдовы последний завладел этим состоянием, взял

себе имя Манес, что означало либо сосуд, либо (греч.) «дух» или «ум». К этому времени у Манеса уже было 22 ближайших ученика. Дальнейшие события жизни Мани совпадают с первой версией. Основное же различие заключается в том, что в первом случае Мани является непосредственным создателем религии, тогда как во втором он выступает, по всей видимости, адептом некоего тайного культа, чье учение он решает разгласить. Мани оставил много литературных трудов: «Сабуркан», «Книга тайн», «Евангелие», «Книга гигантов», «Свет достоверности» и др., из которых до 20 в. дошли только отдельные фрагменты, чем и обуславливается сложность систематизации учения Мани. Дуалистическое учение М. развертывается в системе «трех времен». В «первое время» существуют два вечных противостоящих принципа: Добро и Зло, Свет и Тьма. «Природа Света едина, проста и истинна», поэтому не допускает слияния с Тьмой. «Второе время» — этап смешения двух принципов. Зло (материя) вторгается в царство Света. Благой Отец, Владыка Света, порождает Матерь Жизни, а та — Первочеловека, который вступает в борьбу с архонтами (духами зла), терпит поражение и пленяется тисками материи. Для спасения Благой Отец порождает через Матерь жизни Духа живого (Логос), который побеждает архонтов и создает космос для очищения Света, поглощенного материей. Солнце и Луна способствуют освобождению божественного Света: Луна принимает души умерших во время своего увеличения, а с убыванием отправляет их к Солнцу, которое пересылает их к Богу. «Третье время» — период окончательного разделения Света от материи и торжества Добра. Люди в М. являются творениями тьмы (материи), которая заключила их души — искры Света — в оковы плоти. Человек создан по образу Первочеловека, увиденного материей на Солнце, поэтому он божественен. Освобождение души — исторический процесс, происходящий через Великих посланников Благого Отца. Мировоззренческую и историко-религиозную доктрину характеризует следующий текст самого Мани: «Учение мудрости и добрых дел приносилось в мир время от времени, в непрерывной последовательности, через посланников Божьих. Так, в один круг времени пришло это истинное учение через посланного, называемого Буддою, в земле индийской; в другое время через Заратуштра (Зороастра) — в стране персидской; еще в другое — через Иисуса, в краях западных. После того сошло на землю это нынешнее откровение... через меня, Мани, посланника истинного Бога в стране вавилонской». С величайшим почитанием Мани относился к Иисусу, ука-





466 МАНКУРТИЗМ

зывая, что через этого человека действовал небесный дух, Христос, просвещавший низшую природу людей. Однако для манихеев Христос воплотился лишь внешним образом, такой же внешней и лишь видимой была Его смерть и воскресение. Мани разделял и свойственный гностицизму обычай противопоставления Бога Ветхого Завета Богу Нового Завета. Моисей, по Мани, не был вдохновлен Богом, это было теневое начало, именно поэтому Ветхий Завет надлежит отвергнуть. Очищение добра от зла среди людей происходит, согласно версии М., стараниями «избранных», которые вместе с «послушниками» и образуют церковь. «Избранные» очищаются от зла не только посредством чистой жизни, безбрачия и отказа от семьи, но и воздерживаясь от материальных забот, занимаясь лишь самосовершенствованием. «Послушники» же ведут жизнь менее совершенную, заботясь об «избранных», чтобы они ни в чем не нуждались. Согласно учению М., грех происходит не от свободной воли, а от универсального злого начала, которое проникает в нас. Из плоти и духа следуют две субстанции, две души и два разума, один — благой, другой — порочный, порождая борьбу между ними: плоть желает одного, дух — противоположного. По мысли Мани, «Сыны Света» имеют определенную многоступенчатую иерархию от Учителей — «Сынов кротости», до рода оглашенных (мирян). Следование духовной иерархии, по Мани, позволит Свету одержать победу. Основу культа М. составляли молитвы, гимны и строгий этический аскетизм, с элементами ритуалов буддийской, стоической, пифагорейской жизни. Это позволяло тайно распространяться учению Мани. В 3—4 вв. оно захватило огромную территорию от Китая до Африки. Во времена императора Диоклетиана начинаются карательные действия против манихеев со стороны государства и ортодоксального христианства. Движение продолжает существовать до 10—11 вв. Впоследствии существенно влияло на формирование павликанства и богомилства и — наряду с гностицизмом — легло в основу ересей альбигойцев и катаров. Сохранилось в Средней Азии до настоящего времени. Источниками являются сочинения Августина Блаженного, который 8 лет принадлежал М., но только лишь на первой из трех ступеней посвящения. Немецкий ориенталист Кесслер собрал фрагменты М. учения и издал отдельным трудом (1889).

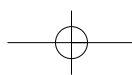
МАНКУРТИЗМ — феномен разрыва культурно-исторической преемственности между поколениями. Первоначально проблема М. фиксировалась только на уровне бытового сознания: старшее поколение сетовало на развращение нравов

младшего (ср. проблема «отцов и детей» у И.С. Тургенева или известный текст древнеегипетского папируса: «...каждый хочет управлять государством, и дети не слушаются родителей»). С конца 19 в. данная тема начинает широко освещаться профессиональными философией (Зиммель, Шпенглер), социологией и психологией в контексте анализа трансляции социального опыта на макро- и микроуровнях. Феномен М. имеет несколько измерений: разрыв передачи информации во времени (от поколения к поколению, от эпохи к эпохе) и в пространстве (историческом настоящем). Термин «М.» используется для фиксации как социально-исторических явлений, так и теоретических конструкций — в этой связи может нести нравственную, религиозную, политическую, культурологическую и историко-философскую нагрузку. Широкое распространение понятие «М.» получил в художественной традиции (роман Ч. Айтматова «Плаха» и др.).

МАНТРА (санскр. — стих, заклинание) — в древнеиндийской религиозной традиции магическая вербальная формула общения с богами, приватно транслируемая от учителя к ученику. Предполагалось наличие особой сверхъестественной связи между конкретной М. и соответствующим божеством. Коренной поворот в эволюции М. как вида специфической коммуникации «посою» и «потустороннего» мира произошел, согласно легендам, тогда, когда одна из них была озвучена с крыши храма. Являясь определенным аналогом молитвенных словесных рядов в христианстве, многие М. начали исполнять также и роль одной из несущих конструкций процедур медитации. М. «ОМ МА НИ ПАД МЕ ХУМ» («О! Сокровище в лотосе!») частично в этой своей ипостаси выступает также и как повседневная молитва многих приверженцев буддизма. Согласно традиции предполагается, что эта М. в состоянии «пронизывать» и «просвечивать» все шесть главных сфер бытия, а также обладает значимым потенциалом освобождения человека от мучительного цикла рождений и смертей.

МАНХЕЙМ (Mannheim) Карл (1893—1947) — немецкий социолог и философ. Основные работы: «Историзм» (1924); «Проблема социологии знания» (1925); «Идеология и утопия. Введение в социологию знания» (1929); «Человек и общество в эпоху преобразования» (1935); «Диагноз нашего времени» (1943); «Свобода, власть и демократическое планирование» (1950); «Система социологии» (1959); «Эссе о социологии и культуре» (1956) и др. Ориентируясь на создание синтетической концепции знания, М. был знатком современных ему философских и со-

циологических идей, многие из которых органически использовал в своем творчестве (прежде всего это относится к неокантианству, феноменологии и марксизму). Отмечается непосредственное влияние на М. со стороны Лукача, Э. Ласка, Риккорта, Гуссерля, М. Вебера, Шелера. Резкое неприятие у М. встретили натуралистическая установка и методологические принципы позитивизма, а критическому разбору у него подверглись практически все эпистемологические концепции и ориентации общественно-политической мысли (либерализм, консерватизм, социализм, фашизм, коммунизм). Специально занимался анализом религиозного (христианского в целом, анабаптистского — в особенности) сознания. В целом творчество М. носит достаточно цельный характер, но отмечено изменением (существенным) акцентов, которое произошло в эмигрантский период его жизни. С проблем собственно социологии знания его внимание перемещается на диагностику европейской социокультурной ситуации. Кроме того, в этот период М. активно занимался проблемами культуры и образования. Концепция М. может быть определена как культурологическая методология с предельно широкой сферой возможных приложений. Культурно-исторические эпохи отличаются, согласно М., кроме прочего, наличием жизненных доминант, определяющих общий их стиль и господствующие в них «стили мышления» («мыслительные позиции»). В этом отношении современная эпоха, по М., — эпоха кризисная. По отношению к ней можно говорить об исчезновении единого интеллектуального мира с фиксированными и доминирующими ценностями и нормами. Более того, за рационально организованным мышлением обнаружилась его подоснова — «коллективное бессознательное». Обнаружилась несостоятельность одной из основных абстракций европейской культуры — наличие внеисторического субъекта познания, мыслящего «с точки зрения вечности», т. е. внешнего беспристрастного и объективного наблюдателя, выносящего окончательные истинные оценки. Мир, по М., — это мир разных частных интересов, разных типов и стилей мышления, требующих своего выражения в системах взглядов и претендующих на статус «единственно верных». Знание оказывается контекстуально и социально, а в конечном итоге — культурно обусловленным. История мысли у М. — это история столкновения классовых, групповых и иных мирозосерцаний, стремящихся себя рационально оформить. Следовательно, необходимо различать различные когнитивные системы по механизмам их социального обусловливания. Если за естест-





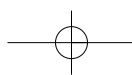
возниканием и математикой еще можно признать статус объективного знания, то знание социогуманитарное, по М., не может быть адекватно проанализировано без учета его социальной детерминации. В общекультурной же рамке обнаруживается обусловленность любого знания: его параметры зависят от занятой в социокультурном пространстве позиции, заданного видения («перспективы»). Анализ возможных «перспектив» и их соотношения между собой — задача социологии знания. Однако, научное знание, по мысли М., — не единственное духовное образование, продуцируемое в обществе. Следует выделять особые системы взглядов, которые обозначаются терминами «идеология» и «утопия» (по сути — негативный вариант той же идеологии). Изначальный критерий их выделения — непризнание тех или иных систем взглядов в качестве беспристрастных, оценка их как ангажированных и противопоставление им иной системы идей. Они не являются «диагнозами» ситуации, а, согласно М., «запускают» определенные системы деятельности. Идеология выражает такое состояние сознания, когда правящие группы в своем мышлении могут быть настолько сильно привязаны посредством интересов к определенной ситуации, что они просто не способны видеть те факты, которые могли бы подорвать их господство. Утопия же фиксирует то, что «определенные угнетенные группы столь сильно заинтересованы в разрушении и трансформации данных условий общества, что они помимо своей воли видят только те элементы в ситуации, которые имеют тенденцию отрицать ее». Любая идеология есть апология, она ориентирована на сохранение сложившегося статус-кво. Именно в этом ей противостоит утопия, ориентированная на будущее, на занятие доминантной позиции в обществе той группой, интересы которой в ней (утопии) представлены. Приход такой группы во власть превращает утопию в идеологию. М. различает два типа идеологий. Партикулярные идеологии отражают интересы отдельных человеческих сообществ с их специфическими интересами. Они представляют собой сознательные или несознаваемые фальсификации действительности, основанные на селекции нужных информационных фрагментов. Адекватное их понимание требует знания психологических механизмов коллективных действий и представлений. Тотальные идеологии задаются сложившейся социальной системой, естественно складывающейся расстановкой социальных сил и удерживаются общей рамкой культуры. Они синтезируют и представляют целостное видение перспектив и обеспечиваются соответствующим поня-

тийным аппаратом, способами мышления (аналитическими или мифологическими), моделями (схемами) мышления, требованиями к степени конкретизации видения (универсализм или эмпиризм), онтологическим обоснованием (возможные способы существования и структурирования). В этом отношении они — предмет социологии знания. Конечная задача последней — через критическую работу по обнаружению различных идеологических искажений знания — реализовать позитивную задачу. Суть последней — удержав многообразии равноправных и правомерных перспектив (их «реляционность»), осуществить когнитивный синтез. Реализовать его (и то лишь потенциально) способна единственная, не вплетенная жестко в сеть социальных интересов и ресурсно (информационно) обеспеченная для решения подобной задачи, социальная группа — интеллигенция («социально свободно парящие интеллектуалы»). Синтез предполагает и наличие реальных механизмов в обществе, позволяющих находить баланс интересов. Однако кризис системы традиционных западных демократических ценностей при отсутствии общекультурной доминанты разрушил, по М., этот складывавшийся баланс. Противостоят полной ценностной дезинтеграции (анархии) и в то же время не власть в другую крайность — обеспечение интеграции ценностей через тотальную регламентацию (диктатуру) — в современном обществе можно, согласно М., лишь на основе внедрения социальных технологий, направленных на поддержание «достаточного уровня» рефлексии (критического сознания) и предполагающих целенаправленность организационных усилий для реализации этой цели.

МАРА — в буддизме — имя божества зла или 10 главных негативных эмоций.

МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА — направление в русле неокантианства, предпринявшее попытку трансцендентально-логической интерпретации учения Канта. Свое название получила от имени города, в университете которого начал свою деятельность основатель школы — Коген, сплотивший вокруг себя группу последователей и единомышленников (Наторп, Кассирер и др.). Как и Кант, представители М. ш. н стремятся объяснить возможность научного знания (математического естествознания, главным образом) и обосновать его общезначимость. Считая трансцендентальный метод наиболее сильной стороной ортодоксального кантианства, марбуржцы в то же время осознают, что не все части данного учения являются чистым выражением этого метода (имеются в виду субъектив-

ный характер кантовского трансцендентализма, когда предпосылки научного знания оказываются тесно связанными с организацией сознания познающего субъекта, а также метафизический принцип о реально-объективном существовании «вещей в себе»). Представители М. ш. н. стремятся поэтому очистить трансцендентальный метод Канта от психологического и метафизического моментов и утвердить его в чисто логической форме. С этой целью они требовали подобно Канту для всякого философского положения какого-нибудь «трансцендентального» обоснования или оправдания. Это означает, что ничто не может быть принято просто как нечто данное, а должно быть сведено к имеющимся налицо исторически доказуемым фактам науки, этики, искусства, религии и т. д., т. е. культуры и всей ее творческой работы, в процессе которой человек строит себя и объективирует свою сущность. Более того, трансцендентальное обоснование предполагает, что такое объективирование не есть процесс произвольный; основой всякой работы объективирования является закон логоса, разума, ratio. Если установлены факты науки нравственности и т. п., то рядом с ними «должно быть доказано само основание их «возможности», и, вместе с тем, это должно быть «правовое основание» (Наторп). Необходимо, т. о., показать и сформулировать в чистом виде законосообразное основание, единство логоса во всякой творческой работе культуры, что в конечном счете означает сведение всех этих фактов к последней единой основе и источнику всякого познания, в роли которого у марбуржцев выступает само мышление. Методом философии, с этой точки зрения, становится творческая работа созидания культуры и, вместе с тем познание этой работы в ее чистом законном основании и обоснование ее в этом познании. В деле оправдания научного знания марбуржцы идут даже дальше своего учителя, так как стремятся найти априорные логические основания всей человеческой культуры, включающей в себя, по их мнению, и познание природы, и морально-эстетические, и религиозные принципы. Другое дело, что все эти области культуры они жестко связывают с определенными науками, поэтому и сами логические основания культуры оказываются, в конечном счете сведены опять-таки к основаниям науки. Цель философии конкретизируется теперь следующим образом — установить и обосновать внутреннее систематическое единство знания через построение так называемой логики чистого познания, предметом которой (как собственно и философии в целом) становится вся система существенных закономерностей





468 МАРГИНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

познания или чистое познание, осуществляемое трансцендентальным субъектом. Оно ограничивается исключительно сферой самого мышления, которое провозглашается началом всякого познания, а потому ничто не может и не должно попасть в него извне. Так принцип внутреннего систематического единства задал тон всей последующей исследовательской работе М. ш. н., обуславливая трансформацию ортодоксальной кантовской трактовки «вещи в себе», данности, ощущения, а также всю последующую реконструкцию процесса «построения предмета чистой мыслью», являющую собой яркий образец т. н. беспредпосылочной гносеологической философии. Кантовская вещь в себе теряет свою метафизическую основу, и хотя два неразрывно связаны между собой ее признака — объективность и полная независимость от сферы субъективного бытия — и здесь остаются неизменными; они ассоциируются у марбуржцев с искомым, вечным идеалом философии и науки — знанием, которое целиком складывается из определений самого объекта и не включает в себе никаких посторонних субъективных элементов. Отрицая традиционное представление о данности, М. ш. н. считает главным принципом деятельности чистого мышления не аналитическую переработку заранее данного вещного содержания, а связь, взаимное проникновение логических актов объединения и расчленения, синтеза и анализа, непрерывность переходов от одного акта к другому, в процессе чего и создается единство предмета и многообразие его определений. Эта т. н. связь-синтез представляет собой как бы начало, лежащее в основе мышления.

МАРГИНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА — совокупность локальных культур (субкультур), базисные принципы которых оцениваются с точки зрения господствующего культурного канона как чуждые или враждебные. Социокультурный статус М. к. определяется их размещением на «окраинах» соответствующих культурных систем, частичным пересечением с каждой из них и лишь частичным признанием с их стороны. Таким образом, маргинальность культурного образца всегда конкретно-исторична. Объективными условиями формирования М. к. являются процессы трансформации общества (модернизация, «перестройка» и т. п.), изменения социальной структуры (появление новых социальных групп или потеря ими прежнего статуса), различные формы взаимодействия культур (от военных конфликтов до экономического сотрудничества и культурного обмена). Ситуация маргинальности возникает при одновременном (вынужденном или добровольном) существовании группы или индивида в поле

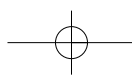
действия несовместимых или конфликтных культурных паттернов. Характерная для М. к. «нелинейность», «коллажность» как результат спонтанного усвоения разноплановых ценностей и стандартов, заимствованных из различных (нередко конфликтующих) социокультурных систем, препятствует процессу культурной самоидентификации в его привычной, «легитимной» форме. В то же время возможность прямого доступа к разнообразным «архивам» культур разных стран и эпох создает в рамках М. к. условия для ролевых культурных экспериментов, построения специфической культурной среды из заимствованного или уже «отработанного» в рамках наличной культуры материала. Неоднородность и противоречивость «рабочего материала» маргинального сознания нередко проявляется в обострении внутреннего дискомфорта и актуализации различных форм девиантного (отклоняющегося) поведения. Последнее может проявляться в повышенно агрессивной социальной активности с ориентацией на самоутверждение (от одержимости художественным творчеством до уголовно-криминальных проектов), увлеченности радикальными социальными движениями (националистического, конфессионального или политического плана), или, напротив, в обращении к отрешенности и пассивности, ведущим в итоге к культурной самоизоляции «подпольного» индивида. Различные формы М. к. служат своеобразной «игровой площадкой» новых языков К., тем полем, где в результате причудливого взаимопересечения «официальных» и «маргинальных» образов реальности формируется набор принципиально новых культурных предложений, возникающих как результат «неправильной», нестандартной (а значит — спонтанной, неуправляемой) культурной коммуникации. Особенно заметным это становится в переходные или кризисные этапы развития общества, когда совокупность маргинальных культурных сценариев нередко приобретает статус контркультуры — реального конкурента актуального культурного стандарта. Таким образом, происходит «негативная легитимация» М. к. в качестве существенного фактора динамики культуры. Дальнейшие сценарии включения маргинальных культурных образцов в пространство «большой» культуры (превращение в новый культурный канон, трансформация в «приемлемую» субкультуру, полная ассимиляция в пространстве обновленной «большой» культуры) порождают в любом случае очередной Большой Стиль и, соответственно, его новые маргинальные окраины. Однако, происходящий в настоящее время переход от авторитарного, или «закрытого», к «открытому» или «мозаич-

ному» (А. Моль), типу построения культурного пространства, объективно способствует ослаблению традиционного конфликта руководящего «центра» и мятежной «периферии». Последнее означает расширение «диапазона приемлемости», трансформацию маргинальных культурных ценностей, прежде агрессивно вытеснявшихся из широкого употребления, в естественный компонент наличной культурной среды.

МАРГИНАЛЬНАЯ СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВАЯ ГРУППА (маргинальная группа) — социально-классовая группа (См. **Социально-классовые группы**), входящая в один социальный класс (см. **Социальный класс**), но по ряду признаков также близкая к другому социальному классу. Данная группа занимает специфическое «пограничное» положение в социально-классовой структуре общества (см. **Социально-классовая структура общества**).

С.Ю. Солодовников

МАРГИНАЛЬНОСТЬ (лат. *margo* — край, граница) — понятие, традиционно используемое в социальной философии и социологии для анализа пограничного положения личности по отношению к какой-либо социальной общности, накладывающего при этом определенный отпечаток на ее психику и образ жизни. Категория М. была введена американским социологом Р. Парком с целью выявления социально-психологических последствий неадаптации мигрантов к условиям городской среды. В ситуации М. оказываются т. н. «культурные гибриды», балансирующие между доминирующей в обществе группой, полностью никогда их не принимающей, и группой, из которой они выделились. Философское понятие М. характеризует специфичность различных культурных феноменов, часто ассоциальных или антисоциальных, развивающихся вне доминирующих в ту или иную эпоху правил рациональности, не вписывающихся в современную им господствующую парадигму мышления и, тем самым, довольно часто обнажающих противоречия и парадоксы магистрального направления развития культуры. К представителям культурной М. принято относить таких мыслителей как Ницше, маркиз де Сад, Л. фон Захер-Мазох, А. Арто, Батай, С. Малларме и др. Проблема культурной М. приобретает особое значение в философии постструктурализма и постмодернизма («шизоанализ» Делеза и Гваттари, «генеалогия власти» Фуко, «деконструкция» Деррида и т. д.). Интерес к феномену М. обострил французский структурализм, использовавший понятия «маргинальный субъект», «маргинальное пространство», «маргинальное существо-





вание», возникающие в «просвете», «зазоре» между структурами и обнаруживающие свою пограничную природу при любом изменении, сдвиге или взаимопереходе структур. Однако их функция в синхроничной перспективе бинарных оппозиций минимальна, ибо их присутствие, а точнее заполнение пространства между последними является лишь индикатором нормального функционирования структурно упорядоченного универсума. В постструктурализме понятие М. претерпевает значительные изменения, подрывающие его самоидентичность. Благодаря идее децентрации Деррида, не просто меняющей местами привилегированный и подчиненный объекты, а уничтожающей саму идею первичности, отстаивающей идею «различия», «инаковости», сосуществования множества не тождественных друг другу, но вполне равноправных инстанций, — традиционное разграничение значимого и незначимого, обоснованного и эпифеноменального снимаются. Отсутствие центра структуры (по Деррида, мысль о структуре исключает мысль о центре) предполагает отсутствие и главного, трансцендентального априорного означаемого. Уничтожается также представление об абсолютном смысле. С исчезновением «центра», являвшегося средоточием и символом власти, исчезает и понятие господствующей, доминантной «высокой» культуры (эта установка «доминирует» в постмодернистском искусстве). Режим «деспотического означаемого» уступает место принципу детерриториализации, в результате чего изменяется маргинальное положение «носителя желания» в детерриторизованном пространстве. Наиболее адекватно передает новый образ постмодернистского пространства понятие «ризома». Для Барта М. синонимична стремлению к новому на пути отрицания всевозможных культурных стереотипов и запретов, унифицирующих власть всеобщности, «безразличия» над единичностью и уникальностью, легитимации наслаждения и удовольствия, реабилитации культурной традицией субъекта желания, — и является важным моментом в борьбе с тиранией дискурса власти. Фуко полагает, что невозможно рассуждать о подлинной М. в рамках бинарной оппозиции, ибо идентифицировать ее как таковую можно лишь в отсутствии всякой нормы и авторитарного образца. Так, анализируя антитезу норма-патология и структуру властных отношений, он показывает, что аутсайдеры, «социальное дно», психически больные, иначе говоря, все девианты не являются маргиналами в собственном смысле слова, поскольку их существование обусловлено наличием нормы, а опыт маргинального существо-

вания не может быть вписан внутрь институциональных стратегий. Таким образом, в плюралистичном, ризомном постмодернистском мире стираются границы структур, а маргинальное пространство, существующее вне этих структур, но между их границами, меняет свой пограничный статус, размывая семантику М. и утрачивая специфику своего паракультурного функционирования.

МАРИАТЕГИ (Mariategui) Хосе Карлос (1894—1930) — перуанский мыслитель, социолог, писатель, политический деятель. Основатель КПП (Коммунистической партии Перу) и Всеобщей конфедерации трудящихся Перу. Большое влияние на М. оказала философия и социология Маркса, скорректированная в определенной мере сквозь призму «теории революционных мифов» лидера французского анархосиндикализма Ж. Сореля (1847—1922). Многие идеи М. типологически близки европейскому неомарксизму Грамши (особенно его концепциям интеллигенции, цезаризма и «народного блока»). М. участвовал в Ливорнском съезде ИСП (Итальянской социалистической партии), провозгласившей создание Коммунистической партии Италии. Был дружен и с французским писателем-коммунистом А. Барбюсом, который называл М. «новым светочем Америки». Сам же М. говорил о своей позиции как об «открытом марксизме». Его социализм проявлялся во многом прежде всего как антиимпериализм (вполне в духе латиноамериканской традиции, идущей от А. Марти-и-Переса, а в своих истоках восходящей к С. Боливару). Типологически идеи М. близки идеологии и практике «народничества» (и Гоминьдана), что дало основание оценивать взгляды М. в советской литературе как «объединение плохо понятого марксизма с народничеством», «мелкобуржуазный социализм». Основная проблема, в решении которой М. разошелся со многими коллегами, в том числе с Айя де ла Торре, — это дилемма «европеизм — индеанизм» (шире — латиноамериканизм, индоамериканизм в терминологии М. и Айи де ла Торре). Последний — «антиевропеист», индеанизм у него — одна из основ. Позиция М. сложнее и противоречивее. Он «европеист» («Перу — фрагмент мира, который движется по общей траектории»), но в то же время исходит из необходимости «перуанизировать Перу» на основе индейской «подосновы». М. считал, что индейская проблема носит не расовый, а экономический и политический характер (акцентируя при этом и культурно-образовательную проблематику), но в то же время видит праобраз своего идеала — коммунизма — в инкском обществе и считает

себя «революционным индеанистом». Критикуя же «латинидад» («философию латиноамериканской сущности»), М. вполне в духе последнего говорит о колониализме в сфере культуры, но основные усилия затрачивает на поиск путей «вписывания» Перу в мировой контекст. В целом в своем творчестве М. пытался совместить две модели общества — формационную и цивилизационную (М. апеллировал прежде всего к Шпенглеру) через тезис о единой социалистической (по сути — глобальной) цивилизации. Из других влияний на него следует назвать Родо, Бергсона, Ницше, Кроче (с которым М. познакомился в период своего пребывания в Италии в доме своей невесты — аристократки А. Чиappe). Подход Кроче был положен в основу концепции философской (в которой «снимаются» критики эстетическая и историческая) литературной критики М., его реконструкции процесса становления перуанской литературы. Сам М. происходил из бедной семьи, с 7 лет был неизлечимо болен (костный туберкулез, приведший в 1924 к ампутации ноги и, в конечном итоге, к преждевременной смерти), не получил какого-либо систематического образования (даже среднего). С 14 лет начал работать в типографии, затем занялся журналистикой (был основателем нескольких печатных изданий), участвовал в профсоюзном движении, в Движении за университетскую реформу. В 1921—1923 — в Европе (Италия, Франция, Германия, Австрия) как корреспондент газеты «Эль Тьемпо». По возвращении в Перу в 1923—1924 читает лекции в Народном университете Гонсалеса Прады. В 1927 и в 1929 подвергался аресту (сам М. считал, что «тюрьма для революционеров — это только несчастный случай в их работе»). В 1928 основал Всеобщую конфедерацию трудящихся Перу и Социалистическую партию Перу, генеральным секретарем которой и был избран (в 1930 переименована в Коммунистическую партию Перу). При жизни взгляды М. были известны главным образом по его статьям, было издано только две его работы, и еще три было опубликовано в периодической печати. Работой, принесшей ему известность, являются «Семь очерков истолкования перуанской действительности» (1928). Первая его изданная книга — «Современная арена» (1925), в которой сформулирована проблема соотношения универсального и культурно-национального. В 1959—1970 усилиями детей М. в 20 выпусках вышло собрание сочинений «Амауты», как прозвали М. в Перу. Двумя основными тематизмами М., пронизывающими все его творчество и придающими ему единство, являются дискурс социального освобождения и неразрывно связанная с ним проблематика национально-



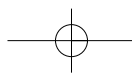


470 МАРИАТЕГИ

культурного самообретения. Социальное освобождение понимается при этом как решение триединой задачи, исходно предполагающей формулирование «нового понимания жизни», что обуславливает и одновременно само предопределяется параллельным развертыванием программ формирования «нового человека» и создания «нового общества». Содержательно оно обеспечивается реализацией лозунга «Создать новое Перу в новом мире!», что превращает национально-культурную проблематику в объемлющую рамку для реализации задач социального освобождения, требуя от последнего удержания национальной (перуанской) и региональной или континентальной (латиноамериканской, индо-американской, согласно М.) специфичности при вписывании в глобальные процессы современности (которая центрирована вокруг достижения идеалов свободы и справедливости). «Мы не должны игнорировать национальную действительность, но наш долг предполагает также, что мы не игнорируем всемирной действительности». По М., необходимо одновременно видеть как уникальность национально-культурного на всех уровнях и во всем многообразии его проявлений, так и реализацию универсального в национально-культурном. Национально-культурная идентичность как условие «нового понимания жизни» есть, прежде всего, проблема самосознания, но последнее должно быть социально обосновано («само понятие нации — это абстракция, аллегория, миф. Оно не соответствует действительности, поддающейся постоянному, четкому, научному определению»). Сфера объективаций — политика, но политика, воспринятая, согласно М., как философия и религия, обосновывающие общественные идеалы как революционно действенные и как непротиворечащие промыслу Божьему. В этом аспекте сама современная философия для М. может быть понята только как философия действия и преобразования, реализуемая в личных «жизненных» проектах «деятели» как придающая им смысл и социальную значимость в «поисках Бога» и в «открытии человечества». Как воплощение такого философского проекта М. склонен был рассматривать собственное творчество. «Моя жизнь, — утверждал он, — это стрела, летящая к цели». Ответственно действуя, человек, с необходимостью учитывая всю наличную силу обстоятельств, не должен попадать в зависимость от них, в плен «санчопансовской психологии» (согласно терминологии М.), ведь «традицию творят те, кто ее отрицает, для того, чтобы обновить и обогатить ее». «Память живет лишь о тех, кто предвещает события, предвосхищает и ускоряет их наступление» Поэтому инди-

видуальности интересны по преимуществу оказанным ими влиянием, они «имеют значение» не сами по себе, а лишь в качестве символов». В этом отношении настоящее всегда несамодостаточно, определяется в «негативных» терминах, есть то, что требует своего преодоления в реализуемых личностных и, одновременно, социальных проектах. С другой стороны, эти проекты не могут быть подчинены задаче безусловного воплощения «финального идеала» и слепо следовать ему. Идеал потому и идеал, что он принципиально недостижим, а, следовательно, и иллюзорен. «Тысячелетнее царство Мессии не наступит никогда. Достигнув цели, человек ставит перед собой новую цель». Нет никакого «предела» в процессах бесконечного социального изменения, поэтому «надо отбросить все бесплодные и абстрактные дискуссии об отдаленных целях». Однако будущее имманентно присутствует в настоящем в силу циклической повторяемости времени. В этом смысле «иллюзия окончательного освобождения — иллюзия очень древняя и всегда новая». Она постоянно воспроизводится в новом отображении каждые два-три века, через революции в области духа как устремленность к реализации коллективного мифа о социальной справедливости (свободе, равенстве, братстве). Миф о социальной справедливости всегда есть революционный и социалистический миф. В своей революционной ипостаси идеал справедливости конкретизируем и преходящ. Он сочетает в себе экономический, исторический и мистический факторы (в случае Перу это, соответственно: традиции индейской общины айлью, коммуно-теократический опыт инкского государства Тауантинсуйо и «дуализм расы и духа»). В своем социалистическом воплощении идеал справедливости свидетельствует о кризисе эпохи: «Социализм появляется в эпоху упадка, на закате, это последняя и единственная надежда на спасение». В своем воздействии на массы людей революционные социалистические мифы сопоставимы с мифами религиозными (в конце концов, именно из религии они и получают свою «предельную» санкцию). «Массы жаждут веры», — считает М. «Коллективная душа» (в том числе и пролетариата) подчиняется, прежде всего, внутренним побуждениям, а не руководствуется аналитически построенными планами. Следовательно, сила революционеров, в конечном итоге, не в научном знании (при всем его значении), а в вере, истолковываемой М. в религиозно-мистическом ключе (отсюда проистекают во многом справедливые обвинения М. в «спиритуализации марксизма»). Более того, саму революцию М. склонен понимать как реализацию мифов «коллектив-

ной души», пробуждающейся к общественным преобразованиям. В этом же плане М. трактовал и личностный «жизненный» проект как последовательность сменяющих друг друга мифов, может быть иллюзорных, но придающих человеческому существованию смысл на каждом новом этапе деятельности и борьбы индивида. Тем самым социализм оказывается «вечно возвращающимся», но никогда не реализуемым до конца идеалом, что позволяет М. говорить о наличии своих форм социализма в каждую историческую эпоху. Однако «возвращение» отнюдь не значит «повторение»: «прошлое — это только корни, но отнюдь не программа». (Иначе: «Созидающие поколения рассматривают прошлое как источник жизни, сквозь призму причинных связей, но никогда не возводят его в ранг программы»). Каждый новый этап модернизирует и универсализирует опыт прошлого. Специфика же современного исторического цикла заключается в универсализации всех социокультурных процессов до уровня мировых, возобладании принципов открытости над принципами закрытости национального развития. М. воспринял тезис о глобальности, «интегральности» кризиса капитализма в современную ему эпоху, но он постоянно подчеркивает ее переходный характер. Капитализм «уже не может», согласно М., совладать со скудностью, нищетой и бедностью, но через достижения порожденной им науки и техники способен открыть путь к социализму, как условию и основанию преодоления несовершенного настоящего. В этом ракурсе он считает, что «Северной Америке суждено стать апогеем и завершением капиталистической цивилизации». Однако, в свою очередь, социализм не способен пока «утвердиться как единственная социальная система», хотя для М. нет сомнений в том, что «будущее Латинской Америки — это социализм». Проблема же здесь заключается для него не только в том, что каждая эпоха имеет свой социализм, но и в том, что «социализм в Перу не может быть калькой, копией, он будет героическим творчеством». В этом отношении марксизм как продукт индустриальной западной цивилизации представляется для М. неприменимым для условий Латинской Америки. В частности, для Перу М. разрабатывает версию индоамериканского социализма как модернизацию и удержание ценностей инкского коммунизма как продукта аграрной цивилизации, позволяющего к тому же актуализировать автохтонные (аутентичные) «корни» латиноамериканской цивилизации. В этом ключе М. много внимания уделил анализу цивилизационно-формационных различий становления Северной и Латинской Америки, предопреде-

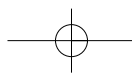




ливших разность их судеб. США складывались на основе «освоения территорий» в результате усилий пионера, пуританина и еврея. В основе их культуры — ценности Реформации, практически ориентированная воля и изначальная устремленность в будущее. Латинская Америка возникла как продукт «завоевания народов» в результате усилий конкистадоров и миссионеров. В основе ее культур — ценности Контрреформации, которые воплощали собой Испания и Португалия, связанные со Средневековьем с его силой Церкви и слабостью («экзотичностью») разума, ориентацией в прошлое, а не в будущее. «...Как концепция жизни и дисциплины духа испанский католицизм не был пригоден к стимулированию в своих колониях трудовых навыков и созданию богатства». Более того, он нес с собой, прежде всего, религиозный культ, а не дух: «Евангелизацию испанской Америки нельзя рассматривать как религиозное мероприятие, а надо рассматривать как мероприятие церковное». Отсюда США — это капитализм, а Перу (Латинская Америка) — это феодализм со «встроенной» в него буржуазностью (М. не ставил знака равенства между капитализмом как самодостаточной общественной формой и буржуазией как классом, сложившимся в условиях феодализма, хотя адекватной формой ее самореализации является именно капитализм). Отсюда и невозможность единственной версии социализма для столь разных цивилизаций. Фактически М. предложил одну из исторически первых версий «национального социализма» и «подвел» под нее теоретическое обоснование: «В истории не имеет значения абстрактная ценность какой-либо идеи. Ценность представляет только ее конкретное содержание». Конкретика же содержания всегда задается национально-культурными детерминантами, что вовсе не означает стремления к изоляционизму, к тому же нереализуемому, так как, согласно М., изначально «испаноамериканская мысль в общих чертах является лишь *раскопкой* на мотивы европейской мысли». Иное дело, что универсальное не должно пониматься европоцентристски — универсальное не обязательно есть «западное», и уж точно не есть «единообразное». «Мы должны приложить все усилия, — считает М., — к тому, чтобы в Индо-Америке возник социализм, который бы учитывал нашу реальность, говорил бы, так сказать, на нашем языке». Таким образом, «социально-формационное» для М. совместимо, и, более того, производно от «культурно-цивилизационного» (их «полное» совпадение для него возможно лишь в будущем глобальной цивилизации, построенной на идеалах эгалитаристского общества умерен-

ных потребностей, возможность которой, правда, проблематизируется его же тезисом об иллюзорности и нереализуемости любого идеала). «Ключ» к пониманию универсального (современного) — в национально-культурном, однако только «идя по дорогам вселенной, по дорогам эйкумены, ...мы все больше приближаемся к самим себе» (эту же идею применительно к своему творчеству М. сформулировал следующим образом: «Пройдя по дорогам Европы, я обрел, наконец, свою подлинную страну — Америку, в которой до сих пор был чужаком»). Таким образом, М. пытается соединить в своей концепции универсальное и национально-культурное как взаимно «открытые» друг другу. Только одновременное «вписывание» в глобальный контекст и «перуанизация Перу» способны, в конечном итоге, породить «интегральное Перу», преодолеть маргинальную раздвоенность латиноамериканца, который еще не стал американцем, но уже не является европейцем («дуализм расы и духа»). С одной стороны, нужно отчетливо понимать, что «современное Перу» движется по орбите западной цивилизации, что «национальная действительность гораздо менее независима от Европы, нежели это предполагают наши националисты». «Пусть считают, что Америка призвана нести миру новую благодать. Но не считайте, что Америка уже находится на пороге вытеснения Европы, и интеллектуальная гегемония европейцев уже безвозвратно отошла в прошлое», — предостерегает М. Познание «путей развития Европы» по-прежнему остается рамкой для рефлексии и понимания «латиноамериканского» и «перуанского». В этой перспективе М. остается «европеистом». Однако с другой стороны, считая, что «наибольшего успеха добиваются неизменно те народы, которые проявляют большую способность принять последствия своей цивилизации и своей эпохи», которые он связывает с индейским, автохтонным началом перуанского и латиноамериканского, М. выступает как «индеанист». Применительно к Перу «дуализм расы и духа» конкретизируется не просто как противостояние американского и европейского, но как противостояние индейского (языка, культуры, образа жизни) и европейского, закрепленное в географическом и экономическом расколе страны на индустриальную цивилизацию креолов и метисов «побережья» (Косты), аграрную цивилизацию индейцев «нагорья» (Сьерры) и почти незатронутую европеизацией «первобытную» Монтанью (Амазонию). «Перуанская нация, — считает М., — создавалась не только без участия индейца, но и против индейца». В этом плане проблема индейцев является, не только «проблемой земли» (комплекс

требующих решения социально-экономических вопросов), но и «проблема угнетенного народа». В силу этого перуанская культура как основа национального единения остается несамодостаточной не только в силу зависимости и подражательности по отношению к европейским образцам, но и в силу игнорирования своей индейской подосновы, что и дает основание М. констатировать, что «новый перуанизм еще не созрел». Единство культуры (искусства, литературы) питается, согласно М., единством традиции, истории и народа. Ни одно из этих условий не было реализовано применительно к Перу (как и ко многим другим странам Латинской Америки), что, определяя специфику национально-культурного самобретения, предопределяет и особость реализуемых здесь социально-политических программ и практик. Так, для индо-американского социализма одной из базовых проблем является, согласно М., поиск возможности совмещения традиционного и современного, разной цивилизационной «парадигматики» в процессе нарастающей универсализации мира (в частности, например, встает вопрос об основах взаимодействия европейски образованной интеллигенции, для которой идеалы социальной справедливости, так или иначе связаны с ценностью личной свободы, и понимание справедливости, вытекающее из принципов общинной жизни у индейских масс, для которых как несвобода выступает вынужденное одиночество человека, его пребывание вне коллектива). В связи с этим М. анализирует поставленную Васконселосом проблему метисации как возможности снятия «дуализма расы и духа» в Латинской Америке. М. склонен трактовать эту проблему не как этническую (которая «фиктивна и надумана»), а как социологическую. («Подлинные конфликты, внутренняя драма метисации находятся в рамках социологии. Цвет кожи исчезнет как различие, но обычаи, чувства, мифы — духовные и формальные элементы того, что мы называем культурой и обществом, — громко заявляют о своих требованиях»). В отличие от Васконселоса (и последующей традиции «философии освобождения», в частности, Сеа), увидевшего в метисе «человека будущего», синтезирующего в себе различные культуры, М. критически относится к «синтезирующим» возможностям метисации и не связывает с ней возможность «универсализации» перуанских контекстов: «В метисе не находят преодоления ни традиции белого, ни традиции индейца. Противостоят друг другу, эти традиции взаимно уничтожаются». В этом же ключе «универсализации» должны быть проанализированы, согласно М., и такие патерналистские в своей основе и эксплу-





472 МАРИНЕТТИ

атирующие идею специфически понимаемой справедливости феномены латиноамериканской жизни как гамонализм (отношения помещика («хозяина») и крестьян («подчиненных»), касикизм (отношения индейского вождя-касика с общиной) и каудильизм (отношения «вождя» и «нации»). Последний феномен как неизбежный для латиноамериканской действительности был обоснован в книге венесуэльца Л. Вальенильи Ланса «Демократический цезаризм» (1925), ставшей «евангелием» латиноамериканских диктаторов. М. также трактует каудильизм как версию цезаризма, но следует в своем анализе скорее принципам анализа этого феномена у Грамши (рассматривавшего как версию цезаризма фашизм Б. Муссолини). В духе неомарксистской доктрины Грамши формулирует М. и идею единого (у Грамши – народно-го) «блока» социально-политических сил, заинтересованных в социальных изменениях, а также определяет роль в этом блоке интеллигенции. М. говорит о необходимости единения всех прогрессивных сил (синдикалистов, анархистов, социалистов и т. д., которые он рассматривал как в той или иной мере продукты либерализма) во имя реализации идеала справедливого будущего и для противодействия угрозе цезаризма на основе принципа солидарности, близкого понимания проблем современности и признания национальной специфики, что не должно подразумевать отказа от плюралистичности возможных точек зрения. Исходя из того, что социалистический идеал не может быть «точечно» и непосредственно реализован, но предполагает постоянное движение к нему («настоящую и целеустремленную деятельность по созданию условий для его победы»), М. и определяет роль интеллигенции в современном мире, которая заключается в подготовке масс к историческому творчеству, в консолидации всех прогрессивных сил, в поддержании непрерывности процессов культуротворчества. Фактически речь идет о формировании исторического национального самосознания, предполагающем преодоление интеллигенцией собственной «оппортунистичности» через включение в преобразовательные социальные практики (интеллигенция должна не только «знать», но в равной мере и уметь «делать» на основе знания). При этом свою версию такого «включения» М. соотносит с программами, предложенными Васконселосом и Инхеньеросом, «вдохновившими» новое поколение латиноамериканцев. «Интеллигент должен в своей творческой деятельности, – заключает М., – опираться на идеалы, принципы, которые превращают его в фактор истории и прогресса. Именно тогда его

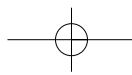
творческие способности смогут развиваться с максимальной свободой, которую позволяет ему эпоха». (См. также **Неомарксизм.**)

В.Л. Абушенко

МАРИНЕТТИ (Marinetti) Филиппо Томмазо (1876–1944) – итальянский поэт и писатель; основоположник, вождь и теоретик футуризма. Испытал влияние Бергсона, Кроче и Ницше (в упрощенно-редуцированном варианте культурного функционирования их идей в массовом сознании); на уровне самооценки генетически возводил свою трактовку культуры и искусства к Данте и Э. По. Автор романа «Мафарка – футурист» (1910), сборника стихов «Занг-тум-тум» (1914) и основополагающих манифестов футуризма: «Первый манифест футуризма» (1909, опубликован в «Фигаро»; по оценке М. вызванного им резонанса, «бешеной пудей просвистел над всей литературой»), «Убьем лунный свет» (1909), «Футуристический манифест по поводу итало-турецкой войны» (1911), «Технический манифест футуристической литературы» (1912), «Программа футуристической политики» (1913, совместно с У. Боччони и др.), «Великолепные геометрии и механики и новое численное восприятие» (1914), «Новая футуристическая живопись» (1930) и др. В 1909–1911 выступил организатором футуристических групп и массовых выступлений сторонников футуризма по всей Италии. Идеальный вдохновитель создания практические всех манифестов футуризма, подписанных различными художниками, скульпторами, архитекторами, поэтами, музыкантами и др. В целях пропаганды футуризма посещал различные страны, в том числе и Россию (1910, 1914). В отличие от экспрессионизма и кубизма, эмоционально локализующихся на «мином регистре восприятия нового века», футуризм характеризуется предельным социальным оптимизмом, мажорным восприятием нового как будущего (по оценке М., «конец века» есть «начало нового»). В этой связи вдохновленный М. программный «Манифест футуристической живописи» 1910 года (У. Боччони, Дж. Северини, К. Карра, Л. Руссоло, Дж. Балла) формулирует цель футуристического движения как тотальное новаторство: «нужно вымести все уже использованные сюжеты, чтобы выразить нашу вихревую жизнь стали, гордости, лихорадки и быстроты». Вектор отрицания предшествующей традиции эксплицируется в футуризме в принципах антиэстетизма и антифилософизма, артикулируя само движение как антикультурное: по словам М., «мы хотим разрушить музеи, библиотеки, сражаться с морализмом». Радикальное неприятие М. куль-

турного наследия («музеи и кладбища! Их не отличить друг от друга – мрачные скопища никому не известных и неразличимых трупов») конституирует в его программе не только обшенигилистическую установку и экстраполирование пафоса обновления на позитивную оценку войны как «естественной гигиены мира» (агитировал за вступление Италии в I мировую войну и сам ушел добровольцем на фронт), но и идею «великого футуристического смеха», который «омолодит лицо мира» (ср. с тезисом Маркса о том, что «смеясь, человечество прощается со своим прошлым»; статусом смеха у Кафки; живописным воплощением аллегории смеха в художественной практике футуризма: например, «Смех» У. Боччони). В означенном аксиологическом русле М. предлагает упразднить театр, заменив его мюзик-холлом, который противопоставляет морализму и психологизму классического театра «сумасброднофизическое»; в рамках этого же ценностного вектора футуризма формируется его программная установка на примитивизм как парадигму изобразительной техники (краски «кра-а-асные, которые кри-и-и-чат»), а также педалированная интенция М. на шокирующий эпатаж (известные формулировки: «без агрессии нет шедевра», следует «плевать на алтарь искусства» и т. п.). Продолжая линию дадаизма (см. **Дадаизм**), М. выдвигал идею освобождения сознания от логико-языкового диктата: «нужно встать против слов», что возможно лишь посредством освобождения самих слов от выраженной в синтаксисе логики («заговорим свободными словами»), ибо «старый синтаксис, отказанный нам еще Гомером, беспомощен и нелеп». «Слова на свободе» М. (ср. со «словом-новшеством» в русском кубофутуризме: Крученых и др.) – это слова, выпущенные «из клетки фразы-периода. Как у всякого придурка, у этой фразы есть крепкая голова, живот, ноги и две плоские ступни. Так еще можно разве что ходить, даже бежать, но тут же, запыхавшись, остановиться... А крыльев у нее не будет никогда». Следовательно, по М., необходимо уничтожение синтаксиса («ставить» слова, «как они приходят на ум») и пунктуации («сплести образы нужно беспорядочно и вразнобой», забрасывая «частый невод ассоциаций... в темную пучину жизни» и не давая ему зацепиться «за рифы логики»). Согласно М., именно логика стоит между человеком и бытием, делая невозможной их гармониацию; в силу этого, как только «поэт-освободитель выпустит на свободу слова», он «проникнет в суть явлений», и тогда «не будет больше вражды и непонимания между людьми и окружающей действительностью». Под последней М. понима-



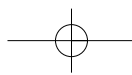


ет, в первую очередь, техническое окружение, негативно воспринимаемое, по его оценке, в рациональности традиционного сознания: «в человеке засела непреодолимая неприязнь к железному мотору». А поскольку преодолеть эту неприязнь, по М., может «только интуиция, но не разум», — он выдвигает программу преодоления разума: «Врожденная интуиция — ...я хотел разбудить ее в вас и вызвать отвращение к разуму», — «вырвемся из насквозь прогнившей скорлупы Здравого Смысла», и тогда, «когда будет покончено с логикой, возникнет интуитивная психология материи». Результатом отказа от стереотипов старой рациональности должно стать осознание того, что на смену «господства человека» настанет «век техники». Техническая утопия М. предполагает финальный и непротиворечивый синтез человека и машины, находящий свое аксиологическое выражение в оформлении новой мифологии («на наших глазах рождается новый кентавр — человек на мотоцикле, а первые ангелы взмывают в небо на крыльях аэропланов»). В этом контексте машина понимается М. как «нужнейшее удлинение человеческого тела» (ср. с базовой идеей философии техники о технической эволюции как процессе объективации в технике функций человеческих органов). В соотношении «человек — машина» примат отдается М. машине, что задает в футуризме программу антипсихологизма. По формулировке М., необходимо «полностью и окончательно освободить литературу от собственного «я» автора», «заменить психологию человека, отныне исчерпанную», ориентацией на постижение «души неживой материи» (т. е. техники): «сквозь нервное биение моторов услышать дыхание металлов, камня, дерева» (ср. с идеей выражения сущности объектов в позднем экспрессионизме). В этом аксиологическом пространстве оформляются парадигмальные тезисы М. относительно основоположения нового «машинного искусства» («горячий металл и...деревянный брусок волнуют нас теперь больше, чем улыбка и слезы женщины»); предложенная М. программа создания «механического человека в комплекте с запчастями», резко воспринятая традицией как воплощение антигуманизма; получившая широкий культурный резонанс и распространение идея человека как «штифтика» или «винтика» в общей системе целерационального взаимодействия, понятой М. по аналогии с охлажденной машиной — «единственной учительницей одновременности действий» (ср. с образом мегамшины у Мэмфорда), — в отличие от воплощающей внеморальную силу новизны выдающейся личности, персонализирующей у М. в образе вы-

мышленного восточного деспота — Мафарки (роман «Мафарка — футурист»), представляющего собой профанированный вариант нищенского Заратустры — вне рафинированной рефлексивности и литературно-стилевого изыска Ницше. Парадигма нивелировки индивида как «штифтика» в механизме «всеобщего счастья» оказала влияние на формирование идеологии всех ранних базовых форм тоталитаризма — от социализма до фашизма. В 1914–1919 М. сблизился с Б. Муссолини; с приходом фашизма к власти М. получает от дуче звание академика, а футуризм становится официальным художественным выражением итальянского фашизма (тезис М. о доминировании «слова Италия» над «словом Свобода»; «брутальные» портреты Муссолини авторства У. Боччони; нашедшая картина Дж. Северини «Бронепоезд», воплощающая идею человека как «штифтика» в военной машине; программная переориентация позднего футуризма на идеалы социальной стабильности, конструктивной идеологии и отказа от «ниспровергания основ»: см. у М. в манифесте 1930 — «одна лишь радость динамична и способна изобретать новые формы»). М. оказал значительное влияние на становление модернистской концепции художественного творчества: его программа презентации «интуитивной психологии материи» в «лирике состояний» находит свое воплощение — в рамках футуризма — в динамизме и дивизионизме Дж. Балла и У. Боччони и в симультанизме Дж. Северини, позднее — в программе «деланья вещей» в искусстве поп-арт; программное требование М. «вслушиваться в пульс материи» инспирирует в авангарде новой волны» линию *arte povera* (ит. — «бедное искусство»), ориентированную на «работу со средами, изменчивостью материалов (...): земля, вода, медь, цинк, реки, суша, снег, огонь, трава, воздух, камень, электричество, уран, небо, вес, сила тяжести, высота, вегетация и т. д. Художника привлекает субстанция естественности, события —...он отождествляет себя с ними» (программный текст теоретика и практика *arte povera* Дж. Челента) и воспроизведение «естественных сред» в условиях галереи (цикл модификаций и комбинаций грунта с нефтью, дегтем, желатином и т. п. — «Земля прекрасна» Р. Морриса в галерее Двен и др.). Выступления М. против станковой живописи (идея фресок, создаваемых с помощью проектора на облаках) фундирует собой эстетическую программу и художественную технику авангарда новой волны» — прежде всего, в ветви Landart (траншеи «Двойное отрицание» в Неваде и «Гибкие круги» М. Хейзера; новая конфигурация побережья океана в

штате Мэн, «Поле, засеянное овсом» и знаменитая «Соленая плоскость» Д. Оппенгейма; фигурно организованная с помощью вертолетов пылевая буря в Канзасе как произведение искусства Р. Серры; «Круги на побережье» Р. Лонга; структурирование песчаных дюн в Сахаре В. де Мориа и др.), Seawork («Белая линия на море» Я. Диббета, плавучие выпилы изо льда в океане Д. Оппенгейма и др.) и Skywork (световые, дымовые и лазерные конструкции над Нью-Йорком Ф. Майерса и др.).

МАРИТЕН (Maritain) Жак (1882–1973) — французский философ, крупнейший представитель неотомизма. Основные философские произведения — «Интегральный гуманизм» (1936), «Символ веры» (1941), «Краткий трактат о существовании и существующем» (1947), «О философии истории» (1957), «Философ во граде» (1960), «О милосердии и гуманности Иисуса» (1967), «О церкви Христовой» (1970). Согласно М., деструктивность философии Нового времени выступила причиной утери ценностного фундамента средневековой культуры. Вслед за Лютемом, по мысли М., эту разрушительную линию продолжил Декарт, инициировавший акцентированный антропоцентризм, культ разума и ориентацию на манипулирование окружающей реальностью. Бэконско-локковская традиция, согласно М., фундировала установки на нравственный релятивизм и стремление к получению прибыли любой ценой. Искаженная же трактовка Руссо «естественной природы» людей результировалась в успехе буржуазно-демократического эгалитаризма. Причисляя себя к представителям «вечной философии», в наиболее полном виде изложенной Фомой Аквинским, М., тем не менее, не является адептом средневекового томизма, стремясь дополнить его рядом тезисов Фрейда, Бергсона, Сартра, Камю и др. Задача неотомистского варианта «вечной философии» состоит, по М., в том, чтобы принять вызов своего времени, осветить с католической точки зрения культурные, исторические и социально-политические феномены 20 в., дать ответы на жгучие вопросы, поставленные эпохой революций, мировых войн, технических свершений и научных открытий. Основная проблема Фомы Аквинского, проблема гармонии веры и знания, соотношения религии и философии разрешается М. в связи с тем глубочайшим переворотом в познании и социальной жизни, который преподнес человечеству 20 в. Именно христианство, по М., внушило людям, что любовь стоит большего, чем интеллект, как бы он ни был развит. Христианство выразило естественное стремление человека к высшей свободе и его истинное предназначение, заключаю-





474 **МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН**

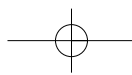
шея в труде, служении ближнему, создании ценностей культуры, совершенствовании, милосердии и искуплении грехов. В основе онтологии М. лежит учение о различии между бытием, сущностью и существованием. Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать, — по М., — Бог наделяет бытие свободой становления. Бог творит существующие (экзистенциальные) субъекты, которые свободно, в соответствии со своей индивидуальной природой в своем действии и взаимодействии образуют реальное бытие. Бог знает все вещи и все существа изнутри, в качестве субъектов. Люди познают все сущее извне, превращая эти субъекты в объекты. Лишь одно существо в целом мире мы знаем как субъект — самих себя, свое собственное «я». Для каждого из нас «я» — это как бы центр Вселенной, и в то же время если бы меня не было, во Вселенной почти ничего бы не изменилось. Философия, конечно, познает в объектах субъекты, но она объясняет их в качестве объектов. Это и определяет границу, отделяющую мир философии от мира религии. Только религия входит в отношения субъектов к субъектам, постигает таинственное бытие объектов в качестве субъектов. М. критикует Гегеля за тоталитаризм разума, за попытку включения религии в философское знание. Он критикует и экзистенциализм за представление о радикальной абсурдности существования. Оперировав понятиями «экзистенция» и «свобода», экзистенциализм, по мнению М., не дает истинного понятия ни о том, ни о другом. Религиозное видение мира христианством показывает, что осмысление мира приходит не извне, а изнутри, что существование человека не абсурдно, а имеет глубинный смысл, исходящий из основ творения, из его субъектов, а не только из существующих объектов. Неправы поэтому и те экзистенциалисты, которые унижают разум перед лицом Создателя. Разум достаточно хорошо познает субъекты создания мира через созданные объекты. Этим и обусловлены возможности философии, когда она мыслит во взаимодействии с религией. Отвергая марксову идею о роли философии как средства радикального изменения мира, М. выдвигает и обосновывает свою собственную концепцию роли философа «во граде», т. е. в обществе. Философия есть по существу незаинтересованная деятельность, ориентированная на истину, а не на утилитарную активность для овладения вещами и общественными процессами. И только поэтому философия выступает как одна из тех сил, которые способны движению истории. «Философ во граде» — это человек, который напоминает

людям об истине и свободе. Преодолевая привязанность к интересам политических и социальных групп, философ требует возврата к независимой и непоколебимой истине. Даже когда философ заблуждается, он приносит пользу, свободно критикуя то, к чему привязаны современники. Становясь же властелином дум, философ не имеет права навязывать свои рецепты решения социальных проблем, чтобы не стать диктатором от идеологии. Все диктаторы ненавидят философов, поскольку последние раскрывают людям глаза на то, что общественное благо без — свободы всего лишь идеологическая фикция. Прогресс опытных наук идет путем вытеснения одной теории, которая объясняла меньше фактов и познанных явлений, другой, которая обладает большей объяснительной силой. Прогресс метафизики идет главным образом путем углубления. Различные философские системы составляют в своей совокупности становящуюся философию, поддерживаемую всем тем истинным, что они несут в себе. Люди получают возможность свободно отбрасывать из противоположных доктрин то, что в наибольшей степени соответствует их стремлению к добру, и таким образом строить свою жизнь на верной основе. Прогресс философии отражает те горизонты истины и свободы, которые предстают человеческой цивилизации и культуре на пути ее никогда не завершающегося развития. М. считает необходимым четко различать свободу человеческую и свободу божественную. На уровне социальных и политических проблем проявляет себя стремление к человеческой свободе, являющееся необходимой предпосылкой для свободы божественной. Человеческая свобода — это свобода выбора каждого человека, необходимая для расцвета личностей, составляющих народ и объединяющихся во имя его блага. Достижение такой свободы позволяет личностям обрести ту степень независимости, которая обеспечивает экономические гарантии народа и собственности, политические права, гражданские добродетели и духовную культуру. Воззрения М. на человеческую свободу положены в основу многих программ современной христианской демократии.

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (Markus Aurelius Antoninus) (121–180) — римский консул (с 140), римский император династии Антонинов (161–180), философ, представитель позднего стоицизма. Автор сочинения «Наедине с собой. Размышления». Бог у М. А. А. — первооснова всего сущего, мировой разум, в котором после смерти тела растворяется всякое индивидуальное сознание. Вселенная — тесно связанное целое, единое, живое существо, обладающее единой субстанцией и

единой душой. В центре антиматериалистического учения М. А. А. стоит частичное обладание человека своим телом, душой и духом. Носитель последних — благочестивая, мужественная и руководимая разумом личность — воспитатель чувства долга и обитель испытующей совести. Посредством духа всякий человек сопричастен божественному и тем самым создает идейную общность, преодолевающую все ограничения. Бог дает каждому человеку особое доброе гения в руководителе. Этике М. А. А. был присущ фатализм, проповедь смирения и аскетизма: «Все следует делать, обо всем говорить и помышлять так, как будто каждое мгновение может оказаться для тебя последним. Самая продолжительная жизнь ничем не отличается от самой краткой. Ведь настоящее для всех равно, а следовательно, равны и потери — и сводятся они всеюнавсего к мгновению. Никто не может лишиться ни минувшего, ни грядущего. Ибо кто мог бы отнять у меня то, чего я не имею?» Вопреки собственному высокому положению в римском государстве М. А. А. стоически верил в человеческий род как единое сообщество: «Для меня, как Антонина, град и отечество — Рим, как человека — мир. И только полезное этим двум градам есть благо для меня».

МАРКЕС Габриэль Гарсиа (р. 1928) — колумбийский писатель. Основные произведения: «Палая листва» (1955), «Сто лет одиночества» (1967), «Осень патриарха» (1975), «Полковнику никто не пишет» (1958), «Недобрый час» (1962) «История одной смерти, о которой знали заранее» (1981), и др. Книга М. «Сто лет одиночества» характеризовалась критиками как «роман-миф», выступающий (в соответствии с рядом различных версий его интерпретации) в качестве трагедии античного типа с сюжетными ходами рока (см. **Судьба**) и инцеста; библейского мифа с описанием сотворения мира, казнями и бедствиями египетскими, апокалипсисом; мифа психоаналитического типа; мифа, подчиненного культурным структуралистским кодам и т. д. В контексте трансформационных процессов на посткоммунистическом пространстве советского типа особый интерес приобретают сюжеты творчества М., связанные с реконструкцией образов «всемирно избранных»/«обожаемых-всеми-без-исключения-простыми-людьми» авторитарных политических лидеров. Описывая судьбу последних, М. обращал особое внимание на: 1) их харизматическую аморальность («когда его оставили наедине с отечеством и властью, он решил, что не стоит портить себе кровь крочкотворными писанными законами, требующими шепетильности, и стал править страной как Бог на душу положит, и стал вездесущ





и непререкаем, проявляя на вершинах власти осмотрительность скалолаза и в то же время невероятную для своего возраста прыть, и вечно был осажден толпой прокаженных, слепых и паралитиков, которые вымаливали у него шепотку соли, ибо считалось, что в его руках она становится целительной, и был окружен сонмищем дипломированных политиков, наглых пройдох и подхалимов, провозглашавших его коррехидором землетрясений, небесных знамений, високосных годов и прочих ошибок Господа...»; 2) приущую им ориентацию на процедуры удержания-любой-ценой власти в собственной стране, а не на отстраивание автономных и самодостаточных институтов гражданского общества («...о том же свидетельствовали жестокие методы его правления, его постоянная мрачность и то злорадство, с которым он продал иностранной державе наше море и приговорил нас к жизни в этой бескрайней пустынной долине, покрытой шершавой пылью, подобной мертвой пыли Луны...»); 3) их принадлежность к деклассированным/маргинальным социальным слоям («...что же касается его происхождения, то, хотя все печатные упоминания об этом были изъяты, люди были убеждены, что родом он с плоскогорья, о чем свидетельствовала его ненасытная жажда власти, отличавшая уроженцев плоскогорья»); 4) их атрибутивная склонность к антиправовым и силовым процедурам разрешения внутриполитических и общественных конфликтов — в том числе и внутри собственного окружения («...так сподвижники и уходили один за другим, а он с грустью говорил о каждом: «Бедняга!» — и разве можно было подумать, что он имеет хоть малейшее отношение ко всем этим внезапным бесславным смертям?»); 5) их страсть к помпезности и гигантомании в рамках осуществления безудержной саморекламы («...он ...построил самый большой в карибских странах крытый стадион с прекрасной гандбольной площадкой, обвязав нашу команду играть под девизом «Победа или смерть»); 6) традиционная для них готовность разговаривать с низшими слоями общества на соответствующе-примитивном языке, реально результирующая в отторжении от себя и собственной системы личной власти подавляющего большинства образованных людей («...столь же просто и скоро, как в делах житейских, вершил он суд и расправу в делах общественных, приказывая мяснику публично отрубить руку проворовавшемуся казначею, с видом знатока судил обо всем на свете, даже о помидорах и о почве, на которой они выросли; распробовав помидор с чьего-либо огорода, он авторитетно заявлял сопровождавшим его агрономам: «Этой

почве недостает навоза, и не какого-нибудь там, а помета ослов. Не ослиц! Я распоряжусь, чтобы завезли за счет правительства!» И со смехом шел дальше»); 7) их неприязнь к независимым судебной и законодательной ветвям власти («...сон оказался в руку, ибо на той же неделе было совершено бандитское нападение на сенат и на верховный суд при равнодушном попустительстве вооруженных сил; нападавшие разрушили до основания нашу национальную святыню — здание сената, в котором герои борьбы за независимость провозгласили некогда суверенитет нашей страны; пламя пожара бушевало до поздней ночи, его хорошо было видно с президентского балкона, однако президента нимало не опечалила весть, что от исторического здания не осталось даже фундамента, что сама память об этом здании кто-то постарался вырвать с корнем; нам было обещано примерно наказать преступников, которые так никогда и не были найдены... что же касается сенаторов и служащих правосудия, то он и не думал утаивать от них дурные предзнаменования своего сна, а, напротив, был рад случаю, оправдывая свои действия полученным во сне предостережением, разогнать законодателей и разрушить судебный аппарат старой республики...»); 8) карнавализация ими публичной жизни, направленная трансформация последней в «спектакль одного актера» («...жизнь превратилась в каждодневный праздник, который не нужно было подогревать искусственно, как в прежние времена, ибо все шло прекрасно: государственные дела разрешались сами собой, родина шагала вперед, правительством был он один, никто не мешал ни словом, ни делом осуществлению его замыслов; казалось, даже врагов не оставалось у него, пребывающего в одиночестве на вершине славы»). В социально-гражданственном измерении творчество М. репрезентирует извечное и пафосное противостояние носителей либерально-демократических ценностей, с одной стороны, и диктаторов, никогда не имеющих конкретной национальности и опирающихся на низменные инстинкты и непросвещенность разобщенных и искусственно расчеловеченных людей, — с другой.

МАРКЕТИНГОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ — систематическое определение круга данных, необходимых для разрешения возникшей проблемной маркетинговой ситуации, связанной с рынком товаров и услуг, а также их сбор, анализ и представление отчета о результатах. Они проводятся или силами специализированного подразделения, имеющегося в штате организации, заинтересованной в М. и., или же заказчиком привлекается для его проведения независимое подразделение,

занимающееся М. и., основу которого составляют профессиональные социологи. В ходе М. и. решается широкий круг задач: изучение характеристик рынка и его потенциальных возможностей, распределение долей рынка между субъектами рыночных отношений, анализ сбыта и изучение тенденций деловой активности, изучение товаров (продуктов, услуг) конкурентов, изучение реакции на новый товар или услугу и его потенциала, эффективность рекламы, краткосрочное и долгосрочное прогнозирование, изучение политики цен и т. д. Процесс М. и. включает следующие этапы: 1) выявление проблемы и формулирование целей исследования, 2) отбор источников информации (формирование выборки), 3) сбор информации, 4) анализ собранной информации, 5) представление полученных результатов. Для сбора информации, как правило, используются наблюдение, эксперимент и опрос (с помощью анкеты или интервью, личный либо почтовый, прессовый или телефонный). Кроме того, в ходе опроса могут применяться и различного рода механические устройства, фиксирующие, к примеру, интенсивность интереса или эмоций при контакте с конкретным рекламным объявлением или же экспонирующие для опрашиваемого рекламное объявление в интервале очень малых выдержек, устройства, фиксирующие движение глаз для выяснения, на какие участки изображения падает взгляд и как долго там задерживается, устройства, подключаемые к телевизору и фиксирующие информацию обо всех его включениях и каналах, которые выбираются зрителем и т. д.

МАРКС (Marx) Карл (1818—1883) — немецкий социолог, философ, экономист. Основные сочинения: «К критике гегелевской философии права. Введение» (1843); «К еврейскому вопросу» (1843); «Экономическо-философские рукописи» (условное название необработанных черновиков молодого М., написанных в 1844, опубликованы в 1932 одновременно Д. Розановым и на немецком языке под названием «Исторический материализм» С. Ландшуттом и И. Майером); «Святое семейство» (1844—1845); «Немецкая идеология» (1845—1846); «Нищета философии: реплика на книгу Прудона «Философия нищеты» (1847); «Манифест коммунистической партии» (совместно с Энгельсом, 1848); «Классовая борьба во Франции» (1850); «Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта» (1852); «К критике политической экономии. Предисловие» (1859); «Господин Фогт» (1860); «Капитал» (т. 1—3: 1 том опубликован в 1867, 2, 2-й — в 1885, 3-й — в 1894); «Гражданская война во Франции» (1871); «Критика Готской программы» (1875) и др.



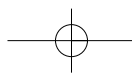


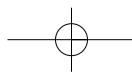
476 МАРКСИЗМ

(В 1905–1910 Каутский отредактировал и издал под названием «Теории прибавочной стоимости» 4-томные заметки и черновые наброски М. — видимо, предполагавшийся им 4 том «Капитала»). Адекватный анализ содержания работ М. затруднен рядом нетрадиционных (для процедур историко-философских реконструкций) обстоятельство: 1) Десятки тысяч профессиональных ученых и просветителей конца 19–20 вв. обозначали собственную философско-социологическую и иногда даже профессиональную принадлежность как «марксист», тем самым стремясь присвоить себе исключительное право «аутентичной» трактовки концепции М. 2) Отсутствие объемлющего корпуса опубликованных произведений, ряд из которых (особенно в СССР) в процессе переизданий подвергался существенным трансформациям идеологического порядка. 3) Придание учению М. статуса одного из компонентов государственной идеологии, в одних случаях, и опорного элемента идеологии политических движений — в других, неизбежно результировалось, соответственно, либо в его упрощении и схематизации для усвоения народными массами, либо в его бесчисленных модернизациях и эстетизациях гурманами от политики. 4) «Разноадресность» работ М., могущих выступать и как предмет полемики в ученых кругах («Капитал»), и как пропедевтические заметки для близких по устремлениям неопитов («Критика Готтской программы», статьи в периодической печати). Столь же условное, сколь и распространенное в неортодоксальной марксоведческой традиции вычленение творчества «молодого» (до «Немецкой идеологии» и «Манифеста...») и «зрелого» М. не может заретушировать то, что несущей конструкцией всей его интеллектуальной деятельности оставалась высокая философская проблема поиска и обретения человеческим сообществом самого себя через создание неантагонистического социального строя. (Хотя этот вопрос из проблемного поля философии истории М. нередко пытался решать не совсем адекватным социологическим и экономическим инструментарием.) Как социолог основную задачу своего творчества М. видел в научном и объективном объяснении общества как целостной системы через теоретическую реконструкцию его экономической структуры в контексте деятельностного подхода. В отличие от Конта, исследовавшего индустриальные общества и трактовавшего противоречия между предпринимателем и рабочим как преходящие, М. изначально постулировал их значимость как центральных в социуме, более того — как ведущего фактора социальных изменений. Таким образом, по М., социально-философское исследование противоречий современного ему общества оказывалось неизбежно сопряженным с прогнозами об его исторических судьбах. (М. не употреблял в своих трудах понятия «капитализм», ставшего популярным на рубеже 19–20 вв.) Полагая человеческую историю историей борьбы между собой больших общественных групп («Манифест...»), М. пришел к выводу о том, что эволюция производительных сил буржуазного общества сопровождается противоречивым в собственной основе процессом роста богатства немногих и обнищанием пролетарского большинства. Революция последнего, по мнению М., будет впервые в истории революцией большинства для всех, а не меньшинства ради себя самого. «Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. Политическая власть в собственном смысле слова — это организованное насилие одного класса для подавления другого. Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовых противоположностей, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса. На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». Сформулировав всеобщую теорию общества (см. **Исторический материализм**), М. не сумел корректно преодолеть заметный европоцентризм своей концепции, оставив открытым вопрос о соотношении «азиатского», с одной стороны, и античного, феодального и буржуазного способа производства — с другой. (Это позволило в дальнейшем некоторым критикам М. не без оснований проинтерпретировать главную особенность «азиатского» общественного устройства — зависимость всех без исключения трудящихся от государства, а не от класса эксплуататоров — как закономерный итог марксовской идеи обобществления средств производства и, следовательно, как реальную перспективу социальных экспериментов такого рода.) Исторический опыт показал, что в индустриальном обществе (тем более, планируемом) немалым редукция политической организации к экономической системе. Даже в качестве экономических

мечтаний идея «превращения пролетариата в господствующий класс» не может выступить моделью аналогичного переустройства властных и управленческих институтов, обязательно основанных на разделении труда. Революционный императивизм неизбежного саморазрушения буржуазного строя в границах своей философско-социологической доктрины М. выводил из концепции всевозрастающей пауперизации населения, сопряженной с ростом производительных сил общества. Эта идея, дополняемая тезисами о «технологической» безработице и росте «резервной армии» труда, оказалась не вполне корректной как в экономическом, так и в исторических аспектах. (Хотя, безусловно, ведущие «болевы точки» буржуазного общества именно 19 в. М. обозначил точно.) Сформулированный «молодым» М. вопрос путей и средств достижения человеком, исключенным общественным разделением труда, гармоничной целостности, обрел более счастливую судьбу. Выступив в дальнейшем в облике проблемы человеческого отчуждения и самоотчуждения (предпосылку которых М. усматривал в частной собственности на средства производства и анархии рынка), эта идея спровоцировала появление весьма мощной интеллектуальной традиции, в значительной мере обусловившей состав доминирующих парадигм человековедения 20 в. Не будучи особо влиятельными при жизни М., его идеи, пройдя региональную и национальную адаптацию и модернизацию (зачастую весьма кардинальную Лабриола в Италии, Плеханов и Ленин в России, Каутский и Люксембург в Германии и др.), стали смысловым, доктринальным и моральным ядром идеологий, теорий и программ деятельности практически всех революционистских движений 20 в., провозглашавших собственные мессианиззм и социальную исключительность. Организациям такого типа оказался более чем приемлем потаенный дискурс доктрины М.: мир людей атрибутивно делим на «своих» и «несвоих», находящихся в состоянии антагонистического конфликта; ситуация эта кардинально разрешима только через захват «своими» государственной власти. Достижим последний посредством «перманентной» революции, т. е. гражданской войны планетарного масштаба.

МАРКСИЗМ — идейное течение второй половины 19–20 вв., традиционно связываемое с концепцией общество- и человековедения, сформулированной в работах Маркса. Центральной для М. самого Маркса выступала идея коммунизма — процедуры уничтожения частной собственности, в результате которой общество будущего возьмет в свои руки централи-





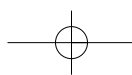
зованное управление средствами производства; сопряженное упразднение капитала будет, согласно М., означать также упразднение наемного труда. Экспроприация буржуазии и национализация промышленности и сельского хозяйства приведут, по мысли Маркса, к окончательному освобождению человечества. В этом контексте М. осуществлял функцию религии — как доктрина, основанная на слепой вере в то, что рай абсолютного удовлетворения человеческих желаний принципиально достижим посредством силовых процедур социального переустройства. Унаследовав в своем творчестве романтический идеал «солидарного» общества, основанный на идеализированном образе небольшого древнегреческого города-государства, популярном в немецкой трансцендентально-критической философии, Маркс особо акцентировал перспективную значимость удовлетворения централизованно определяемых и регулируемых «истинных» или «насушенных» потребностей индивидов. М. отказывал индивиду в праве принимать самостоятельные экономические решения, заклеймив эту сферу как «негативную свободу». Источник подобных теоретических иллюзий заключался, в частности, в том, что владение частной собственностью предполагалось единственным источником экономической власти. Становление олигархического класса номенклатуры в СССР, соединившего экономическую власть с политической, исторически опровергло этот догмат Маркса. М. приобретал распространенность повсюду, где артикулируемые властью несправедливость и неравенство воздвигали преграды на пути человеческих желаний, направляя недовольство и агрессию людей на «злоумышленников», которыми любая социальная группа могла оказаться практически в любой момент. В своей эволюции М. преодолел ряд разнокачественных этапов и состояний. 1) М. ортодоксального толка, адаптируемый различными мыслителями к региональным особенностям и условиям (Плеханов, Лабриола и др.). 2) М. «ревизионистского» толка, сохраняющий понятийный строй учения Маркса и одновременно, отвергающий его революционистско-насилованный пафос (Каутский, Бернштейн и др.). (Не случайно концепция М. в версии Каутского оказалась весьма значимое, даже текстуральное воздействие на терминологический облик философского катехизиса временно стабилизировавшегося социализма конца 1930-х — например, сталинский «Краткий курс истории ВКП(б)» и его раздел «О диалектическом и историческом материализме».) 3) М. ленинского типа, доводящий до крайне радикальных форм те ас-

пекты учения М., которые были посвящены проблеме активного субъекта исторического процесса (социальный класс, трудящиеся массы, образованное меньшинство и т. п.). Пролетарский мессианизм марксовской парадигмы представители этого направления замещали идеей организации профессиональных революционеров, о революционной партии нового типа, способной возглавить и направить процессы радикального революционного общественного переустройства (Ленин, Троцкий, Сталин, Мао Цзедун и др.). Персонально именно эти адепты М., придя к власти, трансформировали его в идеологию, основанную на национализме (Мао Цзедун) и империализме (Ленин, Сталин). М. в данной версии практически реализовывался как источник обучения, финансирования и поддержки тоталитарно ориентированных террористических политических течений. (Революционно-волюнтаристские амбиции этой категории теоретиков и практиков М. в значительной степени фундировались состоявшимся в 1870—1880-х отказом самого Маркса от традиционалистской для обществоведения 19 в. концепции социального прогресса — в частности, от идеи, согласно которой передовая страна «показывает менее развитой лишь картину ее собственного будущего».) 4) М., стремящийся совместить категориально-понятийные комплексы Маркса с парадигмой деятельностного, практического подхода в его философском измерении (Лукач, Грамши, Корш и др.). 5) Версии М., связанные со стремлением их представителей, сохраняя марксовскую парадигму в ее классическом издании (материалистическая субординация системных элементов социальной жизни в их статике и динамике и т. п.), выйти за пределы проблемного поля, задаваемого ортодоксальной марксовской трактовкой сущности человека, которая якобы «в своей действительности» есть «совокупность всех общественных отношений». Выступая философией индустриализма, философией техногенной цивилизации, философией преобразующей человеческой практики, М. продемонстрировал уникальный потенциал самообновления в 20 в. — ряд современных философских течений в той или иной мере фундируются идеями и подходами М.: структурализм (Гольдман, Альгюссер и др.); фрейд- и лаканомарксизмы (С. Жижек и Люблинская школа психоанализа); «гуманистическая школа» (Блох, югославский журнал «Праксис» — Г. Петрович, М. Маркович, С. Стоянович и др., польская «философия человека» — Л. Колаковский, А. Шафф и др.); линия деконструктивизма (Джеймисон и др.). Высокая степень жизнеспособности М. обусловлена его (по сути чисто гегельян-

ской) установкой на постижение интегрированным научным знанием общества и человека как целостной системы, а также его обликом особого вида знания «для посвященных». Доступ к истинным знаниям полагается в рамках М. зависимым от обладания некоей подчеркнуто целостной и элитарной формой миропонимания (традиционно — «научным социализмом» и «научным коммунизмом»), которая и делает общественную группу, этими представлениями обладающую, выше всех остальных людей. Демократия, свобода индивида, процедуры убеждения и компромиссы как условия нормального существования общества и социальные максимы имманентно противопоставлены М., реально настаивающему на организованной коммунистической идейной индоктринации как центральному условию обретения людьми «царства свободы». (См. **Неомарксизм**.)

МАРКИЗМ-ЛЕНИНИЗМ — самообозначение правящих идеологий в странах социализма в 20 в. Первоначально характеризуемые в персонифицирующей стилистике (учение «Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина» и т. п.), эти конгломераты идей под воздействием процессов «преодоления культа личности и его последствий» начали описываться как продукт коллективного руководства правящих партий с акцентированным дистанцированием от любых признаков харизматической окрашенности. В структуру М.-л. традиционно входили ортодоксальный марксизм, ленинизм и учения региональных идеологических апостолов, постоянно трансформируемые в интересах властвующей в тот или иной момент элиты.

МАРКУЗЕ (Markuse) Герберт (1898—1979) — немецко-американский социолог и философ, представитель Франкфуртской школы. Основные труды: «Онтология Гегеля и основание теории историчности» (1932), «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории» (1940), «Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда» (1955), «Советский марксизм. Критическое исследование» (1958), «Одномерный человек: Исследование по идеологии развитого индустриального общества» (1964), «Конец утопии: Герберт Маркузе ведет дискуссию со студентами и профессорами Свободного университета в Западном Берлине» (1967), «Негации. Эссе по критической теории» (1968), «Психоанализ и политика» (1968), «Эссе об освобождении» (1969), «Идеи к критической теории общества» (1969), «Контрреволюция и восстание» (1972), «Эстетическое измерение: к критике марксистской эстетики» (1977) и др. На начальном этапе своего





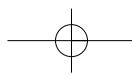
478 МАРСЕЛЬ

философского творчества, часто квалифицируемом как «хайдеггерянский марксизм» и совпавшем с пребыванием М. во Фрейбургском университете (1928–1932), мыслитель находился под влиянием идей Хайдеггера. К периоду знакомства с ним М. уже имел ученую степень доктора немецкой литературы (1922), серьезно штудировал тексты Маркса и располагал солидным политическим опытом участия в Ноябрьской (1918) революции в Германии, примыкая к СДПГ. Однако М. не устраивала ортодоксальная марксова доктрина социал-демократов, недооценивавшая философские аспекты этого учения. Испытывая настоятельную потребность в придании историческому материализму Маркса подлинно философского фундамента, М. обращается к хайдеггерской аналитике *Dasein*, видя в ней радикально новую точку отсчета для современной социальной философии. В синтезе экзистенциальной онтологии и исторического материализма, осуществленном в контексте философской антропологии, М. усмотрел искомый идеал т. н. «конкретной философии». Однако после знакомства с ранее неопубликованными «Философско-экономическими рукописями 1844 года» Маркса наметился радикальный разрыв М. с идеями Хайдеггера, которые кажутся ему крайне абстрактными и не способными охватить реально-исторические структуры современности. При этом влияние Хайдеггера будет иметь место и в более поздних работах М. Следующий период творчества М. характеризуется отходом от марксизма и переходом к философствованию без экономических категорий Маркса. В качестве объекта исследования у М. выступила новая квазиреальность в виде «технологической рациональности»: на первый план выдвигалось уже не экономическое содержание социальности, не природа экономического господства и т. п., а сам тип западной цивилизации с имманентно присущим ему подчинением природы. Последнее обстоятельство, в свою очередь, согласно М., порождает и подчинение внутренней природы всего импульсивного, и, как результат, — господство человека над человеком. На данном этапе своего творчества М. активно применял категориально-понятийные ряды и некоторые гипотезы наиболее спорной части фрейдистского учения (идеи о неизбежном конфликте между природой человека и его общественной формой существования) в качестве методологического фундамента для критического рассмотрения и диагностики современного общества. Предлагая современное философское толкование взглядов Фрейда, М. признал психоаналитическую идею о детерминации культуры архаичес-

ким наследием, но утверждал, что прогресс все же возможен при самосублимации сексуальности в Эрос и установлении либидинозных трудовых отношений (социально полезной деятельности, не сопровождающейся репрессивной сублимацией). С точки зрения М., конфликт между инстинктами людей и цивилизацией не неизбежен, он присущ лишь «специфически исторической организации человеческого существования». «Влечение к жизни» (Эрос) и «влечение к смерти» (Танатос) несовместимы с «правилами игры» цивилизации. Они подавляются обществом и сублимируются (Эрос), либо переориентируются (Танатос) на внешний мир в форме труда — покорения природы и на внутренний мир — в ипостаси совести. «Принцип реальности» Фрейда, в основе которого лежит факт нужды, результирующий в борьбе людей за существование, согласно М., в настоящее время трансформировался. Общественно значима не только и не столько сама нужда, сколько то, как она распределена между членами общества. В интересах привилегированных групп, по мнению М., на плечи большинства индивидов падает дополнительное социальное давление («прибавочная репрессия»). Принцип реальности эволюционирует в «принцип производительности». По мнению М., достигнутый уровень науки и техники создает принципиально новую систему удовлетворения зачастую «ложных» материальных потребностей людей в высоко развитых обществах. Становится возможным освободить инстинкты от ненужного подавления, тело может стать самодостаточной целью, труд в состоянии превратиться в свободную игру человеческих способностей. Но необходимость сохранения существующего социального порядка диктует, по М., всевозрастающее усиление репрессий в облике несоизмеримо выросшего общественного контроля. Результатом этого процесса в условиях современной индустриальной цивилизации выступило формирование «одномерного человека» — объекта духовного манипулирования с пониженным критическим отношением к социуму и включенного в потребительскую гонку. Ответственные изменения в этих условиях могут осуществляться, по М., только через «Великий отказ» от господствующих ценностей как капитализма, так и тоталитарного социализма («культурная революция»), а революционные инициативы становятся уделом социальных аутсайдеров (люмпенизированных слоев) вкупе с радикальной интеллигенцией и студентами. М. принадлежал к идеологам «новых левых», но позже отверг наиболее одиозные положения своего миропонимания и дистанцировался от леворадикального

движения. В конце жизни М. безуспешно пытался осуществить разработку новых моделей и типов рациональности, призванных освободить чувственность из-под гнета культуры. В ряде поздних работ, в которых М. анализировал глубинные истоки человеческого бытия, вновь сказались некоторое влияние взглядов Хайдеггера. В основании современной индустриальной цивилизации, по М., лежит определенный исторический проект в виде вполне конкретного отношения человека к миру, мышления — к деятельности в нем. Этот проект М. именовал «технологическим проектом» или технологической рациональностью, суть которой в том, чтобы поработить природу и приспособить ее к человеку. Но это стремление, согласно М., оборачивается против самого человека как части природы, в чем и заключается иррациональность репрессивной рациональности, глубоко укорененной в самом бытии.

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриэль Оноре (1889–1973) — французский философ, основоположник католического экзистенциализма, профессор Сорбонн. В 1929, в 40-летнем возрасте, принял католическое вероисповедание. После осуждения экзистенциализма папской энцикликой 1950 как учения, несовместимого с католической догматикой, М. окрестил свое учение «христианским сократизмом, или неосократизмом». Основные философские произведения: «Метафизический дневник» (1925), «Быть и иметь» (1935), «Человек — скиталец» (1945), «Люди против человеческого» (1951), «Метафизика Ройса» (1945), «Таинство бытия» (в 2-х томах, 1951), «Эссе по конкретной философии» (1967) и др. Все сочинения М. состоят из фрагментарных размышлений, дневниковых записей. И это не просто стилистическая особенность формы, такой характер изложения обусловлен фундаментальными принципами его философии. Он связан прежде всего с традиционной для христианских мыслителей формой исповеди, откровенного раскрытия сомнений и метаний мысли на пути к Богу. Цель исповеди — передать интимную жизнь мысли, ее истинную экзистенцию, которая сегодня — совсем другая, нежели та, что была вчера и что будет завтра. Философия существования, раскрывающая подлинную сущность экзистенции человека, должна, по М., излагаться не мертвым языком абстракций, а так, чтобы звучал «одиноким голос человека», слышимый «здесь» и «теперь». Будучи убежденным католиком, М. в то же время отрицал томизм как рационалистическое учение, пытающееся примирить веру с позитивной наукой. Существование Бога следует выводить из существования человека, тайны, которая заложена в человеческой



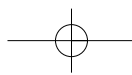


психике. Если истина не совпадает с ортодоксальной верой — тем хуже для ортодоксии. М. построил свою собственную, оригинальную систему философских категорий, возведя в ранг категорий некоторые житейские понятия. Бытие и обладание, воплощение, трансцендентное и онтологическое, верность и предательство, мученичество и самоубийство, свобода и подчиненность, любовь и желание, надежда и отчаяние, свидетельство и доказательство, тайна и проблема — таковы словесные выражения тех обобщений, к которым мысль философа возвращается постоянно при всех бесчисленных поворотах ее свободного, принципиально недетерминированного движения. Почти все эти категории парные, но они выражают не единство противоположностей, как в диалектике Гегеля, а противопоставленность двух миров — мира онтологического и мира трансцендентного. Первый из них образуется связями, ощущениями и чувствами человеческого тела и базирующимся на них сознанием. Вещи обладают непроницаемостью лишь по отношению к телу. Тело обладает качеством абсолютного посредника, помимо которого мы не имеем никакой информации об окружающем нас мире. Явленный через тело, этот мир выступает для нас как мир онтологический, как то, что существует независимо от нас. В акте трансцендирования, противоположном онтологическому, осуществляется соединение человека с иным миром, постигается зависимость души человека от Бога. Центральные понятия философии М. — бытие и обладание. Это тоже взаимно исключающие друг друга, внеположенные друг другу категории. Центральное противоречие человеческой жизни — противоречие между «быть» и «иметь». Я имею, значит — я целиком погружен в онтологический мир, отягощен материей, собственностью, телесной жизнью, заслоняющей для меня подлинное бытие, Бога, бытие в Боге. Наиболее ярким примером обладания является собственность. Наша собственность нас поглощает. Она поглощает наше бытие, отнимает у нас свободу, давая вместо нее лишь видимость свободы. Нам кажется, что собственность принадлежит нам, на самом деле мы принадлежим ей. Наши действия постоянно обременены собственностью, заботой о теле, его потребностях. Произвольное принятие решений в мире обладания — еще не есть подлинная свобода. Истинная свобода как раз и заключается в том, чтобы стать самим собой, преодолеть подчинение обстоятельствам, а это значит — вернуться душой к Богу, частицей которого мы в действительности являемся. Противоположность между обладанием и бытием отчетливо проявляется в противоположности между

желанием и любовью. Желание есть стремление обладать чем-то чуждым, отчужденным: чужим телом, чужими вещами, какими-то чужими качествами и т. д. Любовь преодолевает противоположность себя и другого, переносит нас в сферу собственного бытия. Примером стремления к обладанию является и жажда власти. Коммунизм попытался уйти от обладания в форме власти вещей, но погряз в стремлении к обладанию в виде почти неограниченной власти и государства над людьми. Одним из самых опасных типов обладания, по М., является идеология — власть над идеями и мыслями других людей. Идеолог — раб тирана, помогающий обладать мыслями и стремлениями других рабов. Даже обладание своим телом, обладание собственным сознанием делает нас другими, не такими, каковы мы в себе. Первый объект, с которым человек себя отождествляет, — это его тело, образец принадлежности. Осознание своей воплощенности, т. е. мистической связи духа с телом, своей несводимости к телу и воплощенному в нем сознанию — исходный пункт экзистенциальной рефлексии, благодаря которой человек выходит к осознанию своего истинного бытия. Экзистенциальный взгляд на реальность становится возможен только как осознание себя в качестве воплощенного. Телесность означает вписанность в пространство и время, она предполагает временность человека, его постоянное приближение к смерти. Невозможность смерти и связанные с нею бесчисленные несчастья, подстерегающие человека на его жизненном пути, нередко повергают его в отчаяние. Но метафизические корни пессимизма и неспособность к преодолению отчаяния служением Богу, по мнению М., совпадают. Способом такого преодоления является надежда. Надежда возлагается на то, что не зависит от нас, что в реальности есть нечто, способное победить несчастье, что существует нечто трансцендентное, несущее нам спасение. Надежда возможна, по М., только в мире, где есть место чуду. Истоки «реки надежды» не находятся непосредственно в видимом мире. Нельзя указать ни на какую технику осуществления надежды. Надежда есть порыв, скачок, призыв к союзнику, который есть сама любовь. Потеря надежды приводит человека к самоубийству. Теперь, когда рассеялись иллюзии 19 в. о взаимосвязи добра и прогресса, сами обстоятельства, по М., подстрекают к предательству. Но именно поэтому 20 в. с религиозной точки зрения — привилегированная эпоха, в которую предательство, присущее этому миру, открыто проявляет себя. Тотальное насилие, распространившееся в мире, ставит человека в ситуацию

постоянного испытания его верности самому себе. Испытания на верность, посылаемые каждому человеку в течение его жизни, предполагают невозможность рациональных доказательств бытия Бога, исходящих из анализа мира обладания. К Богу ведет не доказательство, а свидетельство, и в природе всякого свидетельства заложена возможность быть подвергнутым сомнению. Доказательства бытия Бога суть попытки превратить тайну этого бытия в рационально разрешимую проблему.

МАРТИ-И-ПЕРЕС (Marti-y-Peres) Хосе Хулиан (1853—1895) — кубинский мыслитель и поэт, революционер, национальный герой Кубы. Культовая фигура латиноамериканской философии 20 в., предтеча «философии латиноамериканской сущности», создатель ее основной мифологии «нашей Америки» как «подлинной Америки» (впервые обозначенной С. Боливаром как «две Америки»). В литературном творчестве эволюционизировал от романтизма (ученик Р. Мендиве) к модернизму (наряду с Родо и Р. Дарио считается основоположником латиноамериканской версии последнего). Всю свою жизнь М.-и-П. подчинил борьбе за освобождение Кубы от колониальной зависимости (прожил жизнь под девизом: «Невозможное возможно. Безумцы, мы мыслим здраво») и в этом отношении считал своими духовными предтечами Боливара, Х. Сан-Мартина и М. Идальго-и-Кастильо. «Прежде чем создать собрание моих стихов, я хотел бы создать собрание моих действий», — утверждал М.-и-П. В философском плане определенное влияние на его становление оказали позитивизм (Г. Спенсер) и эволюционистские доктрины в целом), эклектизм К. Краузе (1781—1832), Р.У. Эмерсон (1803—1882). В модернистский период он выступил с критикой натурализма (реалистической школы) в литературе и философской методологии (М.-и-П. отстаивал тезис о прямой связи литературы с философией — «каждая философская система порождает, как следствие, и собственную литературу»). Его взгляды этого периода некоторые исследователи определяют как «практический идеализм». Он не был марксистом и не считал себя социалистом, что из идеологических соображений ему пытались приписать в 20 в. Среди опасностей, подстерегающих социализм, М.-и-П. указывал путанность и неполноту его канонических текстов и лицемерие его идей амбициозными людьми. Он указывал также на «невежество классов, на стороне которых справедливость», на «пагубное воздействие гнева», на угрозу «новой касты чиновников», которая возникнет при социализме. Критически отнесся М.-и-П. и к опыту Парижской





480 МАРТИ-И-ПЕРЕС

коммуны. Важной составляющей его мировоззрения была христианская компонента (М.-и-П. вполне в духе последующей «теологии освобождения» совмещал революцию и религию). В его творчестве и деятельности переплелись мотивы эсхатологии и утопизма, а все оно понималось М.-и-П. как деяние, подвижничество, служение идее, невозможное без страдания. «Слова его — не слова, а деяния, творения...», — отмечал М. Унамун. В 1869 М.-и-П. написал драму в стихах «Абдала» как отзыв на Кубинское восстание 1868, был арестован и приговорен к шести годам каторжной тюрьмы. В 1871 тюрьма была заменена высылкой в Испанию, где М.-и-П. учился на юридическом факультете Мадридского университета. В этом же году опубликовал свой первый очерк «Политическая тюрьма на Кубе». В 1873 переезжает из Мадрида в Сарагосу, где сдает экзамены на двух факультетах местного университета и получает в 1874 дипломы лиценциата гражданского и канонического права и лиценциата философских и филологических наук. С 1874 — в Мексике, с 1876 — в Гватемале, где преподавал в Центральной нормальной школе (в том числе и философию), участвовал в составлении нового Свода законов государства, выпустил (в 1878) брошюру «Гватемала» (в которой обосновывал идеал независимой демократической республики мелких собственников). В 1878 вернулся по амнистии на Кубу, вошел в Кубинскую революционную хунту в Гаване. Арестован и выслан в Испанию, откуда в 1880 бежал в США, затем в Венесуэлу (где пытался издавать журнал, проповедующий американизм), затем снова в США (в 1881). Пережил личную драму — жена (дочь богатого сахаропромышленника) с сыном вернулись на Кубу. Выпустил сборник стихотворений «Исмаэлильо» (1881), посвященный сыну (считается провозвестником латиноамериканского художественного модернизма). Другие поэтические сборники позднего М.-и-П.: «Свободные стихи» (1878-1882), «Цветы изгнания» (1885-1887), «Простые стихи» (1891). В эмиграции занимался журналистикой, был консулом Парагвая и Аргентины в США, делегатом Уругвая на валютной конференции 1891, председателем латиноамериканского литературного общества. В 1891 написал программную статью «Наша Америка», концептуализирующую «американизм» (т. е. «латиноамериканизм»). 10.10.1891 призвал к новой национально-освободительной борьбе, 26.10.1891 предложил ее лозунг: «Со всеми и для блага всех». В марте 1892 начинает издание газеты «Патриа», в которой помещает новую программную статью «Наши идеи», в апреле участвует в создании Кубинской революционной

партии (избран «уполномоченным партией»). 7.02.1895 подписал с генералом М. Гомесом «Манифест Монтекристи» (название — по месту подписания; написан М.-и-П.; получил название «Евангелия кубинской революции»). 11.04.1895 произошла высадка повстанцев на Кубе, 19.05.1895 М.-и-П. был убит в бою (есть основания считать, что М.-и-П. (при его озабоченности танатологической проблематикой и стремлении к игровой театрализации собственной жизни) осуществил тем самым последний «акт подвига творчества» — он внезапно покинул отряд, оторвался от своего ординарца и поспешил навстречу огню противника). М.-и-П. не оставил собственно философских произведений, исключение — черновые заметки «Философские идеи», которые он сделал в Гватемале при чтении лекций в 1877. В основном он интересен своими программными статьями, собственными деяниями (построенными на проигрываемых становящимся «Я» творческих актах как ответственных действиях, организующих действительность во времени и следующих-противостоящих судьбе, а в культурологическом плане выражающихся в «нарекании имен вещам», — интерпретация Ю.Н. Пирина), теми «культурами» переинтерпретациями, которым были в последующем подвергнуты его жизнь и творчество. Свои идеи М.-и-П. часто облекал (в силу своего поэтического дара) в форму мифологизированных афоризмов и максим, предполагающих их разветвление в конкретных интерпретациях-прочтениях: «Свобода... это долг бороться за освобождение других»; «Под хоругвью Пресвятой Девы мы вышли на завоевание свободы»; «Свобода — окончательная религия!»; «...Нас научили верить в Бога, который не является настоящим»; «Любовь есть не более как потребность веры: существует таинственная сила, которая желает всегда во что-то верить и что-то уважать»; «Созидать — вот девиз нового поколения». «Знать — значит решать»; «Сюртуки у нас еще французские, но мыслить мы начинаем по-американски». «Мыслить — значит служить человечеству», «Человеческая душа не имеет цвета...»; «Будущее принадлежит миру»; «...Недостаточно родиться — необходимо создать себя»; «Есть лишь один способ жить после смерти: быть при жизни человеком всех времен или человеком своего времени»; «Страдать — значит умереть для жалкой жизни внешней и возродиться для жизни во благо, единственной истинной жизни»; «Воспитывать на примере прекрасного — вот максима»; «Поэзия... не есть искусство, она — сама жизнь-сущность»; «...Нации должны жить своей жизнью, сами пропотеть в горячке»; «Америка не пойдет вперед, пока не на-

учится ходить индеец»; «Раб всякий, кто работает на другого»; «Родина — это человечество». Все творчество М.-и-П. объемлется рамкой антиколониализма (конкретное воплощение колониализма — Испания) и антиимпериализма (конкретное воплощение империализма — США) и подчинено четко обозначенной цели — достижению независимости Кубой. Независимость — самоценность, но в последующем она должна быть обеспечена воплощением в жизнь социальной утопии М.-и-П. — построением основанной на принципах справедливости (уважении воли народа-нации и закона-права) демократической республики мелких собственников. Однако, по сути, это лишь внешние императивы, организующие ответственное личностное деяние во их исполнение, с одной стороны, и дающие возможность для завершения формирования национально-культурного самосознания Латинской Америки (воплощающей собой особую мировую цивилизацию) — с другой. Ведь проблема независимости, согласно М.-и-П., не есть просто смена политических и экономических форм, а есть проблема смены духа: от уровня личности до уровня народа-нации. Она есть «точка совпадения» действия закона исторической необходимости и закона непреклонной воли, который (в отличие от первого) есть результат организации и координации целенаправленно спланированных усилий отдельных людей. «Прогресс неизбежен, но он совершается в нас самих; мы являемся нашим критерием и нашим законом; все зависит от нас; человек является логикой и провидением человечества». Поэтому, утверждает М.-и-П., «сильные предвидят, люди более слабые ожидают бури со скрещенными руками». От «сильных» с необходимостью требуется жертвенность во имя реализации идеалов, но она должна мотивироваться не личными желаниями-капризами или фантазиями, а «пользой и необходимостью, оправданными разумом», «духом». Только этим и обосновано, согласно М.-и-П., обращение к философии, которая может дать обоснование реализуемому в деянии идеалу и помочь самоопределиваться самому деятелю. «Я, — отмечает М.-и-П., — могу написать две книги: одну, из которой будет видно, что я знаю, о чем писали другие, — удовольствие, никому не нужное, и особенно для меня. И другую, в которой я буду изучать себя через самого себя: удовольствие оригинальное и самостоятельное». «Другая книга», отдавая должное слову как таковому, акцентирует, прежде всего, переживание индивидом самого себя в собственном деянии: «Мое искупление через меня, которое понравится тем, кто захочет искупления. Я, следовательно, оставляю

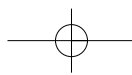


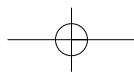


стороне то, что знаю, и вхожу в мое бытие». Таким образом, философия как «познание причин всех видов бытия, их различий, аналогий и связей», а также история как «познание того, каким образом эти причины развивались», оправданы лишь в той мере, в какой они дают ответы на вопросы: «Что мы такое? Чем мы были? Чем мы можем быть?» В поисках ответов на эти вопросы очень важно выполнение двух условий: 1) сохранить стереоскопичность видения, 2) исходить из лично-относительной позиции. Первая перспектива предполагает избегание односторонности взгляда, догматичности, равно как и следования личностному пристрастию, предвзятому отношению к фактам («факты следует брать такими, какими они являются на самом деле, не преувеличивая, не извращая и не замалчивая их»). Собственно на уровне философии это означает учет сильных сторон как физики (науки, опыта), так и метафизики (духа, трансцендентного), как материализма, так и спиритуализма («хотя его и не следует так называть»). Каждая из этих позиций в отдельности — «только часть истины, которая погибает, если ей не помогает другая школа», лишь учет их обоих позволяет надеяться на целостность истины («Исследование — глаз разума»). Точно так же, в свою очередь, физика (основанная на исследовании) и метафизика (в основе которой — рефлексия) комплексуются с поэзией (исходящей из интуиции) и подлинно религиозным отношением к жизни и познанию (вменяющим в обязанность «труд как средство достижения досуга, исследование как средство достижения истины, честность как средство достижения целомудрия»). Эту веру, согласно М.-и-П., необходимо отличать от догматичной веры, которой нас научили: «С этой научной верой можно быть отличным христианином, любящим деистом, совершенным спиритуалистом. Чтобы верить в небо, в котором нуждается наша душа, нет необходимости верить в ад, который наш разум отвергает». Эти позиции не следует смешивать (например, пытаться строить метафизику на интуиции), но нельзя и проводить жесткую демаркацию между ними (например, если метафизика может опереться на результаты исследования, она должна сделать это, корректируя свою «спекулятивность», «чтобы знать, нужно исследовать»). Метафорически М.-и-П. обозначил эту позицию так: «Нет необходимости выдумывать Бога, раз его можно доказать». Другое дело, утверждает М.-и-П., что «гипотеза относительно духовного не поддается научной проверке» (и именно в этом — ошибка «физиков», доходящих в своих крайностях «до отрицания всякого духовного явления»). Следова-

тельно, чтобы сохранять «стереоскопичность видения», философия «должна изучать человека, который наблюдает, средства, которыми он наблюдает, и то, что он наблюдает; а тем самым она делится на: философию внутреннюю, философию внешнюю и философию отношений. По сути, М.-и-П. во многом следует схеме Краузе (которого он считает философом «еще более великим, чем Гегель»), однако принципиально видоизменяет ее, вводя вторую перспективу (лично-относительной позиции) — лучший вид исследования суть наше собственное исследование действием, в котором объединяются ипостаси борца («арена»), творца («мастерская»), служителя новой веры («храм»). Великие люди тем и отличаются от остальных, что они являются «хозяевами своих собственных крыльев». Личностная задача человека состоит в том, чтобы исходя из «практических доводов» (экспериментально-личностных ситуаций), «постоянно думать с помощью элементов науки, рожденных из наблюдения, обо всем, что попадает в сферу нашего разума, и о причине всего этого — в этом и состоят элементы, нужные для того, чтобы стать философом». «Следовательно, мы сами являемся первым средством познания вещей, естественным средством исследования, естественным философским средством». Таким образом, в философском исследовании, которое сводится к выявлению того, как Я и не-Я связаны между собой, акцент с необходимостью должен делаться на том, что в Я «есть собственно индивидуальное и что приобретено и привнесено». Поэтому хорош только тот философский метод, «который, анализируя человека, берет его во всех проявлениях его бытия и при наблюдении не оставляет в стороне как нечто второстепенное такое, чем можно пренебречь, то, что в силу своей, быть может, неясной и сложной первоначальной сущности, нелегко поддается наблюдению». Средство познания мира — разум (М.-и-П. соглашается с максимой Эмерсона: «Мир — это устремленный разум» и его же афоризмом: «Червь проходит через все изменения формы в своем стремлении стать человеком»), но разум действительный, а как таковой он организуется принципами творчества (как деяния), которое утешает, любви (как деяния), которая спасает и объединяет, и жизни (как деяния), которая начинается со смерти, как принимаемыми на веру принципами «высшего бытия». «Смерть» — высшая точка «жизни», дающая ей законченную осмысленность и налагающая на человека «ответственность», как «обязанность творить и любить. Более того, порождая «скорбь», она освящает подлинное «удовольствие». «И в последний час надо пла-

кать от боли за любимых, которые остаются, от огромного счастья, доставляемого свободой, которой тот, кто умирает, начинает, быть может, наслаждаться». Однако самопознание, согласно М.-и-П., не есть самоцель, оно «не может дойти до того, чтобы лишить нас возможности познавать других». Тезис же о взаимодействии-взаимоотношении с другими контурно замыкается у М.-и-П. на объединяющий всех идеал. Таковым выступает у него идеал народа-нации, реализующей принципы социальной справедливости (по принципу: «Нельзя уважать волю, подавляющую другую волю») внутри цивилизационной целостности. В этой перспективе М.-и-П., в оценке Сеа, выступает как «автор проекта самообретения Латинской Америки своей «латиноамериканской сущности», интегративно вобравшем в себя все проективные идеи, предложенные в латиноамериканской философии 19 в. Этот проект был направлен на выявление аутентичной сущности человека Латинской Америки и породившей его действительности, а также на самоидентификацию латиноамериканской цивилизации в ряду мировых человеческих цивилизаций. Любое проективное (основанное на должном, а не на сущем) отношение к себе и миру начинается с критики сущего для обретения перспективы видения. Следовательно, критика понимается не как порицание, а как аналитическое обоснование объективного (т. е. учитывающего, в интерпретации М.-и-П. все многообразие возможных точек зрения) критерия: «Критика не порицание; даже в своем формальном значении, в этимологии, она является просто применением критерия». Таковым критерием и является «самообретение», с позиций которого критика направлена как «вовне», так и «вовнутрь» по отношению к ситуации, которая осмысливается. Самообретение же, для М.-и-П. есть, прежде всего, самоосвобождение, которое только и дает «законное право» на последующее самостоятельное действие, так как выявляет «самость» субъекта самоосвобождения. «...Для испанской Америки пробил час вторично провозгласить свою независимость». Последнюю провел Боливар со своими соратниками, но оно оказалось в значительной степени «внешним», так как сохранило все пути культурной и интеллектуальной зависимости от Европы как «метрополии», добавив «духовный империализм» США. Направленная на самих себя критика обнаруживает, согласно М.-и-П., что: «Мы были ряжеными в английских панталонах, в парижском жилете, в сюртуке янки и в испанском берете. Индеец с немим удивлением кружил вокруг нас и уходил в горы крестить своих детей. Негр, скрываясь





482 МАРШАЛЛ

от враждебного взора, пел в ночи песню, лившуюся из сердца... Крестьянин, творец, слепой от негодования, восставал против своего творения — надменного народа. Мы принесли с собой эполеты и тогу в страны, которые появились на свет в альпартгах и с индейской повязкой на голове». Латинская Америка культурно и духовно оказалась неадекватной и неаутентичной себе самой, более того, она оказалась внутренне расколота. Попытки преодолеть эту расколота и неадекватность породили в социально-политическом опыте Латинской Америки лишь презрение к народным массам, что привело к почти повсеместному установлению тирании (каудильизма) и, в свою очередь, блокировало возможность постичь «подлинную начала национальной жизни» («Не может быть политической свободы, пока не будет свободы духовной»). Подлинность латиноамериканца возможна лишь при выявлении аутентичного смысла «нашей Америки» через: 1) самоопределение и «обращение к самим себе»; 2) выявление принципов культурной самобытности Латинской Америки и механизмов, позволивших бы ей, отграничив себя от «иной Америки», ассимилировать мировую культуру на собственной основе; 3) осознание единства «нашей Америки». Цель установления собственной идентичности и аутентичности не есть изоляционизм и всяческое подчеркивание своей «непохожести» и «исключительности». «Она — прямо противоположна: обрета сама, равноправно включиться в мировой цивилизационный прогресс. ...Плохое следует ненавидеть, наше оно, или чужое. Хорошее не следует отвергать только потому, что оно не наше. Но неразумно и бесплодно стремление трусливых и неумелых людей прийти к величю, достигнутому чужим народом, иным путем, чем тот, который и привел этот народ к безопасности и порядку, — т. е. не своими собственными усилиями, не применением основ свободы к реальным условиям страны». Нельзя поклоняться чужим идолам, идеи имеют собственные корни (поэтому опасно не только копирование, но и недоверие к своему собственному). «Наше прошлое для нас дороже античности. Оно нам нужнее», — констатирует М.-и-П. Нельзя управлять народом, которого не знаешь, потому что смотришь на мир сквозь «заимствованные очки» («Правительство есть не более чем равновесие естественных элементов страны»). «Знать страну и управлять ею со знанием дела — единственное средство освободить ее от всякой тирании». Это предполагает использование двух взаимопредполагающих путей: 1) организация собственной («американской») системы образования, позволяющей усваивать

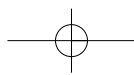
«абсолютные истины», но не в их «ложной» («европейской») оболочке; 2) знание «подлинных» тенденций латиноамериканской жизни и действование в соответствии с ними. Тогда обнаруживается, что нет никакого противостояния между «варварством и цивилизацией» (оппозиция, заданная Д.Ф. Сармьенто), а есть борьба между «ложной ученостью и самобытностью», что нет расовой ненависти («потому что не существует рас»), а есть единство Латинской Америки в многообразии и поликультурной «метисности». Именно в Латинской Америке выполняется, по М.-и-П., «закон аналогического развития»: единства в разнообразии и разнообразия в единстве. Человечество едино, ведь люди, различные по телосложению и цвету кожи, наделены одинаковой душой, однако это единство не в тождественности, а именно в разнообразии. («Никогда еще в истории в такой короткий срок из столь неоднородных элементов не создавались такие передовые и сплоченные нации»). Можно, конечно, выбрать критерий, предполагающий различие рас, но с точки зрения действующей эта теория оказывается ущербной, ведь тот, «кто возбуждает и распространяет расовую вражду и ненависть, совершает преступление против человечества». «Подлинная» же Америка обнаружилась, согласно М.-и-П., в тот день, когда мексиканские дворяне оплакивали смерть президента (индейца по происхождению) Б. Хуареса (1806—1872). Подлинность народа-нации, во-первых, заключена в его духовном и культурном единстве (поэтому свержение диктатора не есть еще победа, а приказом можно управлять лишь войсками, ведь народ не создается по приказу). Для этого необходимо преодолеть разлад человека с самим собой и утвердить его аутентичную культурную идентичность. Несвобода — это, прежде всего, отсутствие веры в себя. При этом, считает М.-и-П., данная ситуация не есть чисто латиноамериканская: ее аналог можно обнаружить, например, в России, где также наблюдается разлад человека с самим собой (где в одном человеке два — завоеватель и варвар, где жизненная сила соседствует со смятением духа, где также сказывается влияние чужой цивилизации и несформированность собственной). Подлинность народа-нации, во-вторых, никогда не дана в настоящем, а лишь в представлении бытия должного, т. е. в будущем, осуществление которого зависит от нас настоящих. Отсюда этика долга М.-и-П., основанная на необходимости утверждения ценностей патриотизма и гуманизма в борьбе за самоосвобождение себя и народа-нации. Исходя из этических принципов, ответственно действующая личность, организовав себя, способна

организовать будущее народа-нации. Любой творческий акт является в этом отношении не просто деянием, но свершением, обретает культурностроительное значение. Если направленность на осознание своей субъективной ответственности в мире превращается в конституирование этого мира, то это дает надежду на то, что «над ржавым хламом старых доспехов, над землей возрождающихся к жизни индейцев уже брезжит в Америке лучезарное будущее». При этом «надо лишь верить в лучшее, что есть в человеке, и остерегаться худшего в нем. Нужно дать возможность добродетелям проявиться и возобладать над пороками». См. также «Философия латиноамериканской сущности».

В.Л. Абушенко

МАРШАЛЛ (Marshall) Альфред (1842—1924) — английский экономист, основатель Кембриджской школы. Считая себя последователем Д. Рикардо, М. положил начало неоклассической политэкономии, гармонично объединив маржиналистскую теорию предельной полезности и теорию издержек производства Дж. МакКуллоха и Р. Торренса, что явилось основой современного микроэкономического функционального анализа соотношения различных экономических явлений. Основной научный труд — «Принципы экономической науки» (1890).

МАСЛОУ (Maslow) Абрахам Харольд (1908—1970) — американский психолог, профессор психологии, один из лидеров гуманистической психологии (гуманистическое направление). Основатель Американской Ассоциации гуманистической психологии. Основные работы: «Теория человеческой мотивации» (1934); «Мотивация и личность» (1954); «Философия психологии» (1956); «Религия, ценности и пиковые переживания» (1964); «Эзопсихологический метод управления» (1965); «Психология бытия» (1968); «Психология науки» (1969); «Мотивация и индивидуальность» (1970); «Высшие устремления человеческой природы» (1971) и др. Персональность М. детерминируется целостным взглядом на психически здорового человека, мотивированного на достижение личных целей и раскрывающего в этом свой творческий потенциал. Создал иерархическую теорию потребностей, разделив потребности на базисные — постоянные (потребность в воспроизводстве, безопасности, позитивной самооценке и др.) и производные, или мета-потребности — изменяющиеся (в справедливости, благополучии, организации социальной жизни). Мета-потребности, по М., ценностно равнозначны и не имеют иерархии. Базисные потребности, согласно принципу





иерархии, расположены в восходящем порядке от «низших» материальных до «высших» духовных, и на каждом новом уровне становятся актуальными (насушными, доминантными, требующими удовлетворения) для индивида лишь по мере их удовлетворения. Первые два типа базисных потребностей в своей иерархии М. называл врожденными, три остальных — приобретенными: 1) потребности непосредственного биологического выживания — физиологические; 2) потребности безопасности и защиты — экзистенциальные; 3) потребности привязанности и любви — социальные; 4) потребности самоуважения и признания — персональные; 5) потребности самоактуализации — духовные. М. не рассматривает «персонализацию» как завершение развития «Я», а считает ее промежуточной целью, шагом на пути к «трансценденции индивида». Он рассматривает потребность в самотрансценденции (самоактуализации) как более значимую, чем потребность в самореализации и независимости. Исследование процесса самоактуализации (в качестве объектов исследования М. выбрал, в частности, ряд выдающихся современников и исторических личностей — таких, как А. Эйнштейн, Джемс, А. Линкольн, У. Уитмен, Л. Бетховен и др.) привело к созданию обобщенного образа «самоактуализировавшейся» личности. Согласно этой концепции, такая личность отличается реалистическими ориентациями и целеустремленностью, воспринимает себя, других и мир такими, какие они есть. Она сосредоточена на решении конкретных проблем, а не на самой себе; ведет себя непосредственно и независимо; имеет тенденцию к сильным эмоциональным, а не поверхностным связям со своими близкими и друзьями; имеет большой запас творческой энергии и т. д. Раскрывая картину личностного роста индивида, М. признает, что большинство людей обладает способностью самоактуализации, но лишь у небольшого их меньшинства (менее 1%, по оценке М.) эта способность в какой-то степени реализуется. Психологический рост М. рассматривает как последовательное удовлетворение все более высоких потребностей. Движение к самоактуализации не может начаться, пока индивид не освободится от доминирования низших потребностей, таких как потребности в безопасности или уважении. Стремление к более высоким целям, согласно М., само по себе указывает на психологическое здоровье. Самоактуализация предполагает: 1) полное, живое и беззаветное переживание своего внутреннего мира; 2) выбор в пользу развития, а не безопасности; 3) предоставление своему «Я» реальной возможности проявить-

ся; 4) честность и принятие ответственности за свои действия; 5) развитие способности «лучшего жизненного выбора»; 6) постоянное развитие своих потенциальных возможностей ради естественной связи с миром, а не единичного достижения; 7) «пик переживаний», ощущение себя более интегрированным, целостным, гармонично организованным, способным к творчеству; 8) обнаружение своих границ и работу по их преодолению с целью раскрытия своего «Я». «Трансперсональность» мотивов, т. е. мотивов лежащих за сферой персональных интересов самоактуализирующихся людей, порождает гуманистический образ цивилизации, который предполагает не только требование индивидуальной самореализации (достижение личного успеха за счет потерь и неудач другого), но и требование «синергии» — объединенного действия, кооперации и гармонии людей. Согласно М., при высокой социальной синергии культурная система ценностей усиливает кооперацию и позитивные чувства между индивидами, помогает минимизировать конфликты и разногласия между ними. Опыт исследования самоактуализации, рассматриваемой как эгоцентрический личностный рост, вне определяющей роли социально-исторического развития личности показал значительные ограничения данной теории. Однако сами идеи М. благодаря своим универсальным объяснительным возможностям послужили основой для многих современных моделей образования, организации труда и др.

МАСОНЫ — члены тайного братства Свободных Каменщиков — крупнейшей тайной организации в мире (оформление первых сообществ — 17–18 вв.). Фундировано идеями глобализма, исходно единой религиозности, универсальной нравственности. Каждый М. призван, трудясь как в храме над собственной совестью и окружающим миром, достичь должного уровня самосовершенствования и восстановить свое единение с абсолютной реальностью, которая только и способна одержать победу над страданием и смертью, которые люди именуют Богом. М. верят в Верховное Существо и бессмертие души. Особо распространены М. в англосаксонских странах (главным образом — в США).

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА — термин, используемый в современной культурологии для обозначения специфической разновидности духовного производства, ориентированного на «среднего» потребителя и предполагающего возможность широкого тиражирования оригинального продукта. Появление М. к. принято связывать с эпохой становления крупного промышленного производства, потребо-

вавшего для своего обслуживания создания армии наемных рабочих. Происходившая одновременно ломка традиционной социальной структуры феодального общества также способствовала возникновению массы людей, оторванных от привычных форм деятельности и связанных с ними духовных традиций. М. к. возникает, с одной стороны, как попытка новых социальных слоев (наемных рабочих и служащих) создать собственную разновидность городской народной культуры, с другой — как средство манипулирования массовым сознанием в интересах господствующих политических и экономических структур. М. к. стремится утолить естественную человеческую тоску по идеалу при помощи набора устойчивых мировоззренческих клише, формирующих неявный кодекс миропонимания и модели поведения. М. к. оперирует, как правило, базисными архетипическими представлениями и чувствами (желание любви, страх перед неведомым, стремление к успеху, надежда на чудо и т. п.), создавая на их основе продукцию, рассчитанную на немедленную эмоциональную реакцию потребителя, аналогичную детскому непосредственному восприятию реальности. М. к. создает современную мифологию, конструируя собственный мир, который нередко воспринимается ее потребителями как более реальный, чем их собственное обыденное существование. Существенной стороной М. к. является точный выбор адресата-потребителя (возрастной, социальной и национальной групп), что определяет выбор соответствующих художественных и технических приемов и в случае успеха, приносит значительный доход. М. к. традиционно противопоставляется элитарной культуре, способной создавать уникальные по художественной ценности продукты, требующие для своего восприятия определенных интеллектуальных усилий и исходного культурного багажа. Элемент новаторства в М. к. незначителен, поскольку ее творцы занимаются в основном созданием упрощенных, адаптированных для массового сознания версий достижений «высокой» культуры. В то же время неправомерно считать М. к. заповедником пошлости и дурного вкуса, не имеющим ничего общего с подлинным искусством. В действительности, М. к. служит своеобразным посредником между общепринятыми ценностями элитарной культуры, авангардистским «подпольем» и традиционной народной культурой. Превращая эзотерические откровения и маргинальные художественные эксперименты в часть «наивного» сознания, М. к. способствует его обогащению и развитию. В то же время, фиксируя существующие в обществе массовые умо-





484 МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

настроения и ориентации, М. к. оказывает обратное влияние на элитарное культуротворчество и в значительной степени задает ракурс современного прочтения культурной традиции. Динамика М. к. способна дать достаточно точную картину эволюции социальных идеалов и мировоззренческих моделей, основных тенденций духовной жизни общества. М. к. представляет собой естественное порождение современной цивилизации. Наиболее яркие феномены М. к. (комикс, «черный» криминальный роман, семейная сага) нередко рассматриваются как разновидности урбанистического фольклора. Поэтому значимость конкретного продукта М. к. определяется не его общечеловеческой ценностью, а способностью выразить иллюзии, надежды и проблемы эпохи на языке своего времени.

МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ – термин, используемый в социальной философии для обозначения шаблонного, деперсонализованного сознания субъектов развитого индустриального общества, формирующегося под массивным воздействием средств массовой информации и стереотипов массовой культуры, а также для обозначения одной из форм дотеоретического миропонимания, основанной на сходном жизненном опыте людей, включенных в однотипные структуры практической деятельности и занимающих одинаковое место в социальной иерархии. М. с. возникает стихийно как результат естественного стремления человека упорядочить разнородный эмпирический материал, сложить из противоречивых элементов житейского опыта относительно целостную картину мира. Основные установки М. с. представляют собой набор эмоционально-образных суждений о реальности и конкретно-практических моделей поведения, исторически предшествующая появлению развитых форм теоретического знания. В качестве основных составляющих М. с. можно выделить: 1) конкретно-ситуативные программы деятельности, неявное знание, непосредственно вплетенное в практику; 2) обыденные житейские установки и рецепты, суммирующие повседневный бытовой и профессиональный опыт в виде свода простых частных утверждений и рекомендаций; 3) картина мира в целом, основанная на данных, выходящих за рамки непосредственного опыта и предоставленных господствующей в данной культуре системой ценностей, культурной традицией, а также различными специализированными областями знания (как нормативными для данного типа культуры, так и маргинальными). В отличие от примитивного «стадного» сознания толпы, М. с. имеет сложную структуру и является своеобразным

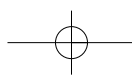
«подсознанием» общества, аккумулирующим обширный пласт неявных мировоззренческих моделей и сценариев поведения различного происхождения и направленности – от авангардно-инновационных до радикально-деструктивных. Образы реальности, складывающиеся в М. с., существуют за пределами теоретической рефлексии и воспринимаются их носителями как нечто естественное и самоочевидное, полностью тождественное настоящему положению дел. Динамика М. с. определяется в первую очередь эволюцией форм духовно-практического освоения мира, развитием социальных отношений, деформацией социальной структуры и лишь затем – преобразованиями в сфере теоретического знания. При этом М. с. не только организует intersubъективный предметно-практический опыт, создавая и транслируя наиболее характерные образцы дотеоретического миропонимания, но служит также одним из факторов культурной динамики. Открытое воздействию самых разнообразных пластов культуры, причудливо монтирующее фрагменты «высокой» и «низкой» традиций в соответствии с наличной культурной ситуацией, М. с. представляет собой своеобразный «смысловой фон» любого концептуального поиска. Многообразие мировоззренческих моделей, форм практического знания и стилей жизни, присущее М. с., и отражающее реальную полифонию социальной практики, приобретает особое значение в переходные периоды общественного развития. Распад привычной системы ценностей порождает стихийный поиск новых путей адаптации к динамично меняющейся социальной реальности. Естественным основанием подобного поиска становится М. с., оперирующее в ходе становления очередной общекультурной мировоззренческой парадигмы всем набором присущих ему альтернативных способов освоения мира. Таким образом, оформление любой культурной инновации предполагает соотнесение осмысленного теоретического поиска профессионалов со стихийно складывающимися ориентациями М. с.

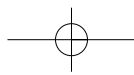
МАСТЕР – традиционное обращение на Западе к Учителю, гуру, наставнику.

МАТЕРИАЛИЗМ (лат. materialis – вещественный) – философское миропонимание, мировоззрение, а также совокупность сопряженных идеалов, норм и ценностей человеческого познания, самопознания и практики, усматривающие в качестве основания и субстанции всех форм бытия – материальное начало, материю. Включая в собственную структуру в качестве самостоятельных версий натурализм, эмпиризм, ряд школ аналитичес-

кой философии и др., европейский М. восходит своими истоками еще к античному атомизму. Внося значительный вклад в полемику с радикальными версиями философии идеализма, М. достигает пикового значения своего позитивного воздействия на жизнь общества в эпоху Просвещения (Дидро, Гольбах и др.), осуществляя уничтожающую критику реакционно-религиозной идеологии католицизма эпохи буржуазных революций. 19 в. в истории М. ознаменовался, с одной стороны, утратой им доминирующего положения в среде философской интеллигенции Западной Европы, с другой – приданием ему (усилиями ряда радикальных его представителей – Маркс, Энгельс, Дюринг и др.) статуса особой самоосознающей «магистральной линии», «партии» в истории философского знания, «от века» противостоящего идеализму (см.: «**Основной вопрос философии**»). Вследствие избыточного акцента представителей философского М. конца 19 – первой четверти 20 в. на задачах теоретического обоснования беспрецедентно популярных в этот период идей революционизма и силовых сценариев макроэкономических трансформаций, М. 1920-х остановился в своем развитии на жестко замкнутой системе теоретических догматов и упрощенной онтологии. В дальнейшем усилиями мыслителей философского М. «новой волны» (Лукач, Грамши и др.) разрабатывается деятельностная парадигма М., сочетающая в себе диалектико-материалистические подходы Маркса с категориально-понятийными изысками и поисками новейших философских систем 1920–1930-х (Хайдеггер и др.). Определенный дополнительный импульс эволюции школ М. в 1930–1940-х придали теоретические реконструкции фрагментов ранних рукописей Маркса, посвященных проблеме отчуждения и самоотчуждения человека, объясняемые через философскую рефлексию над процессом отчуждения труда. В конце 20 в. догматы философского М. нередко исполняют роль философско-идеологической пропедевтики для категорий социальных аутсайдеров, разделяющих идеалы позитивности массовых общественных деяний деструктивного типа.

МАТЕРИАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО МИРА – базисный принцип материалистического монизма, находящийся в неразрывной связи с другими его принципами: детерминизма, причинности, отражения и т. д. Фундирует собою классические системы материалистического монизма от античной натурфилософии до марксизма. Принцип М. е. м. исходит из признания единства (общности) всех явлений мира (природных и социальных), отражаемых в человеческой психике и сознании. Про-





тивостоит как дуализму и плюрализму, так и идеалистическим версиям монизма. Семантически принцип М. е. м. предполагает, во-первых, субстанциональное его единство: субстанцией всех явлений и процессов мира полагается материя. Во-вторых, М. е. м. понимается как атрибутивное его единство (какую бы его часть (вид, фрагмент) материи ни рассматривать, она, как и все другие части материи, будет обладать полным набором известных свойств, называемых атрибутами). В-третьих, генетическое единство (какие бы ни были перед нами виды (формы, фрагменты) материи, как бы они ни отличались друг от друга — все эти виды, как об этом свидетельствует наука, имеют общие истоки и корни). В-четвертых, номологическое единство мира: все в мире (как природные и социальные процессы, так и мир человеческого познания) подчиняется одним и тем же всеобщим законам. (См. также: **Монизм**, **Дуализм**, **Плюрализм**.)

МАТЕРИЯ (лат. *materia* — вещество) — философская категория, которая в материалистической традиции (см. **Материализм**) обозначает субстанцию, обладающую статусом первоначала (объективной реальностью) по отношению к сознанию (субъективной реальности). Данное понятие включает в себя два основных смысла: 1) категориальный, выражающий наиболее глубокую сущность мира (его объективное бытие), 2) некатегориальный, в пределах которого М. отождествляется со всем Универсумом. В условиях фундаментальной революции в естествознании конца 19 — начала 20 в., радикально меняющей представления человека о мироздании и его устройстве, вводится представление о М. как о том, «что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения» (Плеханов). Согласно позиции Ленина, М. — это философская категория, которая обозначает лишь единственное всеобщее свойство вещей и явлений — быть объективной реальностью; данное понятие может быть определено не иначе, как только через отношение М. к сознанию: понятие М. «не означает гносеологически ничего иного, кроме как: объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им». В рамках современной философии проблема М. уходит на второй план; лишь некоторые философы и, в большей степени, естествоиспытатели продолжают использовать в своей деятельности понимание М. как субстратной первоосновы вещей, т. е. вещества. Современная философия ориентирована на построение принципиально новых онтологий (см. **Онтология**).

МАХ (Mach) Эрнст (1838—1916) — австрийский физик и философ. Автор книг «Принцип сохранения работы, история и корень его» (1871), «Механика. Историко-критический очерк ее развития» (1883), «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» (1886), «Принципы учения о теплоте» (1896), «Научно-популярные лекции» (1896), «Познание и заблуждение» (1905), «Культура и механика» (1915) и др. Полагая необходимым для современного ему научного познания жестко ограничиться от спекулятивной метафизики, М. находил соответствующие подходы в неокантианстве. «Критика чистого разума», — отмечал М., — изгнала в царство теней ложные идеи старой метафизики. Собственную задачу М. усматривал в аналогичной процедуре по отношению к старой механике. По мнению М., наука суть попытка экономного обращения с опытом. В границах процедуры описания огромного количества различных опытов посредством одной краткой формулы с широкой областью применения наука минимизирует для человека шанс оказаться в абсолютно нетривиальной ситуации. Наука «срывает волшебный покров с вещей», разрушая наши иллюзии: все неизвестное и необычное, по мысли М., оказывается в итоге всего лишь частным случаем хорошо знакомого способа связи между данными опыта. Вне такого сценария, — был убежден М., — «руководство жизнью» (Беркли) неосуществимо. Познание у М. — всего лишь процесс прогрессивной адаптации человека к среде. Источником проблем М. полагал «разногласие между мыслями и фактами или разногласие между мыслями». В таком контексте М. и проводит критическую линию по отношению к механике начала 20 в. Он полагает, что, хотя в качестве математической модели атомистическая теория и пригодна для оптимизации эмпирических исследований, признание за атомами реального существования заводит ученого в дебри метафизических спекуляций. По версии М., абсолютные пространство и время (пержитки средневекового миропонимания и «концептуальные чудовища») вкупе с причинностью и атомизмом должны быть элиминированы из научного знания: бессмысленно рассуждать о пространственном и временном положении тела безотносительно к какому-либо другому телу. (Именно этот посыл М. оказал заметное воздействие на идеи А. Эйнштейна и логических позитивистов.) Природа не содержит «причин» и «следствий», в ней все просто «случается» — и это может быть зафиксировано формулами функциональных взаимоотношений. М. (и это впоследствии оказалось весьма интересной постановкой проблемы) жестко критико-

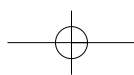
вал физиков за их чрезмерную приверженность к доказательству (в духе платоновско-картезианских трактовок). Такой выбор идеала («строгость») был, по мнению М., «ложным и ошибочным». Научную гипотезу (по обозначению М., «новое правило») вовсе не обязательно искусственным образом дедуцировать из т. н. «первопринципов»; вполне достаточно того, что она выдерживает соответствующую проверку. В основании явлений, по М., располагаются ощущения, факты чувственного мира, сопряженные с соответствующими настроениями и чувствами. Природа, о которой рассуждает наука, согласно мысли М., и не вещь в себе и не истинная объективная данность. Именно комплексы неразложимых элементов (например, цвет и форма) и ощущений, согласно М., конституируют тела, а не наоборот. Отвергая как декартовский дуализм, так и претензии субстанции (как метафизической сущности) на действительное существование, М. трактовал «элементы» как не принадлежащие ни к сфере психического, ни к сфере физического. Ощущение, по схеме М. суть глобальный факт, форма приспособления живого организма к окружающей среде; настройка слуха и зрения, а в целом — итог эволюции видов. Заменяя «ощущения» элементами, М. стремился преодолеть интенцию мышления, согласно которой составляющие фактов создаются сознанием. «Элементы» призваны осуществить переход от физического к психическому в рамках единой системы знания. Базовые категории современной науки (атом, абсолютное пространство, время, причинность, масса, сила и т. п.) М. интерпретировал как метки комплексов ощущений, находящихся в функциональной взаимосвязи и фундированных биологическими потребностями. Осуществил ряд важных физических исследований в области механики, акустики, оптики и др.

МАХАРАГА — особый экстаз («переживание окончательной истины»), к которому стремятся адепты тантризма.

МАХАТМА — в индуизме — возвышенное существо, обладающее истинным знанием и высокой степенью духовной мощи.

МАХАЯНА — одна из двух главных школ буддизма (1 в.). Более свободно трактует основания вероучения, противопоставляется Хинаяне. Согласно М., каждый человек должен стремиться стать Бодхисаттвой. Главной добродетелью в М. выступает сострадание. Важной компонентой М. является дзэн.

МЕБИУС (Möbius) Пауль (1853—1907) — немецкий невропатолог, клиницист. Создатель и автор серии патобиографий (патобиографий). Занимался терапией и исследова-





486 МЕГАМАШИНА

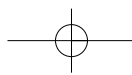
дованием различных пограничных состояний. Практиковал и пропагандировал привлечение к труду как основной метод терапии различных функциональных нарушений психики. Осуществил подразделение этиологических факторов (причин и условий возникновения болезней) на экзогенные (внешнего происхождения) и эндогенные (внутреннего происхождения). Подчеркнул роль представлений в происхождении истерии и отстаивал идею психологической природы истерических симптомов. Но вместе с тем полагал, что на основе психологии невозможно создать эффективные лечебные методики. Значительное внимание уделил исследованию проблем творчества, в т. ч. художественного. Сформулировал и развил концепцию выдающегося дегенерата как творческой личности. Выделил и создал специфическую разновидность научных исследований человеческой жизнедеятельности — патобиографий (патографий), являющих собой преимущественно аналитические жизнеописания выдающихся людей, осуществляемые с позиций психопатологии и медицинской психологии. М. — автор патографий Гете, Руссо, Шопенгауэра, Р.А. Шумана и др.

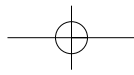
МЕГАМАШИНА — понятие, употребляемое для обозначения обезличенной, технократически оптимизированной, предельно централизованной организации, сливающей в единое целое в качестве равнозначных компонентов машины (механизмы) и работающих при них людей (Мэмфорд). Только посредством сознательного изобретения таких высокомошных М., составленных из человеческих и орудийных частей, могли быть осуществлены часто в течение жизни одного поколения колоссальные инженерные сооружения, наподобие пирамид в древнем Египте. Такая М. представляет собой по существу изобретение социальной организации нового типа, иерархически подчиняющейся единому тоталитарному центру, воплощенному в верховном правителе, которому абсолютно подчинены политические, экономические, военные и бюрократические компоненты. Технические средства, используемые такой М., становятся «мегатехникой» в отличие от обычной техники, используемой вплоть до последних десятилетий в промышленном и аграрном производстве. В отличие от машин индустриального общества, являющихся трудосберегающими устройствами, М. древности была трудоиспользующим устройством, ибо экономия труда в них не играла никакой роли. М. представляет невидимую структуру, социальную пирамиду, составленную из живых человеческих элементов, каждому из которых предназначается определенная должность, роль и задача, но все они подчине-

ны бюрократизированной системе управления из единого центра, обладающего абсолютной властью. Такую антигуманную социальную организацию характеризуют два фактора: один — негативный, принудительный и слишком часто разрушительный; другой — позитивный, жизненный, конструктивный. И хотя архетипической моделью М. стало, по Мэмфорду, сооружение крупнейшей пирамиды Хеопса — первого и самого долговечного из семи чудес древнего мира, которое было осуществлено культурой, только выходящей из каменного века и долго еще пользовавшейся каменными орудиями наряду с бронзовыми, совершеннейшая точность ее размеров и пропорций, сами масштабы сооружения, равно как техническая виртуозность проекта и его исполнения не превзойдены ни в одном техническом сооружении нашего времени. Крупномасштабное разделение и специализация труда в современном индустриальном обществе, считает Мэмфорд, берут начало именно в этой точке. Оттуда же проистекает и свойственная индустриальному обществу бюрократизация как интегральная часть М. Хотя создание М. связано с многочисленными творческими начинаниями, наиболее значительный и разрушительный результат их использования был достигнут в военной сфере, в колоссальных актах разрушения городов, культуры, уничтожения людей (от разграбления Шумера до атомного взрыва над Хиросимой). Поэтому Мэмфорд считал своим долгом активно выступать против злоупотреблений М., приводящих к «интеллектуальному империализму». Изобретателей и руководителей М., начиная со времен пирамид и вплоть до сегодняшнего дня, по утверждению Мэмфорда, постоянно преследовали иллюзии всезнания и всемогущества, которые не стали менее иррациональными в наши дни, когда они имеют в своем распоряжении внушительные ресурсы точной науки и технологию больших энергий, но которые становятся все более опасными для человечества. Поэтому, согласно Мэмфорду, необходимо произвести обдуманное, широкомасштабное разрушение М. во всех ее институциональных формах, с перераспределением силы и власти к меньшим единицам — социальным общностям, более открытым прямому человеческому воздействию и социальному контролю. Только таким путем можно вновь обратить технику на службу человеческому развитию, ориентировать ее на сознательное культивирование тех частей организационной и социальной среды, самой человеческой личности, которые были подавлены мегамашинным технократическим монстром. Многообразные требования гуманного и полного человеческого

развития могут быть удовлетворены только тогда, считает Мэмфорд, когда игра и работа образуют часть органического культурного целого: нужна не столько трудо-, сколько жизне- и человекоориентированная технология, только тогда она станет выполнять важную роль в гуманизации общества и в человеческом развитии.

МЕГРЕЛИДЗЕ Кита (1900–1944) — грузинский философ и социолог. Погиб в 1944 (есть версия, что М. умер в Сибири, куда был сослан в 1940). Реабилитирован в 1958. При жизни печатался мало (несколько статей). Почти все рукописи пропали, в том числе и большой труд, над которым он работал в конце жизни. Сохранились лишь рукописи статей «От животного сознания к человеческому» и «О ходячих суевериях и прагогическом способе мышления (реплика Леви-Брюлю)», а главное — экземпляр книги «Основные проблемы социологии мышления» (куда вошла и последняя из названных статей). Книга М. подписывалась в печать и набиралась неоднократно в 1936, 1938 (сохранившийся экземпляр), 1940, однако опубликована была лишь в 1965 (22-е изд. — 1973). Книга и интересы М. в целом концентрировались вокруг создания концепции социологии мышления, которую он противопоставлял подходу к проблематике мышления классической европейской философии. В последней, по М., в целом отсутствовала историческая постановка вопроса, а в центре внимания находились поиск границ познания и определение его априорных условий. Критически относился М. и к психологизации понимания мышления; он противопоставляет сущностно-гносеологическому реально-исторический анализ мышления. В этой связи М. дает и развернутую критику натуралистических установок физиологии и рефлексологии Павлова (согласно М., мышление по своей сути социально, а не природно, разгадка его тайн не в мозгу, а в социокультурных условиях), органицизма Спенсера (разум существует лишь как объективированный в культуре). Ситуации человеческой жизни определяются, по М., господством в них осознанного (промысливаемого) над неосознанным (непродуманным). Однако ситуация подсказывает решение только тому сознанию, которое может подняться до уровня этого разума. Поэтому не сознание обуславливает, а оно само обуславливается предметной ситуацией субъекта. Чтобы сознание не угасло, необходимо наличие предметного окружения, провоцирующего сознание в определенном направлении, а также наличие ситуации задачи, требующей все новых опосредований (процесс «озадачивания созна-





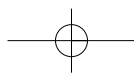
ния»). Последнее возможно прежде всего не в непосредственных взаимодействиях-контактах, а в опосредовании, задаваемом общением. Общение должно стать проблемой, чтобы в нем возникла потребность. Тем самым М. выходит на необходимость структур языка (еще одну его лейтмотивную тему). Язык («тело мысли»), по М., «идеаторное содержание сознания». Способность идеации — это возможность свободного представления, а не выявления состояний собственного организма: «...идея не есть какое-то особое в себе сущее готовое образование, которое прибавляется к содержанию сознания, а лишь известное строение поля сознания». Концепт «поля сознания» — утверждение сопряженности всего со всем. М. говорит об осознании посредника как осознании ситуации — вещь теряет свою естественность, принимая атрибутивность искусственности и поднимаясь тем самым до разумной формы существования. Идея овеществляется, вещь рационализируется. Разносторонностью своей деятельности, фиксируемой как разносторонность труда и его орудий, человек окончательно преодолевает биоограниченность как физической, так и духовной своей природы. Свою задачу М. видит, в конечном счете, в преодолении теоретически зафиксированного в западной традиции разделения двух миров — имманентного и трансцендентного, мира чистых форм, идей, сущностей, а также психического мира и мира вещей (принципиально трансцендентного). Это преодоление реально происходит в «акте деятельности» в котором «трансцендентный» сознанию внешний объект делается «имманентным» (т.е. «человеческим, разумным объектом»), а «имманентная сознанию» идея (мысль) делается «трансцендентной» (т.е. овеществляется). Снятие противопоставления имманентного и трансцендентного влечет за собой преодоление антинomial субъективного и объективного, реального и идеального, индивидуального и общеобязательного, свободы и обусловленности. Уже восприятие не есть чисто субъективный феномен, так как мое отношение к моей среде есть акт моего сознания. В этом отношении М. критикует Леви-Брюля, считающего, что примитивное сознание только думает иначе, чем наше, а понимает и видит так же, — оно и воспринимает и видит по-другому, хотя и делает это одним и тем же «мыслительным аппаратом». Рефлексия направлена прежде всего на себя, а не на объект, однако любое сознание должно быть предметным, иначе любая рефлексия становится бесполезной, так как она ничего не обнаруживает. Объекты же (вещи) осознаются по их социальной значимости. Таким образом, мышление не исчерпывается субъ-

ективно-исследовательским процессом: 1) оно еще относится к объекту и выражает отношения вещей; 2) с возникновением идеи оно не заканчивается, а только начинается (это только стадия проекта действия как акта осуществления мысли); 3) индивидуальный акт мысли есть лишь частный акт общественно назревшей мысли. Условия реализации мышления (фактор объекта, наводящего на мысль, и фактор субъекта, «озадачивающего» сознание) требуют анализа, с одной стороны, понимания и понятия, а с другой — развертывания феноменологии общественной мысли. Понимание М. трактует как усмотрение строя вещи или ситуации (структуры) и ее места или значения в системе задач, занимающих сознание. Он не видит принципиальной разницы между понятием и всегда нагруженным содержанием сознания представлением, не считает возможным дискредитировать одного за счет другого как средства познания. Их различие задается прежде всего в материале мышления и задачах осмысления. Представление дает образную целостность, а понятие схватывает отношения и связи. При этом, как правило, формируются разные понятия об одном и том же в разных исторических и социокультурных контекстах. Частное есть общее, являющееся при различных условиях, случайное есть необходимое в более универсальной системе. Отсюда, по М., три картины мира, сложившиеся и осмысленные в европейской философии: картина механической причинности (принципиально историческая картина, но в своей «простоте» снимающая по сути эту историчность); картина телеологической причинности (в которой все завершено изначально, а следовательно, в ней также нет места актуальному развитию); «актуалистская» картина мира, в которой будущего нет и как предопределенности (первая картина мира), и как идеально свершившегося (вторая картина). В последнем случае будущее принципиально создается как новое, актуально только настоящем (прошлое же сохраняется в настоящем). Отсюда вновь повторяема идея «объекта как тела мысли», еще более усиленная: «Беспредметное сознание, беспредметная мысль — это чудовищное сознание, чудовищная мысль». В этом же послы М. вводит тезис о intersubjectивности как условия сознания и внутренней рефлексии субъекта, устанавливающей его связь с другими субъектами, как обязательным компоненте объект-субъектного отношения. Мышление не просто воспроизводит, а действует каждый раз согласно смыслу объектов и производит мыслительные построения, разрешающие данные задачи. Подлинная идея рождается в социогенезе, тот или иной

индивид выражает ее достаточно «случайно». Там, где невозможно центрирование (консолидация) действительных интересов вокруг общих целей, задач и интересов, не существует также и подлинного сознания, а происходит фетишизация и отчуждение его продуктов, идеи становятся выражением не действительных, а иллюзорных интересов. Любые сдвиги в сознании соотносятся со сдвигами в социуме и культуре, порождающими новые интересы субъектов.

МЕДИУМ — в спиритизме — посредник между людьми и миром духов.

МЕДИТАЦИЯ (лат. *meditatio* — размышлять, обдумывать, инд. аналог — дхиана, кит. — цинь лу — «размышление в тиши») — форма психической активности, обеспечивающая погружение человека в особые трансовые состояния. Физиологической основой М. является способность коры головного мозга человека под воздействием медитативной тренировки вырабатывать необычные сочетания очагов возбуждения и торможения, продуцировать яркие образы, вызывать посредством внушения материальные сдвиги в организме, оперировать эндорфинами (внутренними наркотиками) и гормонами, вырабатываемыми железами внутренней секреции человека. В религиозной практике М. применяется в контексте мистики с целью духовного лицезрения объектов веры и непосредственного общения с ними. Тем самым обеспечивается стремление всякой религии сделать символы своей веры чувственно воспринимаемыми. В качестве культурного феномена М. могут функционировать также в качестве духовных упражнений, позволяющих усовершенствовать способности человека, выступая в качестве психической первоосновы различных форм физической культуры. Всестороннее развитие получили М. на Востоке, став неотъемлемой частью не только религии, но и всей культуры, наложив отпечаток на все виды деятельности. Родиной наиболее разветвленных, многогранных и всесторонне разработанных религиозно-медитативных систем была и остается Индия. Медитативностью проникнута практика йоги, состоящая из этической и физической подготовки, дыхательных и психоэнергетических упражнений, отключения чувств и мыслей от внешнего мира, их концентрации и сосредоточения на отдельных объектах, медитативного умозрения и созерцания. Целью йоги, ее высшей ступенью является состояние «самадхи», экстатического озарения и просветления, обеспечивающее, согласно учению йоги, непосредственное слияние человеческой души с духовной сущностью Вселенной. Другую всеобъемлющую религиозно-ме-





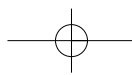
488 МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

дитативную систему предложил буддизм. Он рассматривает М. как одно из важнейших средств предотвращения сопутствующих жизни страданий и достижения нирваны — нематериального состояния души. Медитативная практика буддизма направлена на последовательное преодоление жажды телесной жизни для жизни вечной и складывается из целенаправленного подавления, вытравления эмоций, воли, словесного мышления. Идя этим путем, буддистский архат (посвященный, монах) стремится впасть в состояние сатори (озарение, прозрение), в котором стать способным узреть свое истинное «я» и мир духовных сущностей, открытый Буддой. В Китае не без индийского влияния также сформировались две высоко развитые религиозно-медитативные системы — даосизм и чань-буддизм. Даосская техника М. заключается в овладении психической энергией «ци», выработке в организме человека различных веществ здоровья и достижение на этой основе физического бессмертия. Чань-буддизм, именуемый в Японии дзен-буддизмом, представляет собой неиндийский вариант буддизма, само название которого «чань», «дзен» скопировано с санскритского слова «дхиана» и означает не что иное, как М. Чаньские (дзенские) способы медитирования делают упор на двигательную активность, вчувствование в природу и так называемое мгновенное озарение, возникающее под действием стресса. Особое направление медитативной практики возникло в индийском и китайском тантризме. Основными медитативными приемами тантризма были углубленное чтение священных текстов (тантр), перемежаемое видениями (даршанами), произнесение и пение особых сочетаний звуков (мантр), экстатические танцы, сопровождаемые магическими жестами (мудрами), длительное глядывание в символические изображения (янтры), особая психосексуальная практика. В мусульманском суфизме также содержится определенная система медитативного тренинга. Развитые системы медитативной практики содержались также в иудейской каббале и христианском исихазме. В Европе М. систематически являлись в мистериях древней Греции, в языческих культах Рима. С приходом эры христианства в роли М. используется молитва. В Европе М. с самого начала имели коренные отличия от медитативных практик стран Востока. Они не абстрагировались от словесного мышления с его логикой и использовали формулы словесных внушений. С возникновением конкретной науки и ее обращением к человеческой психике феномен М. стал предметом специального исследования: стала изучаться роль целенаправленного внушения в лечении болезней, была со-

здана гипнология как наука о гипнозе, в 19 в. аптекарь Куэ предложил систему психотерапевтического самовнушения. Первая такая научно-медитативная психотехника была создана психотерапевтом И. Шульцем и получила название ауто-тренинга. Источниками ауто-тренинга послужили современная теория гипноза и индийская йога. Основным отличием психотренинга Шульца от восточной М. явился вербальный, словесный характер внушений. Во второй половине 20 в. на Западе резко усилился интерес к культурному наследию Востока, в том числе и к М., осмысленной в западном культурном контексте в качестве психотерапевтического средства и элемента практической деятельности человека.

МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ — субъективно переживаемые взаимоотношения между людьми, объективно проявляющиеся в характере и способах взаимных воздействий, оказываемых людьми друг на друга в процессе совместной деятельности и общения. М. о. — это система установок, ориентаций, ожиданий, стереотипов и других диспозиций членов группы относительно своих коллег, посредством которых люди воспринимают и оценивают друг друга. Эти диспозиции опосредуются содержанием, целями, ценностями и организацией совместной деятельности и выступают основой формирования социально-психологического климата в коллективе. Выделяют разные типы М. о. Эмоционально-непосредственные М. о. характерны для так называемой диффузной малой группы, или группы низкого уровня развития; в коллективе как высокоразвитой группе М. о. имеют преимущественно опосредованный характер, обусловленный содержанием и целями совместной деятельности. Эмоционально-непосредственные М. о. выступают здесь лишь как поверхностный слой М. о. Характеристики М. о. связаны также с их эмоционально-оценочным компонентом и статусно-ролевыми различиями их участников. С точки зрения выраженности эмоционально-оценочной составляющей различают деловые или функциональные отношения малознакомых участников, в которых эмоциональный аспект представлен сравнительно слабо, и отношения экспрессивные, эмоциональная сторона которых в определяющей степени влияет на их состояние и развитие, что характерно прежде всего для отношений симпатии, дружбы, любви. С точки зрения ролевых различий положение индивида в контексте М. о. обуславливается прежде всего его индивидуально-психологическими качествами, а не формально предписанными обязанностями и функциями.

МЕЙЕР Александр Александрович (1875—1939) — русский философ и культуролог. Основные сочинения: «Бакунин и Маркс» (1907); «Прошлое и настоящее анархизма» (1907); «Религия и культура» (1909); «Религиозный смысл мессианизма» (1916); «Что такое свобода» (1917); последняя прижизненная публикация — «Принудительный труд как метод перевоспитания» (1929), написанная на Соловках. Среди не опубликованных при жизни работ: «Что такое религия?» (1926); «Эстетический подход» (1927); «Звон и слово в «Фаусте» Гете» (1931); «Revelatia (Об Откровении)» (1931—1935); «Жертва. Заметки о смысле мистерии» (1932—1933); «Gloria (О славе)» (1932—1936); «Три истока. Мысли про себя» (1937) и др. В первый период творчества М. увлекался марксизмом, но выступил и его критиком с позиций анархизма. Однако последний истолковал через идею мистериального переживания действительности. В творчестве и жизни Бакунина М. увидел прежде всего творение новых элементов жизни, эстетику (артистизм) революционного дерзания, единство слова и поступка. Фактически, раннее творчество М. — это нащупывание идей и тем собственного философствования, подступы к проблеме личности и ее предназначения. Складывание же собственной концепции связано с поворотом М. к христианству, которое он никогда не толковал институционально и конфессионально, а видел в нем истоки философии человека. Основные темы зрелого М. — универсальное общение и онтология поступка, актуализм и персонализм как исходные принципы философствования. М. создал собственную концепцию диалогического общения, перекликающуюся с концепцией М. Бахтина и близкую идеям Бубера. На пути к утверждению принципа личности как абсолютной ценности М. должен был решить как минимум две проблемы: переформулировать свою же позицию «революционного дерзания», закрепленную еще со времен Ницше идею своеобразия индивида, и «укоренить» человека в мире. Поработив природу, человек («будущий бог») впал в культуртрегерский соблазн — осознав свою силу, прельщенный властью, человек обрел себя на одиночество, т. е. на небытие (во всяком случае как личности). М. неоднократно в работах «переходного» периода предупреждает об опасности ложного самоутверждения «Я» в культурном идеале. В споре с Бердяевым М. отрицает возможность оправдания человека через творчество (творческую самореализацию), предполагая тезис о необходимости овнешнения человека через его разностороннее включение в общение как предпосылку внутренней сво-



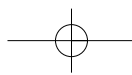


боды человека, как возможность самой идеи личности. В этом же ключе М. дан анализ философии Фихте (которая рассмотрена им как проекция протестантизма в вопросах личностной проблематики). Согласно М., чистое Я Фихте присутствует в акте, не становясь плотью, не воплощаясь, без чего не может быть личности. Фихтевское Я — «пустое я» («попращание личности в индивиде»), так как не предусматривает и встречи с другими «Я» (имеет дело только с «не-Я»). В этом же русле лежит и анализ языческого и вселенского начал в «душе нации», который может быть распространен и на отдельную конкретную человеческую душу. Преобладание «языческого» ведет через утверждение национализма к принципу мессианского искупления чужой, но не своей души, т. е. колжи. Преобладание «вселенского» — путь христианский, ведущий к осознанию своей миссии (жертвенной) в жизни. Таким образом, согласно М., необходима гипотеза о Сущем, без которой человек не знает, кому адресовать свои запросы о личной судьбе, которая дает конечное основание для любых оценок, и без которой человек впадает в ложный мессианизм, ведущий к краю бездны. Именно «Верховное Я» (Сущее) своей любовью рождает в нас личность, когда мы ему открыты, делает возможным общение с другими людьми. Человек, не покидая почвы конкретной истории и актуализируясь в современности, должен откликаться на голос Сущего. Однако люди не способны удержать полностью истины откровения. Это неизбежно ведет к превращению церкви в «механическую», закрывающуюся в своей институциональности и конфессиональности, догматизирует доктрину. В результате религиозные ценности уходят в культуру и требуется новое религиозное сознание, способное воспринять новое откровение. Для этого необходимо снять с Я присвоенную им атрибутику ложной божественности, не отрицая культуру, преодолеть ее во имя высших религиозных ценностей, признать мистериальный (жертвенный) характер культурного творчества. «Жертвенность» несет в себе онтологический (причинность жертвенного обмена), актуалистски-деятельностный (единство слова и поступка как условие устройства бытия по «мере правды») и символически-мифологический (встреча горнего с дольным) аспекты. Каждый в мире жертвенно предстоит каждому в сотворческом пространстве диалога «я» с «ты», «я» с «мы», Бога с миром. Диалог, как основа практической нравственной философии, проникнут «личностностью» и «тайнственностью», дает жизнь любому содержанию и идее, но до конца не рационализируем. С темой диалога в философию М. вводит-

ся и проблематика «другого». Замкнутость отдельного «Я» преодолевается в интенциональной устремленности сознания его напряжением до степени Эроса. «Я» реализует себя, лишь спасая «другого», вступая в диалог с чужой субъективностью «ты» (жертвенность по отношению к другому как структурирующий диалог признак). («Другое Я», как противостоящее «чужое», М. фиксирует термином «он»). Находя «творческий отклик» друг в друге, «я» и «ты» способны структурировать «мы», породить новую «общественность», задаваемую не принципами государства и общества, а строительной по принципам церкви диалогической духовности. Пространство между «Я» и «другим» структурировано. Оно заложено «откликами», т. е. высказываниями и волевыми действиями, направленными на обнаружение смысла жизни, закрепленными в мифах, символах, мистериях, задающих предпосылки общения. Личность обретает себя, проходя «сквозь» культуру, «сквозь» всех «других», включаясь в переживание жертвенной встречи с Абсолютом.

МЕЙЕРСОН (Meyerson) Эмиль (1859–1933) — французский философ и химик польского происхождения. Область интересов — эпистемология и история науки. Основные усилия приложил к реформированию кантианства в духе «нового рационализма» как философии науки, оппонирующей (нео)позитивистской методологии. Свою концепцию определял как «философию тождества». Испытал влияние идей А. Лаланда, П. Дюгема, Ж.-А. Пуанкаре, а также философии Бергсона. Молодым человеком М. уехал из Польши в Германию, где работал химиком в лаборатории Р.Бунзена. Затем (в 1882) переехал во Францию, где также сначала работал в химической лаборатории. Увлечен проблемами истории и методологии науки, что привело его в философию (которую он понимал прежде всего как эпистемологию, логику и методологию научного познания). Был секретарем Психологического института при Сорбонне. Предтеча неореализма. В 1908 выпустил свой основной труд «Тождественность и действительность. Опыт теории естествознания как введение в метафизику». Другие работы М.: «Об объяснении в науках» (т. 1–2, 1921); «Релятивистская дедукция» (1925, работа получила положительную рецензию А.Эйнштейна, который, в частности, писал: «Я считаю, что книга М. является лучшей из книг по теории познания»); «О движении мысли» (1931, основная работа «позднего» М.); «Реальность и детерминизм в квантовой физике» (1933, работа вышла в серии, редактируемой Л. де Бройлем). Исходные установки филосо-

фии М. задавались «антиметафизической установкой», требующей ревизии классического рационализма, и антипозитивизмом в «негативной» части его философии науки и задачами методологической рефлексии науки, центрированной на проблематике смысла и содержания научной теории — в «позитивной» части. «Мы хотели... апостериорным путем познать те априорные начала, которые направляют наше мышление в его устремленности к реальности. С этой целью мы анализируем науку — не для того, чтобы извлечь из нее то, что рассматривается как ее результаты (как это часто делают материалисты и «натуралисты»), — еще меньше для того, чтобы вдохновиться ее методами (на что притязают позитивисты), — мы скорее рассматриваем ее как сырой материал для работы, как уловимый продукт — образец человеческой мысли в ее развитии». По М., наука исторична, она предопределяется во многом своим «субъективным прибавлением», каждый раз связанным с социокультурным опытом эпохи. В то же время наука сохраняет единство, но не следует предшествующие достижения не столько как готовое знание, сколько как «фактичность», которая подлежит де-структурированию до исходного «материала», который переоформляется в новую схему на основе изменения перспективы видения и принципов упорядочивания материала во вновь продуцируемой теории (начинающей с исходной ситуации рассуждения, с нулевой точки отсчета, с данного момента, представляющего как относительное начало времени). Объединяя интенции, идущие от Канта и Бергсона, М. говорит об изначальной логической (методологической) организованности длительности опыта, в котором разум предрасположен фиксировать повторяющееся и тождественное в явлениях. Разум, стремясь отождествлять нетождественное, характеризуется: 1) своим соотношением с реальностью (в своих работах М. часто пользуется термином «вещь-в-себе», репрезентирующим мир как объект (научного) (по)знания); 2) своим принципиально единым внутренним схематизмом — и на обыденном, и на научном уровнях он подчинен одним и тем же правилам (разница, хоть и существенная, лишь в том, что в науке разум ищет инварианты, конструируя понятия, а на уровне «здорового смысла» он создает идеализацию устойчивого объекта как совокупности устойчивых отношений); 3) своей собственной изменчивостью в познании и социокультурных контекстах. Эти тезисы и легли в основание «философии тождества» М., призванной за изменчивостью увидеть инвариантность соотносимого с реальностью (опытом) разума. В этом своем качестве философия не есть «стро-



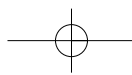


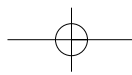
490 МЕЙЕРСОН

ительные леса» (согласно известной позитивистской метафоре) научной теории, которые затем отбрасываются за ненадобностью, а условие возможности самой науки как таковой. Элементы «ошибки», неадекватности, неполноты, недостаточности и т. д., принципиально встроенные (присутствующие, наличествующие) в любом научном знании, не говоря уже о необъяснимых (неэксплицированных, нерелексированных) внутри самой теории оснований, способны выявить только «объемлющее» знание, философская рефлексия, что только и позволяет открывать новые перспективы видения и горизонты, требующие своего познавательного «достижения». Наука в этом смысле, согласно М., несамодостаточна. Она несамодостаточна и в другом отношении — только философия способна блокировать поспешные и необоснованные экстерниоризации и онтологизации теоретических конструкций науки (чем «грешит», с точки зрения М., и философия, построенная на позитивистской методологии), что никоим образом не отрицает необходимости философского анализа этих процессов экстерниоризации и онтологизации. Более того, одну из своих целей М. видел именно в том, чтобы показать, что нет никаких оснований для резкого противопоставления познавательных конструктов и действительности «самой по себе» ни на основе методологии философии, ни на основе фактического материала истории науки. Это возможно сделать, с одной стороны, через анализ выставляемых и удерживаемых наукой знаниевых рамок, внутри которых движется познание (внутри рамок природа может вести себя «как угодно», но подчиняться «выставленным» принципам и законам; «тождественность — это вечная рамка нашего ума»), и через вскрытие тех априорных начал мышления, которые задают и обеспечивают его устремленность к «тождественному» — с другой. В обоих случаях содержательный анализ знания заменяется его формальным анализом — вскрытием самих условий возможности знания. Отсюда (историческая) реконструкция познания, по М., должна быть направлена не столько на различие «достижений» и «заблуждений», сколько на поиск алгоритмов мыслительной деятельности (если таковые обнаружатся), одинаково проявляющих себя как в «ошибках», так и в истинном (по)знании. Эта установка М. стала впоследствии одной из конституирующих для неорационализма как подхода в философии науки. В этой своей устремленности критический рефлексированный разум последовательно «отделяет» от наличного знания: 1) непосредственно приносимое опытом, обнаруживая за эмпирическим знанием его логическую орга-

низованность, воплощение определенно-го «закона», что говорит о том, что эмпирическое знание невозможно по определению, так как исходит из круга в определении; 2) связанное с той или иной научной традицией, т. е.: (а) разделяемые внутри «сообщества» и (б) в определенное время схемы и представления о стандартах действия, предвзятые идеи (от которых «мы никогда не бываем вполне свободны»); 3) априорные образцы работы разума, его постоянно воспроизводимые (и в науке, и в обыденном мышлении) устойчивые структуры, собственно и предопределяющие стремление разума «отождествлять различное», замещать бесконечное разнообразие мира ощущений и восприятий тождественными (инвариантными) во времени и пространстве связями и отношениями. Между рациональной схемой тождества и реальностью постоянно существует «зазор», который и призвано заполнять и сужать усложняющееся в этом своем стремлении научное (по)знание, осознающее в философской саморефлексии, что кроме познанного всегда принципиально будет существовать непознанное (иррациональное в различных аспектах), что тождество всегда будет содержать различие-различение, а потому принципиально никогда не достижимо (примечательны в этом контексте отсылки М. к Брэдли и Б. Бозанкету — представителям абсолютного идеализма). Согласно М., «всякое рассуждение, сводясь в сущности к отождествлению, имплицитно различное как исходный пункт и тождественное как конечный пункт. Отсюда необходимость содержания, которое устраняет возможность всякой подлинной тавтологии...» Вся эту конструкцию можно обозначить как «схему М.», сыгравшую значительную роль в рационалистических версиях философии науки, последовательно структурировавшей первый и второй ее уровни вплоть до представления о целостности сложно-уровневой организованности знания и не менее последовательно критиковавшей ее третий уровень за априоризм (одним из первых эту критику предпринял Башляр, что, в том числе, и позволило ему вписать эту «схему» в неорационализм). Сам же М., хотя впоследствии и смягчил свою формулировку, все же исходил в своем творчестве из признания того, что «в науке есть нечто действительно априорное, а именно прежде всего ряд постулатов, в которых мы нуждаемся для построения эмпирической науки, т. е. для формулировки того положения, что природа закономерна и что мы можем познать ее течение». Однако его априоризм в отличие от кантовского настаивает на том, что разум не способен приписывать свои законы природе. Для понимания априорных ос-

нований разума М. рассматривает понятие «закона» и «принцип причинности». Основной тезис, который М. пытается обосновать на материале истории науки (способность которой к реконструкции исторических фактов есть критерий ее ценности для философии науки), состоит в том, что конкретное содержание, вкладываемое в них, исторически изменчиво, но сами они остаются основами познающего разума. Закон — это то, что неизбежно включается в теоретические конструкции, с помощью которых описывается реальность (он приложим к созданным понятиям, а не к единичным явлениям — «закон природы, которого мы не знаем, в строгом смысле слова не существует»). «...Закон — это идеальное построение, которое выражает не то, что происходит, а то, что происходило бы, если бы были осуществлены соответствующие условия». Но при этом М. одновременно признает: «Без сомнения, если бы природа не была упорядочена, если бы в ней не было сходных объектов, из которых можно создавать обобщающие понятия, мы не могли бы формулировать законы». Таким образом, закон рассматривается М. как методологический принцип, как готовая эвристическая схема исследования все новых объектов. Эту же роль выполняет и принцип причинности, по сути эксплицирующий закон в конкретике изменяющихся условий: «согласно причинному принципу должно существовать равенство между причинами и действиями, т. е. первоначальные свойства плюс изменение условий должны равняться изменившимся свойствам». Другое их различие состоит в том, что понятие закона элиминирует время, не учитывает временную процессуальность, причинность же описывает процессы во времени, применяется к разделенным временными интервалами событиям. Она есть не что иное, как принцип тождества, примененный к существованию вещей во времени. Однако в обоих случаях, по М., имеет место отождествление как продукт разума, позволяющий ему «объяснять». Закон устанавливает вневременной порядок многообразия существующего, причинность указывает на порядок в становлении. «Внешний мир, природа кажутся нам бесконечно и непрерывно изменяющимися во времени. Между тем принцип причинности убеждает нас в противоположном: мы имеем потребность понять, а понять мы можем только в том случае, если допустим тождество во времени». Отсюда: «Вопреки постулату Спинозы порядок природы не может вполне соответствовать порядку мысли. Если бы это было так, то получилось бы полное тождество во времени и пространстве, т. е. природа тогда не существовала бы». Тем самым от-

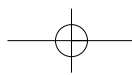




крывается путь к своеобразной дерезализации непосредственной данности в (по)знании — стремление свести все к пространственным отношениям, выразимым геометрически, что, далее, открывает путь к их выражению в математических формализмах. «...Мы приходим к законам, насилуя, так сказать, природу...» — указывает М. Как примеры отождествления в физике он рассматривает принципы инерции и сохранения энергии, в химии — принцип сохранения массы. М. показывает их предисторию как цепь сменяющих друг друга различных по содержанию, но сходных по форме конструкций, непосредственно не выводимых из опыта, но ищущих в нем своего подтверждения (через согласование с ним). На каждый данный момент времени научное знание есть достигнутый компромисс двоякого рода. С одной стороны — между фактами (которые сами есть сложные познавательные конструкции, так как «конструкции факта и преобразования разума постоянно переплетаются») и теориями: «теории, конечно, не выводятся из фактов и не могут быть доказаны с помощью этих фактов», но задача теорий — «объяснить» факты, согласовать их по мере возможности с требованиями нашего разума». С другой стороны — «практическое использование» понятия причинности также требует компромиссного консенсуса, вводящего ограничения на рассматриваемые условия, ограничивая их «ближайшими» причинами (снятие требования «полной причинности»). В этом отношении (по)знание принципиально динамично в своей «компромиссности» и «согласованности» в стремлении к «тождественности», которой, к тому же, согласно М., противостоит «принцип Карно», выработанный в термодинамике (как ее второй принцип) и вводящий представление о действующей тенденции к изменению, к росту разнообразия, т. е. характеризующий становление, а не тождество. Иначе «принцип Карно» можно трактовать как вторжение в науку реальности, привносящей с собой представление о временной необратимости и несимметричности процессов и свидетельствующей о появлении иррационального как трансцендентного разуму как неподдающегося правилам «объяснения», свойственным разуму, как того, что не может быть сведено к тождеству: «Ни одно, даже самое незначительное, явление не может быть вполне объяснимо. Тщетно пытаемся мы «свести» одно какое-нибудь явление к другим, заменяя его все более и более простыми: каждое такое «сведение» является ущербом для тождества...» Только наличие хотя бы минимального содержания делает теорию нетавтологичной, но нетавтологичность рано или поздно

раскроется как внутренняя противоречивость, т. е. иррациональность. В этом отношении иррациональны и основания любой теории в силу того, что они не могут быть объяснены внутри нее самой и ее собственными средствами. Отсюда (по)знание динамично и в своем стремлении «изжить» иррациональное, рационализировать его, сняв сложившиеся ограничения и расширив, тем самым, область своего применения (в этом ключе может быть проанализирован переход от ньютоновской к квантовой механике и создание теории относительности). Однако в своем динамизме, «переходя от теории к теории, от отождествления к отождествлению, мы совершенно уничтожили реальный мир. Сначала мы объяснили, т. е. отвергли, изменение, отождествив предшествовавшее с последующим — и ход мира был приостановлен. У нас осталось пространство, наполненное телами. Мы образовали тела из пространства, свели тела к пространству — и тела в свою очередь исчезли. Это пустота, «ничто», как говорил Максвелл, небытие... Время и пространство растворились. Время, течение которого больше не влечет за собой изменения, неразлично, не существует; и пространство, лишенное тел, уже ничем не отмеченное, тоже исчезает...» Отсюда осталось сделать лишь полшага к концептуализации тезиса о «дерезализации реальности» и создании «реальности второй ступени» неорационализма. Так же как и последний, М. удерживает, но более отчетливо, представление о присутствии реальности хотя бы через «сопротивление материала». Сам же априорный принцип тождества («истинная сущность логики», «форма, по которой человек отликает свою мысль», «интегрирующая часть нашего разума») трактуется у М. как проявляемая тенденция мышления, работающего в конкретном материале. В этом же ключе он говорит о «правдоподобности» знания, так или иначе выражающего «подготовленность» разума к восприятию тождества, что и составляет «единственный априорный элемент этих положений» — «все же остальное является эмпирическим». Однако научно организованный разум отличается от обыденного, в том числе и в этом отношении, именно тем, что он руководствуется «эвристической рефлексией, которую он должен быть готовым модифицировать или отбросить, если реальность...выказывает свою строптивость». Наука через философию критична по отношению к самой себе, она способна менять свои перспективы (а тем самым стиль и сам способ мышления) и перестраивать сам предмет своего (по)знания (строю новую теорию, способную увидеть «факты» в ином свете), осознавая, что что-то до сих пор «ускользало от ее вни-

мания, и понимая, что такое «ускользание» будет обнаружено и в будущем. Отсюда и построение стратегии развития науки, ставшее впоследствии «общим местом» в методологии и логике науки: «Когда, следуя предположению касательно интимной природы явлений, ученый-исследователь наталкивается на констатацию, противоположную его ожиданиям, он, очевидно, тотчас пробует объяснить то, что обнаружил, как аномалию, возможную в результате действия приводящих факторов; он формирует то, что называют вспомогательными гипотезами. Разумеется, он эти гипотезы в свою очередь проверяет, он их будет подтверждать или разрушать посредством эксперимента, он будет подтверждать или изменять их или сразу отбрасывать, и это сможет в конце концов заставить его изменить или отбросить его первичное предположение». Постоянное же изменение гипотез, побуждаемое нарушающим инертность разума опытом, кроме всего прочего задает определенную векторность научному поиску, важно только, чтобы эти гипотезы формулировались максимально строго и жестко, иначе их трудно локализовать и верифицировать. И тем не менее «всякий реальный процесс, достигнутый в этой области, бесконечно ценен. Ясно поняв, где мышление приближается к тавтологии (которая не может быть никогда действительно и полностью реализована в нем, поскольку в этот момент мышление перестанет быть мышлением), мы более отчетливо распознаем модальности его движения, его прогресса, мы понимаем, до какой границы мышление было строго дедуктивным, априористическим, т. е. в чем оно приближается к тождеству, какой линии исследования мы должны следовать, чтобы проводить такую идентификацию, и каково также различие, которое мы отодвигаем в сторону в большинстве случаев совершенно бессознательно». Однако в любом случае мы находимся внутри рамки, задающей нам границы возможной рационализации материала и позволяющей нам строить предмет таким, а не иным образом. Кардинальное изменение в науке есть, таким образом, изменение самой этой рамки (которая по-прежнему будет удерживать априорность стремления к тождественности), т. е. принципов и возможности выводимости согласно строгим правилам теоретической конструкции. Все, что «не попадает» под действие этих правил, обречено оставаться иррациональным (как не выводимое таким способом) до следующего витка познания. Открытие же новой перспективы, т. е. выбора иного аспекта отождествления, поддерживается постоянной и принципиальной динамичностью (по)знания. Согласно





492 МЕЙНОНГ

М., «наука есть и остается (по крайней мере, оставалась до сего времени) строго реалистичной, создательницей онтологий. Как бы ни хотели непосредственно исходить из фактов, каких бы усилий ни предпринимали, чтобы исключить всякую гипотезу, из физики во всяком случае не исключается эта метафизика». (См. также: **Неорационализм**.)

В.Л. Абушенко

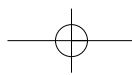
МЕЙНОНГ (Meinong) Алексиус фон (1853–1920) — австрийский философ и психолог, ученик Brentano. Основные сочинения: «Исследования Юма» (в двух томах, 1877–1882), «По поводу предположений» (1902), «Исследования по теории предметов и психологии» (1904) и др. Разделяя тезис британского эмпиризма, усматривавшего в «отношениях» и «универсалиях» «продукты сознания», М. полагал, что теории отношения, истины, значения, суждения принадлежат к сфере психологии. М. разделил выводы своего ученика, польского философа К. Твардовского («К учению о содержании и предмете представлений» — 1894), вычленившего в структуре «психического феномена» три отдельных элемента: ментальный акт, содержание этого акта и его предмет. По мысли М., недопустимо считать содержание и предмет тождественными, ибо в этом случае то, что расположено перед сознанием (собственно предмет) непонятным образом оказывается частью (содержанием) схватывания этого предмета. Физические же тела не могут являться компонентом ментального акта. Даже в случае размышления о несуществующем предмете (гном или квадратный корень, например) ментальный акт мышления действительно существует. Соответственно, с точки зрения М., все, что является частью содержания последнего, тоже должно существовать: русалка не может быть содержанием ментального акта, но может выступать его предметом. Одновременно, по модели М., в ментальном акте присутствует нечто такое — его содержание, что обусловлено его направленностью на данный (а не какой-то иной) предмет. «Содержание» у М. не есть ни подобие предмета, ни разновидность ощущения, оно суть качество ментального акта, позволяющее ему быть направленным на определенный предмет. Амбивалентность человеческого познания, включающая психическую природу субъекта и предметность его восприятия, делает, по мысли М., атрибутивной частью гносеологии психологию познания и теорию предметов. Последняя, согласно М., являет собой «совершенно новую философскую дисциплину» — учение о чистом предмете как о таковом — эмпирическое учение, не допускающее каких-либо огра-

ничений на включение в свою сферу тех или иных предметов. По М., «все есть предмет». М. ориентировался на косвенное осмысление предмета, указывая на «схватывающие» его «переживания» (соответствующие психические события), основными классами которых выступают представление, суждение, чувствование и желание. Все они не способны конституировать либо модифицировать предмет: предмет всегда логически первичен по отношению к собственному «схватыванию». По версии М., всегда существует некоторое психическое «переживание», ответственное за презентацию мышлению того или иного предмета. М. выделил два типа предметов: 1) элементарные предметы, сенсорные данные (цвета, звуки и т. п.); 2) предметы более высокого порядка, к которым им причисляются формы или структуры. Простые предметы конституируются на основе функционирования периферийных органов чувств, предметы же высшего порядка — результат продуцирующей активности субъекта. Так, «желтый лист», по М., есть предмет существующий. Есть предметы «реальные», но «несуществующие»: различие между «желтым» и «красным» реально, но оно «не существует» в том смысле, в каком существуют красная книга и красный лист. «Реальные несуществующие» (например, «число три») М. именует «логически существующими». Есть и иные варианты — «круглый квадрат» нельзя полагать ни существующим, ни логически существующим, его место «вне бытия». Согласно схеме М., правомерно говорить о «внебытии чистого предмета», т. е. о том, что «имеются» предметы, не имеющие бытия, но имеющие определенные характеристики. «Необоснованная благожелательность по отношению к действительности», предполагающая действительность всех предметов, по мысли М., не оправдана: по его мысли, имеются виды бытия, принципиально отличные от конкретных единичных сущностей. М. разграничивает предметы-«объективы» (objectives) и «предметы» («объективное»), могущие существовать либо не существовать (алмазная гора, например), но о которых бессмысленно говорить, являются ли они «фактами» или «событиями». И — наоборот — об «объективах» (существовании алмазных гор) недопустимо осмысленно утверждать, что они существуют, но в качестве предметов высшего порядка они «существуют логически», при этом они либо есть факт, либо не есть факт. По мысли М., мы можем «предполагать» «объектив», мыслить его существующим, но не утверждать и не отрицать его (что обязательно для суждения). Твердо настаивая на объективности (т. е. на том, что

они не являются характеристикой утверждающего или созерцающего сознания) фактов, модальных различий, отношений, вещей и чисел, М. был вынужден постулировать реальное существование во Вселенной совершенно фантастических и — мягко выражаясь — странных ее ингредиентов. Дополняя «объективы» и «объективное» такими классами предметов, как «достойное» (истинное, доброе и прекрасное) и «желаемое» («предметы» долженствования и надобности цели), М. сформулировал ряд перспективных подходов к теории ценностей.

МЕНТАЛ — в оккультизме, эзотеризме — план (уровень) тонкой материи, следующий за астральным (миром эмоций и чувств).

МЕНЬ Александр Владимирович (1935–1990) — российский богослов и историк. Получил высшее светское образование. Закончил Московскую Духовную академию. С 1960 — священник Русской Православной Церкви. Убит неизвестным 9.09.1990. М. известен как историк религии, проповедник и комментатор Библии. Как проповедника, М. отличало умение доходчиво толковать сложные вопросы культа и веры. На религиозные темы начал писать рано. (Издания работ М. советского периода выходили под псевдонимом Эммануил Светлов.) Наиболее известные сочинения: «Сын человеческий» (первый вариант этого произведения М. написал в 14 лет), «История религии» (в семи томах), «Таинство, слово, образ», «Как читать Библию»; ряд статей в «Богословских трудах» и церковных журналах России, Болгарии, Франции, Германии. Отдельными изданиями выходили устные выступления (проповеди, лекции, диспуты). Из богословского наследия М. центральной является его концепция религиозной истории человечества и связанная с ней гносеология (богопознание) и понимание религии, наиболее полно выраженные в его фундаментальном труде «История религии». По мнению М., человек познает мир через ощущения, отвлеченную мысль и интуицию, синтез которых порождает высший тип познания, которому подвластно проникнуть в сферу парадоксального и антиномичного. Солидаризируясь с Плотинем, М. считает, что «духовное познание есть плод живой интуиции», с переживания которой начинается религиозная история человечества, история богопознания, которая проходит ряд этапов: магический, этап поиска «духовного» божества, которое требует нефизической жертвы, и этап Богочеловека (христианского откровения). Т. о., Бог «открывается человеку постепенно, в соответствии с уровнем человеческого сознания». История богопознания суть ис-





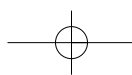
тория человеческой духовности. М. определяет религию как «преломление Бытия в сознании людей», которые пытаются постичь Божественную сущность (замысел) этого самого Бытия; «религия — это связь человека с самим Источником бытия...» «Религия включает в себя формы, в которые облакается вера (догматы) — молитвословия, обряды, каноны...», которые «служат средством богообщения и средствами единения верующих». По мысли М., «религии в мире есть часть культуры. Они вырастают вместе с порывом человеческого духа к вечности, к непреходящим ценностям». Христианство, считал М., является «динамической силой, всеобъемлющей все стороны жизни...» Через «утверждение, охват и полноту» оно содержит практически все идеи многих религиозных и философских систем (буддизма, ислама, брахманизма, индуизма, конфуцианства, пантеизма), но не является попыткой их синтеза, а выступает как новый (последний) этап богопознания; его сущность — встреча с «человеческим ликом Бесконечного» (встреча с Богом-Личностью). М. считает, что «история христианства только начинается»; «мы еще неандертальцы духа и нравственности», и две тысячи лет христианства — «это наполовину неумелые и неудачные попытки реализовать его». Разделение христианских церквей — «общий грех и нарушение воли Христовой» — должно быть преодолено в будущем в духе братской любви. Причины расхождения в 11 в. западных и восточных христиан, полагает М., являются «преимущественно культурно-политическими» и в принципе преодолимы в рамках богословского диалога. М. выступал против придания православию статуса государственной религии; христианство не может санкционировать какой-либо политический режим как специфически христианский. Основная черта любой политической системы, согласно М., — целесообразность и гуманность. Гуманизм, по М., — достоинство личности, ценность жизни и творчества, свобода — оправдан тем, что человек — творение Божие, его подобие и образ. По вопросу отношения «наука — религия» М. был уверен, что научное исследование Библии и церковной истории — важное средство для уяснения смысла откровения. По убеждению М., «познание мира, изучение природы есть один из способов познания мудрости Творца». Русским православным духовенством богословская и общественная деятельность М. оценивается неоднозначно. Основной критике подвергаются следующие положения: возможность снятия принципиального разногласия в символах веры католиков и православных (догмат о нисхождении Св. Духа); признание

ценности нехристианского религиозного опыта, что влечет признание необходимости экуменического диалога с нехристианскими религиями и грозит догматической «нечистотой» христианской церкви; также М. обвиняют в терпимом отношении к оккультизму (поводом к этому послужила лекция М. «О духовном целительстве»).

МЕРА — философская категория, традиционно используемая в контексте отображения взаимосвязи и взаимозависимости количественных и качественных изменений. Подобный подход в трактовке М. был конституирован и легитимизирован в историко-философской традиции Гегелем: «Все вещи имеют свою меру, т. е. количественную определенность, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики; но вместе с тем это безразличие также имеет свой предел, при нарушении которого (при дальнейшем увеличении или уменьшении) вещи перестают быть тем, чем они были». М., т. о., трактуется как интервал или диапазон, в границах которых вещи и явления, изменяясь, сохраняют тем не менее, единство своих качественных и количественных параметров, т. е. остаются идентичными сами себе, самостоительными. М. у Гегеля тем самым исполняет роль соединительного логического звена между категориально-понятийными комплексами, описываемыми, с одной стороны, непосредственное бытие, — и сферу сущности, с другой. Выступая также в качестве несущей конструкции гносеологической процедуры перехода от абстрактного к конкретному, М. в своем развертывании в рамках схемы Гегеля могла приобретать статус мерила «особости» либо даже «индивидуальности» того или иного объекта или явления. Классическая философия различает простую или непосредственную М. (как М. отдельного объекта вне системных взаимодействий), системную М. (как М. объекта, понятого в качестве элемента некоей целостности) и реальную М. (как М. объекта, рассматриваемого с точки зрения всех его возможных систем взаимодействий, где репрезентируется его качество). Проблема «горизонта», «предела» конкретизации М. применительно к феноменам действительности оказывается тесно сопряженной с философским вопросом о возможности аппликации М. к миру человека и его деятельности. Тезис Протагора о том, что человек есть М. всех вещей, остается противопоставлен пониманию М. как элементу объективной и общезначимой совокупности характеристик природного и социального бытия. Особую смысловую нагрузку в этом плане приобретает также основополагающая философская проблема принципиальной возможности не только выявления, но и

создания человеком определенной «мерности» бытия. Несовпадение «мерности» программ человеческой деятельности и «мерности» существования определенных природных систем породило, в частности, совокупность экзистенциальных вопросов бытия человеческой цивилизации, именуемых «глобальными проблемами».

МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (1865—1941) — русский писатель и поэт, философ. Муж З.Н. Гиппиус. В качестве поэта, эссеиста и романиста выступил одним из зачинателей символизма в русской литературе. Один из организаторов (1901) Религиозно-философского общества, стремившегося гармонизировать отношения интеллигенции и церкви. Будучи воинствующим антикоммунистом и противником большевизма, эмигрировал из России в 1920. Основные сочинения: «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» (1893), «Лев Толстой и Достоевский (1901—1903)», «Христос и Антихрист» (1893—1906), «Грядущий Хам» (1906), «Не мир, но меч. К будущей критике христианства» (1908), «Большая Россия» (1910), «Зачем воскрес? (Религиозная личность и общественность)» (1916), «Тайна трех. Египет и Вавилон» (1925), «Тайна Запада. Атлантида и Европа» (1930), «Иисус неизвестный» (1932) и др. (Собрание сочинений М. было издано в Москве в 1914—1915 и уже тогда включало 24 тома.) М. провозгласил жизненно важным для России создание «нового религиозного сознания». Согласно его убеждению, эволюционирующее христианство (в отличие от «истинного» или «первоначального»), иерархизируя начала человеческого мира, допустило неоправданный перекокс в направлении сакрализации духовного начала, сопряженного с отрицанием святости плоти и ее проявлений. (Язычество же, царство Антихриста по сути своей, по М., допускало явную переоценку плотского начала в ущерб духу.) Истинное же положение дел, по М., таково, что обе эти ипостаси человека находятся в неразрывном мистическом единстве, что находит свое выражение во всех великих таинствах раннего христианства: воплощении Бога во Христе, при котором слово становится плотью; евхаристии — причащении святых тайн и освящении плоти и крови; воскресении — обретении плотью вечной жизни. «Новое религиозное сознание» (или «религия третьего Завета») поэтому органично обрело у М. не просто плотские, физические измерения, но также и явно очерчиваемую мыслителем сексуальную доминанту — М. всегда был демонстративно чужд «бесплотному идеализму», именуя свою позицию «мистическим реализмом» или «мистическим





494 МЕРЛО-ПОНТИ

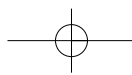
материализмом». (Согласно М., логика историко-философского процесса включает в себя «догматический идеализм» как тезис, «догматический материализм» как антитезис и «мистический материализм» как синтез.) По мысли М., «...христианство — правда о небе, язычество — правда о земле, и в будущем соединении этих двух правд — полнота религиозной истины...» Традиционную модель познания, включающую эмпирический (получение знаний о физической Вселенной) и метафизический (выработка разумом репертуаров поведения и деятельности, репликация которых на действительность делала бы принципиально осуществимой ее познаваемость для человека) аспекты, М. стремился дополнить познанием мистическим (мгновенным, интуитивным), направленным на приобщение к сверхрациональным истинам. Результатом изысков М. явилась его идея о том, что политическая революция в России необходимо будет сопряжена с духовным переворотом («революцией духа»), итогом которых выступит устранение самодержавия царя-Бога (согласно М., в Московской России церковь оказалась подчиненной государству, а царь в результате приобрел статус земного божества) в пользу установления теократии Бога истинного. Вновь следуя базовым схемам гегелевской диалектики, М. четко определил реальное призвание и историческую роль коммунистической России исключительно как антитезиса России православной. Синтезом же данных стадий эволюции своей Родины М. полагал конституирование «третьей» России — истинно религиозной, теократической и мистически неуязвимой.

МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) Морис (1908–1961) — французский философ, представитель феноменологии и экзистенциализма. Главные темы творчества М.-П. — специфичность человеческого бытия как открытого диалога с миром; характер и механизмы «жизненной коммуникации» между сознанием, поведением человека и предметным миром; присутствие и конституирование в опыте экзистенции фундаментальных смыслообразующих структур и содержаний, организующих опыт как целостность и мир как конкретную ситуацию; способы феноменологического анализа и прочтения интенциональной жизни сознания и экзистенции и др. Выдвигая требование «придать конечности позитивное значение», М.-П. ставит своей целью исследовать человеческий опыт в реальном синкретизме рационального (необходимого) и случайного, в его историчности и действительной неоднородности, со всеми его «случайными содержаниями» и тем, что в нем считается «бесмысленным». Человек с необходимостью является «взглядом» на

ситуацию, продуцированием ее смысла (значения), что позволяет ему преодолеть созданные структуры, производить новые, отвергать наличное и «ориентироваться по отношению к возможному» («Структура поведения», 1942). Ввести в сознание «коэффициент реальности» и трансформировать трансцендентальную философию посредством интегрирования в ее корпус «феномена реального» М.-П. предполагает на пути разработки феноменологической идеи сознания как «сети значащих интенций», то прозрачных для самих себя, то скорее переживаемых, чем познаваемых. Анализ онтологически первичных «синтезов» опыта, выявление продуктивной деятельности дорефлексивных и допредикативных его форм позволяет, по мнению философа, «растянуть» интенциональные нити, связывающие нас с миром, прояснить их и показать тем самым, как происходит «встреча», «наивный контакт» человека с миром, как рождается, конституируется смысл в глубинах дорефлексивного опыта экзистенции. «Феноменология восприятия» М.-П. (1945) есть попытка найти ответ на вопрос: «где рождается значение?» Анализ опыта тела воспринимающего субъекта, его навыков показывает нередуцируемость смыслов феноменального слоя сознания и доказывает его фундаментальный онтологический характер. Феномены, которые интеллектуалистская философия сводила к «простому заблуждению», должны быть прочитаны в качестве «модальностей и вариаций тотального бытия», считает М.-П. Истолкование этого «слоя живого опыта», через который первоначально даны субъекту вещи, мир, Другой, позволит понять систему «Я — Другой — вещи» в стадии становления, т. е. «раскрыть действительную проблему конституирования». В понятии экзистенции М.-П. стремится реинтегрировать психическое и физиологическое. «Первоначальная операция означивания» осуществляется в пространстве феноменального тела (лишь в абстракции двумя полюсами которого являются субъект и мир) как «значащего ядра», «узла живых значений». Тело порождает смысл, проецируя его на свое материальное окружение и определяя тем самым горизонт экзистенциального пространства человека, его возможности понимания мира, других и себя самого. Тело открывает субъективности мир, располагая ее в нем. Этот третий, по мнению М.-П., род бытия между «чистым субъектом» и объектом трактуется как «застывшая экзистенция», а экзистенция — как «постоянное воплощение». Перцептивное сознание всегда «засорено» своими объектами, оно увязает, застревает в них, имеет свое «тело» в культуре, истории, прошлом опыте человека.

Характеризуя сознание одновременно как спонтанность и отложения в нем прошлого опыта, М.-П. делает вывод об «анонимности тела», невозможности «абсолютно центрировать» экзистенцию, наличия деперсонализации в центре сознания, относящейся не только к генезису мысли субъекта, но и к ее смыслу. Не прозрачная для сознания интенциональность тела, синтезирующая опыт, «дологическое единство телесной схемы» — такие описания процесса конституирования опыта и значения дает М.-П. Вместе с тем, его «философия двусмысленности» пытается сохранить идею открытости ситуации, экзистенции как «движения принятия фактов на себя». М.-П. стремится задать движение означивания одновременно как «центробежную и центростремительную силу» и заявляет о предпочтении «неоспоримого понятия опыта» неоднозначному понятию «сознание». В последний период творчества М.-П. занимался поисками оснований самого перцептивного опыта, истоков и механизмов изначальной включенности человека (как телесности) в мир, свидетельством которой и является перцепция. Задаваясь вопросом: «как наш опыт открывает нас тому, что не есть мы?», он замышляет разработку онтологии, которая дала бы новое понимание внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, перцепции (не являющейся ни объектом, ни «операцией» субъекта, как бы его ни интерпретировали, но представляющей собой «архетип первоначальной встречи») и «плоти» (отсутствующего в предшествующей философии предельного понятия, не составляемого соединением тела и духа, этих двух субстанций, но являющегося «элементом», «конкретной эмблемой» некоего «общего способа бытия») («Видимое и невидимое», 1964).

МЕРТОН (Merton) Роберт Кинг (р. 1910) — американский социолог. Основные работы: «Наука, техника и общество в Англии 17 в.» (1938); «Социальная теория и социальная структура» (1957, 1968); «О теоретической социологии» (1967); «Социология науки» (1973); «Структурный анализ в социологии» (1975); «Подходы к изучению социальной структуры» (1975) и др. В ранний период творчества на М. заметно влияние идей М. Вебера, особенно его работы «Протестантская этика и дух капитализма», и Дюркгейма, что оправдано исследовательской установкой М. на преодоление эмпиризма американской социологии через синтез ее с европейской традицией. Тема науки (как социального института со специфическими ценностно-нормативными регулятивами) — одна из сквозных у М., заложившего основы американской социологии науки. В каче-

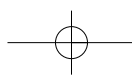




стве «институциональных императивов» науки выделял: универсализм (любое знание открыто для критики и оценки), общность («коммунизм») – доступность результатов исследования для анализа др. учеными, бескорыстность (исследования подвергаются контролю на предмет мотивации деятельности исследователей), организационный скептицизм (блокирование тенденций к абсолютизации и догматизации концепций и подходов). С конца 1940-х можно говорить о втором периоде творчества М., характеризующемся развитием структурно-функциональной теории. М. создал свой вариант концепции, которую в отличие от функционального императивизма Парсонса квалифицируют как функциональный структурализм (Дж. Тернер). М. подверг структурный функционализм критике изнутри, пересмотрев (с позиций «организационного скептицизма») его основные методологические установки и теоретические положения. С позиций социологии знания и науки М. выдвинул тезис о том, что любые общие теории являются лишь теоретико-методологическими ориентациями, т. е. по сути философскими концепциями, не предназначенными для эмпирической работы. Попытки построения всеобъемлющей социологической теории не имеют под собой оснований. С другой стороны, остается необходимость теоретического ориентирования эмпирической практики. В этой связи М. предложил в 1948 программу создания теорий среднего уровня (ранга). Они, согласно М., позволяют в рамках структурно-функционального анализа ввести ограничения на организационные построения теории и концептуализировать исследовательскую практику. Отсюда стратегия упорядочения понятийного аппарата, который должен позволять отделять «существенные» социальные явления от «несущественных». «Организационный скептицизм» позволил М. вскрыть и три неэксплицированных (а соответственно, достаточно не обоснованных) постулата структурно-функционализма: 1) постулат интеграционного единства социальных систем: все виды социальной деятельности и элементы культуры стандартизируются и являются функционально нагруженными внутри социального или культурного целого (функция при этом рассматривается как вклад элемента в тотальность системы); М. смещает акцент с тотальности на дифференцированность систем, на анализ многообразия типов, форм, сфер и уровней социальной интеграции, степень которой можно установить только эмпирически; 2) постулат функциональной универсальности социальных вопросов (все социальные и культурные элементы системы выполняют эксплицированные

функции через целерациональные стратегии действий); М. поставил под сомнение как эксплицированность функций, так и тотальность целерациональных стратегий действия; 3) постулат неизбежности функциональной проблематики в анализе социальной реальности (в силу того, что все является частью чего-либо, что существуют незаменимые функции, требующие вполне конкретных форм и т. д.); М. выдвинул тезис о том, что реквизит функций должен устанавливаться эмпирически в конкретных социокультурных контекстах (отсюда, в частности, анализ инверсий культурных образцов). На основании проделанного анализа им был сделан вывод (который иногда называют теоремой функционального анализа М.): точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, одна и та же функция может по-разному выполняться. Отсюда задачи уже «структурного функционализма» на выделение в тотальностях общества: 1) социальных форм (систем и их частей); 2) типов влияния форм на уровень непосредственной жизни; 3) процессов, вызывающих к жизни именно эти формы, а также методологическая установка на разделение причин и функций. Если классический «функциональный императивизм» (Парсонс) вычленяет особенности социальных феноменов (через их функции) в структурных контекстах, то подход М. «оборачивает» это отношение. Структура характеризуется через: а) организованность рядов социальных отношений; б) регулярность (периодичность) этих отношений; в) наличие в ней глубинного (неэксплицированного) уровня отношений; г) сдерживание (иницирование) этих отношений системами норм и культурных образцов). Тогда статус и функция приписываются элементу через его локализацию в структуре как: 1) нормативность (ожидаемость поведения по предписанному образцу); 2) потенциальность (определенность возможных вариантов выбора стратегии поведения, наличных ресурсов, легитимных способов достижения целей); 3) идеальность (реквизит верований и идей). Кроме того, в традиции Сорокина, М. разводит культурную (нормы, ценности, институты, роли) и социальную (ресурсы, возможности, социальные ценности, как-то: здоровье, власть, престиж, образование) структуры. Структура через механизмы согласования/рассогласования проблематизируется в своем качестве задавать интегративные состояния общества, и это качество переходит к переинтерпретированной в терминах культуры социальной организации. Последняя понимается как интегрированная совокупность социальных ролей (нормативных правил и ожида-

ний), подчиненная целям, которые могут и не осознаваться. Социальная организация максимизирует внутри себя рациональность формирования образов действия и стремится к комплексному (тотальному) воздействию на личность. Такая постановка проблем структурно-функционального анализа потребовала введения в него новых (как минимум) четырех «тем», которые стали после работ М. классическими для этой научной парадигмы. М. ввел представление о дисфункциях системы – негативных последствиях воздействия одной части системы на другую (дисфункции – показатель степени интегрированности той или иной системы). М. ввел понятие балланса функциональных и дисфункциональных следствий, которые вытекают из реализации того или иного образца, институционально закрепляемого в системе (в действительной норме функциональные следствия перевешивают дисфункциональные). М. ввел для онтологизации своей «теоремы» понятия «функциональные эквиваленты» и «функциональные альтернативы», т. е. предложил исходить из вариабельности организационного воплощения социальных структур, удовлетворяющих конкретной функции. М., наконец, ввел различие явных и скрытых (латентных) функций. Последние не интенциональны и не осознаваемы, они проявляются через непрограммируемые и не контролируемые участниками следствия их рационализированных действий. В результате М. динамизировал структурно-функциональный анализ, рассматривал социальные изменения и их направленность как отдельную задачу социологического изучения. В итоге были созданы теория ролевого конфликта, развитая Козером, и мертоновская версия концепции социальной аномии Дюркгейма. Изменения социальной структуры – следствия адаптивных процессов воспроизводства системы на уровне повседневной жизни и трансформационных процессов общества, ведущих к установлению нового социального порядка. В результате социальных изменений в системе происходит накопление дисфункций (проблема допустимого порога, перехода нормативно-допустимого в патологическое) и инноваций (проблема изменения мерности и эталонности, т. е. механизмов нормирования). Дисфункции, по М., вызываются рассогласованностью элемента, побочными следствиями и эффектами структурных действий, разладом в подсистеме. Отсюда возможности нарастания аномии в системе и роста девиантного поведения, когда культурные нормы – цели, начинают расходиться с институциональной их поддержкой (санкционированием) системой. Отклонение, следо-





496 МЕРУ

вательно, — любое отступление от линии конформистского поведения. Развитие концепции М. явилось одним из важнейших содержательных этапов в эволюции структурно-функционального метода в социальной философии и социологии.

МЕРУ — в мифологии индуизма и буддизма — священная гора в центре Вселенной, обитель Вишну, небожителей и праведников.

МЕССИЯ — в иудаизме — Божий посланник, грядущий пророк-избавитель евреев от иноземного гнета.

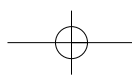
МЕТАИСТОРИЯ — у Андреева — процессы в иноматериальном бытии и пространстве, активно воздействующие на бытие людей. М. находится вне поля зрения науки.

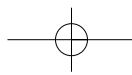
МЕТАЛОГИКА (греч. meta — после, за, позади; logos — мысль, речь, разум) — теоретическое направление в развитии логики, связанное с исследованием структуры, формальных средств, возможностей логических теорий, их отношений с описываемой их средствами реальностью. Разделами М. являются: 1) логический синтаксис, 2) логическая семантика; 3) логическая прагматика. Моррис впервые (1938) разделил семиотику (или семиозис) на три раздела: 1) синтаксис, в рамках которого исследуются только отношения между языковыми выражениями; 2) семантику, в которой исследуются отношения между выражениями и объектами, обозначаемыми данными выражениями; 3) прагматику, изучающую отношения между выражениями, объектами, к которым относятся данные выражения, и лицами, использующими эти выражения, или теми ситуациями, в которых они используются. Синтаксический аспект металогических исследований в качестве основной задачи предусматривает разработку принципов построения логических метанисчислений и общей теории доказательств, семантический аспект — разработку теории логического следования, прагматический аспект, наименее разработанный в М., — формализацию аспектов языка, связанных с отношениями между пользователем языка и смыслом языковых символов. К наиболее значимым металогическим результатам относятся теоремы Геделя, Тарского и тезис А. Черча.

МЕТАНАРРАЦИЯ (или «метапověествование», «метарассказ», «большая история») — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен существования концепций, претендующих на универсальность, доминирование в культуре и «легитимирующих» знание, различные социальные институты, определенный образ мышления. Как

правило, М. основаны на идеях Просвещения: «прогресса истории», свободы и рационализма. Постмодернизм рассматривает М. как своеобразную идеологию модернизма, которая навязывает обществу и культуре в целом определенный мировоззренческий комплекс идей; ограничивая, подавляя, упорядочивая и контролируя, они осуществляют насилие над человеком, его сознанием. В силу этого постмодернизм подвергает сомнению идеи модернизма, его систему ценностей, настаивая на игровой равноправности множества сосуществующих картин мира, провозглашает «закат М.». Концепция «заката М.» впервые была предложена Лиотаром в работе «Постмодернистское состояние: доклад о знании», основанной на идеях Хабермаса и Фуко о процедуре «легитимации знания», его правомерности. Лиотар рассматривает легитимацию как «процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы». Человек в данной ситуации оказывается в полной зависимости от стереотипов, ценностей, провозглашенных приоритетными в данном обществе. А социальная реальность оказывается искусственно сконструированной в результате взаимодействия различных дискурсивных практик, где М. служат средством легитимации для знания, социальных институтов и для всей современной эпохи в целом. В своей основе модерн базируется на идеях-М. рационализма, прогресса истории, сциентизма, антропоцентризма, свободы, легитимности знания. Данные представления, доминирующие в то время в культуре, — «М.» — утверждали нормативный образ будущего, конструировали историю, задавая ей определенный вектор развития. М. предлагают субъекту истории различные мировоззренческие установки, способствуя формированию общественного мнения, порой искажая наше представление о действительности. Господство М. в то время свидетельствует о доверии субъектов к идеям Просвещения, Прогресса. Так, рационализм вселил в человека веру в разум, науку, освободив от суеверий, вследствие чего мир стал доступным для осмысления и трансформации, более «прозрачным», в силу его «расколдовывания» (М. Вебер). История, понималась как прогресс, стремление к достижению совершенства. Исторический процесс наделялся разумностью, обладая собственной логикой, представлял собой взаимосвязь эпох, периодов, традиций. Наиболее прогрессивной была установка на изменение статуса человека, утверждение его самоценности (Руссо). Исследования социального неравенства и преобразование социальной структуры было одной из целей эпохи модерна. В свою очередь зна-

ние заявляет о себе в качестве инструмента радикального преобразования общества. Фуко определяет знание как «совокупность элементов, регулярно образуемых дискурсивной практикой и необходимых для создания науки». Проблема знания у Фуко тесно связана с обоснованием легитимности социальных институтов. М. служат оправданием власти, которая стремится к подчинению знания своим целям, налагая на него определенные ограничения. Фуко настаивает на идее, что формы организации власти (государственный аппарат, различные социальные институты, университет, тюрьма и т. д.), осуществляя насилие над человеком, не остаются нейтральными и по отношению к знанию. Они деформируют содержание знания, это способствует его трансформации в ходе истории, что в конечном итоге и привело к «кризису легитимности знания». Фуко выстраивает «генеалогию» знания, опираясь на регуляторы социальных отношений, которые формируют знания в различные эпохи. В Античности, по Фуко, социокультурным каноном выступала «мера» или «измерение», как средство установления порядка и гармонии человека с природой и космосом, что легло в основу развития математического знания. В эпоху средневековья появляется иной дискурс формирования знания — «опрос» или «дознание», в результате чего происходит формирование эмпирических наук о природе и обществе. Методы извлечения знаний у людей в судах инквизиции были перенесены на добывание знаний о природе. Это обусловило развитие естественных наук. В Новое время приоритетной формой регулирования социальных отношений была процедура «осмотра — обследования», как средства восстановления нормы, или же фиксация отклонения от него. Фуко отмечает, что изучение больного человека и привело к становлению медицинских наук, а наблюдение безумцев — к появлению психиатрии и к развитию гуманитарного знания в целом. В силу этого Фуко делает вывод, что знание не может быть нейтральным, поскольку является результатом властных отношений в обществе, легитимируя интересы определенных социальных групп, оно является идеологией. Исследуя современный статус знания, Лиотар тоже указывал на связь знания и власти; «проблема знания в век информатики более чем когда бы то ни было является проблемой правления». Знание, обладая легитимностью, задает определенные рамки поведения в культуре, регламентируя их. «Знание предстает тем, что наделяет его носителей способностью формулировать «правильные» предписывающие и «правильные» оценочные высказывания». Это сближает знание с обы-





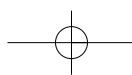
чаем. Роль консенсуса, по Лиотару, состоит в том, чтобы отделить тех, кто владеет нормативным знанием, от тех, кто не владеет им. Как любая идеология, различные нарративы (см. **Нарратив**) содержат в себе положительные и отрицательные моменты, наделяя легитимностью социальные институты. Лиотар, сравнивая нарративы с мифами, разграничивает их, считая, что для мифов характерна фиксация основ легитимности в прошлом, а для нарративов — в будущем, где «истинная идея обязательно должна осуществиться». Лиотар характеризует научное знание, указывая, что оно отдает предпочтение лишь одной денотативной языковой игре и автономно по отношению к другим языковым играм, обладая памятью и заданностью. А нарративная форма допускает множество языковых игр. Лиотар рассматривает две основные версии легитимирующих повествований: политическая и философская. Предметом политической выступает человечество как герой свободы. В данном контексте право на науку необходимо отвоевать у государства, которое легитимно не через себя, а народом. «Государство прибегает к нарративу свободы всякий раз, когда оно, используя имя нации, берет на себя непосредственный контроль за образованием «народа» в целях наставления его на путь прогресса». Во второй версии: «всеобщая «история» духа, где дух есть «жизнь», а «жизнь» является собственной саморепрезентацией и оформлением в упорядоченную систему знания всех своих проявлений, описываемых эмпирическими науками». В настоящее время приоритеты сместились, и движущим людьми принципом, являясь не самолегитимация знания, но самообожование свободы. В конечном итоге, по Лиотару, наука перестает быть легитимной. «Постмодернистская наука создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не проясняемого до конца, парадоксального процесса. И ею предлагается такая модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большей производительностью, но является моделью различия, понятого как парализм». Выход из «кризиса М.» Лиотар видит в необходимости «предложить обществу свободный доступ к базам данных». На сдвиг в дискурсе гуманитарного знания в современной культуре указывает и И. Хассан, выделяя конститутивные черты направлений модернизм и постмодернизм. Эпоха модерна, по его мнению, представлена «М.», которые носят замкнутую форму, обладают целью, замыслом и иерархичны по своей структуре. Постмодернизм, отказываясь от «больших историй» или М., предлагает «малые истории»: открытые, цель которых игра, случай, анархия. Специфичес-

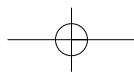
кая версия интерпретации понятия «М.» дана Ф. Джеймисоном: с одной стороны, Джеймисон рассматривает «повествование» как «эпистемологическую категорию», которая может быть представлена как идеология, обладающая собственной логикой и ценностной системой представлений (образов, понятий), существующая и играющая свою роль в данном обществе, с другой — М. трактуется им как речевая ситуация «пересказа в квадрате».

МЕТАПСИХОЛОГИЯ (греч. meta — после, за, через, над и психология — наука о психике) — 1) В буквальном и наименее распространенном значении — теория (или система), предметом исследования которой является теория психологии (и/или системы и понятия психологии). 2) Введенное Фрейдом понятие, которым он на протяжении ряда лет именовал свою психоаналитическую теорию. 3) В наиболее распространенном смысле — термин Фрейда для обозначения психоаналитической психологии, описывающей психические процессы в динамическом, топическом (топографическом) и экономическом (энергетическом) отношениях. 4) В психоаналитической традиции понятие М. зачастую используется как синоним понятий «общая теория», «психоаналитическая теория», «теория (учение) Фрейда» и др. 5) В современном психоанализе М. понимается и трактуется преимущественно как минимальное количество допущений, на которых основывается система психоаналитической теории (Д. Рапопорт и др.), или как совокупность различных точек зрения и подходов, комплексное и корректное использование которых позволяет понимать психические события и импульсы, инициировавшие их (Р. Гринсон и др.). Современная психоаналитическая М. включает в себя 6 планов анализа психических явлений: динамический, топический, экономический, генетический (ввели Г. Гартман, Е. Крис, Р. Левенштейн и др.), структурный (ввели Дж. Арлоу, С. Бренер, Д. Рапапорт и др.) и адаптивный (ввели Д. Рапапорт, Партманн и др.).

МЕТАФИЗИКА (греч. meta physika — после физики: выражение, введенное в оборот александрийским библиотекарем Андроником Родосским, предложившим его в качестве названия трактата Аристотеля о «первых родах сущего») — понятие философской традиции, последовательно фиксирующее в исторических трансформациях своего содержания: 1) в традиционной и классической философии М. — учение о сверхчувственных (трансцендентных) основах и принципах бытия, объективно альтернативное по своим презумпциям натурфилософии как философии природы. В данном контексте

вплоть до первой половины 18 в. (а именно, вплоть до экспликации содержания ряда понятий философской традиции Вольфом) М. отождествлялась с онтологией как учением о бытии (см. **Онтология**), Предмет М. в данной ее артикуляции варьируется в широком веере от Бога (см. **Бог, Теология**) до трансцендентально постигаемого рационального логоса мироздания (см. **Логос, Трансцендентное и Трансцендентальное**). Конституируемое в этом мыслительном контексте классическое математизированное естествознание парадигмально фундировано презумпцией метафизического видения мира (Деррида в этом плане интерпретирует математику как «естественный язык выражения взаимосвязи М. и идеи Единого или Логоса»). Понимание М. как учения «о первоосновах» приводит в рамках данной традиции как к практически изоморфному отождествлению М. и философии как таковой, так и к тенденции метафорического использования термина «М.» в значении «общая теория», «общее учение» (вплоть до «М. любви» у Шопенгауэра или «М. секса» у Дж. Ч. А. Эвола); 2) в неклассической философии М. — критикуемый спекулятивно-философский метод, оцениваемый в качестве альтернативного непосредственному эмпиризму (в позитивизме), специфически понятой диалектике (в марксизме — см. **Диалектика, Марксизм, Неомарксизм**), неотчужденному способу бытия человека в мире и адекватному способу его осмысления (у Хайдеггера), субъектному моделированию реальности (в феноменологии — см. **Феноменология, Гуссерль**) и т. д. Так, «позитивная философия» Конта решительно дистанцируется от метафизической проблематики, артикулируемой в качестве спекулятивного пространства «псевдопроблем» и бессодержательных суждений, не подлежащих верификации (см. **Верификация**). Ленин противопоставляет «метафизическому решению раз навсегда («объяснили!») вечный процесс познания глубже и глубже»; феноменология расценивает М. как «преднайдность мира», основанную на «некритическом объективизме», пресекающем возможность конструирования его субъектом; а по оценке Хайдеггера, «метафизика как метафизика и есть, собственно говоря, нигилизм». Начало данной интерпретации М. может быть возведено к гегелевскому употреблению термина «М.» для обозначения принципиальной ограниченности рассудка по сравнению с разумом (в кантовской интерпретации последних). В силу унаследованной эпохой модерна от классики интенцией на отождествление М. с философией как таковой отказ культуры от аксиологического акцента на метафизичность стиля мышления связан и со своего





498 МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ

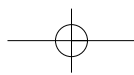
рода кризисом статуса философии как «царицы наук» в системе культуры (см. **Методология, Философия**). Реакция на этот кризис нашла свое выражение в интенциях конституирования М. в качестве удовлетворяющей всем требованиям сциентизма «строгой науки» (Гуссерль), «индуктивной науки» (Х. Дриш — см. **Витализм**), «точной науки» (Г. Шнейдер), «фундаментальной науки» (Й. Ремке) и т. п.; 3) в постнеклассической интерпретации М. — это классическая философия как таковая (прежде всего, в идеалистической своей артикуляции), т. е. философия, характеризующаяся такими фундаментальными презумпциями, как: а) презумпция наличия объективирующегося в логосе единства бытия (см. **Логос, Логотризм**) и б) презумпция единства бытия и мышления (см. **Идеализм**). В этой системе отсчета философия классической традиции конституируется, согласно постмодернистской ретроспективе, как «философия тождества» в отличие от современной философии как «философии различия» (см. **Тождество философия, Различия философия, Идентичность**). Согласно оценке Хабермаса, данные презумпции теряют свой аксиоматический статус под влиянием таких культурных феноменов, как: а) радикальная критика сциентистски-техногенной цивилизации (см. **Философия техники, Франкфуртская школа**), фундированной в своих рациональных гештальтах жесткой субъект-объектной оппозицией (см. **Бинаризм**), и б) де-трансцендентализация сознания, интерпретируемого в качестве «ситуативного» (как в смысле исторической артикулованности, так и в смысле процессуальной процедурности). Верхним хронологическим пределом культурного пространства, в рамках которого феномен М. может быть обнаружен, выступает философия Ницше: по Хайдеггеру, Ницше может быть интерпретирован как «последний метафизик», и если в его учении «преодоление М.» конституируется в качестве задачи, то в философии Хайдеггера эта задача находит свое разрешение. При переходе к постнеклассическому типу философствования то проблемное поле, которое традиционно обозначалось как философия сознания, трансформируется в философию языка: по оценке Т.С. Элиота, философия 20 в. пытается опровергнуть «метафизическую теорию субстанциального единства души» (см. **Аналитическая философия, Реализм, Хайдеггер, Гадамер, Витгенштейн, Куайн, Селларс** и др.) и, в целом, «остановиться у границы метафизики».

МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ — понятие постмодернистской философии, конституирующееся в концептуальном пространстве постметафизического мышле-

ния (см. **Постметафизическое мышление**) и фиксирующее в своем содержании парадигмальную установку на отказ от трактовки бытия в качестве наличного и ориентацию на его понимание как нефинальной процессуальности. В постмодернистской ретроспективе классическая философия предстает как метафизика «наличия» или «присутствия» (см. **Метафизика**), в то время как неклассический тип философствования (начиная с критики «натуралистического объективизма» Гуссерлем и исключая интерпретацию Хайдеггером Бытия как чистого присутствия, подвергнутую Деррида критике в качестве метафизического «рецидива») оценивается философией постмодернизма как инициировавший «критику метафизики, критику понятий бытия и знака (знака без наличествующей истины); фрейдовскую критику самоналичия, т. е. критику самосознания, субъекта, самоидентичности и самообладания; хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онтоологии, определения бытия как наличия» (Деррида). Уже предпостмодернистские авторы демонстрируют смену аксиологических приоритетов: семантически нагруженным оказывается в их системе отсчета не данное («присутствующее» или «наличное», но, напротив, — отсутствующее. Так, у Ингардена в семантическом пространстве текста центральную смысловую (смыслообразующую) нагрузку несут так называемые «места неполной определенности». Собственно, «полное, исчерпывающее определение предметов» в литературном или музыкальном произведении оценивается им как «нечто, выходящее за пределы... эстетического», — именно «множество возможностей, обозначенных местами неполной определенности», открывают горизонт «актуализации» тех версий смысла, которые не являются наличными, но «преобладают лишь в потенциальном состоянии» (Ингарден). В семантико-аксиологической системе постнеклассического (постмодернистского) типа философствования понятие «presens» подвергается деструкции во всех возможных аспектах своего содержания: и presens как «наличие» в смысле завершенной данности «наличного» бытия, и presens как «присутствие» в смысле бытия в present continuous. Постмодернизм отвергает возможность метафизического учения о «смысле бытия вообще со всеми подопределяющими, которые зависят от этой общей формы и которые организуют в ней свою систему и свою историческую связь (наличие вещи взгляду на нее как eidos, наличие как субстанция/сущность/существования (ousia), временное наличие как точка (stigma) данного мгновения или момента (nun), наличие cogito

самому себе, своему сознанию, своей субъективности, соналичие другого и себя, intersубъективность как интенциональный феномен эго» (Деррида). Постмодернистская текстология фундирована презумпцией «пустого знака», выражающей постмодернистский отказ от идеи референции как гаранта наличия смысла знаковых структур (см. **Пустой знак, Трансцендентальное означаемое**): смысл не эксплицируется (что предполагало бы его исходное наличие), но конституируется в процессе означивания (см. **Означивание**) как надления текста ситуативно актуальным значением, не претендующим на статус ни имманентного, ни предпочтительного (правильного, корректного и т. п.). Таким образом, отсутствие исходного значения делает текстовое пространство незначимым (в смысле наличия одного, «наличного», смысла), но открытым для означивания, предполагающего верифицированную плюральность возможных семантик. Аналогична и постмодернистская концепция «нонсенса» как отсутствия смысла, являющегося условием возможности смыслогенеза. Конституирование в философии постмодернизма М. о. в качестве одной из парадигмальных презумпций во многом конгруэнтно переориентации современного естествознания «от бытия к становлению»: так, возможные версии упорядочивания неравновесных сред трактуются синергетикой в качестве диссипативных, т. е., с одной стороны, оформляющихся за счет энергетических потерь системы (энергетического отсутствия), а с другой — принципиально неотрибутивных, имеющих лишь ситуативно актуальную значимость.

МЕТАФОРА (греч. metaphora — перенесение) — перенесение свойств одного предмета (явления или грани бытия) на другой по принципу их сходства в каком-либо отношении или по контрасту. Первобытное мифологическое сознание синкретично, оно не разделяет познаваемый мир и человека, который его познает. Поэтому М. возникает в период разложения мифологического сознания: в процессе абстрагирования конкретных представлений развивается образное мышление. Средневековый монотеистический универсум насквозь метафоричен: для него весь мир полон тайного символического смысла. Народная культура с ее календарем, предсказаниями, знаменами, приметам, создает свою версию метафорической символики. Рационалистическая философия Нового времени (Гоббс, Локк) отрицательно относится к М. Причина в том, что М. не может непосредственно выражать мысль и передавать знания, не может адекватно сообщать истину. Всевозможные варианты такой оценки М. в позна-





нии характерны для философских рефлексий субъективизма, интуитивизма, антропоцентризма. Противоположных взглядов придерживается романтическая философия, которая считает, что процесс познания метафоричен, а М. — единственный способ толкования мира и мышления о мире. В 20 в. М. используется в рамках художественного, повседневного, научного дискурса, и это связано с расширением трактовки этого понятия — как любого способа выражения смысла текста. Так, Кассирер полагал, что в человеческом сознании существуют основополагающие М., которые предопределяют видение мира и стиль мышления. Способность человека видеть и фиксировать сходство различных предметов, его способность к метафоризации мира — начальная точка мыслительного процесса. М. не ограничена семантически, в предположении она выполняет характеризующую функцию. При изучении языка науки процедура вербализации нового допускает разработку новых языковых средств для адекватной интерпретации полученной информации и введения ее в общую систему знания. Первоначальный период вербализации совершается по сути в метафорической форме, почему поиск плодотворных, эвристических М. всегда актуален. Последние десятилетия изучением М. занимается философия, логика, семиотика, психология, психоанализ, филология, литературоведение, герменевтика, риторика и т. д.

МЕТЕМПСИХОЗА (греч. *metempsychosis* — перевоплощение) — понятие позднегреческой традиции для обозначения реинкарнации (Диодор Сицилийский, I век до н. э.; неоплатоники и др.). Классическая традиция античной философии использовала термин «одевания», «облачения» души в тело (Аристотель). Первые спорадические описания воображаемого процесса М. можно обнаружить у представителей орфизма и пифагореизма, в учении Гераклита о роковом нисхождении и восхождении душ как не зооморфных элементов — участников круговорота космоса. В облике философско-мифологического допущения, сопряженного с постулатами о нравственном воздаянии и пренатальном знании идей («анамнесис»), учение о М. присутствовало в творчестве Платона.

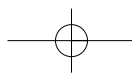
МЕТОД (греч. *methodos* — путь к чему-либо, прослеживание, исследование) — способ достижения цели, совокупность приемов и операций теоретического или практического освоения действительности, а также человеческой деятельности, организованной определенным образом. М. в науке — это также и заданный сопряженной гипотезой путь ученого к по-

стижению предмета изучения. В границах античной философии было впервые обращено внимание на взаимосвязь результата и М. познания. Систематическое исследование М. связано с генезисом экспериментальной науки. Поиски универсального М., приложимого к любым ипостасям действительности (идеал «методологического монизма»), не увенчались успехом. М. общенаучного характера принято считать индукцию и дедукцию, анализ и синтез, аналогию, обобщение, идеализацию, типологизацию, сравнение и др. Философские М. в науке, как правило, опосредуются другими, более приватными, тем не менее именно они (не всегда явно осознаваемые учеными) задают общую направленность исследования, принципы подхода к изучаемому объекту, характер интерпретации полученных результатов. М. складываются в ходе рефлексии над объективной (предметной) теорией в некоторой метатеоретической области внутри определенных парадигматических ориентаций и закрепляются в принципах, нормах и методиках исследования, реализуются через навыки, умения и т. д. конкретных исследователей и обеспечиваются соответствующими инструментальными средствами. Предметное развертывание М. осуществляется в процедуре, доводящей действие факторов, синтезированных в М., до отдельных операций. Следование М. обеспечивает регуляцию и контроль в исследовательской (как и любой иной) деятельности, задает ее логику.

МЕТОД СВОБОДНЫХ АССОЦИАЦИЙ (лат. *associatio* — соединение, присоединение) — исследовательский, диагностический и терапевтический прием психоанализа. Основан на использовании феномена ассоциативности мышления для познания глубинных (преимущественно бессознательных) психических процессов и явлений и применения полученной информации для коррекции и лечения функциональных расстройств психики посредством осознания пациентами причин, источников и характера их проблем. Особенностью М. с. а. является совместная, осознанная и целенаправленная борьба психоаналитика (врача, психотерапевта) и пациента против состояния психического дискомфорта или (и) заболевания. Применение М. с. а. осуществляется в ходе сеанса психоаналитической терапии, во время которого между пациентом (лежащим на кушетке) и психоаналитиком (сидящим у его изголовья таким образом, чтобы пациент не видел выражения его лица) происходит доверительная беседа о жизни и самочувствии пациента в различных ситуациях бодрствования и сна. Непременным условием этой беседы является открытость пациента, который

должен свободно, не считаясь ни с какими ограничениями, высказывать все то, что ему приходит в голову. (При этом психоаналитик предпринимает целенаправленные усилия для преодоления бессознательного и сознательного сопротивления пациента.) В процессе беседы такого рода пациент, в силу ассоциативности мышления, сам того не осознавая «проговаривается», т. е. спонтанно произносит фразы и слова, прямо или косвенно указывающие на невольно возникающие (и часто доминирующие) мысли. Осуществляемый по определенной методике анализ этих мыслей и ассоциаций указывает на причину, источник и характер заболевания или тревоги. При этом в качестве дополнительных маркеров для психоаналитика выступают темы разговора, темп речи, лексика, ослышки, оговорки, заминки и т. д. После анализа свободных ассоциаций и выявления сути расстройств или заболевания психоаналитик объясняет пациенту сущность его проблем и помогает ему осознать бессознательные причины его страданий, их реальное содержание и подлинную ценность. Осознание этих моментов влечет за собой соответствующий терапевтический эффект. Использование М. с. а., независимо от профессиональной квалификации психоаналитика, само по себе обладает определенной психотерапевтической ценностью, поскольку позволяет пациенту рассказать о своих страданиях, поделиться ими и тем самым облегчить их. С момента разработки М. с. а. он является основным методом психоаналитической терапии. Первое применение М. с. а. было осуществлено его творцом, Фрейдом в 1896, который именно поэтому считается годом создания психоанализа.

МЕТОДОЛОГИЯ — учение о способах организации и построения теоретической и практической деятельности человека. Философия выявляет общественно-историческую зависимость репертуаров и средств деятельности людей от уровня их развития и от характера разрешаемых ими проблем. В границах обслуживания типовых программ деятельности смысл М. сводим к обеспечению их нормативно-рационального построения. Общественно-историческая и культурная обусловленность М. выявляется в ходе изменения ее оснований, а также в процессах выработки новых методологических средств. Значимую роль в разработке философских проблем М. сыграли Сократ, Платон, Аристотель, Ф. Бэкон, Декарт, Кант, Шеллинг, Гегель и др. Специфический подход к проблеме предлагает системомыслительная М. Сложность отношений М. и философии, как известно, определялась тем, что и М. может трактоваться с позиции философии, и философия





500 МЕХАНИЗМ ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ

фия может характеризоваться в рамках некоей обобщенной М. Пока в науке доминировала вера в неизблемые познавательные стандарты, философия реконструировалась в категориально-понятийных комплексах общей М. познания. Но поскольку в 20 в. познавательные стандарты обнаружили собственную зависимость от самого процесса познания, от развитости познающего субъекта и от типа познаваемых объектов, постольку в основаниях М. выявились социально-исторические, человеческие, личностные, культурные измерения, потребовалось их принципиально иное философское осмысление. В этом плане М. обнаружила свою условность в контексте постоянно воспроизводящихся репертуаров и процедур деятельности людей. В развитии современной М. все большее место занимают вопросы, связанные с динамикой познавательных проблем, культурно-исторической природой познавательных средств, изменчивостью категорий и понятий, формированием новых познавательных установок и т. д. Эти вопросы так или иначе сопряжены с включением в структуру М. философских представлений. Методологическая работа философии не ограничивается анализом познания, она рассматривает схемы деятельности, создаваемые людьми для обновления и воспроизводства социального бытия. Задачей М. становится выяснение, конструирование и преобразование схем деятельности, интегрированных в повседневный опыт человеческих индивидов. М. становится важным пунктом осмысления и переосмысления современной культурной проблематики. Внимание М. к схемам обыденного поведения и мышлению людей объясняется тем, что в их повседневном опыте традиции и стандарты деятельности перестают играть прежнюю роль. Действия и поступки людей, их общение и мышление утрачивают черты естественности стереотипных актов. Автоматизмы человеческого бытия уступают определяющую роль всевозрастающей совокупности оригинальных ориентиров, вырабатываемых людьми в процессах проблематизации, программирования, проектирования и решения конкретных жизненных задач. Осуществление новых нетрадиционных схем деятельности становится делом все большего числа людей. Эффективность этой работы – это вопрос существования и обновления современной культуры. Последняя живет и трансформируется в значительной мере благодаря тому, что, осмысливая собственную методологичность, культивирует общественно-гуманитарные измерения М.

МЕХАНИЗМ ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ – совокупность устойчивых экономических отношений и институтов, посредст-

вом которых осуществляется согласование интересов субъектов, обеспечивающее функционирование экономической системы.

И.В. Рудько

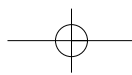
МЕХАНИЦИЗМ – способ объяснения движения и взаимодействия изучаемых объектов, исходя из механических закономерностей. В истории философии и науки М. проявлялся в нескольких формах. Одна из них связана с рассмотрением движения как внешнего по отношению к неизменяющейся, вечно самотождественной субстанции, являющейся носителем движения. В результате логически равноправными могли выступать утверждения о том, что изучаемые, познаваемые объекты могут находиться, а могут и не находиться в движении. Зарождение этой формы М. можно обнаружить уже в античной философии (Демокрит, элеаты). В философии Нового времени развитие и обоснование этой формы М. оказываются связанными с расчленением знаний о субстанции (материи) и движении в различных областях науки, допущением существования особых видов «невесомой» материи (теплорода, светорода, электрических и магнитных флюидов) и особых природных сил соединения их с изучаемыми изменениями тел («плавательная сила», «магнитная сила» и т. д.). Эта форма М. в науке и философии была преодолена, когда было раскрыто, что многообразные природные силы и формы энергии суть проявления одного и того же единого сохраняющегося движения, суть его различных видов (закон сохранения и превращения энергии). Другая историческая форма М. связана с употреблением понятия движения в одном узком смысле: как пространственного перемещения тел (механическое движение). Даже тогда, когда в философии были выдвинуты утверждения о движении как атрибуте и способе существования материи (Толанд, Гольбах, Дидро), то, строго говоря, в виду имелось движение как перемещение, а не движение как изменение и взаимодействие вообще. Третья историческая форма М., которая существует и в настоящее время, связана с крайностями применения метода редукции более сложных форм движения к более простым, когда игнорируется многоуровневость внутренне противоречивой природы движения и качественное своеобразие законов каждого уровня, не сводимое к законам других уровней движения. Для М. в целом как мировоззренческой установки характерно сведение сложного к простому, целого к сумме частей, отрицание качественно своеобразных законов у объектов с различным типом системной организации.

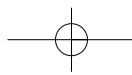
МЕХЕР БАБА (1894–1969) – индийский

гуру, считавшийся его поклонниками Аватарой. Учение включало в себя элементы суфизма, индуизма, теософии и оригинальную космологическую модель.

МЕЧЕТЬ – молитвенное и общественное здание у мусульман. Большинство М. имеет несколько минаретов – башен для произнесения азана. В соборных М. по пятницам происходят большие коллективные моления.

МЕЧНИКОВ Лев Ильич (1838–1888) – русский мыслитель, географ, социолог, общественный деятель. Основная работа М. – «Цивилизация и великие исторические реки» (опубликована посмертно на французском языке в 1889). Для превращения социологии в точную науку необходимо, считает М., установление специфических законов общества и достоверного критерия его прогресса. Закономерная эволюция общества и есть социальный прогресс. В центре концепции М. два явления – кооперация и солидарность, в трактовке которых он был близок к взглядам Кропоткина и Михайловского. Кооперация, по М., есть самая общая форма социальной жизни, способ ее организации. Принципом же социальной динамики и критерием прогресса является нарастание общечеловеческой солидарности. Социология есть наука, которая изучает все явления солидарности. Во многом в духе натурализма М. выделяет исторические этапы развития солидарности от подневольных до свободных и добровольных союзов людей, считая неизбежным переход от деспотизма и принуждения к свободе и равноправию. В трактовке высшей формы солидарности М. использовал элементы анархической концепции общества. Стремясь выявить естественные факторы социальной эволюции, М., опираясь на большой эмпирический материал, нашел их в параметрах географической среды. Не принимая географический фатализм Бокля и Монтескье, М. стремился раскрыть взаимодействие природы и общества в трудовой деятельности, ввел понятие культурной географической среды. Ведущим и синтезирующим географическим фактором развития цивилизации М. считает гидросферу, начиная с рек. В соответствии с этим выделяются три этапа истории: речной, средиземноморский, океанический; им соответствуют периоды развития солидарности. Океанический этап совпадает со становлением свободной солидарности космополитического порядка. Концепция М. содержит элементы натурализма, одномерности, она весьма противоречива. Тем не менее она сыграла свою роль в становлении системного подхода к анализу общества в его взаимодействии с природными факторами.





МИД (Mead) Джордж Герберт (1863–1931) — американский психолог, социолог и философ. При жизни печатался мало. Основные его работы собраны в книгах: «Разум, Я и Общество» (1934) и «Философия действия» (1938). М. испытал сильное воздействие идей прагматизма, самоопределял свою концепцию как «социальный бихевиоризм», однако фактически (если смотреть во временной ретроспективе) заложил теоретические и методологические основания теории символического интеракционизма (термин введен его учеником Блумером в 1937). Специфика восприятия реальности действующим субъектом (физическим субъектом, «живой формулой», социальным «Я») задается его непосредственным актом. Однако содержание объектов через акт предзадается всем прошлым опытом индивида. Следовательно, между субъектом и объектом складываются каждый раз особые отношения, так как объекты могут быть связаны с разным опытом субъектов. По сути они связаны с различными индивидуальными «перспективами», определяемыми спецификой отношений индивида со средой (следовательно, «перспективы» имеют под собой объективные основания). Реальность складывается, в конечном счете, из многообразия возможных «перспектив» и систем социальных взаимодействий. Участие индивида одновременно во многих «перспективах» и задает социальность (т. е. последняя возникает в интересубъективном пространстве взаимодействий). В этом отношении любая воспринимаемая реальность будет социальной, но всегда социален и субъект, конституируемый своим участием в различных «перспективах» и взаимодействиях (понимаемых как межиндивидуальные). Действия конкретного человека могут быть восприняты другими людьми, лишь будучи соотносены со значениями, общими для взаимодействующих индивидов. Значения выражают редуцированные схемы прошлых взаимодействий, а их тождественность в опытах различных людей предполагает возможность «принятия роли другого». Сложное взаимодействие строится принципиально по этой же схеме, только в нем обобщается мнение группы относительно общего для индивидов, в нее входящих, объекта взаимодействия. Таким образом, в нем принимается не просто «роль другого», а «роль обобщенного другого». Усложнение взаимодействий, в которые включается индивид, предполагает и наращивание им способности к рефлексивному отношению. Происхождение «Я», таким образом, социально. Человек способен превращать себя в объект для самого же себя. «Завершенное» «Я» отражает структуру собственных взаимо-

действий, т. е. социальность, но и выступает источником новаций в ней. В структуре социального «Я» М. различает две подсистемы. Подсистему «I» — автономный источник спонтанного поведения, определяющий специфику реакций индивида на стимулы. Она постоянно продвигает отклонения в структуре взаимодействий, не давая последнему «окаменеть» в жестких схемах. Подсистему «me» — интернализированную структуру групповой деятельности. «I» ответственна за индивида как субъекта, «me» — как объекта. Любое взаимодействие предполагает владение языком (как символической системой), позволяющим через символы увидеть себя в мире и создавать новые символы. Способность владения символическими системами закладывается в социализации. Это необходимое условие возникновения сознания и становления индивидуальности. Общность значений для взаимодействующих индивидов задается языком, позволяющим извлекать смыслы через осознание мира и самосознание (в котором человек, будучи субъектом, способен становиться и объектом для самого себя). Взаимодействие «Я» как объекта и «Я» как субъекта опосредуется образом «обобщенных других» (вплоть до представлений об обществе в целом). Граница между «Я»-объектом и образом «обобщенных других» прозрачна и во многом относительна. «Я»-объект формируется как результат совместных действий и именно в таком качестве отделяется в рефлексии от «Я» субъекта. Тем самым образ «обобщенного другого» как посредник во многом предопределяет целостность складывающихся субъект-объектных отношений и на уровне индивида и на межиндивидуальном уровне в реальных «символических интеракциях» — взаимодействиях. Способность дистанцировать себя от роли и роли между собой (ход, развитый учеником М. — Гофманом) задает в ходе общения «игру в роли» как механизм поддержания социального порядка. При естественной установке задание социальных дистанций в мире невозможно. Влияние идей М. надолго пережило их автора и вышло далеко за пределы психологии и социологии.

МИД (Mead) Маргарет (1901–1978) — американский антрополог, профессор Нью-Йоркского, Йельского, Колумбийского университетов, ученица Боаса и Бенедикта. Дочь Мида. В течение 40 лет изучала примитивные народы бассейна Тихого океана. Основные работы: «Взросление на Самоа» (1927), «Как растут на Новой Гвинее» (1930), «Пол и темперамент в трех примитивных обществах» (1935), «Мужчина и женщина: изучение полов в изменяющемся мире» (1949), «Преемственность в эволюции культуры»

(1964), «Культура и преемственность. Изучение конфликта поколений» (1970) и др. Главная тема творчества М. — «Культура и Личность» — охватывает несколько направлений исследований: культурно обусловленные методы воспитания, их влияние на развитие индивидуальности у детей; социальные источники конфликтов между поколениями (сравнение подросткового периода в архаических обществах и в странах Запада); предписываемые культурой способы мужского и женского поведения, зависимость сексуального поведения, соотношения материнских и отцовских ролей от принципов культуры; этнокультурные особенности психических процессов, закономерности формирования и проявления национального характера. М. разграничивала понятия социализации и инкультурации, где первое обозначает социальное научение вообще, а второе — «реальный процесс научения, как он происходит в специфической культуре». М. выделяет три типа культур: 1) постфигуративные; 2) кофигуративные; 3) префигуративные. Для первого типа характерны: неосознанность и медлительность изменений; чувство неизменной преемственности, обусловленное непосредственным контактом по крайней мере трех поколений. Прототипом постфигуративной культуры может быть изолированная примитивная культура, в которой мифологическое и близкое прошлое сливаются, а неизменность поддерживается вытеснением всего, что нарушает непрерывность и тождество. Условия, ведущие к изменениям в культурах постфигуративного типа, существуют в скрытом виде. Кофигуративной является культура, в которой моделью поведения для людей, принадлежащих данному обществу, становится поведение их современников. Кофигурация начинается там, где наступает кризис постфигуративной системы (например, в результате уничтожения старшего поколения, развития техники, переселения, завоевания, смены вероисповедания, революции и т. д.). Стиль кофигурации, пределы ее проявления в поведении могут определять и старшие поколения. Постфигуративные элементы, придающие обществу устойчивость, присутствуют и в этом типе культуры в виде не критически воспринятых убеждений и ценностей и автоматически усвоенных поведенческих реакций. Постфигуративные культуры, согласно М., могут восстанавливаться с помощью господствующей религии, национального государства или в форме культур отдельных социальных групп. Утверждению кофигурации в качестве доминирующей формы передачи культуры способствуют, по мнению М., средства массовой информации. Обострение различий опыта по-





502 МИДРАШИ

колений создает новую культурную форму – префигурацию, где старшие поколения учатся у младших. М. различала культуры, в которых дети обучаются в основном практически (на собственном опыте), но под руководством старших (learning cultures), и культуры, где существуют специализированные институты обучения детей (teaching cultures). Теоретические и культурологические исследования М. кумулируются в утопический проект создания всемирной «культуры участия», в которой приобретение человечеством семиотического и языкового единства будет возможно в результате технологической модернизации «третьего мира» и «революции метафор» в развитых странах, в ходе которой произойдет перерождения западной культуры с демонического понятия «ад» на живой образ «рая». Идеи М. продолжают оказывать влияние на этнографические (этнологические) и культурологические исследования, а также на социологическую школу символического интеракционизма.

МИДРАШИ – аллегорические комментарии к Библии, созданные иудейскими мистиками и богословами. Призваны были снимать противоречия в ее текстах, формулировать новые сакральные законы, раскрывать ее новые глубинные смыслы. С 13 в. М. были объединены в Канон.

МИКРОКОСМ – человек как уменьшенная модель Вселенной («макрокосма»), находящийся с ней в состоянии подобия.

МИКРОПСИХОАНАЛИЗ (греч. micros – малый и психоанализ) – направление современного психоанализа, являющее собой неоднородную совокупность модифицированных идей Фрейда, некоторых фрагментов молекулярной биологии, атомной физики, астрономии и метода, методики и специфической техники психотерапии, ориентированных на постижение основ и эволюции психоматериальных явлений и активное использование различных (преимущественно малых) биографических материалов пациентов в процессе врачевания. Как направление М. сформировался в середине 1950-х в результате деятельности итальянского психоаналитика Фанти и его последователей. В концептуальном плане М. придает особое значение интерпретации человека (его тела, духа и деятельности) как попытки, состоящей из постоянных и разнообразных попыток, в силу чего сама попытка осуществления чего-либо принимается в качестве универсальной, нейтральной психодинамической единицы и микроэталона жизни. При этом попытки интерпретируются как произвольные и случайные психоматериальные актуализации «инстинкта попытки», придающего человеку

его сущность и обладающего соответствующей «идеической» энергетикой. Гибкое структурное образование нейтральных попыток, независимое от зависящего от них человека, содержит в себе различные бессознательные представления, оказывающие значительное влияние на душевную жизнь и поведение человека. Считается, что в качестве универсальной опоры попыток выступает психобиологическая пустота, являющаяся источником жизни, основой человека и причиной бессознательного страха. В энергетическом контексте большое значение придается установлению связи между инстинктом попытки и нейтральным динамизмом пустоты, обладающей определенным энергетическим потенциалом. Одним из существенных элементов М. считается «микropsихоаналитический триптих», согласно которому три принципиально важных компонента индивида наследуются и в этом смысле не являются его собственностью. К ним относят: 1) клетки и кровь, 2) инстинкт попытки и его энергетический потенциал, 3) сновидения, представляющие собой продолжение одного и того же сновидения, через которое проявляется психическая пустота. М. ориентирован на выявление, фиксирование и анализ попыток, в силу чего бессознательное не является конечной целью исследования и зачастую изучается как попытка или совокупность попыток. В М. осуществлено увеличение продолжительности и частоты терапевтических сеансов: продолжительность одного сеанса около 3 часов при частоте сеансов не реже 5 раз в неделю. Общая продолжительность лечения – несколько месяцев. Микropsихоаналитические сеансы состоят из: практики свободных ассоциаций, анализа материала жизненного и текущего опыта (т. е. событий, случившихся после последнего сеанса М.), исследования широкого диапазона личных документов пациента (родословного дерева, автобиографии, переписки, различных аудиовизуальных материалов, планов квартиры и т. д.), исследования звукозаписи сеансов данного пациента (сделанной без его ведома), разнообразных контактов микropsихоаналитика и анализируемого вне сеансов, частичного или полного анализа родственников, друзей и сослуживцев анализируемого. В 1973 была организована действующая поныне Международная ассоциация М. (почетный председатель Фанти).

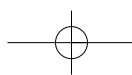
Т.В. Кузьмицкая

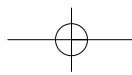
МИКРОЭКОНОМИКА – 1) раздел экономической науки, исследующий относительно маломасштабные экономические процессы и отношения; 2) метод экономического анализа, основывающийся на

оценках и исследованиях поведения индивидуальных (условно принимающихся в качестве свободных и отграниченных) единиц хозяйственного процесса.

Т.В. Кузьмицкая

МИЛЛС (Mills) Чарлз Райт (1916–1962) – американский социолог и публицист. Один из идеологов движения «новых левых». М. испытал влияние марксизма, прагматизма и идей Т.Б. Веблена и М. Вебера. М. весьма критически относился к традиционной социальной науке, подчеркивая, что она поддерживает распространенные предрассудки в отношении политической власти и социального неравенства. М. призывал общественные науки к обличению капиталистического общества. Согласно М., радикально мыслящие представители общественных наук, отстаивающие ценности свободы, творчества и «социологического воображения», т. е. способные понять тенденции общественного развития, могут изменить современную антидемократическую, разрушающую основные человеческие ценности социальную структуру США. В книге «Властвующая элита» (1956) М. представил структуру власти США состоящей из множества элит в различных сферах – промышленной, политической и военно-бюрократической. Он считал, что интеллигенция способна к самостоятельному политическому действию в силу осознания своей особой ответственности перед обществом и является единственной непосредственной радикальной преобразующей силой, способной свергнуть господство «властвующей элиты» (союза элит), остальные же слои общества пассивны и инертны. Концепцию «властвующей элиты» он выдвигал в противовес марксизму. Рассматривая буржуазное государство и его военную силу, М. считал, что оно организует и направляет общественную жизнь. Постоянный рост военных расходов и централизация инструментов власти позволяет говорить о «политическом детерминизме» или «военном детерминизме», что более верно, по мнению М., чем марксистский тезис об «экономическом детерминизме» социальной жизни. Марксизм имеет, по его мнению, большую ценность для понимания современного мира, чем какая-либо другая форма буржуазной идеологии («И классический марксизм составляет ядро современной социологии»). Однако он считал марксизм устаревшим, в частности, его учение об исторической миссии пролетариата. М. признавал классовый характер капиталистического общества. В своей работе «Белые воротнички» (1951) он дал социальную характеристику американского среднего класса. В «Социологическом воображении» (1959)





М. предложил оригинальную историческую интерпретацию развития социальных наук в Америке и подверг радикальной критике две основные тенденции в американской социологии: господство структурно-функционального анализа («высокой теории», созданной Т. Парсонсом) и абстрактного эмпиризма в лице П. Лазарсфельда. Несостоятельность теории Парсонса — в отрицании идеи антагонизма, мятежа, революции и в убеждении, что гармония интересов является неотъемлемым атрибутом любого общества. Кроме того, М. критиковал язык Парсонса, называя его ширмой, скрывающей за внешней сложностью нищету содержания. «Абстрактный эмпиризм», убежден М., также не способен определить и проанализировать насущные общественные проблемы, поскольку акцентирует внимание на сборе и обработке данных и безразличен к выбору объекта исследования, что ведет к отрыву методологии от содержательного знания. Заостряя проблему, М. иногда говорил о ненужности методологии вообще, отмечая, что «каждый сам себе методолог»: «Социальная наука занимается жизнеописанием, историей и взаимосвязью того и другого внутри социальной структуры». М. рассматривал эти аспекты как «систему координат исследования». В результате решения поставленных М. в «Социологическом воображении» вопросов перед социологом предстает картина общества со всеми его противоречиями, конфликтами и гармонией, порядком и беспорядком, прогрессом и регрессом. Эта методологическая установка составляет основу современной теории конфликта, альтернативу структурно-функциональному анализу. М. выступал против разделения социологии и философии, социологии и исторической науки. Он был сторонником идеи мирного сосуществования двух систем, выступал против милитаризации США. Идеи М. послужили источником формирования оппозиционного сознания в условиях буржуазного общества и явились стимулом для значительной части американских социологов. М. считается идейным вдохновителем радикальной социологии на Западе.

МИЛЛЬ (Mill) Джон Стюарт (1806–1873) — основатель английского позитивизма, экономист, этик, логик, теоретик либерализма. Член палаты общин английского парламента (1865–1868). М. внес значительный вклад в становление социологии и разработку эмпирических методов социальных исследований. Обращение М. к проблемам социологии было вызвано неудовлетворенностью утилитаристской моделью анализа поведения человека и концепцией «экономического человека», слишком упрощающих реальность и не

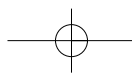
учитывающих влияния многообразия факторов социальной и культурной среды. М. много сделал для пропаганды в Англии идей Конта. Однако между их социологическими взглядами существуют принципиальные различия: Конт — социологический реалист, М. — последовательный номиналист. В связи с этим М. полагал, что универсальный характер имеют только законы индивидуальной психологии. Потребность же в социологии вытекает из факта невозможности наблюдения человека вне социальных связей. Однако законы социологии обладают потенциалом объяснения (необходимо лишь предостерегаться от необоснованных экстраполяций абстрактных представлений). Психологический редукционизм привел М. к выводам о том, «что все общественные явления суть порождения человеческой природы». Разногласия между М. и Контом были первой в истории социологии версией спора между психологизмом и социологизмом, редукционизмом и холизмом. Экономические и социологические взгляды М. изложены в работе «Основания политической экономики с некоторыми приложениями к общественной философии» и в монографии «Огюст Конт и позитивизм» (1865). М. известен также разработкой индуктивной логики и попыткой эмпирического обоснования с ее помощью социологии. Индуктивная логика трактовалась им как методологическая основа обобщения фактов и доказательства выводов. Он впервые разработал основные схемы логического анализа причинно-следственных связей в социальном эксперименте: методы единственного сходства и единственного различия, сопутствующих изменений и остатков («Система рассудочной и индуктивной логики». Т. 1–2, 1843). Ориентируясь на образцы естественных наук, М. придавал большое значение применению в социальных науках статистических методов. Однако возникшие методологические проблемы привели его к отрицанию возможности применения эксперимента в социальных науках. Философские идеи М. в основном развивали принципы этического утилитаризма Бентама («Утилитаризм», 1863) с позиций либерального реформатора. Заметно влияние на него Беркли и Юма. Другие работы М.: «О свободе» (совместно с женой Г.Г. Тейлор, 1859), «Размышления о представительном правлении» (1861), «Утилитаризм» (1861), «Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона...» (1865), «Подчиненность женщины» (1869), «О религии» (очерки, опубликованы посмертно, 1874) и др.

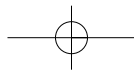
Т.В. Кузьмицкая

МИЛЮКОВ Павел Николаевич (1859–1943) — русский социолог, историк, обще-

ственный деятель. Основные работы: «Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев» (1893), «Очерки по истории русской культуры» (1896–1903), «Интеллигенция и историческая традиция» (1910), «История второй русской революции» (1921–1924), «Эмиграция на перепутье» (1926), «Россия на переломе» (1927), «Республика или монархия» (1929) и др. Общественно-политическим идеалом М. была идея европейски организованного правового государства парламентского типа. (Магистерская диссертация М., защищенная им в 1892, была посвящена обоснованию европеизации России как имманентного и объективного процесса.) Следствием явилось его всемерное и осознанное противостояние как идеологии славянофильства, так и теориям революционного марксизма. Детерминанты социального развития «национальных организмов» (базовое понятие в его понимании для научной реконструкции исторического процесса) М. усматривал в эволюции духовной культуры, преломляющейся в разнообразных репертуарах межпсихического взаимодействия индивидов. М. не разделял религиозный пафос авторов сборника «Вехи», полагая, что религиозный морализм — это прошлое для России. М. отказывался рассматривать и оценивать постоктябрьские реалии России исключительно в контексте антинародности и антигуманной сущности нового режима. Разделяя ориентации подавляющего большинства эмигрантов на желательность и оправданность насильственного свержения советской власти, М. тем не менее был убежден в том, что осуществившийся поворот событий не был случайным, соответствовал определенным тенденциям развития самодержавия и поэтому нуждается в серьезнейшем изучении, продуктивном даже самом по себе.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ — система взглядов на мир и место человека в этом мире, во многом определяющая отношение человека к этому миру, другим людям, себе самому и формирующая его личностные структуры. М. возникает как сложный результат практического взаимодействия психически нормального человека с окружающей действительностью — природой и обществом. М. определяет социальное самочувствие, самосознание личности, ее ценностные ориентации, оценки и поведение. М. — относительно автономная и устойчивая система внутренних детерминант жизнедеятельности человека. Социально-философский подход к проблеме М. обнаруживает его несводимость к теоретической, осознанной форме. М. предстает в виде целостной, многоуровневой, сложно организованной системы социальных установок, обладаю-





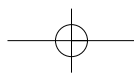
504 МИСТИКА

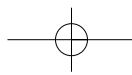
шей фундаментальными для жизнедеятельности личности функциями. В системе М. слиты воедино мысли и чувства, побуждение (воление) и действие, сознательное и бессознательное, слово и дело, объективное и субъективное. Идеи и идеалы лишь завершают, рационализируют, интегрируют М., придают ему осознанный характер. Индивидуальная жизнедеятельность, социальная практика и окружение человека выступают предпосылками возникновения устойчивых и целесообразных форм его социального поведения задолго до того, как исторически и индивидуально осознаются и приобретают теоретическую форму (а иногда так и не осознаются при жизни данного поколения) объективные закономерности его общественного существования. Истории известны различные виды М.: магическое, мифологическое, религиозное, философское, научное, а также различные смешанные их типы. Генезис системы М. обусловлен возрастными особенностями личности. М. возникает в раннем возрасте в сфере субъективно неосознанных, наивных, стихийных практических социальных отношений индивида. В нем в нераздельном сплаве слиты ощущения, чувства, желания, потребности, интересы, воля, побуждения, неосознанные стремления. На основе обобщения первичного социального опыта под влиянием воспитания и практического обучения формируется специфическая внутренняя схема, структура поведения, особая его программная матрица. Устойчивые и сохраняющиеся в системе М. планы, схемы, программы социального поведения личности по отношению к ее сознанию оказываются первичным, практически объективно обусловленным мировоззренческим уровнем. Элементами его выступают способности, навыки, сноровка, умения, практические способы организации деятельности во времени и т. д. В подростковом и юношеском возрасте система М. дополняется уровнем рационального мышления, т. е. системой идеалов, целей и ценностей. Формируется сфера рефлексии, интроспекции, самосознания личности, где систематизируется, оценивается и корректируется уже сложившаяся ранее мировоззренческая ориентация. Элементами этого уровня выступают потребности, мотивы, интересы, идеалы, принципы, цели и убеждения личности. Завершающим уровнем системы М. выступает совокупность субъективно осмысленных «результатов» собственной деятельности, что воплощается в личностной оценке наличного и желаемого статуса взрослой личности. Таким образом, субъективно усвоенные программы социальной деятельности, рационально, вербально вы-

раженные ее принципы и, наконец, субъективно представленные и оцененные результаты социальной деятельности индивида (или группы) образуют макроструктуру системы М. М. — фундаментальное социальное качество индивида, его формирование каждый раз, с каждым новым поколением воссоздается снова и снова как задача исторически непреходящая. Для взрослого психически нормального человека система М. выступает внутренним законом его жизни, утвердившимся в результате сложного процесса познания окружающей действительности, самопознания и самооценки. По отношению к самой личности М. выступает первичным субъективным феноменом, внутренне обуславливающим ее поведение. М. превращает это поведение в относительно автономный, ответственный акт. Формируясь первоначально как некое следствие предшествовавших социальных связей и практического опыта индивида, М. затем превращается во внутреннюю причину, детерминирующую всю совокупность последующего его социального поведения в виде соответствующих идеалов и норм. Генезис М., а затем и его сознательное формирование представляет собой прежде всего сложную практическую и когнитивную самостоятельность субъекта. На разных этапах преобладающее значение могут получать либо внешние воздействия и влияния, либо внутренняя активная позиция субъекта. Поэтому весь процесс может подвергаться значительным внешним целенаправленным общественным воздействиям. Так, существенными средствами манипулирования формированием принципов социального поведения личности оказываются специфические материальные и духовные условия жизни; ограниченные возможности культурного развития; препарированная, неполная и неадекватная социальная информация и т. д. Тем самым индивид намеренно лишается возможности свободного и осознанного выбора собственной социальной ориентации. Система М. личности всегда специфична и отражает индивидуальные особенности ее жизнедеятельности. Но в исторических условиях тоталитарного общества активно и агрессивно насаждаемые идеи способны формировать внешне однородную мировоззренческую ориентацию значительных масс людей, насильно подчиняя их индивидуальность той или иной излюбленной социальной идее (как результат — фанатизм: религиозный, националистический, коммунистический). Социальной основой и целью прогрессивного демократического развития общества выступает свободный самостоятельный человек, самостоятельно формирующий свой внутренний субъективный мир и принципы жизнедеятельности, со-

знательно выбирающий условия своего социального существования. Система М. как социальное «ядро» личности обуславливает ее целостность, ответственность, рациональную и адекватную ориентацию в обществе.

МИСТИКА (греч. *mistikos* — таинственный) — сакральная религиозная практика, направленная на достижение непосредственного сверхчувственного общения и единения с Богом в экстатически переживаемом акте откровения, а также система теологических доктрин, ставящих своей задачей концептуализацию и регулирование этой практики. В гносеологическом плане предполагает возможность непосредственного узрения истины в акте соприкосновения души с открывающимся ей трансцендентным оригиналом (см. **Откровение**), — в отличие от стадийного и принципиально асимптотичного приближения к истине посредством постижения воплощенных эйдосов — копий; в плане экзистенциальном — трансгрессию за очерченные наличным опытом пределы бытия. Нулевым циклом развития М. можно считать архаические оргиастические культы, реализация которых имела своей целью снятие в момент ритуального действия границы между профанным миром человека и сакральным миром духов предков. В верованиях неистейского типа закладываются основы М. как специфической практики, ориентированной на растворение в Абсолюте посредством специальных медитативных техник. Зрелая М. (М. в собственном смысле этого слова) оформляется в верованиях, относящихся к такому направлению, как теизм. В контексте теистского трактовки Абсолюта как личности («живой Бог» христианства, иудаизма и ислама) М. выстраивается на принципиально иной — коммуникативной — основе: мистическое единение индивидуальной души с Богом осмысливается как диалог, личное и личностно остро значимое общение, духовное единство, которое принципиально недостижимо односторонним усилием мистика, но предполагает обоюдность стремления. Сам богоискательский порыв мистика мыслится как внушенный Богом: «от самого источника истины исходит некое увещевание, нуждающее нас приготовить о Боге, искать его и страстно... жажда» (Августин). Кульминационный момент и, собственно, цель и результат сакрального диалога души с Богом понимается в М. как откровение Божье — акт божественного волеизъявления и дар милости Божьей. Окончательное конституирование М. теистского типа связано для христианства с текстами Псевдо-Дιονисия Ареопагита, переведенными позднее на латынь Иоанном Скотом Эриугеной: именно к Арео-





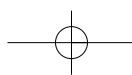
пагитикам восходит базовая проблематика и понятийно-терминологические средства М., включая и сам термин «М.». Как для нетеистского, так и для теистского типа М. исходным условием формирования является высокое развитие религиозного сознания и сознания в целом, ибо М., во-первых, предполагает осмысление предмета веры в качестве трансцендентного миру, а во-вторых, фундаментальным для мистического познания является принцип сверх- и надрациональности, сознательного отказа от рационально-логических методов, имплицитно предполагающего не только овладение последними, но и рефлексивное осмысление их, что возможно лишь на базе зрелых форм философской культуры (например, мистические установки древнегреческого пифагореизма). В рамках оформившегося христианства М. конституируется как способ непосредственного квазинтеллектуального богопознания, основанного на сверхразумном созерцании и чувстве. В любом контексте за М. оставался приоритет в адекватном постижении Абсолюта. Аналогичен статус Каббалы в иудаизме и альтернативного схоластическому каламу исламского суфизма. В целом, центр тяжести приходится в М. отнюдь не на концептуально-теоретические изыскания и вообще не на поиск средств выражения, но на специальную мистическую практику, имеющую своей целью непосредственное узрение истины в акте, выступающем для человека — как озарение, а для Бога — как откровение. Акт откровения экзальтированно экстатически переживается мистиком и сопровождается экстраординарными состояниями сознания: транс; автоматическое говорение с включением в речь слов на несуществующих языках (глоссолалия — греч. glossa — непонятное слово и lalein — говорить); галлюцинации; спровоцированные нерелексивной аутоугугестией фантомные переживания — вплоть до появления стигматов и т. п. Понимание откровения как изъятия Божьей милости не снимает акцента с проблемы готовности мистика услышать глас Божий (православное «трезвение», т. е. «хранение ума, содержащегося в совершенной немечтательности» — преп. Исихия). В этой связи мистическая практика предполагает овладение специальными психотехническими приемами сознательного введения себя в соответствующее состояние. Центральным смыслом всех вариативных приемов этого ряда выступает подавление индивидуальности сознания, понятое как освобождение пути для слова Божьего, ибо в момент откровения устами мистика будет говорить Бог. В этой связи целью практикуемых М. психотехник является «спокойствие души», фактически означающее по-

ступательное отчуждение собственной внутренней сути: отрешаясь от внешних сует и освобождаясь от пут мирского, душа «перестает проявлять себя» (Мигель де Молинос) и может служить рупором Божьим (идеал пратьядхары как отвлечение от внешних предметов и достижение абсолютного покоя с полным угасанием растворяющегося в Абсолюте сознания в йоге; практика медитации в веданте; последовательный отказ от себя в христианских монашеских обетах: обет нестяжания как отречение от земных благ, обет целомудрия как отречение от своего тела и обет послушания как отречение от свободы воли и духа); названия многих мистических течений связаны с понятием покоя: исихизм, квиетизм и др. Акцент на чувстве и отсутствие необходимости в специальной теоретической подготовке («книжной учености») для постижения абсолютной истины делают мистическую парадигму богопознания привлекательной для плебса, что находит свое наиболее яркое проявление в возникновении новых мистических направлений и мистически окрашенных массовых движениях в переломные периоды истории того или иного вероучения. Мистическая традиция оказала значительное влияние на развитие не только религиозного сознания, но и культуры в целом.

МИТИН Марк Борисович (1901—1987) — советский большевистский идеолог и организатор государственной, официальной философской мысли. Окончил философское отделение Института Красной профессуры (1929). Зам. директора Академии коммунистического воспитания, зам. директора Института философии, главный редактор журнала «Под знаменем марксизма» (1930—1944), директор Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (1939—1944), главный редактор журнала «Вопросы философии» (1960—1967), зам. академика-секретаря отделения философии и права АН СССР. Академик АН СССР (1939). Основные работы: «Боевые вопросы материалистической диалектики» (1936), «За материалистическую биологическую науку» (1949), «Философия и современность» (1960), «Опыт Октября и закономерности социалистической революции» (1967), «В.И. Ленин и актуальные проблемы философии» (1971), «Проблемы современной идеологической борьбы» (1976), «Философия и социальный прогресс. Анализ современных буржуазных концепций социального прогресса» (1979), «Идеи В.И. Ленина и современность» (1981) и др. Выступлением в «Правде» 07.06.1930 М., П. Юдин, В. Ральевич начали осуществление процедур окончательной ликвидации наличного и потенциального плюрализма в

границах марксистско-ленинской философской ортодоксии в СССР. После организационного и кадрового разгрома групп Деборина, Карева, Бухарина М. становится официальным лидером государственной философской идеологии в СССР. «Сталинизация» философии, осуществленная М. и его окружением, до середины 1960-х очертила диапазон санкционированных философских исследований. Кадровая же политика в философских структурах АН СССР находилась под активным контролем М. и его сторонников вплоть до середины 1980-х.

МИФ — форма целостного массового переживания и истолкования действительности при помощи чувственно-наглядных образов, считающихся самостоятельными явлениями реальности. Мифологическое сознание отличается синкретизмом, восприятием картин, рожденных творческим воображением человека, в качестве «неопровержимых фактов бытия» (Лосев). Для М. не существует грани естественного и сверхъестественного, объективного и субъективного; причинно-следственные связи подменяются связью по аналогии и причудливыми ассоциациями. Мир М. гармоничен, строго упорядочен и не подвластен логике практического опыта. Исторически М. возникает как попытка построения на интуитивно-образном уровне восприятия целостной картины мироздания, способной обобщить эмпирический опыт и дополнить (при помощи умоэзрительных спекуляций) его ограниченность. Естественно-историческая неполнота достоверного знания о мире, неразработанность понятийного аппарата и отсутствие на ранних этапах существования человеческого общества четко зафиксированных принципов построения и обоснования знания предопределили появление М. как некоей гипотезы, импровизированного суждения по поводу реальности, которое затем предстает для своего носителя в качестве единственно возможного и самоочевидного облика мира. М. представляет собой своеобразное опредмечивание коллективных фобий, оформление в ярких и доступных образах массовых ожиданий, страхов и надежд. М. нерелексивен, т. к. изначально несовместим с рационально-критическим подходом к любому явлению, отдавая предпочтение эмоциональному созвучию и субъективной убежденности. Пространство М. закрыто, завершено, и единственное движение, возможное в нем, — повтор, воспроизведение уже некогда свершившегося. М. при этом функционирует как в качестве определенного способа переживания реальности, так и в виде его продукта — завершенной картины мира. Как первичная форма целостного дотео-





506 МИФОЛОГИЯ

речического общего мировоззрения, М. составляет неотъемлемую часть любого типа культуры — как в стадии его становления, так и в процессе генезиса и эволюции присущих данной культуре мировоззренческих моделей и форм духовно-практического освоения мира. Появление развитых систем рационально-понятийного знания не приводит к одновременному вытеснению из духовной жизни общества элементов мифологического сознания. Последнее постоянно воспроизводится на уровне спонтанного житейского опыта и неформализуемого полностью практического сознания, а также в ситуациях, связанных с необходимостью коллективного социального действия, основанного на беспрекословном подчинении чужой воле. «Экологическая ниша» М., таким образом, помещается в тех областях человеческого существования, где рационалистическое миропонимание либо не занимает господствующего положения, либо по каким-то причинам его теряет. В динамике культуры подобные ситуации, как правило, связаны с глобальными (смена идеалов рациональности, поиск мировоззренческих оснований новой исторической эпохи, преобразование типа общественного устройства) или локальными (смена парадигм в частных науках, возникновение новых областей знания или теоретических систем) процессами, лишаящими однозначности (и ореола рациональности) прежнюю систему ценностей. Роль М. в жизни современного общества неоднозначна. М. как универсальная форма дотеоретического мировоззрения присутствует в различных сферах духовно-практического освоения реальности (М. массового сознания, «гносеологические М.» в структуре научного знания, идеологические М., «магический реализм» в литературе и искусстве) как необходимый и обладающий мощным продуктивным потенциалом элемент. В то же время современная политическая мифология нередко используется политическими организациями и властными структурами для целенаправленного программирования массового сознания, формирования лояльно-конформистских или радикально-агрессивных общественных настроений.

МИФОЛОГИЯ (греч. *muthos* — сказание и *logos* — рассказ) — тип функционирования культурных программ, предполагающий их некритическое восприятие индивидуальным и массовым сознанием, сакрализацию их содержания и неукоснительность исполнения. Различают: классическую М. как тип культуры, тотально представленный сакрализованными программами и базирующийся на архаических формах ментальности, и современную М. как феномен, представ-

ляющий собой вкрапление мифа в немифологическую по своей природе культурную традицию в результате сознательного рефлексивного целеполагания (социальная М. как вариант политико-идеологической практики). В структуру как классической, так и современной М. входят: 1) конститутивная (или информационно-содержательная) составляющая, включающая в себя: а) блок онтолого-генетический: космогония в классической М. и, соответственно, легендарно-исторический компонент социальной М., представленный сюжетами о становлении соответствующей социальной системы как упорядочивающей космоизации предшествующего социального хаоса (например, миф о «происхождении ариев» или «народа-богоносца»); б) блок героико-генетический: классическая теогония и, соответственно, мифы социальной героики (легенды об «отцах-переселенцах», историко-революционный эпос и т. п.); в) блок прогностический: эсхатология в зрелых формах классической М. и утопии или программные модели построения «светлого будущего» — в М. социальной; 2) регулятивная составляющая, задающая поведенческие матрицы, парадигмальные установки интерпретации, замкнутый цикл ритмических процедур, структурно организующих календарь (календарные праздники в классической М. и, соответственно, регулярность массовых манифестаций и ритмичность сакрализованных идеологических акций — типа партийных съездов — в социальной). К интегральным характеристикам, общим как для классической, так и для современной М., могут быть отнесены следующие: 1. Глобальность масштаба: М. моделирует весь мир (в случае классической М.) и/или всю социальную жизнь (в случае М. социальной). 2. Синкретичность М. как совпадение семантического, аксиологического и праксеологического ее рядов: от слитности в архаической М. сакральных космогонических сюжетов с бытовыми технологиями (например, вавилонский миф о творении мира посредством разделки туши убитого животного или ближневосточные «гончарные» космогонии) — до самооценки марксизма как «отлитого из одного куска стали». В этой связи разрушение или замена одного (даже частного) фрагмента мифа чреваты гибелью всей мифологической структуры (например, частые смены технологической составляющей классической М. как фактор кризиса мифологического типа мировоззрения в целом). В этом смысле миф как феномен синкретической нерасчлененности противостоит такому феномену, как логос (ср. греч. *muthos* — речь, мнение, слово как единство семантики и сонорики и *logos* — слово в значении

дифференцированности, структурности смысла: греч. *legoo* — говорю и лат. *lego* — читаю, собираю, конструирую). Типично в этом контексте противопоставление Платином знаковой системы алфавита, предусматривающей рациональное конструирование слова и (при восприятии) его дискурсивную реконструкцию, — иероглифическому аллоризму, предполагающему непосредственное узрение неразложимого умопостигаемого эйдоса слова=смысла=образа. 3. Структурно-семантическая гетерогенность (пористость содержания): миф при совпадении с действительностью в некоторых (не обязательно узловых) точках заполняет смысловые лакуны фантастическими объяснительно-интерпретационными моделями. 4. Универсальность мифологического ригоризма, т. е. характерное для мифологического сознания отсутствие — в глобальном масштабе — рассогласования между сущим и должным: несмотря на свой драматизм и даже трагичность, мировой процесс в его мифологическом изображении протекает, в конечном счете, в соответствии с предустановленной сакральной программой, которая в классической М. аранжируется как воля богов, а в социальной — как «логика евроцентризма», «историческая закономерность мирового революционного процесса» и т. п. 5. Парадигмальность М. по отношению ко всем формам поведения и деятельности, характерных для соответствующей культуры. 6. Принципиальная инфинитивность (рецитативность) мифа, предполагающая актуальное разворачивание в культуре вера его дериватов: объяснительный потенциал М. может быть реализован только при условии ее перманентного толкования, интерпретации его содержания в конкретных системах отсчета. Миф требует постоянного перетолкования, не допуская при этом критики, и постоянной актуализации его содержания при непреходящем сохранении исходного ядра смысла. Классическая М. разворачивает разветвленную практику толкований-рецитаций: от событийно-синхронных изустных воспроизведений мифологических сюжетов (исполнение былин Баяном, спонтанные песни акына или стационарно фиксированные календарные трагедии и мистерии) до оформления традиции толкования текста (см. **Экзегетика**). Аналогично, и социальная М. предполагает интерпретационную процессуальность (перманентную актуализацию) своего бытия, требуя все новых и новых воспроизведений и толкований (нормативная система массивного цитирования ответствующих «классиков» или сакрализованных идеологических документов, вал популяризационных работ, резолюций и инструкций по поводу последних).

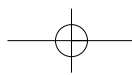




7. Внутренняя установка М. на имманентное понимание и истолкование мифа (в отличие от историко-генетического или любого иного внешнего его истолкования). Именно М. закладывается в культуре герменевтическая традиция интерпретаций как традиция имманентного толкования текста (ибо исходно оно относилось к тексту мифа, а содержание его сакрально), — парадигма герменевтической процедуры унаследована христианством (практика экзегетики) и в целом средневековой культурой, ориентированной на дешифровку иноказаний (общекультурный образ мира как книги, эмблематичность геральдики и символизм «знамений»), воспроизведена культурой ренессанса (символизм поэзии *dolce stil nuovo*, стилизация как культурный жанр) и барокко (аллегоризм культурных феноменов и установка на дешифровку и декодирование) и, в конечном счете, положена в основу современной философской герменевтики. 8. Нормативная фидеистичность: для адаптации любого типа М. в массовом сознании ей необходимо своего рода конфиденс-обеспечение — миф живет до тех и только до тех пор, пока в него верят, и любая критическая аналитика, а тем более — скепсис — невозможны внутри М.; если же они становятся возможными — невозможным становится сам миф. 9. Самосакрализация М., основанная на наличии внутри нее специфических защитных механизмов, предвзятых различными проектными поведенческими моделями, функционирующими в амбивалентном режиме кнута и пряника (сюжеты наказанного отклоняющегося и вознагражденного типового поведения). В данном аспекте М. фактически изоморфна религиозному сознанию, содержащему соответствующие бихевиор-программы любви и страха. 10. Обязательность механизма сакрализации имени (носителя мифологического сознания), обеспечивающего М. точность адресования: для архаической культуры это сакрализация индивидуально-личного имени как основа именного типа трансляции информации от поколения к поколению (см. **Социализация**), позднее при коллективном адресовании мифа — надиндивидуальное имя этноса (иудеи, эллины, славяне и все др.) в любой этномифологии или класса — в М. политико-идеологической (в ряде случаев возможен инструментальный *mixt*: например, в варианте фашизма, где этноним используется в рамках идеологизированной политической М.). Отсюда — столь любимая и широко практикуемая во всех мифологических традициях процедура сакрального поименования или переименования, семантически означающая для носителя мифологического сознания факт присво-

ения: от архаических номинаций как способ овладения предметным миром до грандиозных кампаний переименования городов и весей и советской практике. 11. Достаточность объяснительного потенциала М., работающего как «вовне» (интерпретационная ассимиляция новых феноменов, попавших в сферу рассмотрения мифа), так и «вовнутрь» (незамедлительное «затягивание» семантических разрывов за счет реинтерпретации наличных мифов или создания квазимифа). 12. Имманентная прагматичность: М. выступает базовым средством достижения реальных прагматических целей не только для субъекта сознательного мифологизирования или мифотворчества (если таковой имеется — в случае социальной М.), но — в первую очередь — для своего непосредственного носителя, выступая информационно-технологическим обеспечением хозяйственной, бытовой, коммуникативной и социально-идеологической деятельности и отвечая глубинным мировоззренческим потребностям и латентным ожиданиям массового сознания. 13. Обязательная сопряженность с ритуалом: характерный для классической культурной М. обряд как форма магического действия, направленного на достижение реальных целей иллюзорными средствами (например, связанные с культом Деметры Элевсинские мистерии и сельскохозяйственные ритуалы Аррефорий и Фесмофорий), аналогично — архаические аттические трагедии как связанные с культом Диониса театральные рецитации соответствующих мифов (от греч. *tragedia* — «песнь козлов», т. е. козлоногих сатиров, спутников Диониса); с точки зрения культурного статуса и функций им изоморфны ритуальные действия в системах социальной М., имеющие идеологическое содержание и организационно-интегративные цели, столь же театральные и массовые, как и архаические мистерии (вакханалии) и в социально-психологическом плане фундирующиеся сознательной спекуляцией на ностальгически переживаемой современным индивидом потребности в изначально заданном чувстве общности, характерном для архаической общины и утраченном при становлении индустриализма в процессе индивидуализирующей модернизации сознания. 14. Нерелефлексивность: как мифологическая культура не предполагает в своем составе мета-культуры, так и идеологическая М. не выдерживает, а потому и не допускает рефлексивного (неимманентного, несакрализованного) подхода. 15. Консервативность: мифологические системы не склонны к инновациям, ибо каждая из них должна быть адаптирована в содержание М. посредством интерпретационного

механизма, между тем, частая смена парадигмальной мифологической матрицы разрушает иллюзию неизблемости ее оснований. Классическая М., являя собою исторически определенный тип ментальности и культуры в целом, включает в себя элементы всех конституирующихся в более поздний период форм сознания социума: ранние формы предрелигиозных верований (см. **Бог**), структуры нравственного должностования, воплощенные в фабульных сюжетах мифа, первые формы художественного освоения мира и т. д. Соответственно, в содержании классической М. закладываются наиболее фундаментальные вопросы бытия, оцененные позднее как роковые и вечные. Исходно архаическая М. формируется как этномифология (индийские Веда, Махабхарата; китайские Шуцзин, Хуайнань-цзы; древнегреческие Илиада и Одиссея, скандинавско-германские Эдды, иранская Авеста, древнерусские былины, карело-финские руны и т. п.), однако в ходе культурной динамики наблюдается явление контаминации (лат. *contaminatio* — смешиваю), приводящее к усложнению мифологических образно-смысловых систем. В силу этого, в микшированных культурных средах, во-первых, наблюдается расслоение М. на элитарную (фактически совпадающую с нормативной) и низовую, включающую в себя фольклорную подоплеку, сколы более ранних вытесненных мифологических сюжетов, параллельные типовым объяснительные парадигмы и т. п. (например, языческие мифологемы в низовой культуре средневекового христианства: майское древо, пасхальные яйца, рождественская елка и др.) Во-вторых, постольку мифологическое микширование всегда аксиологически анизотропно, и одна из взаимодействующих М. неизбежно становится социально санкционированной и доминантной, постольку контаминация приводит к семантико-аксиологической дифференциации мифологем: мифологемы и персонификации вытесненной мифологической системы включаются в массовое сознание и в смыслообразную систему возобладавшей М. на правах низших или темных (злых) сил. Типовыми характеристиками классической М. являются: 1) антропоморфизм; 2) этиологизм (греч. *aitia* — причина), понятый как генетизм; 3) гилозоизм — отсутствие в архаическом мифологическом сознании границы между биотической и небитической составляющими мироздания, — тотальное оживотворение бытия; 4) анимизм — одушевление фрагментов Космоса; 5) конструирование своей архитектоники посредством введения бинарных оппозиций, поступательно смягчающих фундаментальные противоречия бытия (от оппози-



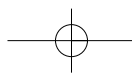


508 МИФОЛОГИЯ

ции «жизнь — смерть» — к оппозиции «живое — неживое» и далее); 6) гетерогенность времени мифа как структурированного соотношением профанного и сакрального временных периодов, а также основанные на этой гетерогенности циклические представления о времени, предполагающие регулярный возврат временного движения к семантической точке сакральной даты «начала времен» (акта космогенеза); 7) аллгоризм обобщений, предполагающий в качестве своего механизма персонафикацию обобщенных явлений. В эволюции классической М. могут быть выделены два этапа: хтоническая М. (греч. *chthonos* — земля), характерная для периода выделения человека из природы и связанная с аграрными культурами плодородия; оформляется в эпоху матриархата, центральной мифологемой хтонической М. выступает великая Мать в различных ее этновариантах (Астарта, Рея-Кибела и др.), а также символизирующие природные силы неантропоморфные мифологемы (змеи, чудовища и др.); эпическая М. (греч. *epos* — слово, сказание), характерная для периода выделения индивида из рода и связанная со знаменующим эпоху патриархата развитием ремесла; в центр мифологической системы выдвигается образ культурного героя или героя-цивилизатора (Гильгамеш, Прометей и др.), осуществляется иерархическая переструктурировка пантеона: верховным богом становится, как правило, громовержец, т. е. персонафикатор мужского начала (стрела как фаллический знак в архаических культурах; молния, бьющая в гладь вод, как символ космогонического брака Неба и Земли): Зевс, Перун и др., в то время как мифологема Великой Матери, напротив, дифференцируется и расщепляется на мозаичный набор частных женских богинь: Афина, Афродита, Артемида, Гестия и др. Типичным для героического эпоса становится сюжет о герое, побеждающем хтонических чудовищ (змееборческий миф в западной культуре, побеждающий змия Георгий Победоносец у славян и т. п.), что символизирует патриархальную доминанту в культуре и вытеснение из зоны аксиологического санкционирования хтонических мифологем. И если в хтонической М. космогенез интерпретировался как рождение Космоса (миф о сакральном браке: см. **Любовь**), то в эпосе — как креация («ремесленные» мифы космотворения). При смене мифологической культуры немифологической классическая архаическая М. не уходит из содержания ментальной традиции, выступая материалом для переосмысления в процессе становления философских форм мышления (см. **Античная философия**), инструментом символического моделирования, художественной метафори-

ки и др. Образные системы М. входят в золотой фонд как западной, так и восточной культуры, выступая содержательно универсальным и аксиологически общезначимым культурным языком (кодом). Применительно к современной культуре можно говорить как о переосмыслении и новом толковании мифологических образов (Т. Манн, Дж. Джойс, К. Кокто, Г. Вагнер, О. Бердслей, Ф. Марк и др.), так и о сознательном мифотворчестве в искусстве (Кафка, Маркес, Г. Аполлинер, Ф. Супо, Ж. Жироду, Ж. Ануй, Толкин, Кэндзабуро Оэ, Т. Янссон, С. Дали, М. Эрнст и др.). Мифотворчество функционирует в современной культуре не только как артистический жанр и средство достижения художественной экспрессивности, но и как философско-методологический прием (современные «гносеологические мифы» в структуре научного познания и методологического исследования, функционально изоморфные платоновскому «мифу пещеры» и типологии «идолов» у Ф. Бэкона). Однако по своим типологическим характеристикам мифотворчество как художественный жанр и философский прием, будучи близким к М., тем не менее, не совпадает с ней с точки зрения статуса (ибо лишено ореола сакральности) и способов функционирования в культуре (не воспринимается как информация к исполнению и не сопряжено с ритуалом). Современная культура включает в себя также богатую традицию философии мифа, задавшую в ходе своей эволюции следующие парадигмы истолкования М. как феномена культуры: компаративная — как в смысле сравнительного анализа различных этномифологий, стимулированного введением в философский оборот мифологического материала не только индоевропейского региона, но и Америки, Африки, Австралии и Океании, начиная от Ж.Ф. Лафитто, так и в смысле типологического сравнения мифа с другими формами культуры и сознания: с детским сознанием (Вико), с поэтическим творчеством (Гердер и Шеллинг), со сказкой как инобытием мифа, утратившим связь с ритуалом (брата Я. и В. Гримм) и др.; лингвистическая, центрирующая внимание на соотношении семантики и метафорического строя мифа, рассогласование которых («стирание» исходного смысла метафор) рассматривалось как основа мифогенеза — миф при этом интерпретировался как «болезнь языка» (А. Кун, В. Шварц, В. Манхорд, М. Мюллер); эволюционистская (или антропологическая), в рамках которой М. трактовалась как «протонаука», перерастающая современной культурой в зрелые ее формы (Тайлор, Э. Лэнг, Спенсер); ритуалистическая (от Фрезера до кембриджской шко-

лы М.), анализирующая М. вне ее семантики и объяснительного потенциала, но только с точки зрения представленных в ней структур ритуальных действий, выступающих модельной матрицей социального поведения (Д. Харрис, Ф.М. Корнфорд, А.Б. Кук, Г. Марри, М. Хокарт, С. Хойман, Г. Хук, Т.Х. Гастер, Э.О. Джеймс); функциональная, рассматривающая миф как механизм воспроизведения культурной традиции и психологической интеграции социума (Малиновский, Радклифф-Браун); аффективно-ассоциативная — в диапазоне от трактовки М. в качестве объективации психических комплексов и коллективных архетипов бессознательного до усмотрения в М. средства спасения от «страха перед историей» (Вунд, Фрейд, Юнг, Дж. Кэмпбелл, Элиаде); социологическая, в рамках которой М. интерпретируется как модель структуры родовой общины, основанная на характерных для дологического мышления принципах партиципации, негомогенности и анизотропности пространства и времени и т. п. (Дюркгейм, Леви-Брюль); символическая, интерпретирующая М. как замкнутую семиотическую систему, конституирующую символическую модель мира и в этом смысле нуждающуюся в декодировании (от Кассирера до С. Лангер); структуралистская, трактующая М. (при всей ее метафоричности) как логический механизм снятия остроты фундаментальных мировоззренческих противоречий: так называемая «логика бриколажа», прием медиации как последовательной семантической редукции бинарных оппозиций (Леви-Стросс). Социальная М. представляет собой феномен идеологической практики, конституировавшийся в зрелом виде в 19–20 вв. и представляющий собой сознательно целенаправленную деятельность по манипулированию массовым сознанием посредством специально сформированных для этой цели социальных мифов. Социальная М. включает в себя, таким образом, два необходимых компонента: социальное мифотворчество и адаптацию созданных идеологических мифологем в массовом сознании. Основы философской традиции в анализе этой сферы были заложены Шопенгауэром в контексте анализа идеологии в системе отсчета субъекта, чьи усилия и вся воля, которой он наделен, направлены на то, чтобы векторно сориентировать и наполнить эту волю сознательным смыслом. В интерпретации Ницше идеология как особый тип М. формирует не только «стадные инстинкты» массового сознания, но и соответствующий им некритический стиль «рабского мышления». В собственном смысле этого слова традиция философского исследования социальной М. начи-





нается с середины 19 в., знаменующейся переносом акцента в философии власти с субъекта властных отношений на так называемый «объект власти», что чрезвычайно актуализирует и фактически выдвигает на передний план проблематику идеологического воздействия на индивидуальное и массовое сознание, стимулируя исследования в области социальной М. Ж. Сорелем осуществлено рассмотрение социальной М. как базисной структуры идеологизированного (классового) сознания, основанного не на знании, но на вере. Именно в этом, по мнению Сореля, заключается специфика и преимущество социальной М. по отношению к аналогичному идеологическому феномену — утопии: будучи фундирована верой, социальная М. не может быть подвержена рационально-логической препарации и, следовательно, критике. В индивидуальном измерении миф функционирует как психологический императив, инспирирующий социальное действие, в массовом измерении — как интегрирующая сила, векторизирующая скалярные состояния толпы. Фундированный анализ социально-мифологических парадигм идеологизированного мышления представлен в концепциях правящей элиты. Так, анализируя мотивы человеческого поведения, Парето дифференцирует «врожденные психологические предрасположенности» (инновационный «инстинкт комбинаций» и дополняющую его тенденцию к «постоянству агрегатов», чувство социальности и потребность индивида реализовать себя в социальном контексте, чувство собственности и сексуальный инстинкт) как реальные движущие импульсы социального действия, с одной стороны, и камуфлирующие их «деривации» (системы псевдоаргументации и псевдомотивации действия, призванные придать последнему позитивную аксиологическую характеристику, — с другой). По словам Парето, «сущность человека состоит не в разуме, а в способности использовать разум в корыстных целях». В этой системе отсчета социальная М. выступает средством идеологизации и пропаганды, эффективность которого фундирована скрытыми предрасположенностями массового сознания. Современная философия власти анализирует социальную М. в свете исследования проблемы механизмов формирования социальных иллюзий, разработки конкретных приемов непосредственного целенаправленного воздействия на индивидуальное и массовое сознание посредством как прямой, так и латентной пропаганды, использования возможностей mass-media и multi-media в процессе формирования и прививки идеологием социальной М. в массовые стереотипы сознания (Х. Шиллер,

Х. Блюмер, Х. Лассуэлл, Б. Берельсон, Ф. Балле). Применительно к современной культуре может быть зафиксирован своего рода ренессанс М., связанный с формированием в ее контексте концепции нелинейных самоорганизационных динамик (см. **Неодетерминизм, Синергетика**). Ориентация на нелинейное видение мира имеет своим следствием актуализацию мифологических моделей спонтанных процессов (характерных, прежде всего, для восточной М.): так, например, обращение к восточной М. и М. Европы (до формирования жесткой субъект-объектной оппозиции в европейском мышлении эпохи античной классики с ее пафосом субъектного активизма) характерно для представителей синергетики (Пригожин, Г. Николис, А. Баблоянц и др. — см. **Синергетика**). По оценке главы российской синергетической школы С.П. Курдюмова, исследуемый синергетикой механизм самоорганизации «удивительно напоминает древние натурфилософские построения», — в этом контексте «сопоставление этих учений с современными теоретическими представлениями» оценивается им как имеющее «эвристическую ценность для дальнейших разработок в теории самоорганизации». Нелинейный характер классической М. широко обсуждается в современной философской литературе (Ж.-П. Вернан и др.) и обращает на себя пристальное внимание философии постмодернизма. Постмодернизм фиксирует то обстоятельство, что «миф вводит в игру логическую форму, которую, по контрасту с непротворчивой логикой философов, можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, полярности», — и в этом отношении предлагаемая М. нелинейная «модель логики, которая не была бы бинарной логикой «да» и «нет», отличающейся от логики логоса» с очевидностью выступает для современной культуры в качестве «недостающего инструмента» (Деррида). В свете этих презумпций постмодернистская философия практикует и автохтонное мифотворчество (в режиме создания своего рода ad-hoc мифологем), и актуализацию в новом концептуальном контексте традиционных мифологических метафор (например, мифологема «Хроноса» в постмодернистской концепции исторического времени или «тантрического яйца» в концепции тела без органов — см. **Событийность, Тело без органов, Эон**). Номадологическая парадигма (см. **Номадология**) весьма радикально фиксирует постмодернистское видение статуса М. в современной культуре: «налицо фундаментальное сращение науки и мифа» (Делез, Гваттари). В современной постмодернистской философии (в контексте критики лого-

центризма и отказа от так называемых «метафизических оппозиций» и самой идеи бинаризма — см. **Бинаризм**) имеет место «практическая деконструкция философской оппозиции между философией и мифом, между логосом и мифом» (Деррида), что позволяет говорить о своего рода неомифологическом мышлении (ср. «поэтическое мышление» постмодернизма).

МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (1842–1904) — русский социальный философ и социолог, литературный критик, теоретик народничества, основатель (наряду с Лавровым) субъективной социологии. Основные сочинения: «Теория Дарвина и общественная наука» (1870–1871, 1873), «Аналогический метод в общественной науке» (1869), «Что такое прогресс?» (1872), «Борьба за индивидуальность» (1875–1876), «Вольница и подвижники» (1877), «Герои и толпа» (1882), «Научные письма. К вопросу о героях и толпе» (1884), «Патологическая магия» (1887), «Еще о героях» (1891), «Еще о толпе» (1893) и др. С 1869 М. М. — постоянный и деятельный сотрудник журнала «Отечественные записки», с 18922 — один из ведущих редакторов журнала «Русское богатство». В течение 40 лет был одним из самых читаемых и влиятельных авторов в России, создал особый тип письма — отклик на все, что волновало русское общество (с позиций не цехового ученого, а «профана», которого заботят реальные жизненные проблемы), при одновременном изложении через самый разный материал собственных концептуальных подходов. Работая в целом в русле позитивизма, стремился к широкому социально-философскому синтезу. Этический пафос мысли М. привел к тому, что он стал одним из ведущих проповедников персонализма, синтезированного с метафизикой природы, хотя позитивистская методология, замкнутость на категории возможности, не позволила М. выявить более глубокие истоки персонализма. Следуя гносеологии позитивизма, М. понимает истину как удовлетворение познавательной потребности человека. Чтобы избежать возможного произвола, за критерий истины нужно признать потребности нормального человека. Концепция истины непосредственно входит в ткань социологической теории М., наиболее оригинальной и значимой части его наследия. Предметом социологии, считает М., является отношение различных форм общежития (кооперации) к судьбам личности; исследование законов этого отношения позволяет соединить в социологическом анализе сущее и должное. Определенный идеинный искания М. этический императив ярко выявился в концепции двуединой правды («правды — истины» и





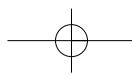
510 МИХЕЛЬС

«правды — справедливости») как сочетания познавательной и нравственной потребностей, что привело М. к разработке субъективного метода в социологии. Данный метод не исключает объективного познания, но в силу неустранимости субъективного момента (предвзятого мнения) из социального познания предполагает еще и оценку реальности с точки зрения нравственного идеала, желаемого будущего. Возможный субъективизм купируется тем, что социолог должен начать с некоторой утопии (идеального состояния) и на этой основе определить, какие элементы в обществе нежелательны и подлежат устранению. М., следовательно, закладывает основы социологии знания, подчеркивая, что человек относится к реальности прежде всего как член социальной общности, и общечеловеческая истина возможна только при преодолении социальной дифференциации. Основу социальной концепции М. составляет теория кооперации и разделения труда, анализ которых синтезирует структурную и динамическую картину общества. Форма кооперации определяет тип развития общности. М. выделяет два типа разделения труда: органическое (между органами индивида), которому соответствует простая кооперация, основанная на сходстве и солидарности между людьми; общественное (между группами) с соответствующей ему сложной кооперацией, основанное на различиях между людьми, что вызывает односторонность личности, социальные конфликты и борьбу. Будущее за простой кооперацией, наиболее адекватной развитию индивида. В центре концепции М. также находилась проблема личности. Личность, по М., несет в себе потребность целостности и никогда не должна быть принесена в жертву, она свята и неприкосновенна. Пути решения этой проблемы М. выявляет в теории борьбы за индивидуальность как центральной нити, которая позволяет объяснить исторический процесс, сам по себе алогичный, ибо сущность его нам неизвестна. Индивидуальность есть далее неделимое, без потери своей особенности, целое. Существует иерархия индивидуальностей, развивающихся по органическому типу: каждая более высокая индивидуальность подчиняет себе более низкую, например, общество стремится через общественное разделение труда превратить личность из индивида в орган. Однако личность имеет право и обязанность прервать органический процесс в целях собственного совершенствования, целостности и полноты, вступая ради этого в борьбу с другими индивидуальностями (с природой, социальными формами), вмешиваясь в естественный ход событий на основе категории возможности, осуще-

ствляя тем самым законный нравственный суд над социальным процессом. Эта борьба бесконечна, победа личности в ней вовсе не predetermined («чья возьмет — увидим»), но именно в ней смысл истории как смены форм кооперации. Стремясь понять закономерности развития личности, М. разрабатывает теорию «героев и толпы», выступив одним из основоположников социальной психологии. Герой — это зачинатель, тот, кто делает первый шаг и которому толпа готова подчиниться, хотя личность героя может быть мелка. Толпа — масса, способная увлечься любым примером и переступить за героем некую, чаще всего опасную, грань. Тайну взаимодействия героев и толпы М. видит в механизме гипнотизма, который действует в условиях подавления индивидуальности, что вызывает децентрализацию личности, скудость ее впечатлений и интересов, готовность пойти за любым авантюристом. Логическим завершением доктрины М. являются его теория прогресса, обоснованию которой, начиная со статьи «Что такое прогресс?» (1869), посвящено все творчество мыслителя. Прогресс, по М., есть смена форм кооперации с целью преодоления общественного разделения труда, что постепенно приближает к целостности неделимых, к разносторонности личности. В этом процессе человечество, пройдя объективно-антропоцентрическую и эксцентрическую фазы своей истории, может прервать органическое развитие и войти в субъективно-антропоцентрическую фазу, где человек и его этические искания ставятся в центр мира, что совпадает, по М., с социализмом как обществом, в котором торжествует личное начало при посредстве начала общественного.

МИХЕЛЬС (Michels) Роберт (1876–1936) — итальянский социолог, политолог и экономист, немец по происхождению. Один из основателей политической социологии. Испытал влияние Ж. Сореля, В. Парето, Г. Моски, отчасти М. Вебера. Родившись в богатом немецком буржуазном семействе, М. сформировался как социалист и большую часть своей жизни провел в Италии, преподавая в ун-тах Турина, Базеля и Перуджи. Его «Corso di sociologia politica» и другие работы были переведены на английский язык как первые лекции по политической социологии (1949). Наиболее известна его книга «Политические партии: социологическое изучение олигархических тенденций в современной демократии» (1911). Эта работа появилась на свет в результате разочарования М. в социал-демократической партии Германии. В ней он сформулировал свои идеи относительно неизбежности развития олигархий, даже в организациях, абсолютно преданных демократичес-

ким идеалам. В ответ на критические обвинения в «классовом предательстве» и реформизме со стороны СДПГ он утверждал, что такое предательство было неизбежно в силу действия «железного закона олигархии», который гласит, что формально демократические полит. объединения — партии и другие организации членства — неизбежно имеют тенденцию к олигархии, авторитаризму и бюрократии. Это происходит из-за ряда организационных моментов, в том числе, потребности в быстром принятии решения и необходимости работать полную рабочую неделю. Поскольку существование демократии невозможно без организации, т. е. без управленческого аппарата и профессиональных лидеров, то это, по М., неизбежно ведет к закреплению постов и привилегий, к снижению представительности руководства, его фактической несменяемости и к увековечению существующего положения. Обычные бюрократы сменяют харизматических лидеров, на смену революционерам и энтузиастам приходят консерваторы, приспособленцы, демагоги, заботящиеся только о своих интересах, а не об интересах масс. Поощряются неосведомленность и пассивность масс наряду с лестью в их адрес, исключая случаи, когда лидером угрожает соперничающая группировка. Формально придерживающееся программных задач руководство на деле отходит от первоначальных целей и интересов класса и масс. При этом замена их интересами бюрократии нередко вполне искренне отождествляется с интересами партии и народа. Руководство становится все более изолированной и замкнутой группой, оно создает специальные органы для защиты своих привилегий и в перспективе имеет тенденцию к превращению в часть правящей элиты. Элита смотрит на людей, преданных исходным идеям, с подозрением, как на что-то неудобное и мешающее. Верхушка чувствует потенциальную угрозу ее безопасности, спокойствию и положению со стороны рядовых членов организации и отказывается от внутривластной демократии, маскируя свои действия необходимостью преодоления трудностей, сплочения в борьбе с врагами и т. п. Первоначальная приверженность М. демократическому идеалу была связана с руссоистско-синдикалистским максимализмом: настоящая демократия — это только «непосредственная» демократия, все остальное — это вообще не демократия. Представительная демократия по своей природе олигархична и является господством представляющего над представляемым. Он был одним из тех (включая его друга М. Вебера), кто разработал теорию социальных преимуществ ограниченной представительной демократии,





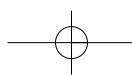
которая может рассматриваться как предшественница современной теории стабильной демократии. В дальнейшем во взглядах М. произошли существенные изменения. Осознание утопичности анархо-синдикалистских идей привело М. к отказу от принципа демократии вообще. В своих более поздних работах он пришел к тому, чтобы рассматривать правление элит, олигархическое перерождение демократических партий и систем как не только неизбежное, но даже желательное. По его мнению, олигархия — предустановленная форма жизни больших общественных объединений, поэтому демократия закономерно приобретает олигархический характер, превращаясь в свою противоположность. Это превращение, которое М. первоначально рассматривал в духе историко-антропологического пессимизма, далее трактуется им в как позитивный процесс, ведущий к правлению «лучших», избранных. В итоге от социал-демократизма и анархо-синдикализма, от антиавторитаризма ранних работ М. пришел к авторитарным, а затем и к профашистским идеям. Так, он не выступил против возвышения фашизма в Италии.

МОДА (лат. *modus* — мера, правило, образ) — обычно непродолжительное господство определенного типа стандартизированного массового поведения, в основе которого лежит относительно быстрое и масштабное изменение внешнего (прежде всего предметного) окружения людей. Кант определял М. как «непостоянный образ жизни». Как массовое увлечение каким-либо явлением, М. известна еще с древности; М. в современном понимании появляется в Европе в 14–15 вв. Изучение М. не должно ограничиваться ее сведением только к эстетическому феномену, что приводит к выпадению из поля зрения многих особенностей ее природы и функционирования. Природе М. свойственны: релятивизм (быстрая смена модных форм), цикличность (периодическая обращенность в прошлое, к традициям), иррациональность (М. обращена к эмоциям человека, ее предписания не всегда соотносятся с логикой или здравым смыслом), универсальность (сфера деятельности современной М. практически не ограничена; М. обращена ко всем сразу и к каждому отдельно). М. выступает как внешнее оформление внутреннего содержания общественной жизни, выражая уровень и особенности массового вкуса данного общества в данное время. К функциям М. можно отнести ее возможность конструировать, прогнозировать, распространять и внедрять определенные ценности и образцы поведения, формировать вкусы субъекта и управлять ими. М. дополняет традиционные формы культуры через их преломление совре-

менностью и конструирует на этой основе новое окружение человека и его самого. М. выступает как одно из средств социализации: М. как подражание данному образцу «удовлетворяет потребности в социальной опоре, дает всеобщее, общепринятое» одинокому человеку (Зиммель). Еще одной функцией М. является функция социальной маркировки, идентификации, дистанцирования. Зиммель считал М. классовым явлением: М. различных социальных слоев всегда различна. «Космополитичная» функция современной М. заключается в ее тенденции к сближению и размыванию национальных стилей на основе массовой культуры и универсального стиля. Можно говорить и об экономической функции М., связанной с ее динамизмом: М. опережает физический износ предмета (товара) моральных и, следовательно, обеспечивает промышленность спросом на новое, постоянно расчищая рынок для сбыта. Современная М. имеет две существенные особенности: М. 19–20 вв. представляет собой систематические, организованные, масштабные трансформации внешнего и внутреннего мира личности (современная М. — это смена стиля, а не двух–трех предметов или форм), ритм смены стилей в современной М. резко возрос (сейчас модный стиль держится в среднем 7–10 лет). По вопросу специфики механизмов распространения М. большинство исследователей высказывается за ведущую роль психологических факторов: подражание (Лебон), стремление к собственному величию (Фрейд), «желание быть значительным» (Дьюи), обретение социальной опоры (Зиммель). Наряду с этими факторами указывают еще на массовую привычку, на то, что М. выступает как оценивающая и предписывающая сила. Эффективность проявления подобных факторов зависит от качества среды действия М.: динамика развития общества, готовности к изменениям, восприимчивости к новому и т. п.

МОДАЛЬНОСТЬ (лат. *modus* — мера, образ, способ) — в логике — понятие, выражающее: 1) субъективное отношение человека к информации; 2) характер и степень достоверности знания. В высказываниях с М. (модальных высказываниях) выражается определенное отношение к утверждаемым фактам и положениям дел, дается оценка этим фактам и тем самым выявляются основания для самого акта утверждения. В логику М. были введены Аристотелем. Он рассматривал их как особый способ приложения предиката к субъекту: «В необходимо (возможно, случайно) присуще А» (названные в средние века М. de re). Но разрешить проблему М. в рамках построенной двучленной

логической теории силлогизмов Аристотелю не удалось. Предметом логического анализа стоико-мегарской школы были высказывания, в которых не выявлялась субъектно-предикатная структура. М. «необходимо», «возможно», «случайно» стоики и мегарики рассматривали как операторы, действующие на высказывание в целом (названные М. de dicto). В средние века многие интуитивно очевидные для античной логики представления о М. были преданы забвению. Тем не менее, еще в середине 13 в. В. Шервуд (ум. в 1249) различал шесть видов М.: истинно, ложно, возможно, невозможно, случайно, необходимо. В следующие века логики свели их трем формам: неизбежно, возможно, невозможно, а затем — истинно, ложно и неразрешимо. В средневековой логике различали два типа М. — М. de dicto и М. de re. М. de dicto, переводимые как «необходимо, что р», «возможно, что р», играют роль операторов и относятся к высказываниям вида р. М. de re выражает особый тип связи субъекта (предмета мысли) с предикатом (признаком, присущим предмету мысли): Р (предикат) необходимо (случайно, возможно) присущ S (субъекту). Общепринятым в логике 12–13 вв. было различие двух М. необходимости: *necessarium per se* (необходимость сама по себе) и *necessarium per accidens* (акцидентальная необходимость). Утверждения с М. первого типа индифферентны в отношении времени, т. е. они всегда истинны, утверждения с М. второго типа истинны только в определенном промежутке времени. В 18 в. Кант по признаку М. классифицировал суждения на три группы: 1) ассерторические; 2) аподиктические; 3) проблематические. Традиционная (классическая) логика в виде рудимента сохранила только классификацию суждений по М. В ней различаются высказывания аподиктические с М. необходимости (S должно быть Р), проблематические с М. возможности (S может быть Р) и ассерторические с М. действительности (S есть Р) в зависимости от необходимости, возможности или действительности событий. Создатели математической логики, включая Фреге, стремясь до конца выявить и исследовать все возможности экстенциональной логики (логики объемов), тотально игнорировали значение М. для логики. Модальные понятия были почти полностью исключены из логики вплоть до исследований К.И. Льюиса в 1912–1918, а интенсиональные начали изучаться только после разработки теоретико-модельных семантик. В современной логике М. рассматривается в качестве «металогической» оценки высказывания (см. **Металогика**). Существует несколько оснований деления М. С содержательной точки зрения можно выде-





512 МОДЕЛИРОВАНИЕ

лить ряд групп М.: 1) алетические (греч. *aletheia* — истина): необходимо, возможно, невозможно, случайно; 2) эпистемические (греч. *episteme* — знание), относящиеся к знанию: доказуемо (верифицируемо), неразрешимо (непроверяемо), опровержимо (фальсифицируемо), и эпистемические, относящиеся к убеждению (персуазивные): полагает (убежден), сомневается, отвергает, допускает; 3) деонтические (греч. *deon* (*deontos*) — должное, обязанность): обязательно, нормативно безразлично, запрещено, разрешено; 4) аксиологические (греч. *axios* — ценный): хорошо, аксиологически безразлично, плохо, лучше, равноценно, хуже; 5) временные (темпоральные): всегда, только иногда, никогда, раньше, одновременно, позже. Алетические М. подразделяются на логические (трансцендентальные), характеризующие способности, потенции интеллекта, и физические (онтологические, или метафизические), характеризующие точность взаимоотношений между языком и реальностью, о которой говорится в этом языке. Это деление основано на проводившемся еще Лейбницем различении между истинами логики и истинами факта. Некоторые виды М. делятся на абсолютные, являющиеся характеристиками свойствами, которые приложимы к отдельным объектам (например, «вероятно», «хорошо», «плохо», «было», «есть» и др.), и сравнительные, являющиеся характеристиками-отношениями, которые приложимы к парам объектов (например, «более вероятно», «лучше», «хуже», «раньше», «позже», «одновременно» и др.). Все М. делятся на абсолютные, не связанные ни с какими условиями (например, «на Марсе, возможно, есть небольшое количество азота»), и относительные, связанные с какими-либо условиями (например, «ромб необходимо является квадратом, если его диагонали равны»). М. разных типов имеют общие формальные свойства. Независимо от того, к какой группе относятся, они определяются друг через друга по одной и той же схеме (например, нечто возможно, если противоположное не является необходимым; разрешено, если противоположное не обязательно; допустимо, если противоположное не запрещено; случайно то, что не является ни необходимым и ни невозможным; неразрешимо то, что недоказуемо и неопровержимо и т. п.). Различные формы М. исследуются в модальной логике.

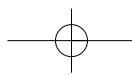
МОДЕЛИРОВАНИЕ — процесс исследования объектов на их моделях. Необходимо различать решение специальнопредметных научных задач путем построения моделей, и получение знаний, обслуживающих М., начинается там, где заходит

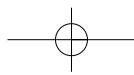
речь о методологии мышления, об организации и, в особенности, представлении знаний о мире. Методологическое проектирование типов моделей и процессов М. — завершающая часть соответствующей философской работы. С одной стороны, оно превращает модели в объекты, обладающие собственной реальностью, законами, свободой в создании образов, благодаря чему производится новое знание (эвристика), и отменяет необходимость в М. как таковом. С другой, оно задает категориальную онтологию и картину мира (когнитивную и языковую). Реальное М. устанавливает определенное отношение между моделью и объектом в ходе М. (декомпозиция) или приписывает свойства модели объекту в процессе специального теоретического анализа, эксперимента (верификация). Эффект М. проявляется при строгом различении модели и оригинала, что достигается приемом «двойного знания» (Шедровицкий). Благодаря этому различию в средствах и инструментарии объект оказывается представлен дважды: как объект (образ объекта) и как форма репрезентации знаний об этом объекте (объект-заместитель). И только тогда, когда построены эти две абстрактные модели, становится возможным продуктивное взаимодействие, координация кодов объекта и модели. В отличие от гипотез, различные модели не конкурируют и не отменяют друг друга, а взаимодополняют, являясь интерпретациями (осмысленными выражениями).

МОДЕЛЬ (лат. *modulus* — мера, образец) — объект-заместитель, который в определенных условиях может заменять объект-оригинал, воспроизводя интересные свойства и характеристики оригинала. Воспроизведение осуществляется как в предметной (макет, устройство, образец), так и в знаковой форме (график, схема, программа, теория). Возможны два способа конструирования М. Если первый идет от эмпирически выявленных свойств и зависимостей объекта к его М., то второй уже в исходной точке предполагает доопытное воссоздание объекта в М., и поскольку М. известна, то считается познанным и объект. Проблема соответствия М. оригиналу отодвигается на второй план благодаря отделению вопроса о построении М. от вопроса об ее интерпретации. Формальное построение М. в эмпирическом исследовании оказывается основой для содержательной интерпретации объекта-оригинала. При этом уделяется особенное внимание полноте М.: М. реализуют оригинал в конечном числе отношений, что является критерием их типологизации.

МОДЕРНИЗАЦИИ концепция — один из содержательных аспектов концепции

индустриализации, а именно — теоретическая модель семантических и аксиологических трансформаций сознания и культуры в контексте становления индустриального общества. Параллельна концепции индустриализации, рассматривающей процесс превращения традиционного аграрного общества в индустриальное с точки зрения трансформации системы хозяйства, технического вооружения и организации труда. Ранними аналогами концепции М. явились идеи о содержательной трансформации социокультурной сферы в контексте перехода от традиционного к нетрадиционному обществу, высказанные в различных философских традициях (Дюркгейм, Маркс, Теннис, Кули, Г. Мейн). В различных контекстах данные авторы фиксировали содержательный сдвиг в эволюции социальности, сопряженный с формированием промышленного уклада. Так, Дюркгейм выделяет общества с механической солидарностью, основанные на недифференцированном функционировании индивида внутри гомогенной архаической общины, и общества с органической солидарностью, базирующиеся на разделении труда и обмене деятельностью. Переход к обществу с органической солидарностью предполагает, с одной стороны, развитость индивида и дифференцированность индивидуальностей, с другой — основанные именно на этой дифференцированности взаимодополнение и интеграцию индивидов, важнейшим моментом которой является «коллективное сознание», «чувство солидарности». Высказанная Марксом идея различения обществ с «личной» и с «вещной» зависимостью фиксирует тот же момент перехода от традиционных «естественных родовых связей» к социальным отношениям, основанным на частной собственности и товарном обмене, в рамках которого феномен отчуждения порождает иллюзию замещения отношений между людьми «отношениями вещей» («товарный фетишизм»). Теннис в своей работе «Община и общество» (1887) выделяет переход от аграрной «общины», предполагавшей общественное владение «натуральным богатством» (прежде всего — землей) и регулируемой «семейным правом», к «обществу», фундаментом которого выступает частное владение «денежным богатством» и фиксированное торговое право. Аналогично Кули описывает становление нетрадиционного общества как исторический сдвиг от «первичных» ко «вторичным группам», критерием дифференциации которых является исторически принятый в них тип социализации личности: в «первичных группах» социализация индивида протекает в рамках семьи (или — шире — сельской

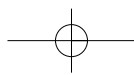




общины), задающей непосредственный психологический контакт между ее членами и конкретную явленность структуры отношений между ними; социализация во «вторичных группах» есть социализация в рамках абстрактно заданной общности (государственной, национальной и т. п.), где структура отношений постигается лишь умозрительно. В различных языках названные философские модели фиксируют одну и ту же важную сторону становления индустриального общества: переход от фиксированных (по рождению) характеристик индивида, непосредственно заданных в практике родственных отношений внутри общины семейного типа и регулируемых интенциями неписаного права, — к функциональным характеристикам индивида, достигаемым им в процессе личного опыта в контексте вариативных социальных отношений, вхождение в которые не задано жестко родовой структурой, но детерминируется неочевидными социально-экономическими факторами, предполагая внешнюю свободу выбора и регулируясь фиксированным законом. Социализация индивида протекает в таких обществах уже не в непосредственно семейной системе отсчета, предполагающей именной или профессионально-кастовый тип трансляции исторического опыта от поколения к поколению, но в абстрактной универсально-логической форме. Генетически заданная принадлежность к группе, определяющая в традиционном обществе статус человека внутри общины, сменяется функционально-ролевыми отношениями «по соглашению». Мейном найдена предельно выразительная формулировка основного содержания этого перехода: «от Статуса к Договору». Подобная трансформация социокультурной сферы влечет за собой и трансформацию менталитета, предполагающую изменение как стиля мышления, так и системы ценностей соответствующей эпохи. В модификации стиля мышления центральное место занимают «абстрактизация» (Зиммель) и «рационализация» (М. Вебер) массового сознания; на аксиологической шкале происходит смещение акцентов от ценностей коллективизма к ценностям индивидуализма, и основной пафос становления нетрадиционного общества заключается именно в идее формирования свободной личности — личности, преодолевшей иррациональность традиционных общинных практик («расколдовывание мира», по М. Веберу) и осознавшей себя в качестве самодостаточного узла рационально понятых социальных связей. Ментальность носителя врожденного статуса сменяется сознанием субъекта договора, традиционные наследственные привилегии — провозглашением равных граждан-

ских прав, несвобода «генетических» (родовых) характеристик — свободой социального выбора. Как было показано М. Вебером, и свобода предпринимательства, и свободомыслие равно базируются на фундаменте рационализма. Вместе с тем, пафосный индивидуализм перехода к нетрадиционному обществу — это индивидуализм особого типа: «моральный индивидуализм» (в терминологии Дюркгейма) или, по М. Веберу, индивидуализм протестантской этики с «непомерным моральным кодексом». Применительно к западному (классическому) типу процесса модернизации именно протестантская этика выступила той идеологической системой, которая задала аксиологическую шкалу нового типа сознания, в рамках которой успешность трудовой профессиональной или предпринимательской деятельности оценивается как свидетельство избранности и дарования благодати (исторически идея восходит к западнохристианским богословским дискуссиям 14 в. о возможности владения собственностью Иисусом Христом), а совершенствование мастерства — как моральный долг перед Богом (см. **Протестантская этика**). В нашем контексте особенно важно, что «трудова́я этика» протестантизма не только освятила труд как таковой, — в общем контексте протестантского понимания веры как послушания она зафиксировала трудовую дисциплину в качестве сакральной ценности («дисциплинированный индивидуализм» Реформации). Описанные изменения в сфере культурных ценностей и менталитета могут рассматриваться как важнейший аспект М. сознания, формирования такого его типа, который соответствует задаваемой индустриализацией ситуации взаимодействия со сложными механизмами и реализации промышленных технологий, требующих трудовой дисциплины и ответственности. Индустриализация и М., таким образом, есть две стороны одного и того же процесса становления индустриального общества, комплексно понятого во всей полноте его аспектов. Как индустриализация, так и М. — обе равно необходимы, но лишь обе вместе достаточны для формирования индустриального общества. В тех случаях, когда их параллелизм нарушается в силу исторических причин, мы имеем дело с внутренне противоречивым, технологически неблагоприятным и социально нестабильным социальным организмом, где носитель фактически патриархального сознания приходит в соприкосновение с высокими технологиями, требующими совсем иной меры дисциплины и ответственности. Классическим примером подобной ситуации может считаться построение индустриального общества в СССР, где в программу социалистическо-

го строительства в качестве основы легла именно «индустриализация» как промышленное техническое перевооружение производства, в то время как комплексный феномен М. был редуцирован к программе «культурной революции», понятой, в конечном итоге, как ликвидация безграмотности. И если на уровне конкретно частных моментов «практики социалистического строительства» неподготовленность индивидуального сознания к техническим преобразованиям ощущалась достаточно внятно (например, смена лозунга «Техника решает все!» лозунгом «Кадры, овладевшие техникой, решают все!»), то общая стратегия М. оставалась урезанной, последствия чего дают о себе знать в постсоветском культурном пространстве и по сей день, предоставляя экспертам повод констатировать «низкое качество населения» (Л. Абалкин). Это особенно значимо при контакте носителя массового сознания с современными постиндустриальными квазитехнологиями, создавая особый тип взрывоопасного (как в метафорическом, так и в прямом смысле) производства, — своего рода синдром Чернобыля индустриального общества с немодернизированным массовым сознанием. Подобная ситуация может быть описана в языке концепции культурного отставания и требует осуществления «догоняющей М.», приведения в соответствие уровня технической оснащённости производства и уровня технической дисциплины исполнителя. Если же говорить не о «догоняющем», а о типовом варианте М., то применительно к нему могут быть выделены «первичная» и «вторичная» М. Под «первичной М.» понимают процесс М., осуществленный в эпоху промышленных революций, — классический «чистый» тип «М. первопроходцев». Под «вторичной М.» понимается М., сопровождающая формирование индустриального общества в странах третьего мира — в ситуации наличия зрелых аналогов и классических образцов (центров индустриально-рыночного производства) и возможностей прямых контактов с ними — как в торговле-промышленной, так и в культурной сферах. Фиксируя М. социокультурной и ментальной сфер в качестве обязательного условия формирования индустриального общества, концепция «вторичной М.» предполагает, что становление индустриализма осуществляется под знаком широкой социокультурной экспансии тех нормативных образцов, которые продуцированы классическим западным индустриализмом (саморегулирующаяся рыночная экономика, демократическое политическое устройство, разделение властей, свобода личности и т. п.). Вместе с тем, модель «вторичной М.» как вестер-





514 МОДУС

низации (Д. Лернер) не конституировалась в качестве типовой. С конца 1970-х в теории М. начинает доминировать идея вариативности социально-экономических форм организации индустриального общества, их определенной автономии относительно западного канона. Это означает, что «вторичная М.» может предполагать сохранение материковой основы этнонациональных традиций при обязательном условии осуществления индустриализации и М. как таковых, что не может не означать следования вестерн-образцам. Наиболее типичным примером успешного осуществления М. на основе сохранения этно-специфических культурных традиций является М. Востока (прежде всего — Японии) и Восточной Европы (исключая восточнославянский регион).

МОДУС (лат. *modus* — мера, образ, способ) — 1) философский термин, с помощью которого в 17–18 вв. обозначали свойство предмета, присущее ему не постоянно, а лишь в некоторых состояниях — в отличие от атрибута (неотчуждаемого свойства предмета). По определению Гегеля, М. есть «инобытие абсолютного, потеря последним себя в изменчивости и случайности бытия, переход абсолютного в свою противоположность без возврата в себя, лишенное целостности многообразия определенных формы и содержания»; 2) в логике — разновидность силлогизма, отличающегося количественной (общие или частные) и качественной (утвердительные или отрицательные) характеристикой входящих в него посылок. М. выводятся на основании общих правил силлогизма и специальных правил фигур.

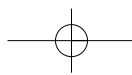
МОЛИТВА — произносимое вслух или мысленное обращение человека к Богу или богам. Индивидуальный или коллективный акт. Включает: признание в грехах, просьбы, благодарность, обеты.

МОЛНИЯ — естественнонаучное и метафорическое понятие, нередко используемое в рамках описаний механизмов мироздания и промысла Логоса, а также ассоциируемое со светом и просвещением. В большинстве религий и мифов божество спрятано от людских взоров, а лишь затем внезапная вспышка М. на миг являет его в ипостаси деятельной мощи. Данный образ Логоса, пронизывающего тьму, является универсальным (Блаватская). В мировоззрении античных народов М. или огненный эфир выступали символами, эмблемой верховной, суверенной, творческой власти. (Так, этими атрибутами демиурга обладал, в частности, Юпитер: три его М. символизировали случай, судьбу и предусмотрительность — силы, формирующие будущее.) Если жертвенный

столб и ступени, крест и распятие репрезентируют устремления человека к «горнему» миру, то М. символизирует обратное воздействие — «верхнего» мира на мир «дольный». Ваджра, являющая собой в тибетской символике «М. и одновременно бриллиант», нередко олицетворяет также взгляд «третьего глаза» Шивы, терминатора любых материальных форм. В контексте содержательных текстуальных реконструкций фрагментов Гераклита — М. суть божественный бич, удар Зевса или Перуна, от которого получают свой закон существа, движущиеся образом постепенного перемещения («все ползущее бичом пасется»; «всем сущим правит Перун»). Гераклитовский Логос (как «сосредоточенный смысл» и как «мгновенное, правящее многим») управляет по «способу М.», стремительно захватывая все одним и «сам есть М». — М. в таком контексте — нерассуждающая, сверхчеловеческая, всевозрастающая и все сметающая сила типа «озарения». (Ср. описание начала войны 1914 Н. Бором: «у людей в подобном совместном порыве поражает то, что он, с одной стороны, стихийно несвободен, как, скажем, лесной пожар или любое другое естественное явление природы, а с другой — в подавшемся ему индивиде он порождает ощущение величайшей свободы».) Анализ, постижение действия М. — немислимы. Согласно Гераклиту, для постижения божественного Логоса необходима вера, ибо он «ускользает от познания» из-за своей невероятности... «золото» огненного Логоса заранее знает цену вещам — оно их высшая возможность... М. — тайная и истинная суть вещей, их исполнение. Логос — М. всегда дарит, освобождает мир и людей, а не карает их, здесь правит сама новизна — новое, открываемое событием. Логос суть дыхание новизны. Бог, по мысли Гераклита, не занимается запретами: «Богу все прекрасно и хорошо и справедливо, люди же принимают одно за правильное, другое за неправильное». В мифологической, исторической и историко-философской традициях вождей, вбирающих в себя зевсовы М., именовали «бичами Божиими». Атрибутами высшей власти неизменно полагались непостижимость, отказ от любых условностей; состоятельность с Логосом всегда означала отказ от поиска путей к человеческому пониманию. В русскоязычной философской традиции правомерность придания понятию «М.» статуса философского термина обозначали Померанц и (особо акцентированно) В.В. Библихин. По версии последнего, начиная с низвержения Перуна князем Владимиром посредством «молниеносного» жеста, молниеподобный поворот утвердился как главный прием власти в России, а сама М. консти-

туировалась как заповедный закон отечественной истории. Полагая ведущим критерием исторической состоятельности любой страны умение заметить и молниеносно преодолеть сложившееся «от-стояние» от События (течения событий) мира (присущим в особенности менталитету России), Библихин, тем не менее, вынужден констатировать наличие сопряженной и принципиально неразрешимой (в том числе и для России) проблемы трансляции власти, ибо у М. «наследников не бывает».

МОНАДА (греч. *monas* — единица, единое) — понятие доклассической и классической философии, используемое для обозначения фундаментальных элементов бытия. Термин введен в платоновской Академии на базе традиции пифагореизма в рамках бинарной оппозиции М. и диады (греч. *diás* — двоица), являющейся математическим эквивалентом типичной для античной философии оппозиции определенности формы и текущей множественности возможностей аморфного начала (ср. айдион и апейрон у Анаксимандра, предел и беспредельное в раннем пифагореизме и т. п.). Так, у Спевсиппа (преемник Платона по руководству Академией и сын его сестры Потоны) М. идентифицируется с мужским началом, персонализированным Зевсом, и — соответственно — с духовным началом мира (умом-нусом), в то время как диада является олицетворением начала женского (материнского) и идентифицируется с мировой душой и материей. Семантика М., таким образом, представляет принцип оформленности, стабильности и единства, в связи с чем в неопифагореизме указанная оппозиция структурируется как аксиологически асимметричная: в концепции Нумерия, например, М. выступает как высший принцип бытия по отношению к подчиненной ей диаде. В эпоху поздней схоластики и Возрождения понятие М. вновь было актуализировано в учениях таких мыслителей, как Николай Кузанский и Бруно, и обрело семантику исходного и исключительного элемента мироздания, утратив свою сопряженность с диадой. В фокус значимости выдвигаются элементарность М. (служащая отправной точкой для создания Николаем Кузанским структурной модели бытия, прокладывающей дорогу разработке концепции бесконечно малых и дифференциального исчисления) и феномен сопряженности М. с ментальным началом (у Бруно М. выступает не только физическим, но и психическим элементом бытия, задавая гилозоистический импульс натурфилософским построением Ренессанса). Суарес использует его для обозначения единичной вещи как фундаментального акта бытия («бытийственно-

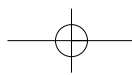




сти»), первичного по отношению и к материи, и к форме как таковым. Понятие М. играет значительную роль в философии Нового времени. Идея сопряженности М. с духовным началом развивается Кембриджской школой платонизма, и в частности, Г. Мором (1614–1687), создавшим учение о бесконечно малых элементах бытия (фигурах), основным свойством которых является не форма и оформленность, а одухотворенность. В натурфилософии Ф.М. ван Гельмонта (1618–1699) понятие М. становится основополагающим. (Натурфилософия ван Гельмонта является развитием взглядов его отца, ученика Парацельса, Я.В. Гельмонта (1577–1644), создавшего натурфилософскую картину мира, основанную на восходящей к алхимии идее о возможности превращения исходных элементов мироздания – воздуха и воды – в многообразие существа: через промежуточные состояния газа и пара оформляются соль, сера, т. д.; Я.В. Гельмонтом введено в научный оборот понятие газа как агрегатного состояния.) Согласно теории ван Гельмонта, исходной единицей бытия является М., и если физический мир состоит из предельных материальных частиц, то духовный мир – из предельных М.-мыслей. Это, однако, не означает дуальности бытия, ибо различие между М.-частицами и М.-мыслями не принципиально и является не качественным, но лишь количественным, связанным с мерой проявленности в каждой конкретной М. духовного начала. Бог как гарант мирового единства и гармонии интерпретируется ван Гельмонтом как особая «центральная М.», неизменная в своей единственности, – в отличие от других существ, представляющих собой сложные системы соподчиненных М. Натурфилософия ван Гельмонта оказала влияние на формирование взглядов Лейбница, факт общения которого с ван Гельмонтом является исторически установленным; имеется предположение, что именно от него Лейбницем был воспринят термин «М.». Однако по своему содержанию концепция М. Лейбница является глубоко оригинальным, концептуально фундированным учением – монадологией. М. занимает в концепции Лейбница статус элемента бытия, однако она не имеет ничего общего с механической единицей. М. неделима, но не в механическом смысле натурфилософски артикулированного греческого атома (atom), а в смысле лексически абсолютного эквивалентного, но семантически более богатого и социально артикулированного латинского индивидуума (individuum). М. понимается Лейбницем по аналогии с «Я»: все они «выделены из одного теста», образуя мировое единство, но каждая индивидуальна и неповторима («две ин-

дивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными»), конституируясь как единство существования и перцепции. С оценочной точки зрения (в зависимости от степени совершенства М. и их перцептивной проявленности), может быть усмотрено «бесконечное число ступеней между Богом и ничто». В рамках этой онтологической «макробесконечности» Лейбниц дифференцирует М. на: 1) низшие или «голые» (nues), которые представляют собой бесконечно малые перцепции, т. е. «спят без сновидений» (в тезисе Лейбница «вся природа полна жизни», включая и абиотический ее уровень, в форме специфического гносеологического гилозоизма предвосхищены естественнонаучные сценарии эволюции сознания); 2) развитые М.-души (ames), являющие собой смутные перцепции (типа «шороха падающей песчинки»), наделенные памятью, но еще лишённые самосознания (страдательные ames животных); 3) М.-духи (espírits) как отчетливые и прозрачные перцепции, характеризующиеся апперцепцией и рефлексией (человеческий дух); 4) высшие, более совершенные по сравнению с людьми М. (post humanum), которые в принципе возможны, но не даны нам в достоверном знании, ибо «высшие М. непостижимы для низших»; в этом контексте Лейбницем эксплицитно высказана идея о возможности существования во всей вселенной внеземных разумных существ, превосходящих своим физическим и духовным развитием человечество (ср. с идеей «достойнейших классов разумных существ», могущих населять иные планеты, в произведении Канта докритического периода); 5) Бог как «верховная М.-«граница» или «предел» разворачивания вектора совершенства, который, выступая функционально «основанием бытия» всех М., тем не менее, не теряет характерного для христианского тезиса личностного статуса, ибо каждая М. есть, прежде всего, индивидуальность «Я» и, в этой связи, «как бы малое божество». Вместе с тем, данная линейная схема (вектор разворачивания перцептуальных потенциалов М.) дополняется у Лейбница принципиально нелинейной моделью организации бытия. М. является бесконечно малой, но с точки зрения своей содержательности – неисчерпаемой (ср. с «подобочастными» Анаксагора), ибо каждая из М. есть не что иное, как «сжатая вселенная», трансформированная в «физическую точку» (ср. с предположенной в физике 20 в. гипотетической моделью фридмонного пространства: каждый фридмон при восприятии его извне функционирует как элементарная частица, при восприятии изнутри – как галактика). Кроме того, каждая М. находится на определенной стадии своего раз-

вития и потому, с одной стороны, детерминирована своим прошлым, а с другой – «беременеет» будущим. Она есть своего рода поток трансформаций, ибо наделена стремлением к самореализации (appetitio) и внутренним импульсом к совершенствованию и абсолютизации своего существования (sonatus), которые, однако, возможны лишь посредством ее развития в связи со всеми другими М. (как совершенствование личности невозможно вне связи с другими личностями и со всем существом как целым), что задает в концепции Лейбница презумпцию всеобщей и универсальной связи бытия (liaison universellen). Природа этой связи принципиально немеханична. М., по Лейбницу, образует самодостаточное и завершённое, а потому замкнутое единство («М. вовсе не имеют окон»). Однако дискретность механического контактного взаимодействия между М., нуждающегося в «окне», замещается у Лейбница универсальностью мирового единства, – в мире не обнаруживается дискретности, ибо он организован как тотальная дискретность: духовная сущность каждой М. проявляет себя в телесном обнаружении, и каждая М. проявляет себя уникальным образом по отношению к каждой другой М., которая, таким образом, оказывается неразрывно связанной с ней. Любая М. есть «живое зеркало Вселенной», и в силу этого «Вселенная, какова бы она ни была, в своей совокупности есть как бы океан, малейшее движение в нем распространяет свое действие на самое отдаленное расстояние». В силу этого наличное состояние бытия не является единственно возможным: пульсация «свертывания» (сжатия в «физическую точку») и разворачивания содержания М. (ср. с астрофизической концепцией пульсирующей Вселенной) обеспечивает не только бесконечность жизни, но и качественную бесконечность ее проявлений. Однако действительный мир – не просто один из логически допустимых и даже не просто наилучший из возможных, – действительность мира организована как актуальная бесконечность, содержащая в себе всю полноту возможностей, ибо глядя на вселенную, М. смотрит в зеркало, и видя в нем себя, созерцает всю бесконечность вселенной. Мир образует замкнутое единство микро- и макрокосма, фундированное у Лейбница идеей предустановленной гармонии (см. **Телеология**). Монадология Лейбница, таким образом, представляет собой одну из первых в европейской культуре концептуальную модель сложной развивающейся системы, что позволило Лейбницу во многом разработать и обогатить категориальный аппарат для выражения сложных комплексных отношений между подсистемами, находящи-





516 МОНЕТАРИЗМ

мися в отношении когерентной и взаимостимулирующей трансформации друг с другом и с целым, а также сформулировать ряд идей, могущих быть отнесенными к ряду блестящих экземплярификаций проявления философией своего прогностического потенциала. Таким образом, монадология Лейбница значительно дистанцируется (как семантически, так и по своей значимости) от означенной выше традиции разработки категории М., которая, однако, развивается вплоть до конца 19 в. Так, Вольф приписывает М. свойство *phaenomena substantiata* («простых субстанций»). А.Г. Баумгартеном именно применительно к бытию М. впервые были введены в философский оборот понятия «в себе» и «для себя», легшие позднее в основу концепции Канта. Герbart вводит понятие «реал», содержание которого синтезирует содержание понятий «М.» у Лейбница и «вещи-в-себе» у Канта. В связи с открытиями начала 20 в. в области строения вещества и развитием квантовой механики данная (натурфилософская) версия монадологии теряет базу для своих онтологических аппликаций. Что же касается того направления философской мысли, которое прорабатывает психологическую нагруженность понятия М., то в его рамках были сформулированы многие идеи, воспринятые современной неклассической философией. Так, Лотце понимает под М. индивидуальную духовную сущность «Я», связанную с Абсолютом в качестве его органичной части и, посредством него, со всеми другими М.-«Я». В этом контексте критерием гносеологической истинности Лотце полагает значимость того или иного содержания знания для индивидуального «Я». Введенное им в философский оборот понятие «значимости» (*Gelten*) получает свою дальнейшую разработку в баденской школе неокантианства («ценности не существуют», но «значат» (*gelten*) у Виндельбанда и в феноменологии Гуссерля. А генетически восходящая еще к Бруно трактовка М. в духе микрокосма (Бог как «монада монад») и лейбницеvский «индивидуализм» М. содержательно детерминировали монадологический подход к личности в рамках такого направления философии, как персонализм (Ш. Ренувье, Дж. Э. Мак-Тагарт и др.). Новое звучание понятие М. обретает в современной философии постмодернизма, в частности, в концепции событийности Делеза (см. **Событийность**).

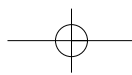
МОНЕТАРИЗМ — социальная парадигма, согласно которой денежная масса, находящаяся в обращении, выполняет доминирующую роль в функционировании и развитии рыночной экономики и, соответственно, всей экономической системы. Основателем М. является М. Фрид-

мен (лауреат Нобелевской премии 1976 г.). М. широко применялся в управлении реальными рыночными процессами во многих индустриально развитых странах в 70–80-х годах двадцатого столетия. Согласно парадигме М. рыночные отношения в современных условиях являются самоорганизующейся экономической эффективной системой, практически автоматически обеспечивающей демократическую форму политической системы. Роль государства при этом сводится к проведению рациональной денежной политики, которая, по мнению сторонников М., создает оптимальные условия для развития конкурентного, а значит экономически эффективного, рынка. Воздействие манипулирования денежной массой на рынок рассматривается как краткосрочное и долгосрочное. В первом случае рост денежной массы вызывает понижение ставок банковских процентов, рост спроса, увеличение рабочих мест. Если названное явление носит долгосрочный характер, то начинается рост инвестиций в экономику, сопровождающийся ростом объемов производства, спроса на товары и доходов. Естественно, что интенсификация инвестиционных процессов вызывает увеличение спроса на деньги, что повышает цену этого товара, т. е. увеличивает ставку процента. По мере увеличения процентных ставок инвестиционные процессы начинают ослабевать, что представляется сторонникам М. как автоматический регулятор рыночной экономики. В рамках названной парадигмы в качестве цели долгосрочной денежной политики признается прогнозирование инфляции и ее стабилизация. Для математического описания названного процесса монетаристами сформулирован основной денежный закон, устанавливающий зависимость между долгосрочным темпом роста предложения денег и долгосрочным темпом роста реального продукта: $m = u + i$, где m — долгосрочный темп роста предложения денег; u — долгосрочный темп роста реального продукта; i — темп ожидаемой инфляции (контролируемый гос-вом темп роста цен). Методологическим пороком М. является внеисторический подход и небольшая фактологическая база, выразившаяся в абсолютизации экономической ситуации в экономически развитых странах Запада в период 50–70-х годов двадцатого века, и морализация реальных экономических процессов, т. е. признание априори экономически эффективной только той хозяйственной системы, которая основывается на демократической форме политической организации государства. М. может быть эффективен лишь при регулировании достаточно устойчивых социально-эконо-

мических систем и малопримемлем при их радикальном реформировании.

МОНИЗМ (греч. *monos* — один) — 1) тип организации философского знания, определяющийся наличием в нем одного основного принципа, в соответствии с которым осуществляется все содержательное наполнение философской системы; семантически противостоит дуализму и плюрализму; 2) признание в рамках этого принципа единого начала, общего закона устройства мироздания, определяющего все многообразие сущего, в т. ч. и человеческого бытия. В отличие от дуализма и плюрализма, М. отличается большей внутренней последовательностью, монолитностью, что в то же время с неизбежностью приводит к большей схематизации реальности. Сложность охватить всю действительность в рамках одного принципа приводит к тому, что исторически возникавший М., как правило, трансформировался в дуализм или плюрализм. Однако в истории философии имело место и обратное движение, что было вызвано решением имманентных философских проблем той или иной философской системы (движение от Декарта к Спинозе, от Канта к Фихте). Поскольку понятие М. используется преимущественно во втором значении и поскольку современная философия в большинстве своих систем не занимается построением онтологий, т. е. лишена традиционной иерархии проблемных философских полей, постольку понятие М. употребляется сегодня, как правило, в историко-философском смысле.

МОНТАЛЬВО (*Montalvo*) Хуан (1832–1889) — эквадорский мыслитель и писатель, дипломат и общественный деятель. Его идейная позиция ближе всего кругу идей позднего («периферийного») Просвещения. Последовательно развивал идеи либерализма и обличал каудильнизм. Представитель романтизма в литературе. Знаток испанской литературы «золотого века». Писал очерки, статьи и памфлеты (стал известен прежде всего благодаря последним). Учился в университете Кито, но не закончил его. Был на дипломатической службе в Европе (во Франции и Италии, 1857–1860), где и познакомился с идеями романтизма. После переворота консерваторов в 1860-м году перешел в открытую оппозицию режиму, возглавленному Г. Гарсиа Мореной (1821-1875), считая последнего своим личным врагом, о чем и уведомил диктатора письмом от 26.09.1860. Затем написал трактат «Защита иезуитов», в котором, развивая идеи Ж. де Местра, объявил Эквадор «страной-монастырем». После ухода Г. Гарсиа Морено в отставку в 1865 вернулся в Эквадор. Стал издателем, редактором и





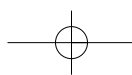
единственным автором журнала «Эль космополита» (1866–1869; вышло 9 тетрадей). В 1869–1875, эмигрировав из страны и обосновавшись в пограничном колумбийском городе Ипиалес, возглавил идейную оппозицию новому диктаторскому правлению Г. Гарсии Морено. Самый известный его памфлет этого времени – «Пожизненная диктатура». После убийства (6.08.1875) диктатора М. вернулся на родину (стала широко известна его фраза: «Его убило мое перо»). В 1876 организовал «Республиканское общество», просуществовавшее несколько месяцев и считавшееся детищем Первого Интернационала. В этом же году после прихода к власти генерала Х.И. де Веинтимильи (правил в 1876–1883) вынужден был вновь эмигрировать. В 1876–1879 руководил журналом «Эль рехенератор», сосредоточившимся на бескомпромиссной критике либералов, ставших сотрудничать с авторитарным режимом генерала. Разоблачению последнего посвящена и книга М. «Катилинарии» (1882). Последние годы жизни прожил во Франции. Издавал журнал «Эль эспектадор» (1886–1888), где публиковал по преимуществу материалы просветительского характера и полемизировал с европоцентристским видением мира. Философско-эстетические и этические идеи воплощены в книге «Семь трактатов» (т. 1, 1882; т. 2, 1883). Принципиальное значение имеет его эссе «Взгляд на Амрику» (1866, в котором М. предложил свою версию концепции «цивилизации и варварства» Д.Ф. Сармьенто). В 1902 был издан сборник его эссе «Нравственная геометрия». Среди скромных по своим достоинствам и отличающихся подчеркнутой барочностью стили художественных произведений М. выделяется роман «Главы, о которых забыл Сервантес. Подражание неподражаемой книге» (написан в 1871–1876, включает в себя 60 глав; опубликован посмертно в 1895), представляющий собой имитацию и как бы продолжение романа М. Сервантеса де Саведры «Дон Кихот» (М. одним из первых стал разрабатывать тезис о взаимодополнительности образов Дон Кихота и Санчо Пансы). Кроме того М. – автор «Книги страстей» (издана в 1935), включающей в себя пять дидактических пьес («драм для чтения»? в его определении), каждая из которых призвана продемонстрировать порочность той или иной человеческой страсти: «Прокаженная» (необходимость стоического смирения перед судьбой), «Хара» (осуждение мстительности), «Гранха» (осуждение ревности), «Отлученный (Отверженный)» (рассматривается любовная страсть), «Диктатор» (исследуются проблемы властолюбия). В творчестве М. исследователи (в частности, Б.Ю. Субичус) прослежива-

ют присутствие постоянной дихотомичности, раздвоенности, что связывается с личностными характеристиками М., для которого доминантен мотив внутреннего разлада со своим временем и средой, что вело и к разладу с самой собой. Показательно уже само сочетание тематизмов просветительства и романтизма с их противоположными экстра- и интровертивными установками, стремления к самоуглублению и жадной индивидуального познания и постоянной направленностью на социальное действие, утверждения ценности, в конечном итоге, лишь индивидуального бескомпромиссного решения и необходимостью добиться его общественного признания. Все это (накладываясь на неудачи в личной жизни и периодические разочарования в друзьях) сказалось и на творчестве М. Основное его концептуальное достижение – собственная версия концепции «варварство и цивилизация», которую отличают: решительное неприятие идей позитивизма с его идеологемой неизбежного прогресса как основы «цивилизации»; трактовка цивилизационных усилий сквозь призму мифа о Сизифе, как не способных искоренить постоянно возрождающееся «варварство»; нравственный максимализм, отвергающий любые компромиссы между моралью и политикой, как единственное противоядие неизбежному «варварству» в области применения силы; ориентация на исключительно высоко оцениваемые идеалы духовной культуры, искусства и красоты. Последняя рассматривается как основной предмет идеального познания, в котором она может быть схвачена как целостность. Красота репрезентируется в произведениях искусства, в материальных предметах и в людях. Духовно проявляемая красота адекватна добру. В той мере, в какой человеческие отношения задаются применением силы, человечество остается, согласно М., пребывающим в «варварстве». Только через просвещение масс, воспитание граждан и приобщение к культуре как активности человеческого духа, выражающегося прежде всего в искусстве и рефлексируемого в философии, можно сохранить шанс (надежду) «удержаться» в «цивилизации». М. фактически мистифицирует понятие культуры, рассматривая ее как «счастливое состояние человека, которое вызывает в нем духовный восторг и тончайшие переживания, поддерживающие постоянную готовность к восприятию великих и глубоких истин, радость познания которых недоступна невежеству». Ориентиром для М. в этой перспективе являлись достижения испанской барочной литературы «золотого века», опираясь на которые он проповедовал принципы культурного универсализма. Его собственное художественное

мышление цитатно, реминисцентно, пафразировано – и все это в барочной эстетике (исключение – «Книги страстей», выдержанные в стилистике римского театра). В этом отношении М. рассматривают как предтечу испаноамериканского модернизма, отмечая его влияние, в частности, на Р. Дарио, Х.Э. Родо и Х.Х. Марти-и-Переса. Показательна схожесть судеб и интеллектуального наследия М. с другим эквадорским мыслителем, но 18 века, Санта-Крусом-и-Эспехо (1747–1795) – как и М. культурой и мифологизированной фигуры латиноамериканской мысли, и в этом отношении значимых не столько собственно своими идеями, сколько приобретенной ими символической значимостью в последующих реконструкциях специфики «латиноамериканского».

В.Л. Абушенко

МОНТЕНЬ (Montaigne) Мишель Эйкем де (1533–1592) – французский мыслитель, юрист, политик. Основные сочинения: «Опыты» (в трех книгах – первая редакция издана в 1580, окончательная – в 1588); «Путевой журнал» (написан в жанре индивидуального дневника в 1580–1581, издан в конце 18 в.) и др. В 1676 «Опыты» М. были внесены Ватиканом в «Индекс запрещенных книг». Не стремясь к созданию собственной философской системы, выступил основоположником жанра философско-морализаторского эссе в европейской культуре. Был общеизвестен как глубокий знаток и тонкий интерпретатор классической традиции: в «Опытах» М. были содержательно использованы более 3000 цитат античных и средневековых авторов. Целью творчества М. было написание своеобразного «учебника жизни»: по М., «нет ничего более прекрасного и оправданного, чем хорошо и честно исполнить роль человека». Предметом большинства эссе М. являлось поведение человека в экстремальных ситуациях, раскрывающее как самые причудливые движения его души, так и самые разнообразные патологии его характера (с точки зрения М., «истинное зеркало нашей речи – это течение нашей жизни»). М. сумел осуществить значимый поворот в системе ценностей западноевропейского интеллектуализма: «хорошо заполненной голове» (Рабле) М. акцентированно предпочитал «правильно выработанный разум», воспитываемый на исторической эрудиции, склонности к парадоксам и двусмысленностям. Основания миропонимания М. были изложены им, в частности, в эссе «Апология Раймона Себона». Согласно М., природа человека двойственна: зачастую необузданные духовные устремления нейтрализуются физическими возможностями его





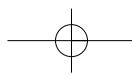
518 МОНТЕСКЬЕ

тела. Осмысление и принятие этого как неизбежной данности позволяет людям ориентироваться на идеал подлинно счастливой жизни — жизни в умеренности. Органы чувств человека несовершенны («кто знает, не лишены ли мы одного, двух, трех или нескольких чувств?»), способности нашего познания ограничены — лишь один Бог, согласно М., — всеведущ. Неспособность людей четко определиться в выборе между «Я знаю» и «Я не знаю» естественно трансформируется, по мнению М., в единственно правильно поставленный вопрос: «А что именно я знаю?», предполагающий воздержание от суждений, подлежащих дальнейшему рассмотрению. С точки зрения М., «...если хочешь излечиться от невежества, надо в нем признаться...В начале всяческой философии лежит удивление, ее развитием является исследование, ее концом — незнание». Гносеологический скептицизм М. фундировался также на его мысли о том, что все живое (в том числе и люди) находится в постоянном изменении: существование человека неизменно состоит из «движения и деятельности». При этом М. полагал долгом любого индивида стремиться к самосовершенствованию, рассматривая самопознание как первейшую обязанность человека. Как полагал М., «человек может быть лишь тем, кто он есть; он способен выдумывать лишь в меру собственного опыта; какие бы усилия он не предпринимал, ему будет известна лишь собственная душа». Одоление людского невежества, по М., жизненно важно, ибо «люди ничему не верят так твердо, как тому, о чем они меньше всего знают», а «...не достигнув желаемого, они делают вид, будто желали достигнутого». («Об истине же, — утверждал М., — нельзя судить на основании чужого свидетельства или полагаясь на авторитет другого человека»). Убежденность М. в идеях свободы и сословного равенства людей явила собой перспективнейшую компоненту эволюции идеала человеческого достоинства в рамках европейского менталитета: фраза М. «души императоров и сапожников скроены на один манер» использовалась как эпиграф «Газеты санкюлотов» в 1792. По мнению М., «вся мудрость и все рассуждения в нашем мире сводятся в конечном итоге к тому, чтобы научить нас не бояться смерти... Предвкушение смерти есть предвкушение свободы. Кто научился умирать, тот разучился рабски служить». «Опыты» М. явили собой творческую процедуру метафорического соединения мира настоящего и мира прошлого с одновременным новаторским экспериментом бессюжетного художественного «беспорядка».

МОНТЕСКЬЕ (Montesquieu) Шарль Луи, Шарль де Секонда, барон де Ла Бред и де

Монтескье (1689–1755) — французский философ права и истории, президент парламента и Академии в Бордо (1716–1725), член Французской Академии (1728). Представитель философии Просвещения 18 в. Разделял позиции деизма, рассматривающего Бога как создателя, действующего по объективным законам материального мира. Задачей философии М. считал (в противовес взглядам Фомы Аквинского) постижение причинных связей материи, подчиняющейся законам механики. С точки зрения М., за кажущейся случайной цепью событий необходимо усматривать глубинные причины. Внешний мир, по М., отражается в сознании людей на основе деятельности разума, обобщающего результаты опыта. То, что случайности могут быть объяснены глубокими причинами, — согласно М., не главное; важно то, что самые различные нравы, обычаи и мысли людей можно объединить в набор определенных типовых групп: «Я начал с изучения людей и увидел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии...Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего». Разнообразие социальных законов, по мнению М., объяснимо, ибо они реализуются вследствие причин зачастую объективного характера. В основном сочинении «О духе законов» (1748), попавшем в «Индекс запрещенных книг», попытался объяснить законы и политическую жизнь различных стран и народов, исходя из их природных и исторических условий, в духе теории среды. По М., «многие вещи управляют людьми — климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий «дух народа». «Дух народа», по М., конституируется из законов, обычаев и нравов: «Нравы и обычаи суть порядки, не установленные законами; законы или не могут, или не хотят установить их. Между законами и нравами есть то различие, что законы определяют преимущественно действия гражданина, а нравы — действия человека. Между нравами и обычаями есть то различие, что первые регулируют внутреннее, а вторые — внешнее поведение человека». Книги I–XIII этого сочинения написаны в жанре политической социологии. В них М. анализирует «принцип» (определяемый доминирующим чувством в рамках конкретной формы правления — при демократии это «добродетель») и «природу» (обуславливаемую числом обладателей верховной суверенной власти:

республика — весь народ или его часть, монархия — один, но в рамках жесткого законодательства, деспотизм — один в соответствии с собственными прихотями и произволом) правления в условиях республики, монархии и деспотизма. По М., каждый из трех типов правления сопряжен с размерами территории, занимаемой данным обществом (чем больше территория, тем больше шансов на деспотию). Т. о., М. увязывал собственную классификацию типов государственного устройства с общественной морфологией или (по Дюркгейму) с количественными параметрами данного общества. М. настаивал на том, что народ назначает государя в силу договора, и этот договор должен исполняться; государь представляет народ только так, как угодно народу. К тому же, по М., неверно, чтобы уполномоченный имел столько же власти, сколько уполномочивший, и не зависел бы от него. «Известно уже по опыту веков, что всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не достигнет предела», — подчеркивал М. На примере английской конституции (самой прогрессивной, по М.) в своей работе «Персидские письма» (1721), выдержавшей за один год 8 изданий, мыслитель развивал теорию разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную. Философия М., не раз интерпретировавшаяся самыми различными способами в истории западной общественной мысли, постулировала принципиальное наличие у людей свободы воли, ибо рациональные законы разумного мира, оказывающие влияние на человека, могут быть им же и разрушены. Согласно М., «...мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как, хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и поэтому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда». М. вошел в историю общественной мысли Запада как предтеча социологии, ибо он и не пытался системно исследовать (в отличие от Конта или Маркса) современное ему общество, оценивая его исключительно в стилистике оценок политической философии того времени. Общество, по М., целиком обусловлено своим политическим устройством, поэтому прогресс, с его





точки зрения, недостижим – социум в политической ипостаси своей переживает исключительно череду падений и взлетов. Ни науку, ни экономику же М. не считал факторами, равновеликими государству.

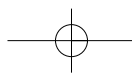
МОР (More) Томас (1478–1535, казнен по повелению Генриха VIII) – английский юрист и философ. Лорд-канцлер (1529–1532). Главное философское сочинение об идеальном государстве – «Весьма полезная, а также и занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия» (1516). (Дословно «утопия» означает «нигде» – место, которого нет). В первой ее части М. живописует трагичный процесс обезземеливания английских крестьян, когда «овцы поели людей». Во второй части речь идет о небывалом, идеальном обществе, где нет частной и личной собственности, где все принадлежит всем, где все трудятся (не более 6 часов ежедневно), нет власти денег и денег вообще, а из золота и серебра утопийцы «делают ночные горшки и всю подобную посуду для самых грязных надобностей». На первое место у М. выходит не совпадение личных и общественных интересов, а безусловное подчинение индивидуального общему. («Главное и почти что единственное дело сифогрантов – жителей Утопии – заботиться и следить, чтобы никто не сидел в праздности». «Цвет плащей на всем острове один и тот же – естественный цвет шерсти».) М. требовал отчуждения собственности индивидов в пользу государства, напоминающего государство Платона. Именно частную собственность М. рассматривал как главную причину всех социальных бедствий: «распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность. Если же она останется, то у наибольшей и самой лучшей части людей навсегда останется страх, а также неизбежное бремя нищеты и забот». М. требовал религиозной веротерпимости, возможно меньшего количества догматов веры и передачу дела воспитания юношества духовенству. М. не слишком верил в возможность реального воплощения собственных предначертаний: «Впрочем, я охотно признаю, что в государстве утопийцев есть очень много такого, чего нашим странам я скорее бы мог пожелать, нежели надеюсь, что это произойдет». Этими словами заканчивается текст «Утопии» М.

МОРАЛЬ (нравственность) (лат. *moralis* – нравственный, *mores* – нравы) – специфический тип регуляции отношений людей, направленный на их гуманизацию; совокупность принятых в том или ином социальном организме норм поведения,

общения и взаимоотношений. В любом человеческом сообществе есть необходимость в согласовании форм жизнедеятельности, коррелировании различных и порой альтернативных между собой целеполаганий. В отличие от жестко фиксированных и сопряженных в своем функционировании с определенными организационными структурами формами регуляции (правовая, религиозная и др.), М. выступает, как правило, в качестве «неписаного закона», реализуя свою регулятивную функцию, в первую очередь, посредством обыденного сознания. М. генетически восходит к феномену обычая; применительно к индивиду основные нравственные ценности усваиваются им в процессе личностной социализации. В социально-личностной и духовной сферах М. носит всепронизывающий и всеохватывающий характер. Все отношения людей, от интимных до «межконтинентальных», проникнуты ею, подвержены моральной оценке и с ее помощью проходят проверку на жизненную целесообразность. Поскольку М. существует на двух уровнях: общечеловеческом и личностном, постольку можно утверждать, что она – один из способов разрешения противоречий между всеобщим и индивидуальным. Она не имеет рецептурного характера. М. – постоянное нормотворчество людей, жизненный процесс, в котором основная фигура – сам индивид, человек, творец своего бытия. Руководствуясь общечеловеческими нравственными требованиями в качестве идеально-должного он самостоятельно делает выбор своего поведения, поступка, намечает цель и средства ее достижения, исходя из реальных возможностей и конкретной ситуации. Отсюда – ответственность за моральность выбора и деятельности человека. Основными социальными функциями М. являются: регулятивная, ценностно-ориентационная и социализирующая. М. предлагает образцы должного, разумного, общечеловеческого. Чем нравственно воспитаннее личность, тем более добровольно она соблюдает моральные предписания общества и семьи. Нравственная регуляция осуществляется посредством ориентации людей на гуманные, добрые, честные, благородные, справедливые отношения, т. е. через то, что принято называть моральными ценностями. В целом функционирование М. осуществляется в русле общесоциальных закономерностей развития общества и личности. Структура М. включает в себя нравственные взгляды, смысложизненные ориентации и идеалы, нравственные чувства, традиции, нормы, принципы, заповеди, мотивы, цели, отношения, поступки, оценки, категории добра, совести, чести, справедливости, счастья и т. д. Сюда же относятся

нравственные качества личности, феномены милосердия, благотворительности, добродетели. Каждый из перечисленных элементов имеет парную категорию: добро – зло, честь – бесчестие и т. д. М. в целом противостоит аморализму, который достаточно многолик. Аморализм в политике – достижение намеченной цели любыми средствами, включая антигуманные; в экономике – нарушение рыночных законов, игнорирование интересов производителей благ; в правовой сфере – нарушение принципа справедливости, пренебрежение к закону; в научно-технической деятельности – использование высших достижений человеческой мысли во вред цивилизации.

МОРГАН (Morgan) Льюис Генри (1818–1889) – американский антрополог, один наиболее известных создателей теории эволюционизма. Изучал право в Кайюга Лэйк Академии и Юнион Колледже (Шенектади). Сочетал занятия адвокатской деятельностью с индивидуальными научными исследованиями, которым посвятил около 40 лет жизни. Известен как общественный деятель – защитник прав коренного индейского населения США. Наибольшую известность приобрел фундаментальный труд М. «Древнее общество» (1877). В нем была предложена детализированная схема исторической эволюции человеческой культуры и общества. Вслед за Тайлором М. выделял три основные стадии развития общества: дикость, варварство и цивилизацию. Вместе с тем, он подразделял каждую из двух первых стадий на три периода (низший, средний и высший). Предложенная М. классификация представляла собой синтез археологических и этнографических материалов. В основу периодизации были положены технологические скачки в развитии культуры. Так, изобретение гончарства рассматривалось как порог перехода от дикости к низшей ступени варварства, domestикация растений и животных – к средней, а выплавка железа – к высшей его стадии. По М., описанные им стадии развития универсальны и характерны для индивидуальной истории каждого народа. М. считал, что стадии технологического прогресса в определенной степени коррелируются с последовательностью развития других культурных институтов, например регулирования отношений между полами. М. выделял 6 стадий их развития, начиная с промискуитета, не предполагавшего наличия каких-либо половых запретов на низшей стадии дикости, до моногамной семьи, соответствовавшей уровню цивилизации. С концепцией эволюции брачно-семейных отношений была тесно связана предложенная М. классификация систем родства, которые он подразделял на ранние –





520 МОРЕНО

классификаторские и поздние – описательные. Эволюционная концепция М. оказала огромное влияние на развитие гуманитарной мысли второй половины 19 в. Среди ее адептов оказались Маркс и Энгельс, обнаружившие в ней подтверждение собственного понимания исторического прогресса. Опираясь на моргановские положения, Маркс и Энгельс постулировали, что институты частной собственности, моногамии и государства определяют факт эксплуатации рабочего класса в индустриальном обществе. В марксистской интерпретации эволюционная концепция М. оказалась развернутой в будущее, в котором предполагалось воспроизведение культурных моделей традиционного общества на качественно новом, коммунистическом уровне. Внимание Маркса и Энгельса к работам М. обусловило их фактическую канонизацию в советской этнографии. Вместе с тем, развитие антропологии и, в первую очередь, накопление нового фактического материала внесло не только существенные коррективы, но во многом опровергло теоретические построения М., особенно, его концепцию эволюции семейных отношений. Критическое отношение к наследию М. в англо-американской антропологии 20 в., обусловленное неприятием раннего эволюционизма и марксизма, было преодолено лишь в 1970-х в связи с публикациями Уайта и других представителей неозволюционизма. В настоящее М. признается одной из наиболее значимых фигур в истории антропологии.

МОРЕНО (Moreno) Джекоб (1892–1974) – американский социолог, социальный психолог и психиатр. Основатель социометрии, создатель психодрамы и социодрамы. Профессор социологии Нью-Йоркского (1951–1966) и Колумбийского университетов. Детство и юность провел в Румынии и Австрии. Испытывал влияние психоаналитических идей Фрейда. Окончил философский и медицинский факультеты Венского университета. В период учебы разработал проект организации групп самопомощи для одиноких проституток, который стал одним из первых импульсов формирования движения групповой психотерапии. В 1916 начал разработку второго проекта организации групп самопомощи для итальянских крестьян-переселенцев. После первой мировой войны организовал в Вене «спонтанный театр», использовавший оригинальную игровую методику, ориентированную на развлечения и гармонизацию психической жизни людей. Работал в психиатрических клиниках и институтах Австрии. На протяжении ряда лет разрабатывал идеи и методику психодрамы. В 1925 переехал в США. Продолжил

разработку психодраматического подхода, работая с детьми в Плимутском институте в Нью-Йорке. Одновременно разрабатывал идеи теории малых групп и методики социометрического анализа. Обследовал обучавшихся в подготовительной школе детей – правонарушителей и заключенных государственной тюрьмы Нью-Йорка. Занимался психиатрической практикой. В 1929 реализовал первую крупномасштабную программу «открытой» психодрамы в любительской труппе Карнеги-холла. В 1931 основал первый профессиональный журнал по групповой терапии (ныне – «Групповая психотерапия, психодрама и социометрия»). В 1932 (по одной из версий) ввел термин «групповая психотерапия». В 1934 опубликовал книгу «Кто выживет?» и монографию «Применение группового метода для классификации», ставшую одной из основных работ по формированию групповой психотерапии. В 1936 основал клинику в Бикон-Хилле и до 1968 был ее главным врачом (ныне санаторий М.). В 1937 основал журнал «Социометрия и культурный порядок» (1943) и «Социодрама. Метод анализа социального конфликта» (1944). В 1946 предложил психодраму как метод исследования и терапии личности и опубликовал книгу «Психодрама». Осуществил цикл пионерских исследований малых групп, разработал соответствующие методы, теории и категориально-понятийный аппарат. Доказал, что психическое благополучие личности определяется ее местом в системе межличностных отношений. Разработал методы выявления неявной структуры этих отношений, определяемых эмоциональными связями (симпатиями, антипатиями и пр.). Установил, что размер и сложность неформальных групп определяют ряд параметров их членов, в т. ч. и уровень психосексуального развития. Основным средством решения социальных проблем считал упорядочивание отношений между людьми. В 1947 опубликовал книгу «Групповая психотерапия», в 1951 – «Социометрия, экспериментальный метод и наука», а в 1954 – «Основы социометрии», в которых изложил основания новой науки, иногда квалифицируемой как микросоциология. В 1956 основал «Международный журнал социометрии». В публикациях 1950–1960-х развивал идеи групповой психотерапии и социометрии. Считается одним из создателей современной социологической теории малых групп и количественных методов в социальных науках. Оказал большое влияние на развитие ряда наук и дисциплин.

МОРИА – 1) место первого храма Соломона в Иерусалиме; 2) в эзотерике – Ра-сул эль М. – Учитель из Шамбалы, глава Белого Братства.

МОРИАК (Mauriac), Франсуа (1885–1970) – французский писатель, философ, член Французской Академии (1933), лауреат Нобелевской премии по литературе (1952) за «проникновенный анализ человеческой души и художественное мастерство, с которым он истолковывал в форме романа жизнь людей». М. – романист, поэт, публицист, драматург и эссеист – известен как автор романов «Дитя под бременем цепей» (1913), «Патрицианская тога» (1914), «Место по рангу» (1921), «Поцелуй, дарованный прокаженному» (1922), «Огненный поток» (1923), «Пра-родительница» (1924), «Пустыня любви» (1925, первоначальное заглавие «Месье Нарцисса», Гран-При Французской Академии), «Тереза Дескейру» (1926, первоначальное заглавие «Дух семьи»), «То, что было утрачено» (1930), «Клубок змей» (1932), «Тайна семьи Фронтенак» (1932), «Конец ночи» (1935), «Черные ангелы» (1936), «Дороги в никуда» (1939, в переводе на русский «Дороги к морю»), «Фари-сейка» (1941), «Галигаи» (1952), «Агнец» (1954), «Подросток былых времен» (1969) и др.; повести «Мартышка» (1951, «Обезьянка»); пьес «Асмодей» (1938), «Плохая любовь» (1945, «Нелюбимые»), «Лукавый попутал» (1947), «Огонь на земле» (1951); работ на христианско-религиозную проблематику; программных документов собственной эстетики: «Роман» (1928) и «Романист и его персонажи» (1933); эссе «Пруст» (1926), «Провинция» (1928), «В сторону Пруста» (1947); жизнеописаний «Жизнь Жана Расина» (1928) и «Блез Паскаль и его сестра Жаклин» (1931); многих сборников публицистики, мемуаров и др. произведений. Родившись в обеспеченной семье строгих правил, М. в 1887 потерял отца, Жан-Поля М., – «поэта по призванию, делового человека по роду занятий»; мать, Клэр М., в отличие от отца, была глубоко верующей католичкой. После Коллежа Гран-Лебрен Ордена Братьев Марии, М. учился на литературном факультете Университета Бордо у филолога-паскалевиста Ф. Стровского. Начиная с чтения повести Г. Мало «Без семьи», тема изломанного детства заняла одно из центральных мест в творчестве М., который также увлекался Ламартином, Мюссе, Виньи. В 1905 М. защитил лицензиатское сочинение на тему «Мысль о смерти обманывает нас, ибо заставляет забывать о жизни». Не найдя себя в религии догматической, М. обратился к религиозному модернизму – реформаторскому движению в католицизме конца 19 в. с целью его поновления и со-

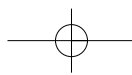




гласования с достижениями современной науки. Определяющее влияние на М. оказал аббат Лаказ, который, по собственным словам, стал священником для того, чтобы взорвать церковь изнутри. М. писал о нем: «Это единственный человек, который оказал на меня влияние, когда я был подростком. У меня никогда не было учителя. Это единственный. Всю свою жизнь он был мятежным священником, модернистом. Ко мне он относился со своего рода восхищением; вместе с тем, с полным к тому основанием, ставил себя выше меня» («Внутренние мемуары»). М. пошел за М. Санье (последователем Ламенне), основателем журнала «Сийон» и газеты «Демократия», ставившим задачи возврата к раннехристианским идеалам. Программа и деятельность общества были близки христианскому социализму. В 1907 М. разошелся с М. Санье, но до конца жизни остался его приверженцем, говоря о нем, как о «вечно живом старом архангеле» («Внутренние мемуары»). В мемуарах М. пишет, что до отъезда в Париж он, 20-летний, жил, «как бы отгороженный китайской стеной от всего остального мира». Источником творчества М. стали полученные в детстве впечатления о жизни самодостаточного мира буржуазной провинции. Действие романов М. происходит в конце 19 – начале 20 в. в Бордо и его окрестностях («Провинция, земля вдохновения, источник всех конфликтов!» (эссе «Провинция»), редко – в Париже. С целью покинуть провинциальный Бордо, М. в 1908 поступил в Эколь де Шарт – высшее археологическое учебное заведение Франции, но прочулся там недолго и полностью посвятил себя литературе. Для первых сборников стихов – «Руки, для молитвы сложенные» (1909) и «Прощание с отрочеством» (1911), писавшихся под влиянием Бодлера, Верлена, Жамма и Рембо, – характерны католические настроения, обращенность к внутреннему миру семьи, неотделимость от своего материального окружения: дома, родных пейзажей бордоских виноградников и ланд (сосновых лесов) – местам действия его будущих романов. Г.Аполлинер сказал о первом сборнике – М. «это написано поэтом», предсказав ему «славное будущее». Позднее М. так оценил свои первые сборники: «Я вошел в литературу херувимом из ризницы, исполняя партию на своем маленьком органе» («Бог и Мамо-на»). Стихотворения М. писал и позднее (сборники «Пропавший без вести» (1918), «Грозы» (1925), «Кровь Атиса» (1940). Поэтическое видение мира наложило отпечаток на прозу М. В 1912 М. (совместно с А. Лафоном) основывает журнал «Кайе», целью которого было утверждение католического искусства. В

это время он изучает классическую литературу Франции 18 в., Бальзака и Флобера, Достоевского и Л. Толстого, философские системы Бергсона, Блонделя и др. Главная характеристика Жан-Поля Жоане, героя первого романа М. «Дитя под бременем цепей», – его неопределенность, «девственная сила, которая еще не связала себя с определенной профессией; он еще ни от чего не отказывается; его зовут все дороги». Приехавший из провинции, бордоский юноша-католик не чувствовал себя покорителем Парижа, а «с болью ощущал беспелезность своей жизни. Несколько раз он собирался повторить жест Растиньяка и бросить огромному городу вызов на единоборство. Но мелкие неудачи, усталость, отвращение привели его в маленькую комнату, где он спрятался от шумных улиц, зарывшись в книги». Жан-Поль повторил духовные поиски самого М., когда связался с модернистской организацией «Любовь и Вера» и попытался посвятить себя христианской демократии. Но Жан-Поля многое отдаляет от рабочих-демохристиан, относящихся к нему, как к «буржуа и интеллектуалу». И после разрыва с модернистами он обретет «душевное спокойствие в любви и вере в бога». В период 1-й Мировой войны М. был призван нестроевым (1914), демобилизован по болезни (1917). Впоследствии М. в романах никогда прямо не писал о войне, т. к. «Огонь» Барбюса дает устрашающую картину того, о чем мы никогда не думаем, мы, которые там не находимся» («Письма к жене»), но ад войны привел его к исследованию «ада повседневного бытия»: «Мы волны бороться со сном памяти и сердца и побеждать в самих нас страшную силу забвения. Нам надлежит воскрешать мертвых и возвращать жизнь пеплу и пыли, которые были горячей кровью и любимой плотью». С началом мирной жизни для М. начался 2-й период творчества (1917 – 2-я пол. 1920-х гг). Лауреат Нобелевской премии по литературе И.А. Бунин писал о М.: «Христианин, католик, воспитанный марианитов, несущий в себе страстное наследие пылкой крови людей, живущих и умерших под огненным небом ланд, – предки его были земледельцами, фермерами, богатыми промышленниками в ландах, – он внес противоречие этих двух натур и в свои создания». Храня очень сильные религиозные чувства до своего ухода из жизни, М. считает, что католическая церковь (не смотря на все его противоречие к ней отношение) – это «древний ковчег, нагруженный истиной, из которой за девятнадцать веков ничего не было утрачено». М. – автор таких работ на христианскую проблематику, как «О нескольких беспоконных сердцах. Краткие опыты религи-

озной психологии» (1920), «Бог и Мамо-на» (1929), «Три великих человека перед лицом Бога. Литературные портреты Мольера, Руссо, Флобера» (1930), «Страдания и счастье христианина» (1932), «Жизнь Иисуса» (1936), «Хождение Богородицы по мукам» (1936), «Святая Маргарита Кортонская» (1942), «Камень преткновения» (1951), киносценария «Хлеб насущный» (1955), «Сын человеческий» (1958). В своем творчестве М. был близок к основанной на провиденциализме доктрине о предопределении. На этом соприкасались неотомизм, как официальная философия католицизма, и близкий М. янсенизм (который построен на труде Янсения (17 в.) о блаженном Августине, где отрицалась доктрина о свободе воли, были выдвинуты догмат предопределения (спасутся только избранные), доктрина о первородном грехе и концепция самоусовершенствования человека под влиянием янсенизм «обращается к создателю с тем, чтобы он утешал, ободрял свои создания. Паскалю нужна была радость, дабы не терять мужества, ибо он принадлежал к тем, кто шел к спасению со страхом и трепетом душевным». Ф. Наркирьер писал: «Трудно было бы отрицать, что подавляющее большинство персонажей М. живет в мире глубокого одиночества. Но отчаяние – отнюдь не конечный вывод мудрости М. Вера в силу человеческого разума помогала М. говорить вслед за Паскалем не только о слабости, но и о величии человека. На протяжении всего творческого пути М. общая пессимистическая направленность его произведений вступает в очевидное противоречие с тенденциями оптимистическими». М. всегда стремился «наполнить христианскую веру гуманистическим содержанием. Его излюбленная формула: «Веровать значит любить». Он неоднократно возвращается к мысли: Бог есть любовь. Целью своего творчества М. видел то, чтобы «читатель всегда чувствовал огромное живое пространство – подземное течение любви». Любовь в самом глубоком значении этого слова – главная тема творчества М., а все остальные его темы связаны с ней (именно поэтому в «Интимных записках» М. пишет, что первое место в его чтении занимают Л. Толстой и Достоевский). Несмотря на все ранее сказанное, М. никогда не считал себя католическим романистом: он просто католик-романист и не обязан прославлять католическую церковь с ее догматами (некоторые произведения М. запрещались католической цензурой). Начало 2-го периода творчества М. совпало с раз-



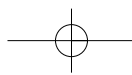


522 МОРИАК

витаем дадаизма и сюрреализма в литературе, которые так и не смогли заменить распространенного в то время жанра семейно-социального романа. Ф. Наркирьер писал: «Буржуазная семья, как первичная клетка социального организма, основная сфера приложения художнического таланта М. Эпиграфом к творчеству М. могут быть поставлены слова Гегеля «одна из наиболее обычных и подходящих для романа коллизий» — «это конфликт между поэзией сердца и противостоящей ей прозой житейских отношений, а также случайностью внешних обстоятельств». Роман «Поцелуй, дарованный прокаженному» (1922, последняя глава в 1931) принес М. широкую известность. А. Моруа писал: «Херувим из ризницы» недолго воспевал в лирическом и нежном духе свои детские грезы; то, что он исполнял теперь на органах с уже мощным звучанием, походило скорее на похоронный марш для целой социальной группы, с которой автор был связан узами плоти и земли. Группа эта также жила под бременем цепей, и самой тяжелой из них были деньги». В романе впервые воплощены главные темы творчества М.: провинциальная среда, разрушающая культ собственности судьбы людей, ведущая их к трагедии, — и противоположенный порыв к подлинной любви и чистоте отношений между людьми. Эти темы объединены искусством поэтической прозы М., главная особенность которого — выведение соответствия душевного состояния персонажей и авторских размышлений о них состоянию природы, неотделимым от внутреннего мира романиста и его персонажей. М., говоря о себе «Я поэт, пишущий романы», видит задачу романиста в том, чтобы «человеческую правду выразить посредством поэзии». М. в конце жизни говорил, что «Поцелуй, дарованный прокаженному» — первая книга, за которую ему не стыдно; в ней «вырабатывается модель мориакковского романа». Общий смысл романа «Огненный поток» раскрывается в эпиграфах к нему. Первый эпиграф — из Первого соборного послания апостола Иоанна Богослова: «все, что в мире, похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (2, 16). Второй эпиграф — из Паскаля: «Несчастна проклятая земля, которую эти три огненных потока сжигают, а не орошают». Третий эпиграф — из Боссюэ: «О, Господи кто осмелится сказать правду об этой глубокой и позорной ране человеческой природы, о похоти, что соединяет душу с телом такими нежными и крепкими узами». Персонажи этого романа изнемогают от плотского отчаяния, которое, как писал Ж. Бернанос, «проступает на каждой странице книги, как грязная вода на стенах подземелья». С детства М.

был поражен несоответствием христианских идеалов и несправедливости окружающей среды, «своими глазами видел, как страдала и умирала Тереза Дескейру, как обманывала себя и других и приходила от этого в отчаяние Брижит Пьян и не было для них никакого выхода». «Святые женщины» обеспеченных семей, охранительницы богатств, религиозной морали и догм, убеждены, что процветание — это судьба самых умных и хитрых, а следовательно, и добродетельных; люди могут обеднеть только по своей вине: «Я сильно сомневался, что среди окружающих меня взрослых хотя бы один был способен представить себе возможность менее несправедливого мира, поверить в его приход и, тем более, пожелать этого. Более того, я был убежден, что все они этого боялись, ибо не было для них слова страшнее, чем социалист». Роман «Прародительница» (название оригинала — «Genitrix» (лат. «прародительница», «родоначальница», «праматерь»); название парижского издания 1938 — «Волчица»; название «Матерь» в советском переводе неточно) является логическим продолжением темы романа «Поцелуй, дарованный прокаженному» об извращении человеческих чувств людей, живущих только на денежном расчете. Это одна из вершин творчества М. по глубине психологического анализа и напряжению в развитии действия. Основная особенность романа, характерная для М.: изображение персонажей во время тяжелого кризиса, когда вскрывается неизбежно вызревавшая трагедия, а финал раскрывает глубоко скрытые даже в самых очерствевших душах человеческие чувства. Начала трагедии Фелисите Казнав (главной героини романа) — в абсолютизации права собственности, распространяемого ею на прислугу, землю, арендаторов и на сына Фернана, подчиненного матери до полного паралича его воли к деятельности. Брак Фернана с бесприданницей Матильдой совершен вопреки воле матери, и поэтому свекровь убивает невестку, но при этом не раскаивается. Сын с уважением называет свою мать «истинной родоначальницей» — но абсолютизация прав собственности обрекла ее род на уничтожение: у нее не осталось потомков. М., описывая мораль собственников в виде змеи, кусающей себя за хвост, всегда вносит земное человеческое страдание и земную любовь в христианские символы. В «Прародительнице» — это образ старой служанки, возвращением которой к одинокому Фернану, выгнавшему до этого ее из дома, актом милосердия и всепрощения М. и завершает роман. Романы «Прародительница» и «Пустыня любви» М. относит к своим «горьким и жестоким» романам. В романе «Пустыня

любви» М. на одном уровне сопоставляет различные временные слои, выявляемые памятью персонажей в произвольном порядке, объединяемые внутренним монологом героя и повествованием автора. Литературным источником романа послужило стихотворение в прозе А. Рембо «Пустыня любви», посвященное мечтаньям молодого человека о неосуществимой в реальной жизни любви. Роман М. «Пустыня любви» — это поэма о несбывшейся любви: «Из всех страстей любовь, о которой написаны почти все наши книги, пожалуй, меньше всех других проявляется внешне» (Эссе «Романист и его персонажи»). Перед уходом из жизни М. назвал «пустыней любви» все свое творчество, т. к. в своих романах все время описывал одиночество, особенно одиночество вдвоем. В этом романе бесконечна и пустыня, разделяющая любящих, и любовь, генерирующая жизненные источники в этой пустыне. Главным герой доктор Курреж страдает от мещанской ограниченности собственной семьи. Доведя себя до болезни от любви, доктор думает о том, чтобы не причинить страданий жене. Доктор и его сын Раймон всю жизнь сохраняют неразделенную любовь к Марии Кросс. Но несхожими путями блуждают они по пустыне любви. Раймон ожесточается и ломает судьбы других женщин. Доктор кончает свою жизнь заботами о семье: «Ты не можешь себе представить, как это хорошо — жить в гуще семьи. Несешь на себе тысячи забот о других; эти тысячи укулов оттягивают твою кровь от сердца, понимаешь? Они отвлекают нас от нашей потаенной боли, становятся необходимыми для нас». В «Пустыне любви» совместному одиночеству в семье, «клетке из живых прутьев», противоположены естественные человеческие отношения между доктором и женой, доктором и сыном. В конце романа любовь и сострадание для М. оказываются сильнее разобщенности: «пустыня любви, муки неразделенного чувства — это не что иное, как зов любви небесной, не от мира сего». М. рассматривает пустыню и как часть космогонической стихии земли: «Члены одной и той же семьи так же далеки друг от друга, как миры Млечного пути». Ф. Наркирьер писал: «Роман «Пустыня любви» завершает второй период творчества М. Складывается реалистическое мышление писателя с резко критической направленностью, исполненное вместе с тем надежды на искупление. Появляются столь важные и характерные для М. космогонические мотивы». 3-й, наиболее значительный период творчества М., пришелся на 2-ю половину 1920-х гг. — 1940. «Бессмертный» (член Французской Академии) М. убежден: «Когда изучаешь людей глубоко

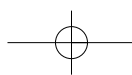




несчастных, дошедших до предела падения, разве не прекрасно заставить их хоть немного приподнять голову? Когда в человеке уже раскрыто самое худшее, остается найти в нем тот изначальный огонь, который не может не жить в его душе» («Писатели Франции о литературе»). М. говорил о себе, что он «метафизик, который работает на конкретном материале.», т. е. «решая как философские, так и психологические проблемы, писатель никогда не отрывается от земли, от реальных условий, в которых находятся его герои.». Цель М. — изображение конфликтов «Бога и человека в религии, мужчины и женщины в любви и человека со своей совестью» («Роман»), которые у него разрешаются в рамках семьи. «Когда от меня требуют нового, я говорю себе: надо брать глубже, в этом суть обновления; можно, идя вглубь, продвинуться вперед, не меняя кругозора.» («Романист и его персонажи»). Базисные космогонические образы огня, воздуха, воды и земли являются категориями религиозной философии М., не сводящейся только лишь к традиционному противопоставлению бога и света, а также дьявола и мрака (и в этом М. близок раннему христианству), как пишет Ф. Наркирьер: «Метафизик М. исходит из начала начал, из слов: «В начале сотворил Бог небо и землю. И сказал Бог: да будет свет; и стал свет». Затем появились суша и моря. Все четыре стихии для М. соединяются в грозе. Земля — поле борьбы воды и огня. Вода — это жизнь, это река бытия, символ и обретенного душевного спокойствия, и примирения с людьми и миром. Без воды мир — пустыня в буквальном и переносном, метафизическом смысле («Пустыня любви»). Но вода — это смерть. Вода дарует смерть маленькому Гийу («Мартышка»). Обычно огонь противопоставит другим космогоническим началам как начало дьявольское. В пламени костров сжигают на земле — еретиков, в аду — грешников. Широко распространенный образ огня в романах М. — пожар в ландах. У персонажей М. — «лицо сгоревшего заживо». В метафизическом плане (на примере романа «Огненный поток») с образом огня связаны темные страсти, что сжигают человека. Это не только похоть. Речь у М. может идти и об алчности. Для одних героев М. (Фронтенаков) земля — родная стихия, для других — исключительно источник дохода. Они не любят землю, совершая над ней насилие. Так, предки Фернана Казнава «были ревнивыми любовниками сосен и виноградников» («Прародительница»). С другой стороны — отсутствие страстей создает пустыню. У М. встречается выражение «страна жадь» (пьеса «Асмодей»). «Его собственная жизнь растилась перед ним сумрачной пусты-

ней. Как же он смог пройти через весь этот песок, не умерев от жажды?» («Прародительница»). М. писал прозаические произведения в основном в жанре романа-трагедии. В связи с выходом романа «Конец ночи» Ж.-П.Сартр (автор «Тошноты» и «Стены») опубликовал статью «Господин Франсуа М. и свобода» о противопоставлении субъективизма модернистского романа и детерминизма реалистического повествования: «Герои романов подчиняются собственным законам. Самый суровый из них гласит: романист может быть или их свидетелем, или их участником, но никогда тем или другим, вместе взятым. Снаружи или изнутри». При этом Сартр считал, что человек самоопределяется свободным выбором, а у персонажей М. нет выбора, который сделал за них сам автор, который еще до написания произведения определил их последующую судьбу, тем самым претендуя на роль Бога, но «Господь Бог не художник; г-н Мориак — тоже». Да, М., как религиозный писатель, убежденный в том, что тот, кто обладает верой, обладает и истиной, в свете божественного предопределения, может быть, и очень категорично противопоставлял в своих романах Зло Добру, однако главной особенностью М. является «детерминизм, связанный с философией католического предопределения. Этот мир без Бога меряется по законам мира божьего и через него получает оправдание своего существования. Этим и определяется детерминизм произведений М., детерминизм социально-психологический, возникающий на представлении об универсально временной природе человека в условиях неромантического двоемирия (небо и земля). Творчество М. смыкается с традицией античной предхристианской мифологии, с Библией, средневековыми апокрифами. Такое архетипическое видение мира сознательно подчеркивается цитатностью М., его соотносительностью мира со всей предшествующей культурной традицией, тем более — сакральной». Искусство романа, по М., — это «прежде всего *транспозиция*, а не *воспроизведение* действительности». («Писатели Франции о литературе»). М. одной из задач своего творчества видел слияние «французского порядка и русской сложности опыта Бальзака и уроков Достоевского». М. писал: «Истинное предназначение романиста в том, чтобы нарисовать человека целиком со всеми его противоречиями, со всеми приливами и отливами. В действительности не существует прекрасных душ в чистом виде» («Бог и Мамона»). Жанр романа-трагедии М. развивает опираясь на опыт Жана Расина, близкого ему по трагическому восприятию мира и янсенизму. В психологически-религиозном

эссе-жизнеописании «Жизнь Жана Расина» М. пишет о духовной драме Расина, в середине жизни отказавшегося от литературного дела, обратившего свои помыслы к богу и вернувшегося в янсенистский монастырь Пор-Руайяль. Расин, так же как М., разрывался между верой Христовой и светской жизнью, с достоинством перенося «заблуждения, страхи, громовые удары благодати». Но возвращение М. в лоно апостолической римско-католической церкви не прекратило его литературного дела. Из авторов-современников М. особенно ценил М. Пруста (эссе «Пруст» и «В сторону Пруста»), считая, что он «обновляет французский роман: в каждом человеке Пруст обнаружил целый мир». «Тем, кто за ним последует, он проложил путь к неизведанным землям и с храбростью отчаяния коснулся континентов, опустившихся на дно мертвых морей; его сподвижникам надлежит привнести в этот новый мир божественную благодать» (эссе «Пруст»). В 3-м периоде творчества М. было написано восемь романов: «Тереза Дескейру», «Судьбы», «То, что было утрачено», «Клубок змей», «Тайна семьи Фронтенак», «Конец ночи», «Черные ангелы», «Дороги в никуда». Основная здесь — тетралогия о Терезе Дескейру (роман «Тереза Дескейру», новеллы «Тереза у врача» и «Тереза в гостинице» (1933), роман «Конец ночи»). М., близкий мысли Л. Толстого о противоречии внутреннего человеческого закона внешнему, навязанному обществом, писал: «Ремесло писателя, и особенно романиста, принуждает нас любить индивидуум больше, чем общество: мы избираем прежде всего тех, кого подавляет закон». Определяющая черта почти всех героев М. — это «способность говорить «нет» закону, который попирает их», как пишет М. в предисловии к роману «Тереза Дескейру», в котором воплощен тип женщины, духовная одаренность которой приводит ее к конфликту со средой. Протест Терезы против подавляющего ее закона, против удела женщин доводится до преступления: «Она живет в большей мере, чем какая-либо другая из моих героинь. Конечно, она — это не я, разве только в том смысле, как говорил Флобер: «Мадам Бовари — это я». Во многих отношениях она мой антипод, но создана из всего того, что я должен был в себе преодолеть, обойти или о чем я не знал». Тереза — более жертва, чем палач, — восстала, как и М., против своего класса, своей семьи, против самой себя («чувство собственности было у нее в крови»). М. разворачивает здесь тему роковой предопределенности личной судьбы: «Я подчинялась ужасному долгу, да, это было как долг», — ответ Терезы на вопрос, почему она хотела убить мужа, — «не имело бы



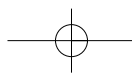


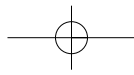
524 МОРИАК

никакого значения, если бы этот недоумок был вычеркнут из числа живущих на земле, его жизнь не нужна ни для какого дела, ни для какой идеи, никому на свете». Поэтому Тереза не может судить себя за совершенное, но не состоявшееся преступление: «Погребенная заживо, я подняла камень, под которым задыхалась» (роман «Конец ночи»). И в них — оправдание М. преступления Терезы. Но М., как католический моралист, не может принять его, т. к. в его понимании цель не оправдывает средства, т. к. «в земном существовании человеку не дано искупить свой грех». В романе «Клубок змей» образ сына «Прародительницы» развивает далее образ адвоката Луи. Общим у них является наличие нескомпенсированного комплекса неполноценности, закрепленной в юности под давлением эгоизма матерей-собственниц. «Клубок змей» — это подведение итогов жизни, монолог самопознания, где Луи постигает, почему трагедия неосуществленной человечности сломала ему жизнь. Одиноким в семье, Луи возлагает ответственность за незадавшуюся жизнь на жену, никогда не поднимавшуюся выше интересов материальных и этим погубившую его талант. «Клубок змей» — подозрительность, мстительность, жажда наживы и скудость — стал опутывать Луи тогда, когда он стал принадлежать к имущим. Луи был всегда убежден, что ненавидит свою жену, так же как и она его, постоянно следя за выполнением детьми католической обрядности и одновременно с этим проявляя жесткость к арендаторам и прислуге. Луи назвал «клубком змей» и собственное сердце, и семью из-за проблем с наследством. Уставший от соревнования в зле, Луи мечтает о разрушении стены между ним и женой, о возможности жить со всеми в мире до конца дней своих. Только после ухода жены из жизни он узнал, что она до своего конца надеялась примириться с ним. «Клубок змей» душил Луи, т. к. в его жизни не было той небесной любви, которой он, атеист, так жаждал. М.-католик, говоря о любви небесной, этим романом утверждает, что избавить себя от клубка пороков может тот, перед кем открыт путь к богу: лишь перед уходом из жизни Луи («враг своих близких, душа, пожираемая злобой и алчностью») начал понимать ложность своего пути ненависти. В «Клубке змей» встречается космогонический образ воды как источника, позволяющего «преодолевать разрушительное влияние времени». В романе, пишет Ф. Наркирьер, «обнаруживается стремление М. отбросить тот враждебный реальный мир, который окружает человека, чтобы вернуть вневременное, внеисторическое спокойствие растительного мира, утраченную чистоту детского

восприятия». Р. Мартен дю Гар в письме А. Жиду отметил, что «Клубок змей» — это «одно из лучших, если не лучшее произведение М.». В почти автобиографическом романе «Тайна семьи Фронтенак» М. пишет также и о возможности осуществления в семье закона любви вопреки «взаимопожиранию» в обществе, где «высший закон — деньги». В посвящении к роману М. пишет: «Восклицанию Жида «Семьи, я вас ненавижу!» я отвечаю здесь криком: «Семья, несмотря ни на что, будь навсегда благословенна и любима». Смысл романа М. «Дороги в никуда» («Дороги к морю») поясняет его эпиграф: «Жизнь большинства людей — это мертвая дорога и никуда не ведет. Но другие знают с детства, что идут к неведомому морю». В романе показаны пути юного поэта Пьера Костадо к «небесной любви», которая одна только может удовлетворить духовную жажду познавших «пустыню любви». Персонажи романа разделены на тех, кто идет по дорогам моря, и на бредущих по мертвой дороге в никуда, на мертвые и живые души. Мертвые души — глухие к зову человечности, обуреваемые жаждой собственности или наслаждений, скованные нормами респектабельности. Живые души — способные на самопожертвование, одаренные «океаном любви», готовностью действовать, защищать свои идеалы. Искания Пьера Костадо, мечтающего «обновить лицо земли», приводят его к осознанию необходимости изменить порядок в мире, «сущность которого деньги», к альтернативе «революция или бог». Роман перенасыщен социально-этической проблематикой, а его религиозный подтекст слабее, чем в других романах М. К концу 3-го периода творчества М. относится начало его драматургии: первая пьеса М. «Асмодей» поставлена в «Комеди Франсез», театрах Европы и США. с «Асмодея» началось движение литературы М. за пределы Франции. Перед 2-й Мировой войной М. активно работает в публицистике. «Дневник I» (1934) — статьи против итальянского и испанского фашизма. М. (вместе с Ж. Маритеном и Ж. Бернаносом) защищает испанских республиканцев, вместе с левыми католиками протестует против политического компромисса правых католиков с генералом Франко. «Дневник II» (1937) — статьи о войне в Испании, публиковавшиеся в журнале «Тан презан», сотрудничество с которым у М. началось с первых его произведений. М. — председатель Общества друзей басков, один из авторов «Манифеста против бомбардировки Герники», председатель Центра по приему беженцев из аннексированной Гитлером Австрии. Конец 3-го и начало 4-го периода творчества М. связано с поражением Франции во 2-й Ми-

ровой войне (1940–1945). М. сделал свой выбор: «Держаться вне схватки, над схваткой? Смотреть с высоты на пытки, которым подвергаются массы людей? Ну что ж, если с высоты, то пусть она окажется не выше креста. Надо пребывать на высоте виселицы или креста, а мы знаем, что крест, на котором Христос испустил дух, был совсем не высок — ведь собаки зачастую обгладывали ступни распятых. И следовательно, вовсе не вопреки своей религии, но именно в силу своей религии христиане всех исповеданий и пребывают в гуще схватки». Ф. Наркирьер писал, что любовь к своей Родине «помогала М. в самые тяжелые минуты. Как христианские мученики, он пошел бы за свою веру на смерть. При всей своей сложности, противоречивости, он становился, когда этого требовали обстоятельства, прямолинейным, жестким, непреклонным. В годы войны М. поднялся на высоту героя античной трагедии». В тот период М. написал роман «Фарисейка»: «Я задаюсь вопросом, почему в первые недели оккупации я смог с лихорадочной поспешностью написать «Фарисейку», как если бы я хотел выразить себя в романе до того, как меня захлестнет устремившаяся на нас волна грязи. Но раз книга закончена, в последующие мрачные годы мне даже не приходило в голову писать художественные произведения». Известный критик Ж. Лакутюр в своей книге «Франсуа М.»: «Фарисейке можно дать политическую интерпретацию. Почему не видеть, что в представлении М. Брижит Пиан — сознательно или бессознательно — это Виши? Властное фарисейство (велик бог, избравший нас последними праведниками!), что царит вокруг гостиницы у парка, «добрые бедняки», которым помогают, и такие, которых передают в руки полиции, пристрастие исповедовать других, а не исповедоваться самой, пугающая чистая совесть — вот из чего романист лепит мадам Брижит; этот материал мог бы послужить и для серьезного политического репортажа о правлении маршала». В книге «Святая Маргарита Кортонская» М. описал биографию итальянки 18 в., уверовавшей в Бога грешницы, которую беатифицировал Ватикан: «Я выразил минуты отчаяния, которые мы тогда пережили. «Маргарита Кортонская» как бы увлекала меня из этого ужасного мира. Я следовал за этой беднягой; понимал ее любовь, разделял ее безумие. Мученическая смерть этой итальянки словно отвлекала меня от мученичества моей страны; я словно бы изменял этой земле, пропитанной кровью». В движении Сопротивления М. стал публицистом, провозгласившим ненависть к войне, являющейся тем бедствием, «в котором прежде всего следует винить самого человека». «Чер-

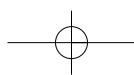




ная тетрадь» (1943, под псевдонимом Форез) — наиболее известные публицистические заметки М. того периода, где он призывал к активному сопротивлению. Первоначальное ее заглавие — «Письмо отчаявшемуся, чтобы он надеялся». Во время 2-й Мировой войны перед писателями-католиками встала дилемма: с одной стороны, необходимость всепрощения, диктуемая христианской моралью; с другой стороны, необходимость уничтожения зла. «Тогда противоречия эти разрешались, чаще всего, в пользу активного, целенаправленного действия». М. писал: «Прогресс человеческого рода — это всего лишь миф: он не существует вне сердец людей доброй воли. Он не является историческим предопределением». М. — сторонник борьбы с самим духом фашизма (он его называл «Макиавелли») даже после разгрома Германии, т. к. «он укоренился и действует в сознании миллионов людей. Но мы бросаем вызов Макиавелли. Мы верим, что человек не подвластен закону взаимного истребления; и не просто ему не подвластен; все достоинство человека заключается в том сопротивлении, которое он, от всего сердца и всем своим разумом, этому закону оказывает». Активное участие в Сопротивлении принимали его сын Клод, личный секретарь генерала де Голля, впоследствии известный писатель, и дочь Клэр вместе со своим мужем, князем И. Вяземским. В 1945 М. писал: «Красная Армия, красная от всей крови, которую она пролила за Европу, и спала тех, кому внушала страх, выкована общественным строем, оправданием и славой которого она останется навеки». 4-й период творчества М., так же как и 1-й, закончился с началом мирной жизни. Для 5-го периода творчества М. (1945–1970) характерна эволюция к оптимизму в философских взглядах, что было связано с переоценкой им учения Тейяра де Шардена. М. (янский) не разделял оптимизма Тейяра де Шардена (иезуита) в отношении научного и общественного прогресса. После знакомства М. с книгой «Становление мыслителя» (1961) — письмами Тейяра де Шардена из армии (1914–1919), которые были «криком безумной надежды, испущенным из бездн отчаяния, да еще какой бездны», М. пишет: «мысль Тейяра де Шардена оказала влияние на старого человека, придерживающегося противоположных взглядов, и заставила его вопрошать себя о вере в «божественное провидение». «Достаточно ли верить, что провидение воздействует на духовную жизнь каждого из нас, или «следует учиться усматривать его и поклоняться ему в самой эволюции материи и жизни?». Еще в послевоенные 1940-е гг. М. занялся публицистикой, эссеистикой и

драматургией, отойдя на время от создания романов, повестей, новелл: «я отвернулся от романа, ибо тон некоторых моих младших современников показывал, что мне не приходится более рассчитывать на ту снисходительность, то понимание, которое я находил у своих читателей в период между двумя мировыми войнами. С начала войны в Испании я не мог больше пренебрегать человеческой судьбой, навязываемой людям другими людьми. Ужас реального мира отвратил меня от художественного вымысла». Несмотря на успехи экзистенциалистской литературы после 2-й Мировой войны, М. был убежден, что «публицистическое выступление не менее значимо, чем страница романа. Суть не в средствах выражения: так или иначе, все они призваны передать то, что мне необходимо сказать. Я никогда не понимал коллег, которые прибегают для прессы свои литературные отходы. Слово, вышедшее из-под пера, подобно мазку, по которому нетрудно узнать художника. Нет просто журналиста или просто поэта, есть человек, который стремится к самовыражению или прячется под маской, говорит прямо или раскрывается вопреки своему желанию, словом, тот, кто выдает себя невольно или полностью открыт людям, потому, что он существует и ему есть что сказать». В повесть «Мартышка», которую М. считал самым законченным из своих произведений, сведен воедино весь трагический гуманизм его творчества. Тема детства соприкасает его творчество с М. Прустом и Ж. Бернаносом, противопоставлявших «невинность ребенка искушениям зрелого возраста, а, главное, сложности и враждебности «взрослого» мира». Как и Достоевский, М. был убежден, что слезы невинного ребенка не стоит «весь мир познания», причем в повести слеза — это символ «не страдания, а обретенной человечности». Ф. Наркирьер писал: «В центре повести М. стремился поставить исследование детской психологии. При этом М. интересует не патологическая психология, а психология вполне нормального, но глубоко страдающего человеческого существа». Здесь М. гораздо более близок к М. Прусту и Л. Толстому, чем к Достоевскому с его изображениями пограничных состояний психики. Сюжет «Мартышки» продолжает «Прародительницу»: сын безволен до последней степени вырожденной беззаконности; брак по расчету; вражда свекрови и невестки Поль. Ситуация ужесточена ненавистью Поль к впадшему в детство мужу и сыну-уроду Гийу («мартышке»), которая приводит их обоих к гибели на воде. Космогоническая стихия воды в повести символизирует чистоту детства сына и отца, которых оплакивали «только сосны, у ко-

торых человеческого больше, чем у людей, только силы другой космогонической стихии — земли». Трагизму семейных отношений противопоставлен порыв Гийу к человечности, поэтому учитель Бордас, не захотевший понять, перед какой бездной стоял ребенок, которого он приютил у себя, думает о нем всю оставшуюся жизнь: «Может быть, на его пути встретятся еще такие, как Гийу. И ради ребенка, смерти которого он не предотвратил, он ни в чем не откажет тем, кто придет к нему». На Бордаса нисходит просветление, близкое божественной благодати: «Он возвратил его тьме, и тьма навеки поглотила ребенка. Но тьма ли это? Его взгляд скользит поверх книг, поверх стен, поверх черепичной крыши, Млечного Пути, созвездий зимнего неба и ищет, ищет царство духа, откуда, быть может, ребенок, обретший вечную жизнь, смотрит на него, Бордаса, видит, как по его щеке ползет слеза». «Роковая, предопределенная и плохой наследственностью, и стечением обстоятельств гибель Гийу создает безысходную, трагическую атмосферу. В классической литературной форме М. осветил сознание ребенка, сознание, дающее возможность выявить истинные человеческие ценности». Роман «Агнец», не являющийся продолжением «Фарисейки», фактически преемствен с ней тематически и образно. Главный герой, Agnus Dei (очистительная жертва) Ксавье Дартижелонг, несет слово Божие в мир индивидуализма, добровольно ценой собственной жизни изменяя жизнь других и приведя атеиста к богу. Ксавье — «безумец», всегда действующий во вред себе на благо других. М. пытается провести параллели между Ксавье и Христом (особенно это характерно для того момента, когда Ксавье понял, что возложенный крест — это «не отвергнутая любовь, не навязчивая привязанность, унижение, неудача, а совершенно реальный кусок дерева, давящий со страшной силой на больное плечо, камень и земля, что сдирают с ног кожу»; возможно также проведение параллели между Ксавье и князем Мышкиным из «Идиота» Достоевского). М. назвал повесть «Агнец» «стремительно развивающейся трагедией». После «Агнца» М. 15 лет не публикует романы. В 1960-е гг. М. ежедневно выступает в прессе, пишет мемуары: книги «Внутренние мемуары», «Новые блокноты», «Во что я верю», «Де Голль», «Новые внутренние мемуары», «Политические мемуары». Политические идеалы М. были противоречивы. Для М. величие Франции воплощалось в Наполеоне Бонапарте, так как «за последние полтора столетия не было человека, который так, как Наполеон, прославил бы Францию и вознес ее имя так, что оно





526 МОРРИС

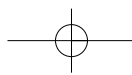
стало жить в памяти народов. Никто не мог состязаться с ним в славе и популярности. Вот чем объясняется до сих пор интерес к нему и к его времени). Величие современной ему Франции для М. воплотил генерал де Голль. В книге «Де Голль» (1964) М. пишет о «невероятной силе воли этого старого человека», о котором он ранее писал: «в самый тяжкий час нашей судьбы все упования Франции возлагались на одного человека, выражались голосом этого человека, одного этого человека». А. Моруа писал: «После второй мировой войны М. стал выдающимся журналистом — лучшим журналистом своего времени и грозным полемистом». После событий мая 1968 во Франции и отставки президента де Голля (1969) М. уходит от публицистики. В последнем опубликованном при жизни М. романе «Подросток былых времен» действие происходит в первые годы 20 в. в семье состоятельных бордосских землевладельцев; мадам Гажак мечтает о выгодной женитьбе сына Алена, «разрывающегося между верой в Христа и Кибелой». Мир героев романа мрачен (как и в предыдущих романах М.), но здесь нет безысходности, а М. отошел от некоторой прямолинейности в психологических характеристиках. Алел Гажак (как Флобер и Бальзак) хотел бы «начать с нуля, попытаться счастья в этом вечно повторяющемся завоевании столицы юным провинциалом без единого рекомендательного письма в кармане». Фактически же это возможно было бы назвать мориаковской версией жанра «романа воспитания». Ф. Наркирьер о молодых героях М. писал, что их «преследует, с одной стороны, желание обособиться, утвердиться как личность, и, с другой стороны, боязнь одиночества, страх перед обособлением, грозящим противопоставить его остальным, обществу». В первой же фразе Алел заявляет, что он «не такой, как все мальчишки». Однако М., характеризуя обостренное восприятие юношей собственной исключительности, перед этим расположил эпиграф, взятый из Ф. Кафки: «Я пишу иначе, чем говорю, говорю иначе, чем думаю, думаю иначе, чем должен думать, и так до самых темных глубин». Фантазируя в попытках отгородиться от всего чуждого ему, Алел в конце приходит к выводу, что он «жертва арабского сказочника, который живет в тебе и неустанно придумывает всякие истории, чтобы в стене, отгородившей тебя от мира, не было ни единого просвета». Цепляясь за веру в Христа, как за «поплавок, чтобы удержаться на поверхности нашего страшного мира и не пойти ко дну», бравируя своим отвращением к деньгам, презрением к собственности, юноша оказывается заложником, «собственностью своей собственности». Для

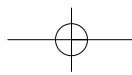
Алена поместье его матери — это «пристанище от всех скорбей, та земля, прикосновение к которой придает новые силы утомленному путнику, один из источников его духовной жизни. Главная космогоническая сила в последнем романе М. — земля». В одном из интервью по поводу романа «Подросток былых времен» М. говорил: «Если веришь в ангелов, веришь и в то, что дьявол — конкретное реальное существо; есть люди, в которых я различал лукавого с совершенной ясностью». М. всем своим творчеством доказывал, что «прекрасное было всегда правдивым». Исходя из этого, М. об алитературе (в лице Беккета и др.) писал так: «я изблячаю алитераторов в том, что они допускают принципиальную ошибку в подходе к человеку. До чего показательна их ненависть к психологии! Их стремление видеть в человеке только самое элементарное и самое потаенное ставит под сомнение человеческую личность, какой она дана в опыте, в моем опыте». Поэтический реализм (как назвал Г. Грин творчество М.) — это любовь к человеку и вера в человечность, «способную и призванную противостоять злу. Сколько бы мы ни наблюдали постыдного вокруг нас и в нашем собственном сердце, не будем отчаиваться и терять доверие к человеку: в этом смысл того, чтобы жить и выжить» («Черная тетрадь»). Источник веры в человека М. постоянно искал в «девственной душе народа, этой неизведанной земле в этом море, где сохраняются, несмотря на самые лютые невзгоды, затаенная мягкость, бесхитростная доброта, нескончаемая верность». Ф. Наркирьер писал: «Творчество М. на протяжении шестидесяти лет развивалось по восходящей. Писатель выполнил свой долг перед родиной, перед читателями, перед литературой». И.А. Бунин писал, что М. — «один из самых замечательных — и едва ли не самый замечательный из современных французских писателей». Собрание сочинений М. в 1978 издано в «Библиотеке Плейды», где издаются исключительно классики литературы Франции.

С.В. Силков

МОРИС (Morris) Чарльз (1901–1979) — американский философ. Основные сочинения: «Шесть теорий разума» (1932), «Логический позитивизм, прагматизм и научный эмпиризм. Сборник статей» (1937), «Основы теории знаков» (1938), «Пути жизни» (1942), «Знаки, язык и поведение» (1946), «Открытое Я» (1948), «Разнообразие человеческих ценностей» (1958), «Обозначение и смысл. Изучение отношений знаков и ценностей» (1964) и др. М. утверждал, что разнообразие знаковые системы выступают существенно значимыми основаниями любых цивили-

заций людей. Вне контекста реконструкции той роли, которую исполняют совокупности знаков в общественной жизни, по М., немисливо какое-либо адекватное постижение сути человеческого разума как такового. Традиционные, по классификации М., подходы к трактовке разума — теории: разума как субстанции (Платон, Аристотель, Декарт и др.); разума как процесса (Гегель, Брэдди и др.); разума как отношения (Юм, Мах, Рассел и др.); разума как прагматической функции (Шопенгауэр, Ницше, большинство представителей школы прагматизма и др.); разума как интенционального акта (Брентано, Мур, Гуссерль и др.) — М. предлагал дополнить знаковой концепцией. Исходя из предположения о том, что унификация результатов одной из ипостасей человеческого мышления — научного знания — осуществляется в границах процесса, именуемого М. «семиозисом», предложил принципиально нетрадиционное истолкование реального содержания и эвристического потенциала семиотики как специфической научной дисциплины. В проблемное поле семиотики М. предложил включить: те предметы и явления (посредники), которые функционируют как знаки, или «знаковые проводники»; те предметы и явления, к которым знаки относятся, или «десигнаты»; воздействие, оказываемое знаком на истолкователя (интерпретатора), вследствие которого обозначаемая вещь становится неотъемлемо сопряженной с этим знаком (суть самим этим знаком) для последнего; самого интерпретатора (истолкователя) как такового. В абстрактной форме М. определил это взаимодействие следующим образом: «знаковый проводник» есть для толкуемого истолкователем «определенный Знак» в той мере и степени, в какой толкуемое истолкователем обозначает (интерпретирует, осознает) десигнат вследствие присутствия знакового проводника. Семиозис предстает у М. процедурой «осознания-посредством-чего-то». Исследуя в каждом отдельном случае диалектические репертуары взаимозависимости и взаимодействия трех элементов триады («знаковый проводник», «десигнат» и «толкователь»), семиотика выступает, таким образом, в трех своих ракурсах: как синтаксис (изучающий отношения знаков между собой); как семантика (изучающая отношения знаков с обозначаемыми ими предметами и явлениями); как прагматика (изучающая отношения знаков и их интерпретаторов). По М., интерпретатор знака — это определенный организм, интерпретируемое им — одеяния того организического существа, которые (при помощи знаковых проводников) исполняют роль отсутствующих предметов в тех проблематических ситуациях, в кото-





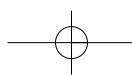
рых эти предметы якобы присутствуют. Указанный «организм» таким путем обретает способность постигать интересующие его характеристики отсутствующих предметов и явлений, а также ненаблюдаемые параметры наличных объектов. В целостном семиотическом «развороте» язык, согласно концепции М., предстает intersubъективной коллекцией знаковых проводников, использование которых обусловлено сопряженным набором фиксированных процедур синтаксиса, семантики и прагматики. В духе современной ему интеллектуальной моды М. предложил содержательную интерпретацию категории «знак» в стилистике объяснительной парадигмы дисциплин, изучающих поведение людей: «Если некоторое А направляет поведение к определенной цели посредством способа, схожего с тем, как это делает некоторое В, как если бы В было наблюдаемым, тогда А — это знак». Обнаружив пять главных видов знаков (знаки-идентификаторы — вопрос «где», знаки-десигнаторы — вопрос «что такое», прескриптивные знаки — вопрос «как», оценочные знаки — вопрос «почему», знаки систематизации — формирующие отношения толкователя с иными знаками), М. сформулировал подходы к пониманию категории «дискурс», а также посредством комбинирования разнообразных способов использования и обозначения самих знаков выявил 16 типов дискурса (научный, мифический, технологический, логико-математический, фантастический, поэтический, политический, теоретический, легальный, моральный, религиозный, грамматический, космологический, критический, пропагандистский, метафизический), объемлющих в своей совокупности проблемное поле семиотики в целом как научной дисциплины, изучающей язык. Установки семиотики, по убеждению М., не метафизичны и релятивны, они формируют упорядоченное пространство в безграничной совокупности конкретных дискурсивных форм. Постигание культурного потенциала в модусе универсалий культуры осуществимо, с точки зрения М., для личности тем успешнее, чем в большей степени данная личность ориентирована на реконструкцию именно знакового ресурса культуры, именно знаковых феноменов в парадигме семиотических подходов. Только обладая внутренней готовностью к адекватному истолкованию обрушиваемых обществом на человека массивов знаково организованной информации, только располагая иммунитетом против знаков, ориентированных на манипулирование людьми, личность, по мнению М., может претендовать на сколько-нибудь эффективное сохранение собственного автономного «я».

МОРТИДО — по Фрейдю, влечение к смерти, агрессивное влечение и энергия этого влечения, являющиеся одним из наиболее существенных моментов психической жизни. Термин «М.» был легитимирован в 1936 австро-американским психоаналитиком П. Федерном (1872–1950). В психоанализе М. полагается аналогичным либидо и принадлежащим инстинкту смерти. (Согласно Фрейдю, «мы... пришли к необходимости различать два вида инстинктов: те, которые стремятся привести живые существа к смерти, и другие, сексуальные инстинкты, которые вечно стремятся к обновлению жизни и достигают этого».) Несмотря на то, что современные биологические наблюдения не подтверждают существования М., данный концепт составляет значимый фрагмент теорий агрессии, трактующих последнюю как проекцию врожденного саморазрушительного влечения людей. Определенной детализацией идеи М. выступило разграничение влечения к смерти как желания, ориентированного на самоуничтожение (М.), и гипотетического деструктивного инстинкта агрессии, ориентированного на убийство других. Ни один психоаналитик, включая и самого Федерна, не смог осуществить разработку модели психического аппарата, в котором сосуществовали бы два разнонаправленных инстинкта и два противоположных вида психической энергии. Понятие «М.», как и сопряженное с ним — «деструдо», так и не закрепилось в широком дисциплинарном обороте.

МОСКОВИЧИ (Moscovici) Серж (р. 1925) — французский психолог и социолог, один из авторов теории социальных представлений. Основные работы: «Очерк о природе человеческой истории» (1968); «Век толп. Исторический трактат по психологии масс» (1981); «Технология изобретения богов» (1988); «От коллективных представлений к социальным представлениям» (1989) и др. В отличие от коллективных представлений в концепции Дюркгейма, обладающих принудительным характером по отношению к индивиду и развивающихся под воздействием сил *suū generis* на протяжении многих поколений, одних и тех же во всем обществе, социальные представления (по М.) — это знания и верования, которые возникли в повседневной коммуникации и имеют соответствующую структуру. Теория социальных представлений должна определить: как возникают и строятся концептуальные схемы, как формируется система значений и личностных смыслов субъекта в ходе социальных интеракций. Эти системы интерпретации, классификации и типологии организованы совершенно различным образом в разных куль-

турах, классах или группах и составляют мир мнений культур, классов или групп. Представления можно рассматривать как форму социальной реконструкции реальности с особым языком, логикой и структурой импликаций. Понятия, содержащиеся в представлениях, получают благодаря натурализации квазифизическую форму существования, которая позволяет им быть конституирующим фактором социальной реальности. Речь идет о своеобразной онтологии здравого смысла, ограничивающей «свое» пространство индивида. Социальный процесс — это процесс когнитивного освоения действительности, в котором объекты и индивиды познаются и дифференцируются на основе моделей предыдущего опыта. Но, выражая отношение к социально значимым объектам, социальные представления не репродуктивны. Источником изменений служит трансформация содержания, возбуждающая в обществе определенные образцы, язык и идеи, которые делают возможными коммуникацию и действия. Новые сущности (харизма, бессознательное, комплексы) обогащают онтологию общества и придают «реальности» новую форму. Факт репрезентации отличает объяснительное познание здравого смысла от описательного познания науки и выполняет адаптационную (странного к обычному) и регуляционную (поведения) функции. Активная роль социальных представлений определяется их измерениями: информативностью, установкой и «полем представления» — оригинальным понятием концепции, обозначающим иерархизированное единство элементов содержания, образов и смысловых компонентов. С концепцией социальных представлений у М. тесно связано исследование психологии масс (толп). В последней фиксируется резкое противопоставление поведения индивида вне толпы его же поведению в составе толпы. Особо анализируется категория публики как рассеянной толпы, ее превращенной формы, складывающейся во многом под воздействием средств массовой коммуникации. В своем анализе М. следует традиции, заданной Лебоном (частично, Тардом), дает свою интерпретацию версии взаимоотношения толпы и вождя, по Фрейдю, преломляя их через концепцию социальных представлений. При этом, указывая на нежелательность психологизации темы, М. одновременно предостерегает и от недооценки возможностей психологии в ее анализе.

МОСС (Mauss) Марсель (1872–1950) — французский социолог и антрополог, заведовал кафедрой истории религий нецивилизованных народов Высшей школы практических исследований в Париже (с 1900), профессор социологии в Коллеж





528 МОТИВ

де Франс (1931–1939). Образование получил в Бордоском университете. М. был племянником, учеником и сотрудником Э. Дюркгейма и принимал активное участие в деятельности дюркгеймовской социологической школы. Дюркгейм, которому он помогал в подготовке многих работ, особенно «Самоубийства», активно способствовал его интеллектуальному формированию. После смерти основателя школы М. руководил ею как главный редактор журнала «L'Anne Sociologique» (1925–1927). М. был основателем Института этнологии Парижского университета (1925). Он имел энциклопедический кругозор, обладал исключительной широтой этнографического и лингвистического знания. Его лекции были насыщены новыми продуктивными идеями, которые инспирировали все новые книги и тезисы. Будучи в целом последователем Дюркгейма, М. тем не менее подверг пересмотру некоторые положения теории своего учителя. Он фактически отказался от резкого антипсихологизма Дюркгейма и стремился в своих исследованиях к синтезу социологического и психологического подходов в изучении человека, к сотрудничеству между социологией и психологией. В отличие от Дюркгейма, рассматривающего человека как двойственное существо, воплощающее и индивидуальную, и доминирующую над ней социальную реальность, М. формулирует понятие о «тотальном» (целостном) человеке в единстве его биологических, психологических и социальных черт. В то время как Дюркгейм был склонен к разработке универсальных теорий, М. сосредоточился главным образом на структурно-функциональном и сравнительно-историческом исследовании конкретных фактов в рамках конкретных социальных систем. Хотя сам он никогда не участвовал в полевых исследованиях, М. привлек внимание французских социологов, философов и психологов к этнологии. Он активно изучал различные стороны жизни доцивилизационных обществ, стараясь при этом сохранить их своеобразие и специфику и при этом делая упор на связи между психологией и антропологией. Среди его самых ранних работ — «Жертва: ее природа и предназначение» (1899). Главной же работой М., ставшей классической, считают «Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (1925), в которой он на огромном историко-культурном материале обосновывает ключевое значение даров как универсальной формы обмена до развития товарно-денежных отношений. Сконцентрировав свое внимание на формах обмена и договора в Меланезии, Полинезии и северо-западной Северной Америке, М. исследует религиозный, юридический,

экономический, мифологический и другие аспекты предоставления, получения и возмещения даров. Дары, по М., формально добровольны, реально обязательны; давать, брать и возвращать дар — это обязанности, нарушение которых влечет за собой социальные санкции. В этом произведении М. выдвинул идею «целостных социальных фактов»: ориентация на комплексное исследование фактов, выступающих как экономические, юридические, религиозные и т. д. и выявление наиболее фундаментальных из них, пронизывающих все стороны социальной жизни. Эта работа — яркий пример подхода М. к методу исследования: имея дело с ограниченными сегментами социальных явлений, он рассматривает их в систематической полноте. Большое научное значение имели и др. работы М.: «О некоторых первобытных формах классификации» (1903, с Э. Дюркгеймом), «Опыт о сезонных вариациях в эскимосских обществах» (1906, при участии А. Беша), «Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» (1938), «Социология и антропология» (1950, собрание эссе, которые он написал между 1904 и 1938) и др. В сферу его интересов попали также магия, обряды оплакивания и т. д. В области общей социологической теории влияние идей М., особенно идеи «целостных социальных фактов», его взглядов относительно теории и метода этнологии, как считают, испытали многие видные социологи, в том числе К. Леви-Стросс, А.Д. Гурвич, А.Р. Радклифф-Браун, Э. Эванс-Притчард, и М.Дж. Гершкович. Труды М. и его работа в качестве преподавателя повлияли на развитие различ. отраслей социального знания, в частности этнологии, фольклористики, исторической психологии, идеологии и др. В политическом плане М. был сторонником реформистского социализма. Он поддержал А. Дрейфуса в знаменитом судебном процессе, был близок к лидеру социалистов Жану Жоресу и участвовал в основании социалистического ежедневника «Юманите» (1904).

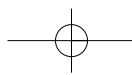
МОТИВ (лат. *movege* — побуждать, приводить в движение) — одно из понятий, описывающих сферу побуждения субъекта к деятельности — наряду с потребностями, интересами, установками, эмоциями, инстинктами. Выражает тенденцию поддержания и возрастания индивидуального уровня деятельности в различных сферах активности человека. М. может пониматься как предмет, который побуждает и направляет на себя деятельность и поступки, или как причина, лежащая в основе выбора действий и поступков и объясняющая их. Психологические направления расходятся в определении природы и функций М., места М. в структуре пси-

хики. Предполагается, что деятельность с необходимостью мотивирована, но сам М. не всегда достигает осознания, скрываясь в бессознательном (психоанализ). При достижении достаточной степени осознанности М. выступает в качестве конструктивного начала человеческого Я (гуманистическая психология). Участие М. в процедурах смыслообразования, т. е. сообщения личностного смысла действиям и обстоятельствам, превращает его в полифункциональный, сложноструктурированный феномен. В то же время в семиотике М. как функция — простейшая смысловая единица повествования. Предметом анализа (по методу В.Я. Проппа) становятся совокупности действий, повторяющихся в различных нарративных формах. (См. также: **Мотивация**.)

МОТИВАЦИЯ — активные состояния психики, побуждающие человека совершать определенные виды действий. В границах парадигмы деятельностного подхода (А.Н. Леонтьев) полагается вызываемой направленностью на удовлетворение потребностей под влиянием внешних стимулов. Отдельные мотивы формируются вследствие предмечивания потребностей в ходе поисковой активности и превращения их объекта в мотив. Основные характеристики М. — интенсивность и устойчивость. Изучение мотивационной сферы личности должно включаться в контекст содержаний культуры, которая придает М. ценностно-нормативные моменты. Выступая основанием типов характера, М. иногда подменяется мотивировкой — рациональным обоснованием поступка посредством указания на приемлемые обстоятельства, побудившие к выбору данного действия. М. служит не только механизмом оправдания, но и психологической защиты, когда динамическая система напряжений, т. е. М., достигает стабилизации.

МУДРА — в буддизме — определенная поза или положение рук и ног, ритуально символизирующих какую-либо идею буддизма.

МУЗЫКИ СОЦИОЛОГИЯ — социологическое изучение музыки и танца с точки зрения форм искусства и досуга, имеющих широкое социальное значение, направление теоретических исследований, изучающее взаимодействие музыки и общества. Корни М. с. как специфической сферы научных интересов внутри музыковедения и общественной мысли в целом обнаруживаются еще в эпоху Просвещения. Но как самостоятельная дисциплина, со своей отработанной методикой социологического исследования особенностей функционирования музыки в обществе и восприятия ее различными социальными группами, М. с складывается





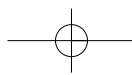
в середине прошлого столетия, хотя некоторые ее идеи были сформулированы ранее. В это время изучение музыки сосредоточивалось в основном на различиях между элитарной и популярными ее формами и их идеологическими значениями. Огромное влияние на развитие М. с. оказала работа М. Вебера «Рациональные и социологические основы музыки» (1921). Идеи Вебера получили развитие в исследованиях Адорно, Беньямина, К. Блаукопфа, К. Зака, Э. Хорнбостеля. Избран в качестве предмета исследования творчество композиторов «новой венской школы» А. Шенберга, А. Берга, А. Веберна, представитель франкфуртской школы Адорно разработал концепцию «новой музыки», которая опровергает опыт массовой стандартизированной музыкальной культуры («Философия новой музыки», 1949; «Призымы. Критика культуры и общества», 1955; «Диссонансы. Музыка в управляемом мире», 1956 и «Введение в социологию музыки», 1962). Кроме того он представил также подробную типологию музыкальной аудитории, основанной на способности слушателя адекватно воспринимать структуру художественного произведения. Современная М. с. рассматривает широкий круг проблем: социальные связи музыки, судьбы различных музыкальных стилей и жанров, возможности синтеза различных художественных традиций, контакты несхожих культур, специфика музыки как вида искусства, социальное предназначение и общественные функции музыки, воздействие музыки на культуру, на моду, на поведение людей. Важной темой в культурных исследованиях стала молодежная культура, проблемы «массовой культуры». В последнее время приобрели важное значение структуралистские и семиологические исследования музыки, связей между музыкальными и танцевальными формами, а также определенными субкультурами. Функционалисты, говоря о музыке и танце как уникальных человеческих способностях, рассматривают прежде всего их социальные, а также индивидуальные и экспрессивные функции (например, ритуальный танец). Растет интерес к развлекательной функции музыки. Подробный обзор главных подходов дан в работе Р. Мидлтона «Изучая популярную музыку» (1990).

МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1905–1950) — французский философ. Основные сочинения: «Персоналистская и коммунистическая революция» (сборник статей, 1935); «От капиталистической собственности к человеческой собственности» (1939); «Трактат о характере» (1946); «Введение в экзистенциализм» (1946); «Свобода под условием» (1946); «Что такое персонализм?» (1947); «Ма-

ленький страх двадцатого века» (1948); «Персонализм» (1949) и др. Собственное интеллектуально-политическое кредо М. сформулировал достаточно жестко: «Мое Евангелие учит меня не лукавить перед моим собственным Богом, который всегда ищет дорогу к сердцу отчаявшегося человека. Он никогда не разрешал мне успокаиваться по отношению к тем, кто предпочитает пренебрегать доверием бедных... В этом есть и предпосылка любой политики, в этом — достаточное основание, чтобы отвергнуть некоторые политические формы». С точки зрения М., макроэкономические и политические процессы в 20 в. элиминировали отдельно взятую личность из фокуса внимания общество- и человековедения, в еще большей степени интересы индивида оказываются вне поля зрения властей держав. Поэтому, по мнению М., необходимо разработать человекоцентрированный инструментарий для социальных дисциплин. Лишь тогда, полагал М., когда в центре теоретических дискуссий и практических действий окажется личность («персона»), персонализм как интегральное усилие сумеет осмыслить и преодолеть тотальный кризис человека. Значимость такого мировоззренческого и аксиологического поворота тем более велика, поскольку, согласно М., «экономическая структура, какой бы рациональной она ни была, если она основана на пренебрежении к фундаментальным требованиям личности, неизбежно разрушает себя изнутри». М. трактует личность как своеобычное отражение и адаптацию совокупности наиболее приемлемых для конкретного человека поведенческих и культурных эталонов. Саморефлексия любой степени, с точки зрения М., не позволяет понять, чем же является личность: это — «единственная реальность, которую мы познаем и одновременно создаем изнутри ...являясь повсюду, она нигде не дана заранее». Личность принципиально неуловима и необъективируема, т. к. находится в перманентном движении; существовать для нее — это, согласно М., «быть с другими и с вещами, понимая их, понимать себя». М. предпочитает описание и сопряженное с ними постижение личности в контексте ее негативных определений, уточняя, что же не есть личность. Личность у М. — «тотальный объем человека... В каждом из нас есть три духовных измерения: телесное, универсальное и направленное вширь — социальность. Призвание, воплощение и сопричастность суть три измерения личности». Ведущими характеристиками бытия личности М. полагал влечение — ответственно осмысленное присутствие в мире и трансцендирование — перманентное самопреодоление человека в его дви-

жении к абсолютному началу, задающему ориентиры личностному миру, хотя и не соизмеримому с ним. М. акцентированно противопоставляет собственную концепцию эталонам индивидуализма, стремящегося сконцентрировать человека на себе самом. С точки зрения М., декартовское «мыслью, значит существую» может и должно быть трансформировано в «люблю, следовательно, существую, и жизнь достойна быть прожитой» или (еще жестче) — в «быть значит любить». По убеждению М., «личность обретает себя, лишь теряя. Ее богатства — это то, что остается, когда она лишается всего, чем обладала, то, что остается от нее в момент смерти». Критикуя современный ему капитализм как «метафизику примата прибыли», М. одновременно четко оценивал марксизм (естественно, в западноевропейской, респектабельной версии последнего) как «физику нашей ошибки», тяготение же к коммунизму — как «нашего фамильного демона». Согласно М.: а) марксизм — непокорный, но вполне законнорожденный сын капитализма, ибо они оба исходят из примата материи над духом; б) традиционный капитализм либерального типа марксизм стремится трансформировать в государственный капитализм; в) коллективистский оптимизм и пафос сочетаются в марксизме с пренебрежением к личности; г) в историческом плане марксизм логично привел к формированию антикапиталистских тоталитарных режимов; д) в рамках последних буржуазных империализмов был заменен империализмом социалистическим. Христианин, с точки зрения М., не отказался бы «работать в колхозе или на советской фабрике, но вряд ли подобное общество может поддержать Мысль, которая для человека так же незаменима, как и дыхание». Отвергая принципиальную централизованность марксистов на экономическом факторе, М. отстаивал концепцию «христианского реализма», в рамках которой им выстраивалась аксиологическая схема в виде «эллипса с двумя полюсами — материальным полюсом и полюсом сверхестественного, и при этом первый подчинен второму, даже если второй неотделим от первого».

МУР (Moore) Джордж Эдуард (1873–1958) — британский философ, представитель неореализма. Основные сочинения: «Природа суждения» (1899), «Принципы этики» (1903), «Опровержение идеализма» (1903), «Природа и реальность объектов восприятия» (1905–1906), «Природа чувственных данных» (1913), «Некоторые суждения о восприятии» (1917), «Философские исследования» (1922), «В защиту здравого смысла» (1925), «Доказательство внешнего мира» (1939), «Ответ моим критикам» (1942) и др. М. полемизировал с





530 МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ

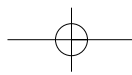
идеями английского абсолютного идеализма и берклинианства, разрабатывал оригинальные этические доктрины. «Я не думаю, — писал М., — что окружающий мир или наука когда-либо ставили передо мной философские проблемы. Такими проблемами были вещи, которые говорили о мире или естествознании другие философы». М. стоял на позициях плюралистической онтологии в противовес идеалистическому монизму, на принципах принципиальной познаваемости окружающей реальности, постулируя антипсихологизм в эпистемологии и логике. Истинность идеалистического лозунга «esse est percipi» (лат. «существовать — значит быть воспринимаемым»; ср. «реальность духовна») М. усматривал лишь в том, что свойства, составляющие весь наш мир и отличные от свойства «быть воспринимаемым», не могут существовать, не будучи в свою очередь воспринимаемыми. По М., высказывание «существовать — значит быть воспринимаемым» не только аналитическое и по сути не могущее быть обосновано, оно также и противоречиво. (Согласно М., «принцип органических единств используют главным образом для оправдания возможности одновременно утверждать два противоречащих друг другу суждения там, где в этом возникает нужда. В данном вопросе, как и в других, главной заслугой Гегеля перед философией было возведение ошибки в принцип и изобретение для нее названия.) Согласно М., попытка сторонников философского идеализма фундировать данную идею тезисом, что объект опыта немислим без наличия субъекта, неверна хотя бы потому, что «объект и субъект» (например, желтый цвет и ощущение желтизны) совершенно различны. Из «esse est percipi» следует как то, что опыт и его объекты тождественны, так и то, что они различны: желтый цвет и ощущение желтизны аналитически связаны и по существу идентичны и в то же время они различны, ибо можно осмысленно говорить об их отношении друг к другу. Философы, по мысли М., не в состоянии учитывать подобного различия, ибо язык не имеет общих имен для таких объектов, как красное или горькое, а также и потому, что мы склонны «скорее воспринимать мир через посредство сознания, а не рассматривать само сознание». С точки зрения М., понятия, с одной стороны, не могут трактоваться ни как содержание, ни как фрагмент, ни как состояние сознания, с другой же — они не есть продукт абстрагирующей активности сознания. Физические факты, по мысли М., не зависят — причинно или логически — от фактов сознания: «нет каких-либо здоровых оснований предполагать, что вообще существует какой-либо такой факт сознания, без на-

личия которого не мог бы иметь место факт, что этот камин находится в настоящий момент ближе к моему телу, чем та этажерка ...нет никаких оснований предполагать, что существует какой-то факт сознания, о котором можно было бы сказать — если бы этот факт не имел места, то земля не существовала бы уже много лет». Понятие (суть «ни ментальный факт, ни какая-либо из частей ментального факта») — автономный и неизменный объект мышления, последняя реальность. Истинность суждений не коррелируема и не определена их отношением к реальности, истина — всего лишь характеризует отношение понятий в суждении, постигаемое интуитивно. «Обращение к фактам бесполезно» — это высказывание М. выступило впоследствии девизом «концептуального реализма» Рассела — Витгенштейна. В статье «Опровержение идеализма» (1903) М. анализировал ощущение, различая две его стороны — «сознание» и «объект»: «Ощущение включает сознание и объект, независимый от сознания». При этом «сознание», по М., находится в некотором нераскрываемом отношении «осведомленности» к «объекту». Вместе с тем «независимое существование объекта в гносеологической схеме М. является лишь видимостью, ибо объект здесь выступает лишь в акте ощущения, его реальность постулируется лишь на основе «здорового смысла», а не в качестве характеристики объективной действительности. С точки зрения М., «мы знаем, что имеются и были во Вселенной ...материальные объекты и акты сознания... — огромное количество и тех и других, что многие материальные объекты существуют, когда мы не осознаем их». Истинность этих предложений неявно заложена в общем способе нашего мышления; она предполагается многими вещами, относительно которых мы полагаем, что мы их знаем. (По М., объект ложного убеждения и сопряженное суждение не могут существовать как факт, иначе убеждение являлось бы истинным.) М. абсолютизировал элементы непосредственности в познании, предвосхитил возникновение неореалистической концепции «имманентности трансцендентного». Идеи М. явились одним из источников лингвистической философии. Этическая концепция М. носила индивидуалистический характер и основывалась на критике «этического натурализма», рассматривающего «добро» как объективное рациональное понятие. Добро и зло для М. — основополагающие неопределимые этические категории, смысл которых постигается лишь с помощью интуиции. Этические положения раскрывают эмоции говорящего, возбуждают эмоции слушающего либо неявно выра-

жают повеления. Отождествляя ценность и долг с пользой, М. необходимо приходил к выводу, что моральная обязанность индивида к осуществлению поступка в полном объеме проистекает из того, что именно данное действие результируется в предельно возможной совокупности добра в универсуме. Не создав завершённой философской системы, М. тем не менее выступил как один из основателей «метаэтики».

МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ — особая теоретическая процедура, заключающаяся в получении нового или проверке имеющегося знания путем конструирования идеализированных объектов и манипулирования ими в искусственно (условно) задаваемых ситуациях. М. э. может выступать как самостоятельный (который в принципе не может быть реализован натурно, а часто и модельно) или рассматриваться как «проигрывание» будущего реального эксперимента. Образцами самостоятельного М. э. считаются формулировка Галилеем принципа инертности и М. э. с пассажиром в падающем лифте А. Эйнштейна, позволивший обосновать принцип эквивалентности эффектов ускорения и тяготения. В современной науке М. э. тесно связан с методом математической гипотезы и в целом с интерпретацией математических формализмов. В экономике, демографии и социологии широкое распространение получили эксперименты на математических моделях экономических, демографических и социальных процессов, проводимые с помощью компьютеров, позволяющие одновременно манипулировать различными комплексами экспериментальных факторов, берущихся в их взаимодействии между собой. Особым видом М. э. здесь являются и сценарные разработки возможного развития хода событий. По своей логической структуре М. э. строится по принципам гипотетико-дедуктивного рассуждения, состоящего из двух относительно самостоятельных фаз: 1) квазиэмпирической (задание наглядных образов — идеализированных объектов); 2) логико-схематической (поиск способа перевода образов на язык теории, объективации М. э. в концептуальных положениях). Различают три типа М. э.: 1) конструирующие М. э., связанные с «пространствованием» понятийных фундаментальных схем теории; 2) аналитические М. э., ориентированные на построение либо примера, подтверждающего истинность теории, либо контрпримера (как правило, в форме парадокса); 3) синтетические М. э., выступающие средством конструирования научной гипотезы. Особое место занимает М. э. в экстраполяционном прогнозировании. Как отдельный тип М. э. может быть рассмотр-





рен эксперимент экс-постфактум, введенный в научный оборот в середине 1930-х американским социологом Э. Христиансенем и специально процедурно разработанный Ф. Чепиным. В нем отделение контрольной группы от экспериментальной осуществляется уже после того, как экспериментальный фактор сработал без участия со стороны экспериментатора в естественном режиме, т. е. эксперимент мысленно реконструируется на основе данных как бы «задним числом». Так, Христиансен сформулировал гипотезу о влиянии уровня образования на успех в экономической деятельности, выделил группы людей, получивших аттестаты 10 лет назад и продолживших (экспериментальная группа) и непродолживших (контрольная группа) образование и сравнил их по уровню получаемой ими зарплаты. Таким образом, эксперимент экс-постфактум выступает как средство доказательства объяснительной гипотезы через сбор информации о свершившихся событиях в выравненных по каким-либо критериям группах.

МЭМФОРД (Mumford) Льюис (1895–1990) – американский философ и социолог. Представитель негативного технологического детерминизма. В своих многочисленных работах по социальным проблемам техники, урбанизации, истории и теории искусства, архитектуры, морали, религии, культуры в целом (основные сочинения: «История утопий», 1922; «Техника и цивилизация», 1934; «Искусство и техника», 1952; «Превращения человека», 1956; «Город в истории», 1966; «Миф о машине», 1967–1970; «Интерпретации и прогнозы», 1973 и др.) М. выступает

против чрезмерной технизации общества, приводящей к порабощению человека техникой. Отвергает как неверную точку зрения, которая придает центральное место и направляющую функцию в человеческом развитии орудиям труда. Не меньшую, а гораздо большую роль в развитии человека и общества, считает М., играют статические компоненты техники, своеобразные контейнеры различных типов, начиная от хижин, корзин и ловушек и вплоть до гигантских химических реторт, атомных реакторов, каналов и городов. Еще более важное значение М. придает происходящим в процессе развития общества видоизменениям лингвистических и иных символов, различным культурным формам, переменам в социальной организации и эстетическим замыслам, их художественным воплощениям. Во взаимодействии орудий труда и культуры, представляющей собой совокупность символических форм, производство все новых и новых символов обгоняет производство орудий труда, способствуя развитию более ярко выраженных технических способностей, а потому играет более важную роль, чем утилитарное использование орудий труда. В работе «Техника и цивилизация» М. подчеркивал, что техника своим развитием обязана мифу, игре, фантазии, различным формам ритуала, песни, танца, занимающим в жизни человеческих сообществ (от примитивных до самых высокоразвитых) более важное место, чем утилитарный ручной или оснащенный техникой труд. С его точки зрения, контроль над психосоциальной средой на основе выработки общей символической

культуры в развитии общества был более существенным, значительно предшествовал и опережал производимый при помощи орудийной техники контроль человека над внешней средой. При таком подходе приоритетное значение придается возникновению языка как коллективного продукта и средства умственной концентрации древнего человека. Ибо только тогда, когда знание и опыт могли быть накоплены в символических формах и передаваться при помощи произнесенного слова от поколения к поколению, утверждал М., стало возможным сохранять каждое новое культурное приобретение от разрушения течением времени или с исчезновением предшествующего поколения. М. утверждал, что человек является существом, главным образом «использующим ум», производящим символы, что и соответствует определению homo sapiens, основой развития которого с самого начала было создание важных типов символического выражения, а не более эффективных орудий труда. Однако технократическое представление о человеке как производителе орудий и их пользователе привело, в конце концов, считает М., к тому, что инициатива и главная роль от работника, который управлял машиной, перешла к машине, управляющей работником. Эта антигуманная тенденция использования техники находит свое концентрированное воплощение, по мнению М., в бездушной и различной Мегамашине, т. е. предельно рационализированной, технократической социальной организации, построенной на жестком принципе единичности. (См. **Мегамашина**.)

Н

НААД – в буддизме – итог божественной мысли о трансформации себя во множественность. То же, что Логос.

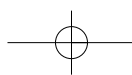
НААМ – в буддизме – русло, по которому душа возвращается к Богу. Н. расположено в районе «третьего глаза».

НАБИА – в древнем иудаизме и каббале – предсказывание, пророчество, одобряемые в книгах Моисея.

НАБЛЮДЕНИЕ – метод научного исследования, заключающийся в активном, систематическом, целенаправленном, планомерном и преднамеренном восприятии объекта, в ходе которого получается знание о внешних сторонах, свойствах и отношениях изучаемого объекта. Н. включает в себя в качестве элементов: наблюдателя (субъекта Н.), объект Н. и средства Н. В качестве последних в развитых формах Н. используются различные специ-

ально созданные приборы, выступающие как продолжение и усиление органов чувств человека, а также используемые в качестве орудий воздействия на объект (что превращает Н. в составную часть экспериментальной деятельности). Основные методологические требования к Н. следующие: 1) активность (не созерцание объекта, а поиск и фиксация интересующего исследователя ракурса видения его); 2) целенаправленность (внимание должно фиксироваться только на интересующих явлениях); 3) планомерность и преднамеренность (следование определенному заранее плану или сценарию); 4) системность (ведение по определенной системе для многократного (достаточного для сформулированных целей) восприятия объекта в заданных режимах). Особо на методическом уровне организации научной деятельности обсуждается проблема контроля за ходом и результатами Н., а

также связанная с ним проблема воспроизводимости Н. Важными факторами в Н. являются психологические факторы, характеризующие уровень активности и состояние наблюдателя, а также фактор его (не) предубежденности, «заданности» на получение определенного результата. Полностью отвлечься от этих факторов невозможно, что ставит проблему отделения от полученных результатов Н. субъективных напластований. Различают фиксирующее (схватывание деталей, сторон, частей объекта) и флюктурирующее (целостное схватывание объекта) Н. Кроме того, выделяют прямое (исследователь имеет дело непосредственно со свойствами изучаемого объекта) и косвенное (воспринимается не сам интересующий исследователь объект, а те следствия, которые он вызывает), непосредственное (осуществляется органами чувств человека без использования вспомогательных





532 НАГАРДЖУНА

средств) и опосредованное (приборное) Н. Являясь универсальной познавательной процедурой, предпосылкой познавательной деятельности вообще, Н. дает в форме совокупности эмпирических утверждений первичную информацию об объекте. Неопозитивизм квалифицировал фиксацию данных опыта (Н. в широком смысле слова) как проблему протокольных предложений, из которых выводится и к которым принципиально может быть редуцирована научная теория для своей верификации. Лингвистически ориентированный позитивизм ввел в науку представление о языковой фиксации объектов как их первичной схематизации. В современной методологии науки Н. редко рассматривается как самостоятельный и универсальный научный метод: даже в самом простейшем варианте Н. всегда связано с мыслительными процессами, в сложных процедурах оно выступает как необходимый, но все же служебный метод. Особую тему задает применение метода Н. в социальных дисциплинах (социология, антропология, социальная психология). Отношение наблюдатель — объект здесь переосмысливается как отношение наблюдатель — наблюдаемый, который также может выступать активным агентом процедуры (сопротивляться Н., изменять поведение в силу наличия факта Н., демонстрировать ожидаемое наблюдателем, пытаться влиять на наблюдателя). Таким образом, в этом случае само присутствие наблюдателя уже создает проблемы, требующие своего решения. Социология впервые смогла опробовать и принципиально иную схему Н., когда наблюдатель включен в жизнедеятельностные процессы группы, которая подвергается изучению (так называемое включенное или участвующее Н., в разных вариантах предполагающее разную степень «включения»); антропология использовала аналогичную методику для изучения культур, отличных от той, в которой был социализирован наблюдатель; психология методически обеспечила метод самонаблюдения (интроспекции), что существенно раздвинуло границы и возможности метода Н. в целом. Кроме того, в порядке подходов (этнометодология и др.) поставлена под сомнение сама возможность принципиального различия между Н. как научной практикой и Н. как обычной процедурой повседневной жизни.

НАГАРДЖУНА (2 в. н. э.) — индийский мыслитель, основоположник буддийской философской школы мадхьямика, «учения о срединности», представитель школы махаяны. В буддизме Н. является Архатом, 14-м Патриархом и считается Бодхисаттвой. Ему воздаются почести как «Второму Будде». Проповедовал в Наланде

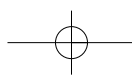
(Западная Индия). Путешествовал в Китай, много сделал для обращения в буддизм народов этой страны. Н. приписывается около 200 трудов. Основной из них: трактат «Карики срединного учения» («Mylamadhyma Ka-Karikas»), известное как «Сутры Н.» или «Н.-шастра». Основу философии Н. составляет учение о «пустотности» (шуньяте), т. е. о нереальности, иллюзорности окружающего мира. Н. выступает с критикой учений вайбхашики, ньяи, санхьи и др., используя метод сведения к абсурду философских положений противника. Он показывает односторонность и противоречивость главных категорий философских систем его времени: объекта и субъекта, бытия и небытия, движения и времени и др. Называя свое учение «средним путем», Н. отрицает как тезис, так и антитезис, как единую Субстанцию, так и отдельные драхмы. Указывая на иллюзорность реального мира, Н. развил учение об интуитивном сверхразумном знании и явился основоположником т. н. буддистского интуитивизма. Н. знаменит своей диалектической тонкостью в метафизических спорах. Диалектика Н. близка диалектике элеатов и скептиков. Если у элеатов Единое постигается разумом, то Н. отвергает роль разума в познании, т. к. разум, по его мнению, приводит к неразрешимым противоречиям. В настоящее время существует целая отрасль буддологии — Нагарджуноведение.

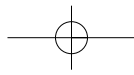
НАДАС — в буддизме — глас, доступный внутреннему слуху, указывающий на то, как именно поступить человеку. Н. — голос Бога, Высшего Я.

НАДЕЖДА — (1) — эмоциональное переживание, возникающее при напряженном ожидании субъектом желаемого и превосходящее вероятность его свершения; (2) — общечеловеческая универсалия культуры, фиксирующая данное состояние в качестве ценности. В европейской культуре традиционно входит в число наиболее глубинных и значимых оснований аксиологического тезауруса, выражая парадигму позитивного восприятия мира, основополагающего доверия к бытию (этимологическое единство Н. и надежности), фундирует в западном менталитете установку на фундаментальный мировоззренческий оптимизм. Акцентированный статус Н. как универсалии культуры в европейской менталитете фиксирует такую особенность культуры западного типа, как ее остро субъективно, лично переживаемая векторная устремленность вперед: примат будущего перед прошлым и настоящим предполагает постоянное вхождение личных и социальных футурологических проекций в настоящее, отказ от принятия наличного на-

стоящего в качестве финального состояния, окончательного приговора судьбы и т. п. В особом отношении Европы к феномену Н. находит свое выражение открытость западной культуры будущему как миру возможного. В зрелых формах европейской культуры на этой основе оформляется идея игры-Play в отличие от игры-game: великая, серьезная и доверчивая Игра как открытость непредвиденным формам своего бытия, открывающая, в свою очередь, его непредсказуемые возможности, (Э. Финк, Р. Кайюа). Психологический феномен сохранения Н. при отсутствии обосновывающих ее объективных факторов (на базе сильной субъективной мотивации) также осмыслен в европейское культуре как ценность и конституируется в качестве отрефлексированной сознательной поведенческой парадигмы, возводясь в ранг жизненного принципа и приобретаая в культуре статус приоритетной мировоззренческой позиции. Пронизывает собою всю историю Европы — от «dum spiro spero» до «Н. умирает последней». Выступает одной из основополагающих категориальных структур в экзистенциалистской ветви современной философии (Марсель и др.); проблематика Н. актуализируется в рамках неортодоксального неомарксизма («философия Н.» Блоха) и социально ориентированной философской эссеистики («Надежда» А. Мальро). В рамках современного неомизма оформляется «теология Н.» (с 1960—1970-х), центрирующаяся вокруг понятия Н., трактуемой не только как психологическое состояние, но и как онтологическая характеристика бытия. Развиваясь в русле политической теологии, «теология Н.» конституируется как концепция «революционного миллениаризма» (см. Хилиазм). В рамках «теологии Н.» надеяться — значит мыслить будущее в неразрывной связи с настоящим, преобразованным в соответствии с будущим идеалом, гарантом осуществления которого выступает Божественное соучастие (В. Панненберг, Ф. Чайлдз). Таким образом, христианская Н. понимается «теологией Н.» как своего рода активная жизненная позиция, ориентированная на утверждение царства любви, свободы, справедливости и добра. В современном естествознании задаваемый синергетической парадигмой «новый альянс» человека и природы открывает, по формулировке Пригожина, такую перспективу мироздания, которая — в отличие от прежней — может быть обозначена не как парадигма беспочвенной и «слепой уверенности», но как парадигма «умеренной Н.».

НАДСТРОЙКА — понятие марксизма, обозначающее совокупность идеологических и моральных отношений, взглядов и учреждений конкретного общества. В Н.





входят государство, политическая и правовая формы общественного и индивидуального сознания, соответствующие учреждения, нравственность, философия, религия, искусство.

НАЗОРЕЙ — в иудаизме — человек, давший обет не пить вина, не есть виноград, не стричь волосы, не подходить к мертвому телу.

НАМАЗ — в исламе — практика очищения сердца посредством пяти ежедневных обязательных молитв.

НАНАК (1469–1539) — основатель религии сикхизма в Индии, проповедник. Соединив индуизм и ислам в религиозно-философской сфере, сикхизм отвергает кастовость в индуизме и обрядность ислама.

НАРАЯНА — имя Вишну в ипостаси Духа Святого. Н. аналогичен Пуреше.

НАРКОАНАЛИЗ (греч. narke — оцепенение и греч. analysis — разложение, расчленение) — терапевтическое направление, метод и прием модифицированного психоанализа, осуществляемого на фоне действия наркотиков, способствующих оперативному преодолению сопротивления пациентов и установлению трансфера, обеспечивающих ускорение и повышение эффективности психоаналитической диагностики и лечения. Термин «Н.» был введен в научный оборот Хорсли. Широкое распространение Н. получил в 1940-х. Массовое применение его осуществлялось в годы Второй мировой войны в армии США, где Н. использовался как эффективное средство устранения реакций страха и конверсионных истерических расстройств. В настоящее время используется в качестве одного из методов психотерапии.

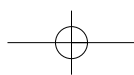
НАРОД — понятие, обозначающее: 1) в широком смысле — все население определенного государства; 2) различные формы этнических общностей; 3) в марксизме — «народные массы», включающие те социальные общности, которые по своему общественному положению готовы в данный исторический период участвовать в «решении задач прогрессивного развития общества».

НАРОДОНАСЕЛЕНИЕ — категория, применяемая для обозначения совокупности людей, живущих в определенном государстве, материке, части света или на Земле в целом (человечество). Н. — предмет демографии, которая, наряду с прочим, исследует закономерности развития структуры, размещение и динамику народонаселения, разрабатывает теории народонаселения.

НАРРАТИВ (лат. narrare — означает языковой акт, т. е. вербальное изложение — в отличие от представления) — понятие фи-

лософии постмодерна, фиксирующее процессуальность самоосуществления как способ бытия повествовательного (или, по Р. Барту, «сообщающего») текста. Важнейшей атрибутивной характеристикой Н. является его самодостаточность и самооценочность: как отмечает Р. Барт, процессуальность повествования разворачивается «ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой». Классической сферой возникновения и функционирования Н. выступает история как теоретическая дисциплина (и в этом философия постмодернизма парадигмально изоморфна концепции нарративной истории: Тойнби, Рикер, Дж. Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не как фундированный «онтологией» исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. Уже Арендт, отталкиваясь от того факта, что в античной архаике под «героем» понимался свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть рассказан рассказ (история), отмечала: «то, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может в конце концов быть рассказана как история с началом и концом, есть ...доисторическое условие истории (history), великой истории (story) без начала и конца». Что же касается собственно философии постмодернизма, то ориентация на «повествовательные стратегии» — в их плюральности — оценивается современными авторами (Д.В. Фоккема, Д. Хейман и др.) как основополагающая для современной культуры. В этом проявляется усиление в современной философии истории позиции историцизма, строящего свою методологию на презумпции неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть — без разрушающих искажений — передана посредством всеобщей дедуктивной схемы истории. И как событие не возводится историком в поисках его смысла к некоей общей, изначальной, проявляющейся в каждом отдельном событии закономерности, так и рассказ о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективно наличному смыслу этого события, — смысл рассказа, напротив, понимается как обретаемый в процессе наррации, т. е., по формулировке М. Постера, «мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия», но отнюдь не в субъектно-объектных процедурах, как бы таковые (гносеологически или праксеологически)

ни трактовались. История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарратологии: рефлексия над прошлым, по оценке Х. Райта, — это всегда рассказ, «Н.», организованный извне, посредством внесленного рассказчиком сюжета, организующего повествование. Центральным моментом процедуры внесения фактуры в рассказ является финал, завершение повествования. Собственно, нарратор и выступает, — прежде всего, — как носитель знания о предстоящем финале истории, и лишь в силу этого обстоятельства он и может являться рассказчиком, принципиально отличаясь от другого выделяемого в контексте Н. субъекта — его «героя», который, находясь в центре событий, тем не менее лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения. В рамках постмодернистской концепции истории фундаментальной становится идея основополагающего значения финала для конституирования Н. как такового. Именно наличие определенного «завершения», изначально известного нарратору, создает своего рода поле тяготения, приводящее все сюжетные векторы к одному семантическому фокусу (Кермоуд). В рамках подобной установки будущее (в качестве финала Н. или, в терминологии Кермоуда, «завершения») выступает в функционально-семантическом отношении аналогом аттрактора, и идея аттрактивных зависимостей фактически фундирует собою постмодернистскую нарратологию. Поскольку нарратология как концепция рассказа интерпретируется постмодернизмом не только в свете моделирования истории, но и в свете текстологии (рассказ как вербальный акт), то идея аттрактивных зависимостей обнаруживает себя и в постмодернистской концепции текста. Противопоставляя произведение как феномен классической традиции и «текст» как явление именно постмодернистское, Р. Барт пишет: «произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому... В тексте, напротив, означаемое бесконечно откладывается на будущее». В фундамент постмодернистской концепции рассказа в качестве основополагающей ложится идея привнесенности смысла посредством задания финала. Поскольку текст в постмодернизме не рассматривается с точки зрения презентации в нем исходного объективно наличного смысла (последний конституируется, по Гадамеру, лишь в процессуальности наррации как «сказывания»), постольку он и не предполагает, соответственно, понимание в герменевтическом смысле этого слова (снятие «запрета на ассоциативность» как программное требование постмодернистской философии). В данном





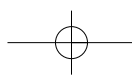
534 НАРЦИССИЗМ

контексте общая для постмодерна установка, которая может быть обозначена как «смерть субъекта» (и, в частности, «смерть автора»), предстает одной из своих возможных сторон: Н. Автора в процессе чтения снимается (сменяется) Н. Читателя, по-новому центрирующего (см. **Ацентризм**) и означающего текст.

НАРЦИССИЗМ (греч. Narciss – Нарцисс, Наркисс) – в наиболее распространенном значении – самовлюбленность, любая форма любви к себе. Представление о Н. и соответствующее понятие восходят к древнегреческой мифологии. Согласно самой известной версии, Нарцисс, увидев свое отражение в воде, не мог оторваться от созерцания своей красоты и умер от любви к себе. После смерти был превращен богами в цветок нарцисс. Понятие Н. иногда используется как обозначение и символ человеческого самопознания. Именно поэтому, в соответствии с заветом великих мудрецов древности – «Познай самого себя» – цветок нарцисс является эмблематическим изображением философии как формы человеческого самопознания. Н. как научное понятие было введено в оборот Х. Эллисом в 1898 для обозначения патологической формы самовлюбленности. Наибольшее распространение и популярность получило вследствие использования его в различных психоаналитических и психоаналитически ориентированных учениях. В классическом психоанализе Фрейда понятие Н. использовалось с 1910 и по мере развития его учения употреблялось в различных сопрягающихся значениях, которые всегда были связаны с обозначением или трактовкой состояния и (или) направленности либидо и действием принципа удовольствия. В конечном счете в психоанализе понятие Н. использовалось преимущественно для обозначения осознаваемой и неосознаваемой самовлюбленности и двух форм Н.: 1) первичного Н. – общего первоначального состояния либидо периода раннего детства, когда либидо ребенка полностью обращается на него самого (эту форму Фрейд считал нормальной стадией психосексуального развития, характеризующейся отождествлением объекта и субъекта любви) и 2) вторичного Н. – когда либидо взрослого человека дистанцируется от объектов и обращается на своего собственного носителя – на Эго, «Я» человека. Наряду с данными значениями понятие Н. употреблялось Фрейдом также для: а) обозначения сексуальной перверсии, при которой основным объектом сексуальных устремлений человека является его собственное тело, б) обозначения нарциссического выбора объекта любви, основанного на сходстве объекта с самим субъектом. Этот тип избрания объекта

любви по своему собственному образу и подобию истолковывался Фрейдом как попытка обретения в объекте любви самого себя, являющаяся следствием некоторого нарушения либидо, в) обозначения гомосексуального выбора объекта, г) обозначения либидозного дополнения эгоизма, д) обозначения эгоцентризма, когда человек считает себя точкой отсчета в выборе поведенческих стратегий и др. Принципиально важным моментом психоаналитической трактовки Н. явилось признание его как качества и свойства, присущего человечеству в целом. При этом, согласно Фрейду, в процессе развития науки по общечеловеческому Н. было нанесено три сокрушающих удара: 1. «Космологический удар» Коперника (доказавшего, что Земля не является ни центром мира, ни центром галактики, ни центром нашей планетарной системы); 2. «Биологический удар» Дарвина (доказавшего происхождение человека из животного мира и его связь с ним) и 3. «Психологический удар» Фрейда (доказавшего бесспорный примат бессознательного над сознанием и ведущую роль бессознательных душевных процессов в организации человеческой жизнедеятельности и поведения). «Психологический удар» Фрейд оценивал как «самый чувствительный удар». Особое значение Н. как феномен и научная проблема приобрел в гуманистическом психоанализе Фромма, в котором психоаналитическая концепция Н. квалифицировалась как одна из наиболее плодотворных идей Фрейда. Развивая идеи Фрейда, Фромм осуществил существенную реформу психоаналитического подхода, определенную переформулировку проблемы и на основе собственных исследований создал оригинальное учение о Н. Предложив понимание либидо как психической энергии, не идентичной энергии сексуального влечения, Фромм интерпретировал Н. как компенсатор недоразвитых инстинктов, своеобразное эмоциональное состояние, отличительными признаками которого являются отсутствие подлинного интереса к внешнему миру и концентрация носителя Н. только на себе, своих витальных и экзистенциальных потребностях и интересах, неизбежно влекущих утрату способности к рациональным суждениям и функционирование на основе предубеждений. На базе исследований индивидуального, группового и общественного Н. Фромм пришел к выводу, что у каждого человека есть «нарциссическое ядро», оптимальное биологическое функционирование которого служит выживанию, но при выходе на максимальные режимы оно же является угрозой для жизни. Отмечая необходимость существования в жизнедеятельности людей оптимально

необходимых значений здорового нарциссического ориентирования, Фромм вместе с тем выделил две основные формы патологии Н.: 1) доброкачественную (когда объектом Н. являются результаты собственных усилий) и 2) злокачественную (когда объектом Н. является не то, что человек производит или делает, а то что он имеет – тело, здоровье, богатство и т. д.), которая нередко приводит к солипсизму и ксенофобии. В качестве примера состояния абсолютного Н. Фромм, вслед за Фрейдом, приводил психоз – заболевание, характеризующееся разрывом связи человека с внешней реальностью и замещением ее своей личностью. Определенное внимание Фромм уделил исследованию Н. как профессионального капитала и профессиональной болезни политиков. Квалифицируя политических лидеров (в т.ч. и харизматических) как нарциссов, Фромм отмечал, что для них и обладателей огромной власти, фараонов, императоров, Гитлера, Сталина, Трухильо и т.д.) типична совокупность черт характера, побуждающая их к реализации нарциссических фантазий о своей надчеловеческой природе и приводящая к изоляции от людей и росту страха. В результате исследований группового и общественного Н. Фромм пришел к выводу, что наряду с некоторыми позитивными моментами (сплочением людей, созданием ощущения удовлетворенности и др.) и полезными социальными функциями, обеспечивающими существование социальных групп и общества, эти формы Н. вместе с тем представляют большую опасность для людей и существования человечества. По Фромму, степень группового Н. соответствует реальной неудовлетворенности жизнью членов данной группы, в силу чего характерными чертами группового Н. являются агрессивность и фанатизм. Как один из источников человеческой агрессивности, групповой Н. (в т.ч. и национальной) порождает и обеспечивает психические предпосылки национализма, национальной ненависти и войн. Общественный Н., по Фромму, в своей экстремальной (злокачественной) форме, порождает нарциссическую энергию, которая действует против жизни и роста и выступает как источник агрессии, насилия, деструкции, войны и смерти. В качестве очевидных и частых симптомов патологии общественного Н. Фромм указывал на недостаток объективности и способности к разумному суждению. В роли сил, противостоящих всевозрастающей интенсивности группового Н. и его многообразным религиозным, национальным, расовым и политическим формам, Фромм рассматривал гуманизм, научное и философское мышление, критицизм и образование. Эти антинарцис-





сические силы, по Фромму, в конечном счете должны помочь людям осознать и добиться подлинной цели и духовного развития — освобождения от духа злокачественных и недоброкачественных проявлений индивидуального, группового и общественного Н.

НАСТИКА — в рамках индийской культуры — атеист, человек, отвергающий богов и идолов.

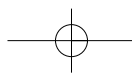
НАТОРП (Natorp) Пауль (1854–1924) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. Работы Н. можно условно подразделить на три больших блока, посвященных главным образом: 1) историко-философской; 2) логико-психологической и 3) социально-педагогической тематике. Особенно велик круг его работ, посвященных историко-философским проблемам, среди которых основополагающее значение принадлежит исследованию античной философии: «Исследования по истории проблемы познания в древности. Протагор, Демокрит, Эпикур и скепсис» (1884), «Этика Демокрита» (1893), «Государство Платона» (1898). Главная работа в этом цикле — «Учение Платона об идеях» (1903). В центре философских интересов Н. находятся, главным образом, вопросы теории познания у античных мыслителей, которых он рассматривает как во многом непосредственных предшественников кантовского критицизма. Среди идей, предвещающих неокантианство, Н. рассматривает и гносеологические взгляды Декарта, которому он посвятил значимую работу своего историко-философского цикла — «Теория познания Декарта. Этюд из предистории критицизма» (1882). В своем анализе античных философов Н. избыточно осовременивал их взгляды, приближая их в своем истолковании к философским системам Нового времени и, в особенности, к системе идей Канта. Очень характерной в этом плане оказывается и трактовка Н. античного скептицизма, рассматриваемого как учение, непосредственно примыкающее к критическим идеям Канта. Аналогичной оказывается и интерпретация Н. философии Платона, с изучения которой ученый и начал, по сути, свой творческий путь в философии. К такой аберрации Н. привела осуществленная им подчеркнута оригинальная интерпретация платоновской «идеи», которую Н. лишил онтологического статуса как существующую независимо от мышления и трансформировал в исключительно логический закон, выражающий единство в многообразии и постоянство в изменчивости. Этот закон, по мысли Н., представляет собой «метод», при помощи которого мышление и формирует свой предмет. В своей философии

Н. ориентировался на математику, которая так же как философия, на взгляд Н., исследует логическое начало. По Н., математика ищет лишь частные проявления этого закона, философию же интересует окончательное единство всякого мышления, проявляющееся в логической функции. При этом саму философию Н. отождествлял с логикой — не формальной, а с учением, исследующим в духе Канта и Когена априорные условия единства точных наук. Как и Коген, Н. стремился использовать математику для обоснования своей беспредпосылочной гносеологии, рассматривая функциональные отношения в математике как такие, источник которых находится не в реальности и не зависит от субъекта; они, по Н., положены самой мыслью и восходят к априорным условиям мыслимости любых объектов и любых их связей. В последние годы жизни Н. приходит к идее т. н. общей логики, отступая при этом от некоторых идей Канта и приближаясь к логицизму скорее гегелевского толка. Кроме гегельянских, в его творчестве начинают звучать отголоски и более ранних мыслителей — Гераклита, Платона, Николая Кузанского. Это проявилось в поисках т. н. изначального единства «трех высших понятий» — мышления, бытия и познания. С позиций этого единства, всякое мышление оказывается мышлением бытия, а всякое бытие — бытием мысли. Эту точку зрения первичного единства, будто бы возвышающегося над мышлением и бытием, Н. называет «простым полаганием» или «тезисом». Вместе с ним впервые возникает мышление, логос. Это первоначальное полагание, в котором и обнаруживается изначальное единство мышления, бытия и познания, гласит: *es ist* или «нечто есть». В своей общей логике, которая, хотя и занята всеми этими проблемами, Н. использует многие достижения классического идеализма. Так, у Гегеля Н. заимствует тройственную структуру процесса полагания: полагание, противопоставление и полагание единства различных противоположностей. Сформулированный Н. закон совпадения гласит: простое полагание и его отрицание совпадают в синтезе, составляя тем самым триаду логического развития: (1) мышление как безразличное тождество отрицает себя, выступая в качестве собственной противоположности — бытия (2) и воссоединяется с самой собой через познание (3). Этой тройственности у Н. соответствуют — «безразличие», «дифференцирование» и «совпадение». Закон совпадения предполагает принятие противоречия в истинный логос. То, что противоречит, существует не в обычном смысле понятия существование, это — «небытие», и оно в конечном смысле есть несуществование логическо-

го бытия. Но бытийный смысл небытия оказывается более содержателен, по Н., чем смысл простого бытия. И если в «бытии» небытия утверждение одерживает победу, то одерживает оно ее только потому, что оно полностью признает право отрицания. Все эти идеи явно выводят позднего Н. из рамок неокантианской философии.

НАТУРАЛИЗМ — философский взгляд на мир, при котором природа рассматривается как единое, исключающее «сверхъестественное», универсальное основание объяснения всего сущего.

НАУКА — особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире. Взаимодействует с другими видами познавательной деятельности: обыденным, художественным, религиозным, мифологическим, философским постижением мира. Н. ставит своей целью выявить законы, в соответствии с которыми объекты могут преобразовываться в человеческой деятельности. Поскольку в деятельности могут преобразовываться любые объекты — фрагменты природы, социальные подсистемы и общество в целом, состояние человеческого сознания и т. п., постольку все они могут стать предметами научного исследования. Н. изучает их как объекты, функционирующие и развивающиеся по своим естественным законам. Она может изучать и человека как субъекта деятельности, но тоже в качестве особого объекта. К середине 19 в. формируется дисциплинарная организация Н., возникает система дисциплин со сложными связями между ними. Каждая из Н. (математика, физика, химия, биология, технические и социальные Н.) имеет свою внутреннюю дифференциацию и свои основания: свойственную ей картину исследуемой реальности, специфику идеалов и норм исследования и характерные для нее философско-мировоззренческие основания. Как социальный институт Н. начала оформляться в 17–18 в., когда в Европе возникли первые научные общества, академии и научные журналы. В 20 в. Н. превратилась в особый тип производства научных знаний, включающий многообразные типы объединения ученых, в том числе и крупные исследовательские коллективы, целенаправленное финансирование и особую экспертизу исследовательских программ, их социальную поддержку, специальную промышленно-техническую базу, обслуживающую научный поиск, сложное разделение труда и целенаправленную подготовку кадров.





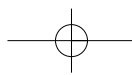
536 НАУКОВЕДЕНИЕ

НАУКОВЕДЕНИЕ — отрасль науки, изучающая закономерности существования и развития науки, ее структуру, а также динамику научной деятельности и взаимоотношения науки с иными социальными институтами и сферами жизни социума.

НАУКОУЧЕНИЕ (нем. — *Wissenschaftslehre*) — 1. Термин, используемый Фихте для обозначения собственной системы философских взглядов, отождествляемой им с «учением о науке», «знанием знания», «наукой о сознании» и т. п.; указывающий на проблемную преемственность его философии по отношению к критической философии Канта, целью которой были поиски предельных оснований научного знания. 2. Общее название корпуса работ Фихте, в которых философия обосновывается в вышеозначенном качестве. Начиная с весны 1794 — времени, когда мыслитель выработал в основных чертах метод своего философствования и приступил к чтению первых лекций по Н. в Цюрихе, и вплоть до конца 1813 — осенних вступительных лекций в Берлинском университете, Фихте постоянно перерабатывал свои идеи, так никогда и не удовлетворившись достигнутыми результатами. Есть сведения, что незадолго до смерти философ задумал изложить свое учение в виде окончательной, завершеной и всесторонне разработанной системы, которая, как он считал, наконец-то открылась ему «с полной ясностью» и очевидностью. Однако неожиданная смерть воспрепятствовала осуществлению этой задачи, к слову говоря, почти не реализуемой к тому времени из-за ставших уже неотъемлемо присущими его учению таких свойств, как эскизность и определенная торопливость. Как писал Фишер, «со времен Фихте философией овладевает какое-то нетерпение, неукротимое движение вперед». Такую изменчивость взглядов и частую доработку и переработку Н. можно объяснить прежде всего жесткой привязанностью философа к преподавательской деятельности, не позволявшей его мыслям созреть постепенно; в отличие от Канта, десятилетиями вынашивавшего свои идеи, Фихте вынужден был немедленно излагать их в лекционном курсе перед студентами, что не могло не привести в последующем к серьезной работе по их совершенствованию. Можно отметить также и ряд свойств его чрезмерно активной натуры, отличавшейся к тому же бескомпромиссностью и крайне завышенными требованиями по отношению к себе, а также его намерениями, в отличие от большинства немецких философов, непосредственно вмешаться своей философией в ход истории и практически участвовать в ней, воздействуя на мир своими идеями. Для та-

кой личности первостепенное значение приобретают великие исторические события, смена которых каждый раз накладывает серьезный отпечаток на развитие идей. Что же касается времени, в которое жил Фихте, то оно до предела было насыщено такими событиями: например, Великая Французская революция, наполеоновские войны, оккупация Германии и т. п. В соответствии с философской эволюцией самого мыслителя т. н. «корпус Н.» принято подразделять на два основных блока. К первому относятся работы, написанные им, главным образом, в 1794–1802, среди которых можно упомянуть следующие: «О понятии наукоучения, или так называемой философии» (1794, исправленное издание 1798) — произведение, ставшее своего рода введением в Н. или, по выражению самого Фихте, — являющееся «частью критики Н.» и представляющее собой программу его первых лекций, прочитанных в Цюрихе для узкого круга почитателей. «Основа общего наукоучения» (1794, исправленное издание 1802) — работа, ставшая центральным произведением в комплексе Н., подзаголовок которой — «На правах рукописи для слушателей» — сам автор объяснял фактом непонимания последними основополагающих идей его учения. Предоставляя слушателям тексты своих лекций, Фихте надеялся тем самым прояснить смысл этих идей и сделать их более доступными: в том числе и в этом проявлялись его блестящие педагогические способности. Неслучайно Шеллинг на этапе разработки собственной системы философии, независимой от Фихте, писал по этому поводу, что «есть одна область, в которой Фихте представляет неподражаемый образец; я говорю о его литературном таланте и о его способности растолковывать: не сомневайтесь, если он сам что-нибудь понял, то он уж разъяснит тебе это до последних мелочей и не отстанет от тебя; он не только тебе скажет, что и как ты должен думать, но и укажет, что ты мог бы, но не должен при этом думать, и проявит при этом истинное самопожертвование и силу сопротивления скуке». Следующая работа этого цикла — «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности» (1795), вышедшая в свет сразу же после «Основ общего наукоучения». Здесь Фихте, по его собственному утверждению, постулировал факт первоначального толчка, вызывающего деятельность «Я»; он считал возможным на этом этапе своего развития перейти от деклараций (в этом, кстати говоря, он всю жизнь упрекал Канта) к непосредственной дедукции основополагающих понятий своего учения. Именно с этой целью он и пишет «Очерк особенностей...», пытаясь вывес-

ти и обстоятельно пояснить сам факт вышеозначенного толчка, играющего столь значительную роль для понимания исходного принципа его Н. Особое место в совокупности работ данного цикла принадлежит двум статьям, написанным Фихте в 1797 для «Философского журнала общества немецких ученых» и, соответственно, опубликованным в этом же году в пятой и шестой его книгах. Речь идет о «Первом введении в наукоучение» и «Втором введении в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему», представляющих собой своего рода пропедевтику его учения и опять же образец дидактического искусства изложения материала. Именно здесь Фихте практически впервые однозначно квалифицирует точку зрения своей философии как «критический идеализм». В «Первом введении в наукоучение» мыслитель попытался также совершенно недвусмысленно установить отношение Н. к системе философских воззрений Канта и «изложить его великое открытие совершенно независимо от Канта». «Моя система, — писал Фихте, — не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта». Здесь же Фихте устанавливает коренную противоположность его философии, как философии свободы (а Н., с его точки зрения, и есть система человеческих знаний о закономерностях и необходимых действиях человеческого духа в его свободном акте рефлексии), всем т. н. догматическим системам, утверждающим принципиальную зависимость человека от вещей. Считая, что главной целью философии должно стать обоснование знания или опыта, складывающегося из нашего представления о вещах (Фихте называет его «интеллигенцией») и самих этих вещей, мыслитель полагает, что только интеллигенция сама в себе может рассматриваться в качестве независимого от всякого опыта его подлинного основания. Исходный принцип догматизма — «вещь в себе» — оказывается, по Фихте, невозможен в силу того, что возникающая под влиянием этой вещи в себе причинно-следственная цепь являет собой сплошное действие вовне, при котором ничто не способно к деятельности, обращенной на себя. Иными словами, в этой цепи нельзя найти точку, в которой бы вещь превратилась в представление и стала объектом интеллигенции, и где бы из этой вещи в себе происходила интеллигенция. Последняя же, по Фихте, представляет собой несомненно двойной ряд: интеллигенция не только есть, она знает свое бытие, представляя собой одновременно и деятельность, и созерцание этой деятельности. Таким образом, идеализм

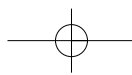




становится единственно возможной точкой зрения применительно к искомой задаче — поиску оснований опыта. Именно из этого принципа — интеллигенции в себе — Фихте и попытается теперь объяснить опыт, как систему наших необходимых представлений. Отвечая на вопрос о том, как из интеллигенции возникает опыт, философ отмечает активный характер интеллигенции, понимая последнюю в качестве производящего основания и деятельностного принципа. Здесь же, в «Первом введении к наукоучению», он пытается еще более точно конкретизировать задачи своего Н., считая главной из них теперь — прозрение принципа интеллигенции, исчерпывающее развитие которого и даст в итоге опыт. Фихте подробно очерчивает область Н. — от принципа интеллигенции до совокупности опыта и его основную цель — поиски основ опыта из происходящего в самом сознании вследствие свободного акта мышления. «Второе введение...», в отличие от первого, Фихте посвятил более искусственным в философских вопросах читателям, уже имеющим определенную систему философских взглядов. Отсюда и большая сложность стоящей здесь перед автором задачи — «внушить недоверие к их правилам» и дать «предварительное исследование о методе» Н., «решительно отличающемся от построения и значения обычных доселе философских систем». Важнейшим понятием, суть которого здесь проясняется, становится понятие «интеллектуального созерцания». Обращаясь к первому основоположению Н., гласящему «Я есмь Я» или «Я полагаю само себя», Фихте акцентирует внимание на том факте, что в этом акте самозмышления, благодаря которому Я впервые возникает для себя, оказываются соединены в одно целое действие и созерцание этого действия. Это действие, говорит он, не может быть познано опосредствованно, через понятия; оно дано непосредственно в созерцании. В акте самосознания Я непосредственно созерцаю свое действие, обращенное на меня же самого. Это непосредственное созерцание и есть, по Фихте, интеллектуальная интуиция. В свое время Кант различал созерцание (как чувственность) и мышление (рассудок), отвергая понятие интеллектуального созерцания, ставшего одним из важнейших положений предшествующего ему рационализма. Созерцание, по Канту, всегда чувственно; непосредственно даны лишь чувственные впечатления, которые интеллект связывает и опосредствует с помощью понятий. Все знание, таким образом, опосредствованно; нет и не может быть непосредственного созерцания при помощи интеллекта (исключая разве что божественный интеллект, который в акте

непосредственного созерцания одновременно творит умопостигаемые сущности). В отличие от Канта, у Фихте в акте самосознания Я, созерцая, одновременно и порождает созерцаемое; этот акт и есть интеллектуальная интуиция, непосредственное знание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю. Таким образом, из своего первопринципа «Я есмь Я» Фихте выводит не только форму, но и содержание всего сущего, наделяя человеческое сознание прерогативой божественного (по Канту) интеллекта, а именно — порождение бытия в акте его созерцания. Фихте решительно отвергает здесь кантовскую вещь в себе, аффицирующую извне наше сознание, считая, что признав ее, Кант ограничил тем самым им самим введенный принцип деятельностной активности и спонтанности сознания. Допустив интеллектуальное созерцание, Фихте освободил тем самым Я от всего, находящегося вне его и хоть сколько-нибудь сковывающего его деятельность: теперь она всецело определялась самой собою. Однако этот свой метод Фихте всячески пытается подкрепить ссылками на своего великого предшественника, полагая, что последний также допускал интеллектуальную интуицию, вводя понятие трансцендентального единства апперцепции. Не желая видеть принципиальной разницы в своем и кантовском его понимании, Фихте расценивает акт трансцендентальной апперцепции в качестве акта созерцания рассудка, в котором последний выступает как интуитивный, порождая в нем, этом акте, впервые само наше Я. В итоге он отождествляет сознание и самосознание, считая, что в акте «Я мыслю» само Я рождается впервые, являясь продуктом свободного акта самоотождествления. Поэтому в начале фихтеанского Н. неизбежно оказывается положенным требование, как предварительный акт порождения самого Я — «Воздвигни свое Я, стань самосознательным субъектом — и тогда только ты станешь философом; мысли, следы, как это происходит» и т. п. Таким образом Фихте обосновывает интеллектуальное созерцание в качестве единственно прочной точки зрения для всякой философии, исходя из которой он попытается в дальнейшем объяснить все происходящее в сознании. Он напишет: «Я не могу покинуть эту точку зрения, потому что не смею ее покинуть... Я должен в своем мышлении исходить из чистого Я и мыслить его как абсолютно самодетельное, не как определенное через вещи, а как определяющее вещи». «Опыт нового изложения наукоучения» (1797) — следующая работа, непосредственно примыкающая к первым двум «Введениям...», которая не была закончена автором и по сути обрывается на первой главе (состоя-

щей из трех небольших параграфов) из-за разгоревшегося в это время т. н. спора об атеизме, в результате которого разразился скандал и Фихте был вынужден покинуть Йенский университет. В качестве своего рода подзаголовка первой и единственной главы данной работы Фихте формулирует следующий тезис — «Всякое сознание обусловлено непосредственным сознанием нас самих». Таким образом он пытается продолжить начатое им во «Введениях...» обоснование и разъяснение смысла своего первого основоположения; в очередной раз пишет о деятельностной природе мышления; разъясняет суть метода интеллектуального созерцания, конкретизирует понятие «интеллигенции», употребляя наименование «яйность» (Ichheit) и т. п. Второй блок Н. состоит главным образом из произведений, написанных в 1801–1812 и опубликованных после смерти философа его сыном. Среди них: «Изложение наукоучения 1801 г.», «Наукоучение» (работа, составленная из текстов его лекций 1804), «Сообщение о понятии наукоучения и его дальнейшей судьбе», написанное в 1806, «Наукоучение в его общих чертах», вышедшее в 1810 в качестве небольшого приложения к «Фактам сознания» — работы, сыгравшей важную роль в становлении европейской философской феноменологии, многие примеры из которой были использованы впоследствии Гуссерлем. «Наукоучение» (вновь тексты лекций 1812) и «Наукоучение», составленное из текстов лекций, прочитанных весной 1813 и оставшихся так и незаконченными из-за начавшейся войны, и, наконец, вступительные лекции к «Наукоучению», прочитанные в Берлинском университете осенью 1813. Главенствующее для первого периода Н. понятие «Я» заменяется во второй период понятием «знания», затем «абсолютного знания», сопрягающимся с «абсолютом», единственно возможным проявлением которого оно (знание), согласно Фихте, и является. Подобного рода поворот был во многом обусловлен результатами острой полемики, которая развернулась между Фихте и Шеллингом начиная с 1801, когда последний, окончательно избрав путь самостоятельного развития, стал упрекать творца Н. в субъективистской односторонности его взглядов. Фихте пытался всячески защитить претензии Н. на право считаться универсально-всеобъемлющей и единственно неподлинной философией. Отсюда в его работах последних лет постоянно звучит мысль о том, что в Н. следует «исходить из абсолютного знания», что разительно отличается от первоначального акцента мыслителя на самосознание и самодетельном «Я» как исходном пункте Н. Пытаясь выяснить для себя суть этого абсо-





538 НАУЧНОЕ ПРЕДВИДЕНИЕ

люта, Фихте приходит затем к отождествлению его с Богом. Таким образом его Н., несмотря на сохранение прежнего для него названия, все больше приобретает черты теософии, свидетельством чему может служить весьма характерное высказывание из одной из его последних работ — «Наукоучение в его общих чертах», где Фихте напишет: «От наукоучения не может укрыться следующее. Только одно существует безусловно через самого себя — Бог. Бог же не есть мертвое понятие, которое мы только что высказали, но он есть в самом себе жизнь и только жизнь... Но если знание должно все-таки существовать, не будучи самим Богом, то, так как нет ничего, кроме Бога, оно может быть все же лишь самим Богом, но Богом вне его самого; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он был бы совсем так, как он есть, и все же оставался бы также в себе самым совсем так, как он есть...» Даже будучи наполнено теософским содержанием, Н. сохраняло для Фихте свое высокое теоретическое значение, никогда не растворяясь в традиционной религиозности. Так до последних дней жизни он испытывал священный трепет перед начальными стихами Евангелия от Иоанна — «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово», видя в них удивительное совпадение со своими поздними теософскими идеями о тождественности по содержанию божественного наличного бытия и знания, «в котором содержится мир и все сущее». Теософский вариант его Н. также оказался неразработанным, представляя собой не более чем наброски, по которым чрезвычайно трудно составить целостное представление о его поздней системе взглядов.

Т.Г. Румянцева

НАУЧНОЕ ПРЕДВИДЕНИЕ — обоснованные при помощи определенных методологических принципов предположения о будущем состоянии тех или иных процессов и явлений живой или неживой природы или об явлениях, которые в настоящее время не известны, но могут быть выявлены средствами современной науки.

НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС — единое, взаимообусловленное, поступательное развитие науки и техники, начавшееся в 16—18 веках.

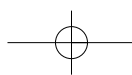
НАЦИОНАЛИЗМ — специфическое состояние сознания этноса и социально-психологических ориентаций людей, а также сопряженные с ними идеология, теория и социальная практика. Для обыденного сознания слово «Н.» не имеет нейтрального звучания, оно всегда эмоционально окрашено. Суть Н. составляет проповедь собственной национальной

выделенности (или) исключительности, с необходимостью дополняемая недоверием к чужим (конкретно определяемым) этническим общностям и (в крайних проявлениях) — отказом им в праве на существование. Типичен для цивилизаций локального типа, чья культура фундирована осевой аксиологической оппозицией Мы — Они. Н. возникает как реакция этноса на деструктивные воздействия внешней среды (экономические, социальные и политические процессы, иноэтнические воздействия). Н. как политический принцип результативен в процессах образования национальных государств, распада империй и отделения колоний от метрополий. Т. о. Н. как «фактор влияния» превзошел и мировые религии докапиталистических обществ, и государственные образования имперского типа Нового времени. В первой таксономии Н. противостоят христианству и космополитизму, во второй — интернационализму и империализму. В рамках мононациональных государств Н. может варьироваться от изоляционизма (Албания 1960—1980-х) до экспансионизма («японская модель»). В зависимости от исторической судьбы, численности, специфики доминирующих в его границах способов деятельности, степени различия его культурных норм с соседями и т. д. — реакция этноса (или «градус» Н.) может кардинально изменяться. Н. выступил, в частности, ответной реакцией многих этнических общностей на усиливающийся общемировой процесс интернационализации. Эта тенденция в контексте исторического опыта явилась неоднозначной. В экстремальных вариантах проявления Н. в национальном сознании происходит фетишизация собственно этнического начала, которое начинает рассматриваться как предельное основание бытия данной общности людей, как единственный критерий дифференциации между ними. Этническое становится объектом своего рода культа (вплоть до ритуализации). Н. чаще всего сводит этнические различия к генетическим, а последние — к их внешним проявлениям, которые и определяют в качестве единственного фактора, конституирующего национальную целостность. Идеология Н. постулирует также приоритет национальных ценностей перед личностными, приоритет государственности перед любыми иными формами социальной самоорганизации этноса, приоритет мифологизируемого национального прошлого и желаемого будущего перед настоящим, приоритет «культурной» и «народной» самобытности перед установками «бескорневой» интеллигенции. Для индивида в условиях кризиса традиционных общественных институтов этнос — наиболее устойчивая референт-

ная группа, а Н. — самый доступный психологический субститут выхода из состояний фрустрации. Неизбежно недооценивая всю сложную систему созданной этносом хозяйственной, политической, духовной культуры, результаты многочисленных межэтнических взаимопроникновений (в том числе и генетических), имевших место в исторической судьбе данного народа, Н. абсолютизирует этническую замкнутость, ведущую к застою, упрощению и упадку данной национальной культуры. Н. — неизбывная и в известном смысле позитивная черта человеческого сообщества, ибо даже потенциальная угроза его экспансии необходимо стимулирует процессы обновленческой трансформации структур международного сотрудничества в решении глобальных проблем и оптимизации всей совокупности межгосударственных отношений.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС — совокупность политических, экономических, правовых, нравственных и иных проблем, проявляющихся в процессе межгосударственного и внутрисосударственного общения между этносами и суперэтносами.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР — совокупность наиболее устойчивых психологических качеств, сформированных у представителей нации в определенных природных, исторических, экономических и социально-культурных условиях ее развития. В соответствии с используемыми методами анализа, интерпретации и сбора материалов в изучении Н. х. выделяются: культурно-исторический, этнографический и психологический подходы. Ведущим среди них признается первый, отстаивающий принцип культурного или социального детерминизма, согласно которому различия в Н. х. разных народов обусловлены влиянием культурной среды. Изначально описательное понятие Н. х. выступало объектом анализа историков, философов, географов, путешественников, литераторов, которые использовали его для объяснения и характеристики психологии отдельных народов мира, их стиля и образа жизни, нравов, обычаев, поведения и др. Традиции первых упоминаний о Н. х. восходят к античности, к работам Геродота, Тацита и др. Впоследствии на проблему Н. х. также было обращено внимание Гердера, Юма, Канта, Гегеля, а также Данилевского, В.О. Ключевского, В.С. Соловьева, Бердяева, Н. х. Лосского и многих других, итогом которого явились психологические портреты русского и др. народов. Специальное, наиболее глубокое и всестороннее изучение феномена Н. х. началось в начале 1920-х в американской психологической антропологии в русле теоретико-методологического направления





«Культура и личность». Основой последнего выступали культурный детерминизм школы Боаса (Бенедикт, М. Мид) и неофрейдизм (А. Кардинер, Р. Линтон, К. Дюбуа, И. Халлоуэлл и др.). Представители этого направления полагали, что каждая культура обладает специфическим, относительно устойчивым типом личности, выявление которого (а значит и Н. х.) возможно посредством изучения особенностей и условий первичной социализации детей. Видным представителем этого направления Дж. Горером были возглавлены специальные исследования Н. Х. В их русле были разработаны концепции «базовой структуры личности» (Кардинер), «модальной» (Линтон), а позднее и «мультимодальной личности» (А. Инкельс, Д. Левинсон). Согласно положениям этих концепций, свойства Н. х. выводимы из «базовой» или «модальной личности». Предполагалось, что каждая культура формирует свою, только ей присущую базовую структуру личности, которая представляет собой комплекс типичных личностных черт, характерных для людей, выросших и воспитанных в условиях этой культуры. Для изучения базовой личности использовались описательные этнологические методы. Первоначальные исследования Н. х. ограничивались наблюдением и этнографическим описанием обычаев, традиций, быта, образа жизни народов. В дальнейшем этнографические методы сбора информации были дополнены психоанализом как методом ее основной интерпретации, а также методами анализа документов (литературных произведений, публицистики, биографических описаний, официальных материалов и др.). В более поздних исследованиях широко применялись психологические тесты, в т.ч. проективные (тест Г. Мюррея – ТАТ, тест Роршаха и др.), глубинное интервью и др. Впоследствии понятие «базовой структуры личности» было дополнено (а впоследствии и заменено) статистическим понятием «модальной личности», предполагавшим наиболее часто встречающийся в данной культуре (модальный) тип личности, выявляемый с помощью результатов психологического тестирования. И соответственно, Н. х. должен был быть связан с частотой распространения типов модальной личности в том или ином обществе. Инкельсом и Левинсоном, выразившими сомнение относительно существования модальных личностей, единых для всего современного общества, было предложено новое понятие «мультимодальной личности». В соответствии с ним, Н. х. может быть представлен не единственным типом личности, а рядом «типичных модальных личностей», отражающих специфику и особенности различных соци-

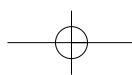
альных и этнических групп сложного современного индустриального общества. В рамках данного направления реализованы исследования не только доминирующих типов личности среди представителей культур племенного типа, но и Н. х. представителей сложных современных культур: немцев (Фромм, У. Лангер, Эрикссон), русских (Горер, М. Мид, Эрикссон, Б. Каплан, К. Клакхон), японцев (Клакхон, Бенедикт) и др. К концу 1950-х направление «Культура и личность» претерпело глубокий кризис. Его основные положения подверглись серьезной критике со стороны психологов, социологов, этнологов за отождествление Н. х. с идеей единой для общества структуры личности, а также за абсолютизацию межкультурных и недооценку внутрикультурных различий. Проблема Н. х. до настоящего времени продолжает оставаться дискуссионной. Имеются разные мнения о том, существует ли Н. х. вообще. Среди психологов и этнологов, утвердительно отвечающих на этот вопрос, нет единства в воззрениях относительно природы, содержания и сущности Н. х. На начальном этапе изучения Н. х. споры вызывала проблема самой природы Н. х. (социальной или биологической). С одной стороны, Н. х. рассматривался как предопределенный генетически, передающийся по наследству из поколения в поколение. С другой стороны, наоборот, – как феномен, обусловленный социально-историческими и культурными условиями развития нации. Долгое время являлись дискуссионными вопросы о: а) уникальности и универсальности черт Н. х.; б) соотношении Н. х. с характером каждого представителя нации и распространенности черт Н. х. среди нации в целом; в) предопределенности и изменчивости Н. х. В последнее время понятие «Н. х.» все реже используется в научной литературе. А проблемы психологического своеобразия разных народов исследуются через выявление базовых ценностей, этнических стереотипов, установок, представлений, и др., которые изучаются этнической психологией.

НАЦИЯ (лат. *natio* – племя, народ) – полисемантическое понятие, применяемое для характеристики крупных социокультурных общностей индустриальной эпохи. Существует два основных подхода к пониманию Н.: как политической общности (политические Н.) граждан определенного государства и как этнической общности (этно-Н.) с единым языком и самосознанием. Многозначность понятия Н. отражает наличие множества концепций феномена Н. Наибольшее влияние на современное понимание Н. оказали идеи К. Дойча, Э. Гелнера, Б. Андерсона и Э. Смита. Для социально-

демографического подхода Дойча («Национализм и социальная коммуникация», 1966) характерно функциональное определение Н. как группы, в пределах которой уровень коммуникативной активности значительно выше, чем за ее пределами. Гелнер («Нации и национализм», 1983) считал, что Н. есть результат потребности современного общества в культурной гомогенности, обусловленной развитием индустриального производства. Становление Н. непосредственно связано с распространением всеобщего образования и средств массовой информации. Н., по Гелнеру, – целенаправленно создаваемые общности. Ведущая роль в этом процессе принадлежит интеллигенции. К пониманию Н. Гелнером во многом близка позиция Андерсона («Воображаемые сообщества», 1991), рассматривающего современные Н. как искусственно создаваемые «воображаемые сообщества». В основе этого процесса, по Андерсону, лежит феномен «печатного капитализма» со свойственными ему газетами и романами, изображающими Н. как социокультурную общность (ср. с аналогичными идеями Мак-Люэна). Вместе с тем Смит («Происхождение наций», 1989), напротив, подчеркивает, что современные Н. органично связаны с доиндустриальными общностями, обозначаемыми им как этнии. По Смицу, все их разнообразие может быть сведено к двум типам: аристократическому и народному. Н., возникающие на базе первого типа этний, создаются путем бюрократической инкорпорации низших социальных групп в рамках одного государства. Ведущую роль в формировании Н. из народных этний играет интеллигенция, борющаяся за сохранение этнических традиций.

НЕБЫТИЕ – категория философии, означающая отсутствие, отрицание бытия.

НЕВРОЗ – (1) группа распространенных психогенных нервно-психических расстройств, возникающих на основе невротического конфликта, под влиянием неудовлетворенности, переживаний, напряжений и др. травмирующих факторов, в т.ч. противоречий между личностью и значимыми для нее моментами объективной и субъективной реальности. К основным формам Н. обычно относят: истерию, неврастение, Н. навязчивых состояний и психастению. Считается, что невротический конфликт, обуславливающий возникновение и развитие Н., возникает главным образом в период детства в результате нарушений отношений ребенка с родителями и микросоциальным окружением и значительно активизируется в различных психотравмирующих ситуациях. Лечение Н. осуществляется посредством использова-





540 НЕГАМЕ

ния методов психоанализа, различных видов психотерапии, разнообразных методов психологической коррекции и пр. (2) — В качестве культурного феномена Н. рассматриваются как результат перехода меры в доминировании культурных запретов и нормативов над индивидуально-личностными потребностями и желаниями субъекта (идею Мамардашвили о том, что человек настолько культурен, насколько он неврастенник).

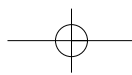
НЕГАМЕ — в иудаизме — открытый внешний смысловой аспект Торы, Талмуда и т. п.

НЕГАТИВНОСТЬ — конститутивный принцип социально-символического порядка, отличающий его от природного. Фрейдовская концепция Н. рассматривается в плане сексуального запрета («репрессия в подсознании»). Марксистская доктрина анализирует структуру отношений собственности — обладание вещами характеризуется скорее отрицательно, как ограничение прав других на этот предмет. Хайдеггеровская трактовка «выдвинутости в ничто» выводится из группового «тебе-не-должно» в отношении индивида. Э. Берк считает, что Н. как таковая предполагает некий общий травматический опыт отсутствия. Берк сводит понятие Н. к лингвистической (равной социальной) парадигме. Н. формируется вначале как объективное с переходом в субъективное (универсализация качества). «Нет» может ощущаться как позитив в смысле чувства абсолютного в себе, а не страха внешнего взыскания. Любой опыт окрашен Н. Сущность языка как символического действия определяется во взаимодействии с Н. Парадокс Н. в том, что полярные термины и исключают друг друга, и зависят друг от друга. Развивая понятие «Н.», Берк обозначает формы эволюции Н.: 1. Примитивный негатив — то, что хочется, но нельзя или страшно получить. 2. Негатив как рациональный, разумный или драматический позитив. Вопрос выбора и пути достижения цели. Актуализация «Н. свободы». 3. Совершенный негатив как переход от «тебе-не-должно» к «это нельзя». В этом способе трактовки заключена форма, которая трансформируется в другую форму. Человек должен установить отношение, в котором будет сформирован смысл негатива или позитива. Представителями северо-американской формальной традиции («новой критики») выделены и разработаны два подхода к Н.: 1) научный (Я как определение). Индивид пытается (вос)произвести свою индивидуальность в тексте (письме-чтении), используя универсальные принципы антропологической артикуляции; 2) драматический (Я как действие). Основа драматического — различие между человеком и предметной

реальностью. «Things move, persons act». Подобное построение сформировало новый концептуальный аппарат гуманитарного исследования и разработало связанную с ним новую модель порождения значения и, шире, неклассического типа философствования.

НЕГРИТЮД (negritude — фр. неологизм) — культурно-философская и идейно-политическая доктрина, теоретическую базу которой составляет концепция самобытности, самооценности и самодостаточности черной расы, исходящая из признания неповторимости культуры, психологического склада и мировидения негроидных народов, а следовательно, и уникальности их социокультурного и антропологического опыта. Н. выступил с апологией расовой и исторической общности чернокожего населения Африки, Антильских островов и континентальной Америки, явившись одной из основных версий афроцентризма. Получил распространение главным образом во франкоязычных странах. Основателями Н. считаются сенегалец Л.С. Сенгор, мартиниканец Э. Сезер, гвианец Л.Г. Дамас, которые познакомились в 1931 и начали в 1934 в Париже издание литературно-философского журнала «Черный студент» (выходил до 1941), ставшем организационно-концептуальным центром движения. Авторство самого термина «негритюд», зафиксированного в 1932, закреплено за Сезером (что неоднократно подтверждал и Сенгор, пользовавшийся параллельно термином «негритянство»). Термин-неологизм должен был в том числе реабилитировать оскорбительность слова «negre». Н. возник как форма «культурного национализма» угнетенных наций, как средство деколонизации черной расы. Ф. Фанон, сам испытавший воздействие идей Н. в своем раннем творчестве, отмечал, что «концепция негритюда была эмоциональной, если не логической, антитезой тому оскорблению, которое белый человек наносил человечности». Изначально был направлен против европоцентризма и политики насильственной культурной ассимиляции как компонента политического и социального угнетения, с одной стороны, и на расово-этно-культурное (а затем и государственно-политическое) самоутверждение колонизированных афро-негритянских по своему происхождению (а затем и всех негроидных) народов. В период до Второй мировой войны наибольшее влияние Н. оказал на культуру стран Карибского бассейна, за пределами которых он долгое время оставался уделом узкого круга интеллектуалов. В первой трети 20-го в. идеи Н. породили движение «антильского культурного ренессанса», которое представляли Ж. Прис-Марс и так называемые «эн-

дженисты» на Гаити, Сезер и Р. Мениль на Мартинике, Э. Лежитимюс и П. Нигер на Гваделупе, Дамас (иногда его фамилию транскрибируют как «Дама») во Французской Гвиане, Н. Гильен на Кубе, К. Мак-Кей на Ямайке. Во многом под влиянием Н. в странах Карибского бассейна возникла и стала развиваться литература на местных креольских языках. В антильских литературах определенную параллель Н. составлял так называемый негрим. В теоретическом обосновании Н. большую роль сыграли европейские концепции «кризиса культуры»: французский экзистенциализм Ж.-П. Сартра и А. Камю, сюрреализм А. Бретона, антиинтеллектуализм Г. Кайзерлинга, интуитивизм А. Бергсона, психоанализ З. Фрейда, «морфология культуры» О. Шпенглера. В «сенгоровской» линии Н. отчетливо влияние неотомизма (Ж. Маритен), персонализма (Э. Мунье), П. Тейяра де Шардена. Из более поздних влияний следует прежде всего назвать культур-психологию К.Г. Юнга и «Критическую социальную теорию» (наиболее влиятелен — Г. Маркузе). На всех этапах своего развития Н. входил в соприкосновение с идеями (нео)марксизма (что прослеживается и по фактам биографии «отцов-основателей» — Сезер некоторое время определял себя как коммуниста, а Сенгор значительную часть жизни принадлежал к социалистическому движению). В 1940—1950 годы происходит философская концептуализация Н. (прежде всего усилиями Сенгора), вызванными, в том числе, и противодействием трактовке Н. как «антирасистского расизма», предложенной (по сути, так как авторство самого выражения принадлежит, скорее, Фанону) в 1948 Сартром (в эссе «Черный Орфей», опубликованном как предисловие к составленной Сенгором «Антологии новой негритянской и мальгашской поэзии на французском языке»). Центром объединения приверженцев Н. «второй волны» стал основанный в 1947 сенегальцем А. Диопом в Париже журнал «Презанс африкен» (когда журнал перестал печатать статьи направления в начале 1960-х это было воспринято как симптом кризиса Н. в целом). Показательно, что первый номер журнала, наряду с А. Диопом и Сенгором, готовили Сартр, А. Камю, А. Жид и афро-американский писатель Р. Райт. Журнал провозгласил своей целью «объявить присутствие негро-африканца в мире», «заставить звучать голос Африки». Теоретики Н. этого периода уже не просто апеллируют к африканскому (прежде всего мифологическому) наследию в поисках своей «отличности», а предпринимают попытки реконструировать «негритянство» в целостности всех его социокультурных компонентов и в

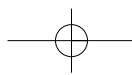


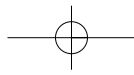


свете его открывшейся исторической миссии. Так А. Диоп призывал приложить все усилия, чтобы создать «негритянскому творческому гению» «такие выразительные средства, которые соответствовали бы его собственному призванию в контексте 20-го столетия». Мессианские устремления Н. этого периода отмечал и Сартр: «Абсурдной суете белого человека негр противопоставляет сосредоточенную подлинность своего страдания, и потому, что он имел страшную привилегию испить всю чашу до дна, черный народ — народ избранный». В связи с этим резко возрастает интерес к конкретным социальным и гуманитарным дисциплинам, прежде всего к историческому знанию, которое должно подтвердить гипотезу-постулат о начале всей человеческой истории в Африке и зависимость Европы от «африканского начала», в частности. Огромной популярностью в среде приверженцев Н. начинают пользоваться построения сенегальского историка А. Диопа, говорящего об Африке как прородительнице через усвоение наследия Нубии и Египта античной культуры (работы: «Негритянские науки и культура», т. 1–2, 1955; «Культурное единство Черной Африки», 1960; «Доколониальная Черная Африка», 1960; более поздняя работа — «Первенство негритянских цивилизаций: миф или историческая истина?», 1967). Производится и теоретическая реконструкция возникновения самого Н. Его истоки начинают возводить к мыслителям Британской Западной Африки второй половины 19-го века С. Кроутеру, Дж. Хортону, и особенно — Э.В. Блайдену (1832–1912; выходец из Вест-Индии, жил в Либереи), стоявшим на позициях «культурного национализма» и отстаивавшим тезис об уготованности Африке особой судьбы. Более поздних предтеч Н. видят в идеологах panaфриканизма Г.С. Вильямсе (1868–1911; выходец с Тринидада) и У. Дюбуа (1868–1963; США), организаторах первой panaфриканской конференции в Лондоне в 1900, на которой родился сам термин «panaфриканизм». В 1971 Сенгор даже прямо назвал Дюбуа «подлинным отцом негритюда». Основные же идеи и установки так называемого «Гарлемского Ренессанса», как его непосредственного предтечи, были внесены в Н. Сезером и Дамасом. Влияние идеологии негритянского движения 1920–1930-х на Н. реконструируется и через сотрудничество основоположников Н. с журналом «Ревю дю Монд нуар» («Журнал Черного мира»), издававшимся в 1931 в Париже чернокожими американцами. Существенными вехами в подготовке и становлении Н. были признаны Первый (1919, Париж) и Пятый (1945, Манчестер) panaфриканские конгрессы. В эти же (1940–

1950) годы происходит и трансформационный сдвиг Н. от культурного, прежде всего литературного, движения к идеологической доктрине, ставшей одной из мировоззренческих основ национально-освободительного движения. В этом аспекте велико влияние на Н. идей Фанона, в целом не принявшего его доктрину, и подвергнувшего ее радикализирующей критике. Наибольшее влияние в эти годы Н. приобрел в странах Африки. Эти изменения, как и потерю относительной «монополии» Н. на выражение сути «негритянского», зафиксировала Конференция африканских народов, состоявшаяся в столице Ганы Аккре в 1958. В практиках национально-освободительной борьбы и деколонизации идеология Н. иногда приобретала окраску «антибелого бунта» цветных народов против всей европейской цивилизации. Белая раса объявлялась носителем «рационально-утилитаристского сознания», а черная — «целостно-эмоционального мироощущения». Появился и тезис о «борьбе цивилизаций», фатальной непримиримости «черного» и «белого» человека. Начиная с 1960-х доктрину Н. берут на вооружение левоэкстремистские течения «черного расизма». Эта угроза существовала и ранее в некоторых близких Н. течениях, в частности в panaфриканизме М.А. Гарвея (1885–1940; выходец с Ямайки), провозгласившем создание Империи Африка, и Дж. Пэдмора (1903–1956; выходец с Тринидада) — деятеля Коминтерна. Одним из первых переинтерпретированный в «черный расизм» Н. пытался сделать своей идеологией режим Ф. Дювалье (1907–1971) на Гаити. Дювалье специально изложил свою точку зрения на Н. в совместной с Л. Дени книге «Классовые проблемы на протяжении гаитянской истории» (1958), в которой редуцировал современную историю Гаити к расовому противостоянию негров, представляющих «средний класс» и «народ», «мулатской буржуазии». Однако собственно Н. эти крайние версии остались чуждыми. На его основе возникли различные версии «национального социализма» в ряде добившихся независимости африканских стран (в частности, «социализм банту», «африканский синкретический социализм» Сенгора и др.), с одной стороны, и мистические концепции «самобытного» (например, у Б. Диопа) — с другой. Последние оказались созвучными некоторым версиям африканской «этнофилософии» (П. Темпелье, А. Кагаме, Дж. Аволалу и др.). В последующем Н. слился с более концептуально «размытыми» афроцентризмом и негро-африканизмом и был поглощен постколониальными исследованиями (штудиями). Исходная посылка Н. — стремление доказать, что не-

гро-африканская цивилизация также является самобытной и самоценной цивилизацией, а не есть осколок сохранившегося «варварства». Более поздние и радикальные его версии уже обосновывали незаменимость вклада, сделанного африканцами, для современной цивилизации. Крайние же радикалы, представлявшие Н., провозглашали африканца человеком будущего. В любом случае Н., провозгласив в качестве исходных установок лозунги «культура — прежде всего» и «ассимилировать, не будучи ассимилированным», конструировал «негра» («африканца») как «другого» Европы, без которого ей не обойтись, в радикальных версиях — как того, кто идет на смену «европейцу» (умеренные версии предпочитали говорить о необходимости «креолизации» и «метисизации» мира). Ранний Н. пытался отличить себя от «европейского» и противопоставить себя ему. Поздний конструировал тотальную критику «западного» как идущего к неизбежному краху машиноподобного образа жизни. Последнему противопоставляются исходный гуманизм африканца, его гармония с природой, коллективизм, взаимопомощь и сочувственное отношение людей друг к другу, т. е. коммуитаризм, при котором социум как агрегат индивидуумов невозможен, а тем самым он принципиально и не «машинизируем». Африканец эмоционален, он поэт и лирик. Европейец рационален, он инженер и прагматик. Первый раскрывается в искусстве, прежде всего в ритмике танца, его ведет в его отношении к миру души и сердце. Второй — в науке, прежде всего в математической и/или логической формуле, им руководит в его отношении к миру разум. Первый непосредственно наслаждается и созерцает, его оценочный критерий подчинен принципу «как и..., так и...», второй — всегда опосредован в своих отношениях с миром, он эксплуатирует и подчиняет, его оценочный критерий — «или — или». Негро-африканец «объемлет» мир, европеец — его «видит», первому доступна его глубина (он связан с миром субстанционально), второй — скользит по поверхности (его связь с миром «экономична», «товарно-вещна»). Один синтетичен и интуитичен, другой аналитичен и рассудочен. Для африканца циклизированное время ритмизировано тамтамом, для европейца оно линейно и целенаправлено стрелками часов. «Негритянство» ориентировано на субъекта, сливающегося с объектом (оно «субъективно»), «европейство» противопоставляет субъект объекту (оно «объективно»). Тем самым Н. конструируется через воспроизводство дихотомий и антиномий расовых и культурных способов постижения окружающего мира. Базовое противопоставление — «духовное-недуховное».





542 НЕЙМАН

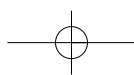
Африканец в Н. монополизирует (в разной степени в различных его версиях) «духовное» (отсюда определение Н. как подлинного гуманизма) и конструируется во многом как «европеец наоборот». Его идентичность связывается с аутентичностью общинной социально-психологической основе с акцентом на традиционных ценностях и приверженностью «славному прошлому», она исключает возможность появления взаимоисключающих противоположностей внутри «негритянского», устремленного к гармонии. Таким образом, исходными и основными для Н. стали концепты «культурный национализм» и «африканская личность», первоначально обозначенные еще Блайденом в 70-х годах 19-го в. Причем если первый из них акцентировал анти-европо-центристские установки, то второй как бы был призван их легитимировать. В контексте Н. феномен «расы» как основная характеристика «африканской личности» понимался прежде всего как «сущность», а не как «общность», т. е. характеризовался прежде всего через специфику ценностей и морально-психических качеств негро-африканца, из которых вытекала специфика его отношений с миром, а не как набор физико-антропологических параметров. Переориентация на всестороннюю реконструкцию африканских культур и обращение к политической проблематике в Н. с конца 1940-х породили программное определение задач направления А. Диопом: «Миссия негритюда — возвратить истории ее подлинные масштабы». Это, в частности, способствовало обращению Н. к исследованию специфичности афро-негритянской социальности (общинно-социалистической по определению, так как личность африканца раскрывается в группе, а не индивидуально), которая должна быть положена в основание грядущего государственно-национального освобождения. Ориентированность прежде всего на постижение «изнутри» ценностей «черного человека» в их противопоставленности ценностям «белого человека» («африканское» непонимаемо «извне», с позиции «белого» оно видится, согласно Менилю, как «колониальный экзотизм»), дополняется (а частично и заменяется) ориентацией на обретение своего «законного» и равного другим положения в мировой (универсальной) цивилизации при одновременном утверждении «особости африканского пути». В этой перспективе задач Н., согласно А. Диопу, стало постоянное напоминание Западу, «что Всеобщее — это цель и что универсальная культура может быть создана только усилиями и гением всех народов». Таким образом, Н. в целом может быть оценен как антиколониальный дискурс возвращения человека к самому себе

через возрождение и конституирование своей расово-национально-культурной сущности и утверждение себя в исторической перспективе через взаимодействие (исходно — через противопоставление) с «другим»/«иным» в рамках объемлющей целостности универсального человечества (а тем самым и децентрировать эту универсальность). Как отмечал Фанон: «Негра создал белый. Но негр создал негритюд». И «негр» и «Н.» могут быть преодолены лишь через их включенность в универсальность.

В.Л. Абушенко

НЕЙМАН фон (Neumann von) Джон (Янош, Иоганн) (1903–1957) — математик, философ (США). Член Национальной Академии США, Американского философского общества, Американской Академии искусств и наук, Академии деи Линчеи (Италия), Ломбардского института наук и литературы, Нидерландской королевской Академии наук и искусств, Перуанской Академии точных наук, почетный доктор ряда университетов США и других стран; член Комиссии по атомной энергии США (с 1954). Важнейшие труды: «Аксиоматическое построение теории множеств» (1925), «Об основаниях квантовой механики» (совместно с Гильбертом и Л. Нордгеймом) (1926), «Теоретико-вероятностное построение квантовой механики» (1927), «Математическое обоснование квантовой механики» (1932), «Теория игр и экономическое поведение» (1947, совместно с О. Моргенштерном), «Общая и логическая теория автоматов» (1948, доклад на симпозиуме «Механизмы мозга в поведении» в Калифорнийском технологическом институте), «Вероятностная логика и синтез надежных организмов из ненадежных компонент» (1952), «Теория самовоспроизводящихся автоматов» (1954), «Вычислительная машина и мозг» (1958). Шеститомное собрание сочинений Н. опубликовано Оксфордским университетом в 1961–1964. Н. родился в Будапеште (Австро-Венгрия) в семье банкира Макса фон Н. В 1914 поступил в одно из лучших учебных заведений того времени — лютеранскую гимназию Будапешта, где под руководством педагога Л. Ратца ярко проявилась его математическая одаренность. Физик Е. Вигнер, одноклассник Н., в своей Нобелевской речи с благодарностью поминал имя их учителя, который ввел обучение Н. в рамки традиций всемирно известной Будапештской математической школы Л. Фейера. По окончании гимназии Н. поступил на химический факультет Федеральной Высшей технической школы Цюриха (Швейцария) и одновременно на математический

факультет Университета Будапешта. В это время определяющее влияние на Н. оказали математики Вейль и Э. Шмидт (Берлин). Н. был автодидактом, получая необходимые знания в научных контактах с ведущими математиками того времени и из литературы по специальности: «...когда его что-нибудь интересовало, работоспособность его становилась практически безграничной...» (из воспоминаний жены Н., Клары фон Н., автора первых программ для компьютеров, в разработку которых Н. позднее внесет определяющий вклад). В 1925 Н. защитил диссертацию «Аксиоматическое построение теории множеств» на звание доктора философии в Университете Будапешта (одновременно с этим получил диплом инженера-химика в Цюрихе, однако химия Н. не привлекла) и стал участником «Семинара о материи» Гильберта (главы Геттингенского математического института, Германии) в части, касающейся проблем аксиоматики теории множеств, а позднее — функционального анализа. Приват-доцент университетов Берлина (1927) и Гамбурга (1929). С 1929 Н. — приглашенный преподаватель Принстонского университета (профессор Принстонского университета с 1931). С 1933 и до ухода из жизни Н. — профессор Принстонского института высших исследований. С конца 1930-х Н. занимается проблемами гидродинамики — науки, включающей в себя, как писал Г. Биркгофф, «...физику двух из трех самых общих состояний материи — жидкого и газообразного...» Результатом явилось создание Н. современного численного анализа для решения принципиально нелинейных задач. Н. также разработал эвристический подход к исследованиям задач данного типа. Основными этапами эвристического подхода являются «...накопление сведений об изучаемом явлении на нестрогом эвристическом уровне на основе численного эксперимента, создание интуитивной схемы явления, проверка ее на следующем этапе численного эксперимента и, наконец, построение строгой теории...» Свою точку зрения на предмет математики и ее соотношения с другими науками Н. изложил в эссе «Математик» и статье «Роль математики в науках и обществе». По Н., «...самая жизненно важная отличительная особенность математики состоит в ее совершенно особой связи с естественными науками или ...с любой наукой, интерпретирующей опыт на более высоком уровне, нежели чисто описательный. Большинство людей ...согласятся с тем, что математика не является эмпирической наукой или что она по крайней мере по образу действий отличается в некоторых весьма важных отношениях от методов эмпири-

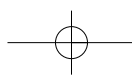




ческих наук. Тем не менее развитие математики весьма тесно связано с естественными науками. Один из ее разделов — геометрия — зародился как естественная, эмпирическая наука. Некоторые из наиболее ярких идей современной математики ...отчетливо прослеживаются до своих истоков в естественных науках. Математические методы пронизывают «теоретические разделы» естественных наук и доминируют в них. Главный критерий успеха в современных эмпирических науках все в большей мере усматривают в том, насколько эти науки оказываются в сфере действия математического метода или почти математических методов физики. Неразрывная цепь последовательных псевдоморфоз, пронизывающая естественные науки, сближающая их с математикой и почти отождествляемая с идеей научного прогресса, становится все более очевидной. В биологию ...проникают химия и физика, в химию — экспериментальная и теоретическая физика, в физику — наиболее изощренные в своей математической форме методы теоретической физики. Природа математики обладает весьма замечательной двойственностью. Эту двойственность необходимо осознать, воспринять и включить ее в круг представлений, неотъемлемых от предмета. Эта двуликость присуща лицу математики, и я не верю, что можно прийти к какому-либо упрощенному единому взгляду на математику, не пожертвовав при этом существом дела. ...Я считаю, что довольно хорошее приближение к истине (которая слишком сложна, чтобы допускать что-нибудь, кроме аппроксимации) состоит в следующем. Математические идеи берут свое начало в эмпирике, но генеалогия их подчас длинна и неясна. Но коль скоро эти идеи возникли, они обретают независимое, самостоятельное существование. Их лучше сравнивать с художественными произведениями, подчиняющимися чисто эстетическим оценкам, чем с чем-либо другим и, в частности, с эмпирическими науками. Однако ...когда математическая дисциплина отходит достаточно далеко от своего эмпирического источника, а тем более, когда она принадлежит ко второму или третьему поколению и лишь косвенно вдохновляется идеями, восходящими к «реальности», над ней нависает...серьезная опасность. Она все более превращается в...искусство ради искусства. ...существует серьезная опасность, ...что математическая дисциплина начнет развиваться по линии наименьшего сопротивления, что поток вдали от источника разделится на множество мелких рукавов и что соответствующий раздел математики обратится в беспорядочное нагромождение деталей и всякого рода

сложностей. ...На большом расстоянии от эмпирического источника или в результате чересчур абстрактного инбридинга (скрещивания близкородственных форм — С.С.) математической дисциплине грозит вырождение. При появлении того или иного раздела математики стиль обычно бывает классическим. Когда же он обретает признаки перерождения в барокко, это следует расценивать, как сигнал опасности. ...При наступлении этого этапа единственный способ исцеления...состоит в том, чтобы возвратиться к источнику и впрыснуть более или менее прямо эмпирические идеи. Я убежден, что это всегда было необходимо для того, чтобы сохранить свежесть и жизненность математической теории, и что это положение остается в силе и в будущем...» (эссе «Математик»). Н. писал о том, что «...математика не должна ограничиваться ролью поставщика решений различных задач, возникающих в естественных науках; наоборот, естествознание должно стать неисчерпаемым источником постановок новых чисто математических проблем...» («Роль математики в науках и обществе»). С 1940 Н. консультирует военно-научные учреждения США. В конце 1940-х в Принстонском институте высших исследований под руководством Н. была разработана архитектура (логическая схема) компьютера ДЖОНИАК (названного в его честь), ставшая прототипом архитектур первой и всех следующих поколений компьютерных систем. Компьютеры типа ДЖОНИАК создавались для обработки данных термоядерных исследований Университета Иллинойса (Чикаго), национальной лаборатории «Лос-Аламос», корпорации RAND. После работ над проектами компьютерных архитектур Н. приступил к работам по созданию общей логической теории автоматов, науки (по А. Берксу) об основных принципах, общих для автоматов искусственных (цифровых и аналоговых компьютеров, систем управления) и естественных (нервной системы человека, самовоспроизводящихся клеток (структур), организмов в эволюционных аспектах). Целью предпринятых Н. исследований было упорядочение понятий и принципов структур и организации искусственных и естественных систем (автоматов), роли в них информации и языковых средств, управления и (пере)программирования таких автоматов. Теория автоматов Н., как и кибернетика Винера, лежит на стыке физиологии, логики, теории связи и многих других наук; при этом основные различия между теориями Н. и Винера в основном не принципиальны и обусловлены личностным знанием их авторов. Винер, участвовавший в разработке средств связи и управ-

ления ПВО, в основания своей кибернетики поместил непрерывную математику, управляющие системы и принципы обратной связи для управления и целенаправленного поведения. Н. же, разрабатывавший компьютеры первого поколения, в основу своей теории автоматов положил дискретную математику и цифровые компьютеры, где фактически также применял обратную связь (в блок-схемах программ и в конструкции машин). Кроме работ в области дискретной математики, Н. работал и над созданием (непрерывной) модели самовоспроизведения, основанной на математическом аппарате нелинейных дифференциальных уравнений в частных производных, описывающих химически реагирующие и диффундирующие вещества (предвосхищая, тем самым, синергетические модели). Активные научные контакты Н. и Винера (Н. написал рецензию на книгу Винера «Кибернетика, или управление и связь в животном и машине») дают возможность заключить, что они были знакомы с сильными и слабыми моментами концепций друг друга (однако при этом их цели и подходы различались). В работе «Общая и логическая теория автоматов» Н. пишет: «...В естественных науках автоматы играли роль, значение которой непрерывно возрастало и которая к настоящему времени стала весьма значительной. Этот процесс развивался несколько десятилетий. В конце этого периода автоматы стали захватывать и некоторые области математики, в частности (и не только) математическую физику и прикладную математику. Их роль в математике представляет интересный аналог некоторых сторон жизнедеятельности организмов в природе. Как правило, живые организмы гораздо более сложны и тоньше устроены и, следовательно, значительно менее понятны в деталях, чем искусственные автоматы. Тем не менее, рассмотрение некоторых закономерностей устройства живых организмов может быть весьма полезно при изучении и проектировании автоматов. И наоборот, многое из опыта нашей работы с искусственными автоматами может быть до некоторой степени перенесено на наше понимание естественных организмов. При сравнении живых организмов и, в частности, наиболее сложно организованной системы — нервной системы человека — с искусственными автоматами следует иметь в виду следующее ограничение. Естественные системы чрезвычайно сложны, и ясно, что проблему их изучения необходимо подразделить на несколько частей. Один метод такого расчленения, особенно важный в нашем случае, заключается в следующем. Организмы можно рассматривать





544 НЕЙРАТ

как составленные из частей, из элементарных единиц, которые в определенных пределах автономны. Поэтому можно считать первой частью проблемы исследование структуры и функционирования таких элементарных единиц в отдельности. Вторая часть проблемы состоит в том, чтобы понять, как эти элементы организованы в единое целое и каким образом функционирование целого выражается в терминах этих элементов. ...Аксиоматизация поведения элементов означает следующее. Мы принимаем, что элементы имеют некоторые вполне определенные внешние функциональные характеристики, т. е. что их следует считать «черными ящиками». Это означает, что их рассматривают как автоматы, внутреннюю структуру которых нет необходимости раскрывать и которые, по предположению, реагируют на некоторые точно определенные раздражители (стимулы), посредством точно определенных реакций. Установив это, мы можем перейти к изучению более сложных организмов, которые можно построить из этих элементов, — их структуры, функционирования, связей между элементами и общих теоретических закономерностей, обнаруживаемых в том сложном синтезе, который представляют собой рассматриваемые организмы...» Позднее, во введении к работе «Вероятностная логика и синтез надежных организмов из ненадежных компонент», написанной на основе лекций о надежности живых систем, прочитанных в Калифорнийском технологическом институте, Н. пишет о роли ошибок в «...логике и физическом орудии логики — синтезировании автоматов. ...Ошибка рассматривается не как исключительное событие, результат или причина какой-либо неправильности, но как существенная часть рассматриваемого процесса. Значение понятия ошибки в синтезировании автоматов вполне сравнимо со значением обычно учитываемого фактора правильной логической структуры, которая имеется в виду. Предлагаемая трактовка ошибки является неудовлетворительной и дается лишь для определенной ситуации. По убеждению автора, которого он придерживается уже много лет, ошибку следует искать при помощи термодинамических методов, так же, как это делается с информацией в работах Лео Сцилларда и Клода Шеннона...» В 1954, отвечая на вопросы анкеты Национальной Академии наук США, Н. в качестве собственных наивысших научных достижений отметил «только» математическое обоснование квантовой механики, теорию неограниченных операторов и эргодическую теорию. Отдавая должное научной скромности выдающегося математика 20 в., нельзя не отметить,

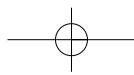
что в современной математике нет почти ни одного направления (за исключением, пожалуй, теории чисел), которое бы ни испытало в своем развитии влияния идей Н. В начале 1955 Н. получил приглашение выступить на Силлименовских академических чтениях (Йельский университет), что считается привилегией и высокой честью среди ученых всех стран. Однако вследствие тяжелого онкологического заболевания Н. выступление на тему «Вычислительная машина и мозг» состояться так и не смогло.

С.В. Силков

НЕЙРАТ (Neurath) Отто (1882–1945) — австрийский социолог, философ и экономист. Основные работы: «Социология в физикализме» (1931), «Протокольные предложения» (1932), «Влияние Венского кружка на будущее эмпирической логики» (1935), «Современный человек в производстве» (1939), «Основания социальных наук» (1962) и др. Главные работы Н. были посвящены проблемам политэкономии и социологии. Социал-реформизм Н. предполагал трансформацию науки в феномен, пригодный для усвоения широкими массами, а пролетариат им трактовался как потенциальный носитель «науки без метафизики». По мнению Н., крайне важно обретение единого арсенала понятий, «универсального сленга», научной символики, очищенной «от шлаков исторического языка». В процессе разработки вопросов философии науки, полемизируя с Карнапом, Н. утверждал, что критерием истинности т. н. «протокольных предложений» научного знания, принимаемых учеными по соглашению, является в конечном счете их непротиворечивость другим утверждениям данной науки. По мысли Н., все утверждения о восприятиях возможно выразить на языке физики (Н. даже предлагал коллегам по Венскому кружку заменить термин «позитивизм» понятием «физикализм»). Что же нельзя изложить на языке физики суть, по Н., тавтология. По мысли Н., не существует «наук о духе», противопоставленных «наукам о природе», — все науки в равной мере являются науками о природе и тем самым образуют единство. Предположение же о том, что существуют непроверяемые «атомарные» или «базисные» предложения, сводимо, согласно Н., к непрекращающемуся метафизическому поиску «последних оснований». Практическая же (во время личного посещения СССР) попытка Н. ангажировать «физикализм» в роли официальной философии рабочего класса сталинскому коммунистическому руководству не увенчалась успехом.

НЕЛИНЕЙНЫХ ДИНАМИК ТЕОРИЯ — конституируемая в современной культуре теория, описывающая процессы, которые могут быть отнесены к нелинейным, т. е. таким, в процедурности которых реализуется себя феномен версификации (ветвления) перспективных траекторий эволюции. Идея линейности являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, ибо освоенные до сих пор типы системной организации объектов (от простых составных до развивающихся) могли быть адекватно интерпретированы в этой парадигме. В естественнонаучном познании это находит свое выражение в идее эволюции, в гуманитарном — в идее прогресса. По оценке Р. Нисбета, «на протяжении почти трех тысячелетий ни одна идея не была более важной или хотя бы столь же важной, как идея прогресса в западной цивилизации». Сегодня, вместе с 20 в., покидает сцену и идея линейного прогресса, столь долго сопровождавшая человечество на его пути. Культурная ситуация рубежа 20–21 вв. — как в социально-историческом, так и в научно-познавательном своих измерениях — характеризуется существенной нелинейностью своей динамики. Тоффлер оценивает «современную стадию ускорения социальных изменений» как носящую нелинейный характер. Современное общество осуществляет радикальный цивилизационный поворот, предполагающий ориентацию на идеал глобальной цивилизации как единого планетарного комплекса, оформляющегося на основе этнокультурного разнообразия и организационного полицентризма. Такой идеал с очевидностью предполагает отказ от презумпции линейного прогресса, основанного на идее унификации путей и форм развития. В фокусе внимания сегодня — как применительно к естественнонаучной, так и применительно к гуманитарной сферам — находится идея нелинейности. В современном естествознании очевидным лидером в исследовании нелинейных процессов выступает синергетика (см. **Синергетика, Пригожин**), непосредственно осмысливающая себя в качестве концепции Н. д. Как было отмечено на Международной конференции общества сложных систем (октябрь 1997), наука сегодня снимает «линейные очки»: синергетика видит целью «защиту нелинейного мышления по всему спектру научных изысканий, от квантовой механики до изучения истории человечества». В гуманитарной сфере также могут быть обнаружены аналогичные тенденции. Теоретические построения, предлагаемые сегодня философией постмодернизма (см. **Постмодернизм**), открыты для рассмотрения в качестве концептуальных моделей Н. д.:



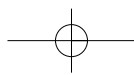


НЕЛИНЕЙНЫХ ДИНАМИК ТЕОРИЯ 545

нелинейное письмо, нелинейная темпоральность, нелинейная модель динамики бессознательного, «генеалогия» взамен линейной «истории» и т. д. Ведущие представители постмодернизма эксплицитно оценивают презумпции современной философии в качестве порывающих с классическим стилем мышления (см. **Делез, Лиотар, Деррида, Джеймсон, Р. Барт, Кристева, Бодрийяр, Фуко, Гваттари**). В современной философии шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства описания систем динамических, а потом — развивающихся). Подобно тому, как, моделируя — в прогностическом режиме — динамику развивающихся систем, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющимся по своему когнитивному статусу идеальным (теоретическим) конструктом (см., например, **Монада**), — точно также, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма оперирует идеальными объектами (типа «номадического распределения сингулярностей», «ризоморфных сред» и т. п. — см. **Номадология, Ризома**). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд (см. **Означивание, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое**), номадологический ряд (см. **Номадология**), шизоаналитический ряд (см. **Шизоанализ**) и т. п. (Наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как «письмо» и «текст», ибо применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологического тезауруса постсоюржанской лингвистики делает ситуацию более прозрачной.) Подвергая мета-теоретическому осмыслению данный процесс, Фуко отмечает, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры: по его словам, новый фундаментальный опыт человечества «невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики». Новый способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако, на данный момент, по оценке Фуко, но-

вому опыту «еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия». Постулируемый постмодернизмом «новый опыт» (см. **Трансгрессия**), собственно, и может быть интерпретирован как опыт нелинейного видения мира. Таким образом, как методологические и парадигмальные основания, так и конкретные теоретические постулаты концепции Н. д. хронологически параллельно вырабатываются современной культурой в рамках естественнонаучной (дисциплинарное развитие синергетики) и гуманитарной (постмодернистское направление развитие философии) ее традиций, что открывает возможности терминологического и содержательного взаимодействия синергетической и постмодернистской версий концепции нелинейных процессов и конституирование интегральной концепции Н. д. на основе интегрирующего взаимодействия последних. В этом отношении становление Н. д. т. в современной культуре являет собой единый (в предметном, методологическом и парадигмальном отношениях) процесс, реализующийся посредством параллельного разворачивания двух своих направлений: естественнонаучного, представленного синергетической исследовательской программой, и гуманитарного, представленного философией постмодернизма. Концептуальная модель Н. д. создается сегодня во встречном усилии естественнонаучного и гуманитарного познания, и исследовательские матрицы нелинейного описания объекта хронологически параллельно вырабатываются в рамках естественнонаучной и гуманитарной традиций. На основе экспликации содержания взаимодействия естественнонаучной и гуманитарной концептуальных моделей Н. д. могут быть сформулированы интегральные основоположения оформляющейся в современной культуре Н. д. т. в ее синтетическом виде: 1) нелинейность динамических процессов, предполагающая версификацию эволюционных перспектив системы, обуславливается ее неравновесностью, пресекающей действие закона больших чисел и открывающей возможности радикальных трансформаций содержания и векторной направленности эволюции системы посредством формирования веера альтернативных путей ее развития (см. **Хаос, Хаосмос, Постмодернистская чувствительность**); 2) неравновесная система может быть охарактеризована не посредством понятия «структура» (ибо децентрируется и теряет определенность гештальтной организации), но посредством синергетического понятия «диссипативной структуры» как принципиально нефинальной версии конфигурирования неравновес-

ной среды или постмодернистского понятия «структурация», фиксирующим нон-финальность структурной организации системы, ее открытость радикальным трансформациям (см. **Синергетика**); 3) случайность есть конструктивный фактор развития системы, объективирующий эволюционные возможности, открывающиеся в точке версификации ее динамики (см. **Неодетерминизм**); 4) осуществление Н. д. предполагает своего рода имманентизацию внешнего (материала внешней по отношению к самоорганизующейся системы среды) в качестве фундаментального механизма самоорганизации (см. **Складка, Складывание**); 5) Н. д. носит принципиально вероятностный характер, т. е. процессуальность самоорганизации неравновесной системы реализуется (в пределах определенного семантического поля возможного) посредством последовательной смены форм организации, каждая из которых не является следствием разворачивания предшествующих форм организации системы (см. **Неодетерминизм**). Интегральная Н. д. т., конституирующаяся на основе взаимодополняющего взаимодействия синергетической и постмодернистской исследовательских программ, обладает выраженным когнитивным потенциалом, проявляющимся наиболее отчетливо не столько в прогностической, сколько в интерпретационной сфере: так, рассмотрение в свете Н. д. т. историко-культурной динамики (например, феномен взаимодействия культурных традиций) позволяет эксплицировать механизм осуществления диалога культур, заключающийся в децентрации культурной среды (разрушении культурной оппозиции «ортодоксия — периферия») и достижении культурной средой неравновесного состояния (что связано с дестабилизацией аксиологических шкал и утратой семантических приоритетов), которое характеризуется актуализацией креативных возможностей культуры и версификацией ее эволюционных перспектив см. **Ацентризм, Ортодоксия**). Процесс становления Н. д. т. оказывает существенное воздействие на современную культуру в целом. Так, формирование Н. д. т. существенно трансформирует современную культурную ситуацию, вызывая содержательные изменения и аксиологические перекомпоновки культурных матриц современного знания. Парадигмальные сдвиги в естествознании, вызванные формированием в его контексте синергетической исследовательской программы, и парадигмальные сдвиги в гуманитаристике, связанные с оформлением постмодернистской программы в философии, по своей семантике являются конгруэнтными, равно демонстрируя: а) конституирование нового по-





546 НЕМЕЦКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

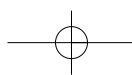
нимания детерминизма, основанного на отказе от логоцентризма и фундированного презумпцией случайной флуктуации как решающего фактора в определении эволюционных перспектив неравновесных сред (см. **Логоцентризм, Неодетерминизм**); б) радикальный отказ от идеала жесткой номотетики и ориентация на идиографические формы описания исследуемой реальности вплоть до признания нарративного характера знания — как в естественнонаучном, так и в гуманитарном познании (см. **Идиографизм, Нарратив**); в) введение в основание естественнонаучных и гуманитарных исследовательской программ презумпции темпоральности как фундаментальной характеристики исследуемой реальности и понимание времени в качестве конституирующегося в ходе самоорганизационных процессов; г) распад субъект-объектной оппозиции как семантической оси стиля мышления классического и неклассического типа и формирование (и в естественнонаучном, и в гуманитаристике) постклассического стиля мышления, основанного на отказе от презумпции бинаризма (см. **Бинаризм**). Кроме того, процесс формирования Н. д. т. посредством встречного взаимодействия синергетической и постмодернистской исследовательских традиций не только дает мощный импульс разворачиванию интеграционных тенденций, но и задает концептуальные основания для междисциплинарного диалога естественных и гуманитарных наук. См. также **Синергетика, Неодетерминизм**.

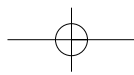
М.А. Можейко

НЕМЕЦКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — этап в развитии немецкой и западноевропейской философской мысли с середины 18 до первой трети 19 в., представленный именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. В отечественной историко-философской традиции за этим периодом закрепилось в качестве устойчивой квалификационной метки название, данное еще Энгельсом, — «немецкая классическая философия», в котором было имманентно заложено идеологически ангажированное толкование ее места, роли и значения в качестве непосредственного теоретического источника марксизма в области философии. Более того, в данном обозначении изначально наличествовала избыточно заниженная оценка данного историко-философского этапа, которому во многом отказывалось в самостоятельности и автономности в качестве полноправного, «золотосного» интеллектуального пласта, имеющего вневременную значимость и ценность (наряду, скажем, с античной и возрожденческой философией, задавшей непревзойденную духов-

ноинтеллектуальную планку для всех времен и народов). Н. т.-к. ф. — это грандиозная эпоха в развитии западноевропейской культуры и философии, хронологически охватывающая почти столетие интенсивнейших, чрезвычайно напряженных и очень ярких по своим результатам и важных по своему последующему воздействию интеллектуальных поисков. Это как бы своего рода философский канон или каноническая философская эпоха, сконцентрировавшая в себе потенциал всей западноевропейской метафизики от Платона до 18 в. — эпоха, навсегда внесенная в классический ареал мировой философской мысли. Т. о. Н. т.-к. ф. — это своего рода итог всей двухтысячелетней предшествующей философской традиции, высшее, завершающее звено в развитии новоевропейского философского рационализма и т. н. философской классики (с присущими ей претензиями на систематическую целостность и завершенность, убежденностью в естественной упорядоченности мироустройства, наличие в нем гармонии и порядков, доступных рациональному постижению.) И в то же время, Н. т.-к. ф. — это и тот исток, с которым оказывается генетически связана современная западная философия последней трети 19 и 20 в., ибо именно ее парадигмальные установки во многом определили облик большинства основных направлений, школ и течений неклассического и постклассического стиля философствования. При всем разнообразии идей и концепций немецкая философия этого периода представляет собой: а) преемственный ряд систем, органически связанных между собой, ибо каждый философ после Канта, начиная выработку собственной концепции, целиком опирался на идеи своего предшественника; б) относительно целостное, единое духовное образование, так как все вышеперечисленные мыслители так или иначе придерживались на протяжении данного этапа развития ряда существенных принципов. К их числу можно отнести следующие: 1) Сходное понимание роли самой философии в обществе. («Философия — есть ...современная ей эпоха, постигнутая в мышлении», — писал Гегель.) Все немецкие мыслители веряли ей высочайшую духовную миссию — быть критической совестью культуры, осуществлять критическую рефлексию по отношению ко всем сферам человеческой жизнедеятельности. Немецким мыслителям второй половины 18 — первой трети 19 в. во многом удалось «диагностировать» актуальные становления своей эпохи и пронести через все разделы своей философии идею о высочайшей, культурно-цивилизующей, гуманистической миссии философии. 2) Формирование качественно нового об-

лика самой философии в виде более дифференцированной, тщательно отработанной в категориально-понятийном плане, специальной системы дисциплин, звенья которой взаимосвязаны в единую интеллектуальную цепь философских концептов, характеризующихся, к тому же, высокой степенью обобщенности и абстрагированности. В этом плане Н. т.-к. ф. крайне сложна для освоения. Произведения Канта, Фихте, Шеллинга и того же Гегеля не были рассчитаны на широкого читателя, это — специальные философские работы, избилующие крайне абстрактными дедукциями и невероятно сложными концептами. 3) Ориентация на создание (впервые в истории философской мысли) целостной диалектической концепции развития. 4) Наличие ряда общих подходов к трактовке социально-исторической проблематики — обоснование исторической закономерности, принципов свободы и гуманизма. Н. т.-к. ф. обогатила мысль принципиально новым способом философствования, взяв в качестве особого, исходного его пункта сосредоточение всех интеллектуальных интересов главным образом на гносеологической проблематике. В отличие от предшествующей философии, начинавшей с вопроса о том, что такое предмет, Кант в качестве первоначальной интуиции, развертываемой затем в его концептах, ставит вопрос о том, как происходит и как вообще возможно познание о предмете, каковы виды и специфические закономерности этого познания. Т. о., отправившись в своих рассуждениях от рассмотрения познавательного процесса и установления границ его компетенции, представители Н. т.-к. ф. всему и вся попытались дать именно познавательную оценку. Слово «трансцендентальная» и означает исследование не предметов, а видов их познания, причем, исследование этого познания а priori — до опыта, т. е. до того, как наш познавательный инструмент будет пущен в ход. Исследуя диапазон познавательных сил разума, деятели Н. т.-к. ф. превращают его одновременно и в своего рода трибунал, все и вся ставящий пред своим судом. Поэтому Н. т.-к. ф. — это еще и критическая философия. Благодаря осуществленному ей «коперниканскому» повороту в сторону трансцендентализма и признанию того, что все в мире обусловлено в конечном счете нашей априорной познавательной способностью, ее представители возвели философию в ранг неэмпирической дисциплины, по сути определяющей когнитивный статус всех других форм дискурса и делающей их легитимными, будь то наука, мораль или искусство. Отсюда и ее особый статус «базисной дисциплины», дисциплины оснований, который подвергается решительной критике в грани-





цах новейшей философии под лозунгом «смерти эпистемологии».

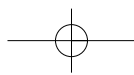
НЕНАСИЛИЯ философия и этика — культурно-мировоззренческая парадигма оппозиции насилию в любых формах его проявления. Понимается и как идея, и как образ жизни, и как особое умонастроение. В центре — особое отношение к человеку как к высшей ценности мира. Идеи Н. универсальны: они предполагаются в той или иной степени всеми религиями и культурами мира, они лежат вне идеологий и глубоко личностны (т. к. предполагается, что выбор между Сциллой примиренчества с насилием и Харибдой притяжения оправдания зла и насилия должен сделать каждый человек самостоятельно). Позиция Н. требует к тому же реализации еще одного нравственного принципа: «Начни с себя». Идеи Н. не имеют ничего общего с партикулярным отношением к человеку. В них часть (человек) не меньше целого (общества) и не менее ценна. Основные нравственные принципы, культивируемые философией и этикой Н., — милосердие, терпимость, взаимопонимание, сочувствие, соучастие, противостоящие насилию, господству, подавлению, подчинению, деспотии. Как правило, оба противоположных подхода присутствуют как в восточной, так и в западной культурах. В западной философии традиции Н. как оппозиция жесткой инструментальной рациональности представлена в «диалогической философии» (Бубер, М. Бахтин, Ф. Эбнер, Мейер), в этике товарищества по существованию (Гвардини) и благоговения перед жизнью (Швейцер), в экологической этике (Леопольд, Атфильд, Шепард), в программах логически коммуникативной рациональности (Хабермас, Апель), в биоэтике, в религиозных концепциях «интегрального гуманизма» (Маритен), «теономной культуры» (Тиллих), «безрелигиозного христианства» (Д. Бонхеффер), в школе трансценденталистов (Г.Д. Торо) и др. В основе идентификации аксиологических доминант в культуре лежит определенная технология деятельности и особое понимание места человека в мире, его отношения к природе. Одной из наиболее ярких фигур, олицетворявших собой, по словам С. Цвейга, пример для народа и цивилизаций, несущий в своем мировоззрении и практической ориентации идеи Н., является также Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948). Для Ганди идея Н. — это не только этическое учение, но и ориентир общественно-политического движения. Центральным звеном учения Ганди являются так называемые Ахимса и Сатьяграха. Ахимса (букв. непричинение боли и вреда) — понятие амбивалентное. Один его полюс составляет абсолютное Н., а другой допускает и убийство в целях за-

щиты. Поэтому у Ганди понимание Ахимса двояко. Негативный аспект предполагает лишение жизни безнадежно и мучительно больных людей и животных, угрожающих людям животных, преступников и т. п. А позитивный — законы любви и сострадания: любовь к человеку и животным, милосердие, самопожертвование. Сатьяграха — это метод ненасильственной борьбы, оружие верных истине при неукоснительном следовании Ахимсе. Сатьяграха не допускает насилия не только в действиях, но и на словах, в мыслях, в желаниях. Основные методы воздействия — убеждение, уступки, неповиновение, несотрудничество, честность, доверчивость. Сатьяграха — это не пассивность, это — активное Н. Месть, кару Ганди заменяет прощением. И в этом видит проявление величайшей мудрости и силы. Этот путь связан с лишениями, страданиями и даже смертью во имя справедливости.

НЕОБХОДИМОСТЬ И СЛУЧАЙНОСТЬ — категориальная оппозиция традиционной философии, в содержании которой процедуры протекания нелинейных вероятностных процессов фиксировались с позиций вероятностной парадигмы детерминизма. Радикальной критике и переосмыслению линейной оппозиционности Н. и с. была подвергнута неклассической философией в рамках неокантианства (Баденская школа о Н. как феномене, лишенном онтологического статуса), неопозитивизма (признание в аналитической философии за Н. исключительно логического смысла), историцизма (постдильтевская традиция философии истории, постулировавшая неповторимую уникальность исторического события как фундаментальное качество социальности, снимающее саму возможность постановки вопроса о законах истории как необходимых детерминационных связях), а также социологией (от «политической арифметики» 17 в. до методологически эксплицитного конструирования парадигмы вероятностного прогноза), общей теорией систем и естествознанием (от классической статистической физики молекулярно-кинетического уровня до физики элементарных частиц; от концепции самоорганизующейся и саморегулирующейся биологической системы до синергетики и др.). Зафиксированная в 20 в. принципиальная статистичность фундаментальных закономерностей природы и истории позволяет конституировать сферу применимости динамических законов как частный и экстремальный случай протекания вероятностных процессов. Вместе с тем, по оценке Пригожина и И. Стенгерс, «далекие от мысли противопоставлять случай-

ность и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем».

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО — направление в европейской философии, которое, опираясь на круг идей Гегеля и его последователей, ставило своей целью на основе пересмотра наследия немецкого трансцендентального идеализма (и классической философии в целом) преодолеть кризисное состояние европейского мышления и культуры, вызванное распространением марксизма (материализма), позитивизма (эмпиризма), философии жизни (иррационализма) и неудовлетворительностью тех ответов, которые предложило неокантианство. В отличие от гегельянства 19 в. Н. не стремилось развить и распространить гегелевское учение, а критически и радикально его переосмысливало для решения иного типа проблем и задач. Если неокантианцы сосредоточили свои усилия вокруг преодоления непоследовательности философии Канта, связанной с проблемой «вещи в себе», то неогегельянцы увидели аналогичную непоследовательность в философии Гегеля, спровозвавшую, на их взгляд, проблематику философии природы, нарушившей целостность и монистичность гегелевского подхода и искажившей суть диалектического метода. Ключевое же противоречие гегелевской философии усматривалось ими в противоположности интенций, порождаемых акцентированием аспекта системы или аспекта метода в его наследии. В такой постановке вопроса Н. оказалось близко по некоторым позициям неомарксизму в его «гегельянизированных» и опирающихся на работы раннего Маркса (с их проблематикой структур сознания, тотальности, отчуждения, праксиса и т. д.) версиях (прежде всего это относится к Лукачу, а также к Маркузе). При этом решения, предложенные данными философскими направлениями, были принципиально различны. Размежевание же в самом Н. произошло при определении векторов восстановления принципа философского монизма, что влекло за собой и различное понимание сути и задач диалектического метода. Британо-американская традиция, оформившаяся в конце 19 в. и просуществовавшая до 1930-х конституировала себя (за исключением Р.Дж. Коллингвуда) как абсолютный идеализм, представленный именами Брэдли, Б. Бозанкетта, Дж. Мак-Таггарта, Дж. Ройса и др. и наследовавших гегельянству Дж. Стирлинга, Т. Грина и Э. Кэрда. Философы этого круга пытались построить новую философию Абсолюта, в удерживаемой самооткровенности которого находили примирение порождаемые его самореализацией про-





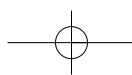
548 НЕОДЕТЕРМИНИЗМ

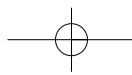
типоволожности. Абсолют (при всем различии предложенных внутри абсолютно-идеализма версий) понимался при этом как вневременная полнота бытия и совершенства. Тем самым данная традиция сделала выбор в пользу «системы» и пожертвовала принципом историцизма. В истории философии принято рассматривать данную традицию как самостоятельное неогегельянское течение — абсолютный идеализм, выводя его за рамки собственно Н., в которое включают три континентальные традиции: 1) историчистскую итальянскую (Кроче, Джентиле и др.), к которой типологически примыкает Коллингвуд; 2) культур-ориентированную немецкую (Кронер, Г. Глокнер, Т. Литт и др.), наиболее близкую к преодолеваемому неокантианскому наследию (в этом отношении показателен ряд идей «поздних» Виндельбанда, Когена, Кассирера, да и сам Кронер начинал как ученик Риккерта и как один из основателей журнала неокантианской направленности «Логос» (не следует забывать и о том влиянии, которое оказала на становление немецкого Н. работа Дильтея «История молодого Гегеля», опубликованная в 1905); 3) экзистенциализированную французскую (Кожев, Ж. Валь, Ж. Ипполит и др.). По сути неогегельянцем был и русский философ И.А. Ильин, живший с 1922 по 1934 в Германии, а затем в Швейцарии (с 1938). Однако, в отличие от Кожева, он не включился в какую-либо западноевропейскую традицию и развивал не вписывающуюся ни в одну из них версию «содержательного метафизического мировоззрения» на основе универсальной феноменологии религиозного опыта. Поэтому фигуру Ильина, наряду с абсолютным идеализмом, как правило, выводят за рамки собственно Н. как отдельного и влиятельного течения европейской философии первой половины 20 в., сделавшего в гегельянстве выбор в пользу историцизма и анализа исторической реальности, а тем самым и в пользу «метода», а не «системы». При этом предложенные в Н. прочтения даже в рамках одной «национальной» традиции (не говоря уже о различиях «межнациональных») существенно разнятся между собой. Главное, что всех их в той или иной степени объединяет — акцент на процессуальности, «действительной конкретности», открытости и незавершенности исследуемой ими развивающейся реальности; интерес к глубинным, эмпирическим непосредственно не проявляемым структурам человеческого действия-познания; отказ от абсолютистских притязаний разума, антиплатонизм, признание значения исторической и социокультурной контекстуальности познания; интерес не к формальным, а к содержательным сторонам познания и

оппонирование рассудочности научного познания, скроенного по естественнонаучной модели; убежденность в том, что философия является высшей формой человеческого познания; признание позитивного, а не только негативного (как в абсолютном идеализме) значения диалектического метода (с необходимыми оговорками, касающимися прежде всего Кожева); попытки синтеза гегелевских по происхождению идей с иными направлениями современной им философской жизни. В фокусе внимания Н. — исследование проявления абсолютного в индивидуально-единственном (всеобщего в конкретном), неудовлетворительно проведенное Гегелем. При этом французское Н., в отличие от других неогегельянских традиций, сосредоточило свое внимание на анализе гегелевского наследия почти исключительно на «Феноменологии духа», считая, что в ней было обозначено верное решение, от которого в последующих своих работах Гегель отошел. Соответственно изучению с точки зрения Н. подлежит взаимоотношение конкретных форм реализации духа (что особо акцентировано у Кроче и Коллингвуда) и их проявление в реально действующих-познающих — в особенности исторической, культурной и жизненной перспективах — субъектах, порождающих объектность собственного бытия (акцентирование той или иной перспективы во многом и специфицирует разные традиции в Н.). Я и самосознание (как суть Я) в той или иной интерпретации провозглашаются принципом философской рефлексии. Такая постановка вопроса подталкивала французских, но в первую очередь немецких неогегельянцев к антропологизации собственного подхода, что особенно явно проявляется в случае Литта, которого иногда прямо зачисляют в представители философской антропологии (антропологизации в целом избежала лишь собственно историчистская версия Н.). Французское и особенно немецкое Н. специально анализируют проблему иррационального, однако у представителей первого акцент делается при этом на экзистенциализации данной проблематики, тогда как представителей второго интересует прежде всего ее гносеолого-эпистемологический аспект. Так Глокнер в этой связи говорит о рационально-иррациональном постижении (понимании), в котором рациональное различение-соединение связывается с импульсами созерцания, любви и веры, что позволяет схватывать конкретику индивидуального и целостно-неповторимого, что самому по себе рациональному познанию не дано (в силу чего оно и является лишь моментом в познании). Кронер же анализирует взаимодействие чувственно-рационально-

сверхчувственное единство в познавательной активности субъектов, что позволяет соотносить в ней мышление и переживание, сущее и должное, постигаемое и не данное непосредственному постижению, конечное и бесконечное. Рациональное при этом связывается по преимуществу с формальной стороной познания (данная интенция в той или иной мере свойственна всему Н.) и утверждается, что содержательная его сторона полностью рационально не постижима. Литт выступил с программой «спасения» свободы человеческого «решения» от чрезмерных притязаний логики. Диалектика же эпистемологически трактуется Н. как рациональное схватывание иррационального (Кронер) и техника опосредования (Глокнер). Методология исторического познания специально разрабатывалась Кроче и особенно Коллингвудом (в частности, в его концепции исторического объяснения). Существенно различились и социально-политические воззрения неогегельянцев (от последовательного либерализма до поддержки фашизма). Однако ретроспективный анализ показывает, что существенность различий не отменяет идейного единства течения, что и позволяет говорить о нем как самостоятельном явлении в духовной жизни Европы. Организационное единство Н. придали два гегельянских конгресса, состоявшихся в 1930 в Гааге и в 1931 в Берлине в пору наибольшего влияния Н., постепенно сошедшего с философской сцены к 1950-м (за исключением французской версии, сохранявшей популярность до 1960-х, правда, она и возникла позже остальных — в самом конце 1920-х), хотя в 1950–1960-е и был предпринят ряд попыток его возрождения через «антропологическое поворачивание». Пик же интереса к фигуре Гегеля в 1970-е, получивший название «гегелевского ренессанса», уже никак не был связан с традициями Н. как самостоятельного течения.

НЕОДЕТЕРМИНИЗМ — новая версия интерпретации феномена детерминизма (см. **Детерминизм**) в современной культуре, фундированная презумпциями нелинейности, отсутствия феномена внешней причины и отказа от принудительной каузальности. Если идея традиционного (линейного) детерминизма (линейной эволюции, линейного прогресса) являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, то современная культура характеризуется радикальным поворотом к Н. — как в рамках естественнонаучной, так и в рамках гуманитарной своей традиции. Для естествознания переход к нелинейной парадигме связан именно со становлением неклассической науки (от квантовой механики до теории катастроф

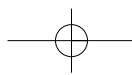


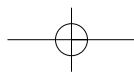


Р. Тома); применительно к гуманитарной сфере правомерно относить зарождение идей нелинейности к гораздо более раннему периоду. В первую очередь, это относится к философии и социальной истории: фиксация внимания на феномене «неслучайности» (неэлиминируемости) случая впервые была осуществлена именно в этих областях — собственно, отсчет здесь можно вести, начиная с идеи Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов. Параллельно традиции жесткого детерминизма, трактовавшего случайность как онтологизацию когнитивной недостаточности (от Демокрита до Новой Европы) или как результат взаимодействия (пересечения) несущественных причин (гегельянство — марксизм), в истории философии может быть выделена и традиция, числившая феномен случайности по своему департаменту (от концептуальной экспликации данных идей у У. Петти и А. Кетле до их парадигмального конституирования и аксиологического доминирования в постмодернизме). По ретроспективной оценке Лиотаром классической традиции, в рамках последней универсально предполагалось, что в качестве предмета естествознания «природа является безразличным, бесхитростным соперником», тогда как «в гуманитарных науках референт, человек, также является участником игры, обладающим речью, развивающим какую-либо стратегию, возможно неоднозначную, в противовес стратегии ученого: здесь тип случайности, с которой сталкивается исследователь, является не предметным или индифферентным, но поведенческим, или стратегическим, то есть противоборствующим». Аналогично, синергетическое описание парадигмальных особенностей классического естествознания выявляет их фундаментальность идей жесткого линейного детерминизма: «подобно богам Аристотеля, объекты классической динамики замкнуты в себе. Они ничего не узнают извне. Каждая точка системы в любой момент времени знает все, что ей необходимо знать, а именно распределение масс в пространстве и их скорости. Каждое состояние содержит всю истину о всех других состояниях...; каждое может быть использовано для предсказания других состояний, каково бы ни было их относительное расположение на оси времени. В этом смысле описание, предоставляемое наукой, тавтологично, так как и прошлое, и будущее содержатся в настоящем» (И. Пригожин, И. Стенгерс). Такой подход предполагает наличие в исследуемом предмете имманентной и имплицитной логики развития, последовательно разворачивающейся в ходе его эволюции, которая в силу этого обстоятельства может быть представлена в ка-

честве поступательного ряда этапов, каждый из которых непосредственно вытекает из предыдущего и, в свою очередь, дает основание для последующего. Артикуляция классической наукой своего предмета в подобном качестве позволяет сравнить его поведение «с поведением автомата: будучи запрограммирован, автомат неукоснительно следует предписаниям, заложенным в программе» (Г. Николис, Пригожин). Как отмечает Уайтхед, «указанное направление европейской мысли ...берет свое начало из существовавшей в средние века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающего личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Ни одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашел место в общем порядке». Такой подход к предмету инспирирует конституирование в естествознании презумпции сколь тотального, столь же и линейного дедуктивизма. Так, например, из предположения Галилея о том, что книга природы написана языком математики, естественно вытекает, что ведущий математик владеет «формулой Вселенной». Именно в этом ключе интерпретирует обсуждаемую проблему Лейбниц: «я не говорю, что телесный мир — это машина или часовой механизм, работающий без вмешательства Бога; я достаточно подчеркиваю, что творения нуждаются в непрерывном его влиянии. Мое утверждение заключается в том, что это часовой механизм, который работает, не нуждаясь в исправлении его Богом; в противном случае пришлось бы сказать, что Бог в чем-то изменил свои решения. Бог все предвидел, обо всем позаботился». В этом отношении можно сказать, что линейный тип детерминизма в своей культурной доминации конституирует не только науку классического типа, но и парадигмальную матрицу классической метафизики (см. **Метафизика**), и основоположения классической теологии (см. **Теология**), ибо понятий в качестве автомата мир предполагает наличие субъекта своего создания и управления или уж во всяком случае — запуска (см. **Деизм**). Тоффлером отмечено определенное корригирование между эволюцией взглядов на детерминизм и социокультурного контекста их разворачивания: «широкое распространение механического мировоззрения совпало с расцветом машинной цивилизации. Бог, играющий в кости, был плохо совместим с машинным веком, который с энтузиазмом воспринял научные теории, изображавшие Вселенную как своего рода гигантский механизм», — собственно, «необычайно быстрое развитие фабричной цивилизации..., казалось, лишь подтверждало правильность представлений о Вселенной как о гигантской

заводной игрушке». Правомерно утверждать, по Тоффлеру, что имеет место и обратный вектор влияния: по его наблюдению, «представление о простой и однородной механической Вселенной ...явно довлело над умами творцов американской конституции, разработавших структуру государственной машины, все звенья которой должны были действовать с безотказностью и точностью часового механизма. Меттерних, настойчиво проводивший в жизнь свой план достижения политического равновесия в Европе, управляясь в очередной дипломатический вояж, неизменно брал с собой в дорогу сочинения Лапласа». Не случайно наука данного типа доминировала в учреждениях абсолютными монархами академиях (Франция, Пруссия, Россия). Свойственный детерминизму классического образца подход к действительности рисует «утешительную картину природы как всемогущего и рационального калькулятора, а также строго упорядоченной истории, свидетельствующей о всеобщем неукоснительном прогрессе» (Пригожин, Стенгерс). С переходом к неклассической науке, однако, эта «утешительность» перестала восприниматься в качестве удовлетворительной: по словам Эйнштейна, «высшая аккуратность, ясность и уверенность — за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия «картины мира»?» — В противоположность классике, предположенное современным естествознанием (от квантовой механики до синергетики) видение мира основано на радикально ином, а именно — на допускающем плюрализм, нелинейном — типе детерминизма. Пользуясь метафорой Аристотеля, Пригожин и Стенгерс так оценивают классическое естествознание: «классическая наука отрицала становление и многообразие природы, бывшие, по Аристотелю, атрибутами неизменного подлунного мира. Классическая наука как бы низвела небо на землю. ...Коренное изменение во взглядах современной науки ...можно рассматривать как обращение того движения, которое низвело аристотелевское небо на землю. Ныне мы возносим землю на небо». Таким образом, если двигаться в направлении, позволяющем выйти за пределы эволюционного преформизма классической науки, то интенция осмысления множественности и новизны (при самой широкой постановке вопроса) неизбежно приводит к новому (нелинейному) пониманию детерминизма. — Современная наука фундаментальна, по оценке А. Кестлера, презумпцией необходимости «выбраться



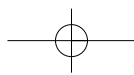


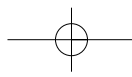
550 НЕОДЕТЕРМИНИЗМ

из смиренной рубашки, надетой на ...философские взгляды материализмом 19 в.», — в первую очередь, речь идет о «смирительной рубашке» детерминизма, понятого в качестве внешнего причинения. Находясь на посту президента Международного Союза теоретической и прикладной механики, Дж. Лайтхилл публично принес от имени механики извинения за то, что «в течение трех веков образованная публика вводилась в заблуждения апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным, ...что этот детерминизм является ошибочной позицией». Отказ от линейного понимания детерминизма становится краеугольным камнем синергетической исследовательской парадигмы: «мы все более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение» (Пригожин). Важнейшим аспектом понимания детерминизма в качестве нелинейного выступает отказ от идеи принудительной каузальности, предполагающей наличие так называемой внешней причины, т. е. презумпция того, что Н.Н. Моисеев называет «отсутствием направляющего начала». Собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических (децентрализованных) и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра. В синергетике «материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою «волю» и многосторонность», — иными словами, «организация материи...проявляется самопроизвольно как неотъемлемое свойство любой данной химической реакции в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов» (А. Баблянец). Применительно к феноменам, характеризующимся таким свойством, как сложность, правомерно, согласно Г. Николису и Пригожину, утверждать, что «тот факт, что из многих возможностей реализуется некоторый конкретный исторический вариант, совсем не обязательно является отражением усилий некоторого составителя глобального плана, пытающегося оптимизировать какую-то всеобщую функцию, — это может быть простым следствием устойчивости и жизненности данного конкретного типа поведения». Данный момент оказывается принципиально важным с гносеологической точки зрения. Синергетика не может более опираться на тра-

диционную (фактически восходящую к гилеморфизму) идею о том, что изучение внешней причины, которая, будучи открытой для анализа, позволяет (в силу своей соотнесенности, в аристотелевской терминологии, с формальной причиной как эйдосом будущего результата причинения) спрогнозировать предстоящее состояние изменяющейся (точнее, изменяемой — и в этом суть) системы. — Однако обращение к анализу поведения элементов микроуровня системы также не может дать искомого результата, ибо новое состояние системы возникает как непредсказуемый системный эффект: «кто же может догадаться о путях развития общества и его экономическом положении по наблюдению только за одним членом общества и его чековой книжки?» (А. Баблянец). — Таким образом, по оценке Пригожина, «феномен нестабильности естественным образом приводит к весьма нетривиальным, серьезным проблемам, первая из которых — проблема предсказания». Имманентное включение в процесс самоорганизации фактора случайной флуктуации делает принципиально невозможным предвидение будущих состояний системы, исходя из знания о ее наличном состоянии, поскольку, по словам Пригожина и Стенгерс, «очень часто отклик системы на возмущение оказывается противоположным тому, что подсказывает нам наша интуиция, воспитанная на образцах классической научной рациональности. Наше состояние обманутых ожиданий в этой ситуации хорошо отражает введенный в Массачусетском технологическом институте термин «контринтуитивный». Это, разумеется, не означает отказа от попытки прогноза: по формулировке Пригожина, «да, мир нестабилен, но это не означает, что он не поддается научному изучению». Однако, осуществляя рефлексивный анализ собственных концептуальных методов и средств, синергетика очень четко фиксирует границы возможностей перспективного прогнозирования событий в очерченном концептуальном поле: по оценке А. Баблянца, «методами нелинейной динамики мы можем только предсказать возможность или невозможность упорядоченных состояний данной системы вдали от равновесия», «данной с помощью этих методов в принципе «нельзя предсказать саму природу новых неустойчивых состояний, ...можно только установить их наличие». Соответственно этому, презумпция научного предсказания в строгом (классическом) смысле этого слова, как констатируют Б. Мизра, Пригожин и М. Курбейдж, сменяется презумпцией «проблемного описания». — Именно в этом пункте — в ситуации непредсказуемости, — по оценке Пригожина, и встает «в полный рост

...проблема детерминизма». Механизм оформления структур реализует себя как самоорганизация неравновесной среды, в процессе которой случайность отнюдь не является тем несущественным фактором, которым можно было бы пренебречь: «в сильно неравновесных условиях процессы самоорганизации соответствуют тонкому взаимодействию между случайностью и необходимостью, между флуктуациями и детерминистскими законами. Мы считаем, что вблизи бифуркаций основную роль играют флуктуации или случайные элементы, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты. ...Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, детерминистическое описание становится непригодным. ...Переход через бифуркацию — такой же случайный процесс, как бросание монеты», в силу чего «в этом случае ...возможно только статистическое описание» (Пригожин, Стенгерс). — В исследуемых синергетикой процессах так называемые необходимые и случайные факторы оказываются практически одинаково значимыми, и специфика эволюционного процесса трактуется как определяемая их уникальными комбинациями. Так, Г. Хакен констатирует, что именно «совместное действие стохастических и детерминированных «сил» («случайность» и «необходимость») переводит систему из исходных состояний в новые, определяя при этом, какие именно новые конфигурации реализуются». Пригожин и Стенгерс отмечают, что «траектория, по которой эволюционирует система, ...характеризуется чередованием устойчивых областей, где доминируют детерминистические законы, и неустойчивых областей вблизи точек бифуркации, где перед системой открывается возможность выбора одного из нескольких вариантов будущего. ...Эта смесь необходимости и случайности и создает «историю» системы». (Разумеется, в рамках такого подхода, для Пригожина «представляется очевидным, что с точки зрения идеала детерминизма само понятие истории лишено смысла», ибо признание того обстоятельства, что универсальный закон проявляет себя везде и всегда, фактически снимает саму постановку вопроса об эволюции описываемой посредством этого закона предметности.) При этом, однако, «ветвящиеся дороги эволюции ограничены» и пролегают «в рамках вполне определенного, детерминированного поля возможностей». Таким образом, по формулировке Пригожина и Стенгерс, «далекие от мысли противопоставлять случайность и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем». На основании этого на

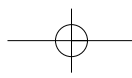




И Конференции Немецкого общества сложных систем был сделан вывод о фундаментальности синергетического подхода идей «дуализма детерминистического и стохастического». — Реально речь идет именно о признании имманентности самоорганизационных динамик и их нелинейного характера. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, позволяющему выйти за пределы классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны, синергетика отмечает, что «и на макроскопическом, и на микроскопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов. Естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое». (Интересно, что для автора во многом близкой синергетическим идеям нестабильности концепции катастроф Р. Тома характерна демонстрация радикально альтернативной позиции. Подтверждая свою эксплицитно сформулированную ориентацию на образцы классического естествознания, он решительно отвергает саму идею случайности как, по его оценке, глубоко не научную, — аналогично тому, как Майкельсон и Морли, чьи опыты во многом способствовали становлению неклассического типа рациональности, пытались экспериментально обнаружить эфир уже после создания теории относительности.) Таким образом, нелинейный тип детерминизма становится фундаментальным для синергетической парадигмы современного естествознания, а ориентация на него — определяющей. Фактически то же самое можно сказать и о парадигме современного философского постмодернизма. Собственно, именно переход к нелинейному типу детерминизма (пусть не выраженный в столь же эксплицитной, как в естествознании, форме, но достаточно очевидный в содержательном плане) и характеризует постмодернистский тип философствования. Именно в отказе от детерминизма в его традиционном (линейном) истолковании и усматривает Лиотар критерий отличия «постмодернистской культуры» от предшествующей традиции: «научное знание находится в поиске путей выхода из кризиса детерминизма». Согласно Лиотару, линейный «детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: поскольку последняя определяется соотношением «на входе»/«на выходе», нужно предположить, что систе-

ма, в которую вводится имеющееся «на входе», стабильна; что она функционирует по обычному «графику», нормальный режим и отклонения от которого можно установить, что позволяет достаточно точно предсказать «выход». В противоположность этому, постмодернистская философия фундирована той презумпцией, что закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежат принципиально нелинейному типу детерминизма. Процессуальное бытие подобного типа предметности моделируется постмодернизмом как автохтонное и спонтанное, «чистое и безмерное становление качеств изнутри», которое, как замечает Делез, «угрожает порядку качественно-определенных тел». И в этом отношении постмодернизм однозначно отвергает то, что Д'ан называет «однолинейным функционализмом». В силу этого центральной проблемой становится для философии постмодернизма проблема новизны как источника подлинной множественности и, в равной мере, проблема множественности как условия подлинной новизны, что фундировано радикальным отказом от характерного для линейного детерминизма преформизма. Так, Делез видит своим предметом «...условия подлинного генезиса», в ходе которого возможна подлинная множественность подлинно новых состояний. Согласно программной для номиналогического проекта формулировке Делеза и Гваттари, «поистине мало сказать «Да здравствует множественное!», ибо призыв этот трудно выполнить... Множественное нужно еще создать, не добавляя к нему внешние качества, а напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми оно уже располагает». Например, применительно к феномену субъективности, Делез моделирует механизм самоосуществления последней именно как альтернативный традиционному преформизму: «не будучи ни индивидуальным, ни личным, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей; они распределяются в «потенциальном», которое не имеет ни вида Эго, ни вида Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное». Линейная версия детерминизма оценивается философией постмодернизма сугубо негативно: как в аспекте усмотрения в ее основании идеи преформизма, так и в аспекте идеи внешнего причинения (принудительного по отношению к трансформирующейся системе, которая в данном случае предстает как трансформируемая внешней силой, т. е. причиной). Так, в номиналогии (см. **Номиналогия**) радикальной критике подвергается такая «не-

сносная черта западного сознания», как интенция переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе» (Делез). Традиционное или «символическое» (т. е. усматривающее за знаком наличие четко фиксированных десигната и денотата) сознание подвергается Р. Бартом критике за то, что «таит в себе не до конца изжитый детерминизм». Аналогичным образом Р. Барт, в контексте противопоставления традиционной (в его терминологии — «университетской») и постмодернистской («имманентной») версий отношения к тексту («критики»), оценивает отвергаемый постмодернизмом тип детерминизма следующим образом: «чем вызвано ...неприятие имманентности...? ...Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — «продукт» некоторой «причины», а внешние причины «причиннее всех других». Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, таким образом, финальный отказ от идеи внешней причины. В метафорической системе постмодернизма это находит свое выражение в парадигмальных фигурах «смерти Автора» как внешней причиняющей детерминанты текста (см. «Смерть Автора») и «смерти Бога» как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты (см. «Смерть Бога»), а также в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании (а именно — в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики) и, соответственно, в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (см. **Анти-Эдип**). Так, противопоставляя «Произведение» как феномен классической традиции — «Тексту» как явлению сугубо постмодернистскому, Р. Барт фиксирует критерии различия именно в рамках детерминационных особенностей. Согласно его формулировке, классической философией «принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее — Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору». Тем самым Р. Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преемственность, принудительная каузальность и эволюционность процесса. Иными словами (словами Р. Барта), в то время как «произведение отсылает к образу естественно... «развивающегося» организма», текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой «метафорой» их может служить не линейная причинная цепочка, но — «сеть»: «если





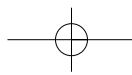
552 НЕОДЕТЕРМИНИЗМ

текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов». Пределом значимой в контексте концепции Н. является также презумпция неэлиминируемой случайности, и столь же острой в связи с этим является постмодернистская критика классического типа рациональности, усматривающего в феномене случая продукт субъективной когнитивной недостаточности. — Согласно постмодернистской оценке, если основанная на идее линейности классическая традиция пытается предотвратить самую идею случайной, непредсказуемой флуктуации, прерывающей линейность эволюции, «рассказывая», по словам Фуко, «о непрерывном развертывании идеальной необходимости», то постмодернизм эксплицитно формулирует программную установку на переосмысление статуса случайности в детерминационном процессе. Как пишет Фуко, «не может быть сомнений в том, что ...более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий». — С точки зрения Фуко, целью усилий современной культуры (и, в первую очередь, философии) должно стать создание «такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью». Бланшо также отмечает, что «следовало бы не только попробовать верить мысль случаю (что уже является редким даром), но самому верить единственной мысли, которая в принципиально едином мире, сместившем всякую случайность, опять решается выбросить кости в игре». Универсально используемая постмодернистскими авторами метафора игры также несет смысловую нагрузку введения в содержание теории идеи случайной флуктуации. Лиотаром фактически осуществляется рефлексивная оценка этой метафоры именно в указанном ключе: «вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник («природа»), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что «Бог играет в кости». Тем не менее, именно игра в кости позволяет установить «достаточные» статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределятеля). — Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет Пригожин, «для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы.

Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры, время и вечность». В рамках обрисованного понимания детерминационных зависимостей, разумеется, не может быть конституирована идея возможности однозначного прогноза относительно будущих состояний системы, исходя из начального ее состояния. Собственно, уже в предшествующий постмодернизму период развития неклассической философии были высказаны идеи о фундаментальной сопряженности между собой феноменов аутокреативности объекта и его ускользания от прогноза, построенного на основе предполагаемой линейности и, соответственно, однонаправленности процесса его функционирования. Так, применительно к феномену «хюбрис» (см. **Хюбрис**) Х. Арэнд отмечает его связь «безграничной продуктивности» и «неотъемлемой от него непредсказуемости»: данная непредсказуемость «есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого-либо акта» («в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее»), но лежит в самой основе самоорганизации *hubris*. Аналогично, поворот от модернистской философской программы к постмодернизму ознаменован известным тезисом Э. Ионеско: «И весь мир предстал ...в необычном свете — возможно, в истинном своем свете — как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности». В рамках классического постмодернизма данная идея становится одной из фундаментальных. Так, например, Р. Барт, последовательно проводя идею нелинейности, фиксирует применительно к тексту то обстоятельство, что возможные семантические версии его прочтения (варианты означивания) как «игра письма» являются принципиально непредсказуемыми, т. е. по Р. Барту, «текст не следует понимать как нечто исчислимое». Постмодернистская идея трансгрессии также основана на идее невозможности не только предсказать, но даже выразить в наличном языке феномен перехода к тому, не детерминировано (линейно не причинено) наличным бытием и в рамках последнего мыслится как «невозможное». В целом, как фиксируют Лиотар и Ж.-Л. Тибо, «релятивизм» в результатах познания не должен считаться критерием неадекватности примененной когнитивной стратегии, ибо является выражением «самой реальности», основанной на экстремальном «релятивизме как норме». Вместе с тем, постмодернизм далек от тотального отрицания линейной версии детерминизма, — речь идет лишь о лишении его статуса тотальности. Подобно тому, как синергетика усматривает возможность линейных участков внутри об-

щего нелинейного процесса, точно так же и постмодернизм допускает линейность как частный (экстремальный) случай и, соответственно, аспект нелинейности. Так, в терминологии Деррида это формулируется следующим образом: «суверенность не уклоняется от диалектики. Отсюда, не упраздня динамического синтеза, она вписывает его в жертвование смыслом, отводя ему там особую роль». Аналогично и концепция нонсенса Делеза открыта для интерпретации в свете сформулированной синергетикой модели соотношения так называемых «детерминистических» и «индетерминистических» участков самоорганизационного процесса. — Оформляющиеся модификации событийности не позволяют рассматривать конкретную конфигурацию событий, наделимых в рамках этой конфигурации определенным смыслом, в качестве результата предшествующих состояний событийности и их трансформаций: с точки зрения прежнего смысла, становящаяся конфигурация смысла вообще не имеет, лишена оснований и воспринимается как нонсенс. В этом плане смысл и нонсенс как две различных, но равно необходимых грани бытия соотносятся, по Делезу, таким же образом, как линейные и нелинейные «участки процесса» у Пригожина, т. е. взаимно исключая («не-со-возможные серии событий» в «Логике смысла») и одновременно дополняя (входя в «соприсутствие») друг друга. (см. **Событийность**). Однако, в целом, классический идеал необходимости, царящей в разумно (упорядоченно) организованном мире, сменяется идеалом царящей в хаотическом мире случайности, — и философия постмодернизма выступает тем концептуальным полем, где эта смена идеалов находит свое выражение. Таким образом, современная культурная ситуация может расцениваться как транзитивная с точки зрения осуществляющегося в ней перехода от линейных представлений о детерминационных отношениях — к нелинейным; данный переход обнаруживает себя как в естественнонаучной, так и в гуманитарной проекциях, — синергетика и постмодернизм являются наиболее последовательными выразителями этого перехода — соответственно — в сферах науки и философии. Обобщая установки современной философии и современного естествознания, можно утверждать, что, в отличие от парадигмы линейного детерминизма, характерной для предшествующей стадии развития культуры, парадигма детерминизма нелинейного типа опирается на следующие презумпции: 1) процесс развития мыслится не в качестве преемственно последовательного перехода от одной стадии (состояния) системы к другой, а как непредсказуемая смена состояний





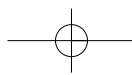
системы, каждое из которых не является ни следствием по отношению к предшествующему, ни причиной по отношению к последующему состояниям: в естествознании — идея бифуркационных переходов; в философии — идея ветвления событийных серий, концепция «словобумажника» (см. **Событийность**); 2) нелинейная динамика не позволяет интерпретировать то или иное состояние системы как результат прогресса или регресса ее исходного состояния, что означает отказ от идеи филиации и невозможности трактовки процесса в качестве эволюционного: понимание исходного состояния системы в качестве хаотической «среды» — в естествознании; презумпция «пустого знака», «тела без органов», необузданности-«хюбрис» как исходного состояния рассматриваемой предметности — в современной философии (см. **Пустой знак, Тело без органов, Хюбрис**); 3) нелинейный тип детерминизма не предполагает фиксации внешнего по отношению к рассматриваемой системе объекта в качестве причины ее трансформаций, что означает отказ от идеи принудительной каузальности и интерпретацию трансформационного процесса как самоорганизационного; 4) претерпевающий трансформацию объект рассматривается как открытая система — в противоположность выделяемым линейным детерминизмом изолированным причинно-следственным цепочкам: в естествознании — презумпция энергообмена системы со средой; в постмодернистской философии — презумпция интертекстуальности, трактовка «складки» как складывания внешнего, концепция поверхности, ризомы и др. (см. **Номадология, Ризома, Складка, Складывание**); 5) фактор случайности, мыслимый в рамках линейного детерминизма в качестве внешней по отношению к рассматриваемому процессу помехи, которой можно пренебречь без ощутимых гносеологических потерь, переосмысливается и обретает статус фундаментального в механизме осуществления детерминации нелинейного типа: в естествознании — идея флуктуации параметров системы; в постмодернизме — идеи «вдруг-события», игрового «броска» и т. п. (см. **Событийность, Эон**); 6) нелинейность процесса исключает возможность любого невероятного прогноза относительно будущих состояний системы (в науке — презумпция вероятностного характера прогноза; в философии постмодернизма — фундаментальная фигура трансгрессии как перехода к «невозможному» с точки зрения наличного состояния, концепции «нонсенса» и «абсурда» как смыслов, выходящих за пределы линейной логики и др. (см. **Трансгрессия**). Незавершенная процессуальность

ныне (непосредственно в *present continuous*) осуществляющегося перехода к нелинейной трактовке детерминизма обуславливает то обстоятельство, что используемые как естествознанием, так и философией постмодернизма понятийные средства для фиксации этого перехода еще находятся в стадии своего становления, в силу чего обнаруживают себя такие феномены, как: а) наличие ряда параллельных понятийных систем для фиксации феномена нелинейности: например, текстологический и социологический в постмодернизме, распадающийся каждый, в свою очередь, на несколько авторских понятийных версий: бартовскую, делезовскую и т. п. — при очевидной интенции к унификации и синтезу за счет взаимной адаптации терминологии (в этом отношении показательна судьба термина Кристевой «означивание» или термина «диспозитив» у Фуко); б) использование метафорических смыслообразов для передачи идеи отсутствия внешней по отношению к трансформирующейся системе причины: общая постмодернистская презумпция «смерти Бога», переориентация с идеи Эдипа как патерналистской детерминанты бессознательного извне к презумпции «Анти-Эдипа» в психоанализе, аналогичная ей идея «сиротства смысла» в текстологии и т. п. (см. **Анти-Эдип, «Смерть Бога»**); в) негативное отношение к самому термину «детерминизм», сопрягаемому как синергетикой, так и постмодернизмом с линейным типом детерминационной связи: тяготение постмодернизма к «волютаристской» и «революционной» терминологии или отказ синергетики от данного термина вообще: содержательно конституируя новый тип детерминизма, теоретики синергетической концепции двигаются вне философской категориальной традиции и, соответственно, используемая ими терминология не всегда изоморфно совместима с понятийными средствами философии, поскольку Пригожин и другие классики синергетики жестко идентифицируют сам термин «детерминизм» с причинностью классического (линейного) типа и, отвергая идею принудительной каузальности, отказываются и от самого термина «детерминизм»: «идея нестабильности ...теоретически потеснила детерминизм», «сегодняшняя наука ...не сводима к детерминизму» и т. п. В силу этого в работах теоретиков синергетики идет речь о переходе от «детерминизма» к «индетерминизму», о наличии «детерминационных» участков (плато) в общем течении «индетерминационного» процесса и т. п. — между тем, содержательно за термином «индетерминизм» стоит в данном случае не отказ от самой идеи детерминации, но столь радикаль-

ный пересмотр ее содержания, который инспирирует и указанное дистанцирование от термина, вызывающие привычные и в данном случае нежелательные культурные коннотации (в рамках российской синергетической школы термин «детерминизм», сохраняя близость к философской традиции, сохраняет и свой статус, — разумеется, при соответствующем обогащении содержания: по оценке Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова, новое мировидение задает «новый образ детерминизма», «иной тип» его, — конституирует «в некотором смысле высший тип детерминизма — детерминизм с пониманием неоднозначности будущего»). В целом, становление парадигмы детерминизма нелинейного типа инспирирует — как в естествознании, так и в философии — радикальную критику метафизики как фундаментальной презумпцией логоцентризма: отказ от тотального дедукционизма метафизических систем в современном естествознании, эксплицитное сопряжение метафизики с идеей линейности и стратегии «логотомии» — в постмодернистской философии (см. **Онто-тео-телео-фаллофоно-логоцентризм, Метафизика, Метафизика отсутствия**). (См. также: **Анти-Эдип, Детерминизм**.)

М.А. Можейко

НЕОКАНТИАНСТВО — философское течение в Германии, развивавшее учение Канта в духе последовательного проведения в жизнь основных принципов его трансцендентально-критической методологии. Появилось в 1860-е в обстановке глубокого кризиса спекулятивно-идеалистических систем Шеллинга и Гегеля, а также вульгарного материализма, оказавшихся методологически беспомощными в деле философского осмысления результатов быстро развивавшейся науки того времени. В поисках наиболее основательной и надежной философской традиции разработки логико-гносеологических и методологических проблем ученые и философы обращаются к учению Канта, которое объективно отличалось своим крайне выгодным местом и ролью в европейском и особенно немецком духовном развитии. Философия Канта была непосредственно ориентирована на математическое естествознание своего времени и в качестве главной своей цели считала обоснование научного знания и поиски возможных условий его существования. Более того, Кант как бы предшествовал тому ходу развития, которое завело немецкую философию в тупики спекулятивного системотворчества. Появлению Н. во многом способствовали публикации работ Фишера и Э. Целлера, а сам лозунг «Назад к Канту!» был сформулирован в 1865 О. Либманом, опубликовав-





554 НЕОМАРКСИЗМ

шим книгу под названием «Кант и эпигоны», каждая из глав которой заканчивалась словами: «Нужно поэтому возвратиться назад к Канту». Определенную роль в возникновении Н. сыграли также новейшие исследования по физиологии внешних чувств, представленные трудами И. Мюллера и Г. Гельмгольца. Один из первых неокантианцев — Ф.А. Ланге, формулируя программные задачи этого течения, считал центральной из них — противопоставить распространявшемуся в то время среди естествоиспытателей материализму критический идеализм Канта, соответствующим образом переработанный и дополненный результатами физиологических исследований. Начинается тщательная и кропотливая работа по изучению кантовского наследия, появляются новые издания его сочинений, пишутся подробные комментарии к его главному труду — «Критика чистого разума», а с 1897 по инициативе Х. Файхингера начинает издаваться специальный журнал «Kant Studien». Постепенно Н. становится одним из господствующих философских учений в университетах Германии и Франции, а отсюда проникает и в Россию, демонстрируя тем самым своеобразную реализацию философской традиции в новых социально-исторических условиях. Несмотря на ряд общих принципов: 1) рассмотрение философии в качестве метода достижения позитивного знания, а не как самого этого знания, и следующий отсюда отказ от притязаний онтологии на статус философской дисциплины; 2) признание наличия обуславливающих познание априорных форм; 3) ограничение сферы познания сферой опыта и т. д. — Н. никогда не было однородным философским направлением. С первых дней своего возникновения оно представляло собой скорее ряд течений, пытавшихся развить отдельные положения философии Канта. И хотя все они ставили в качестве главной одну и ту же цель — обоснование научного знания и культуры в целом с помощью реформированной кантовской гносеологии, — можно говорить о существовании нескольких, принципиально отличных друг от друга интерпретаций ортодоксального Канта, а, следовательно, и о различных направлениях внутри самого Н.: а) физиологическом, непосредственно связанном с именами Гельмгольца и Ланге, рассмотревших кантовское положение об априорных формах сознания на основе достижений физиологии внешних органов чувств и превративших эту априорность в единство психофизиологической организации познающего субъекта; б) реалистическом (А. Риль, О. Кюльпе), сохранившем кантовскую «вещь в себе» в качестве необходимой предпосылки познавательного процесса (в виде основа-

ния материала ощущений) и рассматривающем рассудок только как оформляющий, но не создающий сами предметы; в силу этого данное направление оказалось наиболее близким к традиционным взглядам своего предшественника; в) психологическом, складывавшемся внутри Н. в начале 20 в. (Л. Нельсон) и обосновывавшем значимость априорных форм познания с помощью психологических методов интроспекции; характерной особенностью этого направления являлась также своеобразная интерпретация субъекта познания в качестве эмпирического, а не трансцендентального; г) трансцендентально-логическом и д) трансцендентально-психологическом, представленных соответственно Марбургской и Баденской (Фрейбургской) школами Н.

НЕОМАРКСИЗМ — понятие, используемое: а) в узком смысле — для фиксации и содержательной характеристики значимой парадигмы исследований представителей Франкфуртской школы; б) в широком смысле — для обозначения направленности и теоретических оснований исследований, в той или иной мере использовавших марксовские объяснительные модели в своем творчестве, и при этом практически всегда отвергавших ортодоксальный и официальный советский марксизм («сталинизм») 1930–1980-х, выступавший, как правило, под наименованием «марксизм-ленинизм». Н. тем самым в известном смысле выступил как итог социально-философского творчества мыслителей, отвергавших позитивистскую критику классического марксизма, но при этом стремившихся дополнить последний рядом перспективных подходов неогегельянства, фрейдизма, «философии жизни», позже — парадигмами экзистенциализма и структурализма. (Тем самым осознанно разграничивались теоретическая конструкция и мировоззренческое ядро марксизма, с одной стороны, и эклектичный набор идеологических мифологем большевистского типа, обрамлявших его, с другой.) Предельно высокий уровень мировоззренческого разброса и идеологических предпочтений, присущий сторонникам Н. (Лукач, Грамши, Беньямин, Хабермас, Райх, Маркузе, Фромм, Мерло-Понти, Гольдман, С.С. Стянович, Блох, Альтюссер, Л. Козн, Миллс и др.), выдвигают в качестве главной проблемы идентификации и самоидентификации Н. не только проблему доминирующих исследовательских методик, но и вопрос о тех реальных явлениях социальной действительности 20 в., которые не могут быть удовлетворительно объяснены и адекватно интерпретированы вне той или иной степени обращенности к миропредставлениям Маркса. Представители Н. опираются на ведущий

постулат и доминирующую ценность классического марксизма — радикальный гуманизм. Предполагается акцент на: 1) Особую роль и значение общественно-исторической практики; на логическом уровне это нашло свое выражение в процедурах апплицирования собственно философских понятий на модели описания процессов экономического и общесоциологического порядка; тематизировавшись подобным образом, первые начали выступать как «отражения» категориальных рядов политэкономии и социологии. 2) Важность преодоления отчуждения, самоотчуждения и овещнения (по модели ГУЛАГа и Освенцима) человека; можно фиксировать даже некую центрацию Н. на категорию «отчуждение», выступающую аналогом концептов «формальной рациональности» М. Вебера и «рационализации» Фрейда. Как результат многомерного отчуждения в Н. трактуется не только социально-экономическая структура антагонистических обществ, но и наличная предметно-вещественная организация мира людей как таковая. 3) Перспективная установка на разностороннее удовлетворение подлинных человеческих потребностей. 4) Признание свободного развития каждого и любого индивида как условия свободного развития всех. Одновременно в рамках Н. полагается принципиально неприемлемой идея социальной организации коммунистического типа как средства осуществления таких целей. Бесклассовая и безгосударственная социальная организация, сопряженная с ликвидацией института частной собственности и системы товарно-денежных отношений, а также провозглашающая предпочтительность распределения общественного продукта по «затраченному труду» либо «по потребностям», неоднократно подтверждала свой утопизм и несостоятельность на уровне высокотрагичной реальной практики. Аналогичные результаты становились очевидными также и в рамках многих парциальных экономических и глобальных мысленных экспериментов. Трактуя базовые принципы радикального гуманизма Маркса исключительно как критические и конечные регулятивные, а отнюдь не как конститутивные и резолютивные, сторонники Н. полагают, что указанные принципы (в контексте и рамках многоуровневых опосредований) вполне приложимы к процедурам коррективных и разносторонних оценок как феноменов наличной социальной практики, так и проектируемых общественных трансформаций. (По выражению Гэлбрейта, Маркс является «слишком крупной фигурой, чтобы целиком отдать его социалистам и коммунистам...») В ходе концептуально-теоретической эволюции Н. обнаружил





также и собственные существенные характеристики, могущие быть признанными как результат инкорпорирования ряда значимых философских подходов и модных интеллектуальных веяний 20 в. в массив переосмысливаемого марксизма. Гипотетический ход и развертывание всемирной истории интерпретируются в Н. как фатально-необратимый процесс всевозрастающей иррационализации мироустройства, как прогрессирующее сумасшествие разума (ср. со схемой «самообращения» абсолютной идеи через восхождение к самой себе у Гегеля). Сторонники Н. рассматривают грядущую антикапиталистическую революцию как «конец истории», как глобальный катаклизм, призванный кардинально преодолеть предшествующее развитие социума. Естественно сопрягающийся с этой идеей определенный нигилизм в отношении традиционных ценностей духовной культуры; интеллектуальный экстремизм, нередко достигающий степени мировоззренческого террора — объясняют приверженность Н. со стороны маргинальных общественных слоев и социальных групп-аутсайдеров во всем мире. В современных исследовательских традициях, обозначающих себя как марксистские, неомарксистские или постмарксистские, равно как и в школах и направлениях немарксистского и антимарксистского толка, сколько-нибудь корректное обозначение Н. отсутствует и в конце 20 в.

НЕОПЛАТОНИЗМ — философско-мистическое направление античной мысли 3–6 вв., соединяющее восточные учения с греческой философией. Н. представляет собой синтез идей Платона с добавлением логики и толкований Аристотеля, не противоречащих Платону, пифагоризма и орфизма, идей халдейских оракулов и египетской религии. Корни некоторых идей (например, эманация духа в материю и его возвращение и влияние с Богом (Абсолютом) уходят в индуистскую философию. Как социальное движение Н. существовал в виде отдельных школ: александрийская (Аммоний Саккас), римская (Плотин, Порфирий), сирийская (Ямвлих), пергамская (Эдесей), афинская (Сириан, Прокл). Основное философское содержание Н. составляет разработка диалектики платоновской Триады: Единое — Ум — Душа. Н. представляет иерархию бытия по нисходящей-восходящей ступеням: над всем существует неизреченное, сверхсущее Единое, Благо. Оно эманурует в Ум (Нус), где происходит дифференциация на равносущее множество идей. Ум нисходит в Душу (Псюхе), где появляется чувственное начало и образуются иерархии существ демонических, человеческих, астральных, живот-

ных. Образуются умственный и чувственный Космос. Дальнейшая эманация в материю необходима для развития и совершенствования душ, умов и возвращения их к Единому. Задача человека — преодолеть страсти, вожделения, пороки и путем добродетелей, аскетизма, теургии, музыки, поэзии, творчества стремиться к слиянию с Единым. Истинное соединение с Божеством-Благом может наступить в состоянии сверх- и безумного экстаза. На Н. оказал влияние стоицизм с его учением о тождестве мирового Первоначала (Огня) с внутренним Я человека и о периодических огненных катаклизмах, очищающих Землю. Н. признает учение о переселении душ (метемпсихоз), эманации Божества, духовных иерархиях, учит освобождению души из материи. Н. элиминирует из Божества все элементы антропоморфизма и определяет Бога как непознаваемое, сверхразумное, сверхмировое неизреченное начало. Мистика, утонченная логика и абсолютная этика всегда были в единстве и шли «рука об руку» в Н. Основателем Н. является Аммоний Саккас (ум. 242), который не оставил письменного изложения своего учения. Продолжателем и систематизатором Н. стал Плотин, создавший школу в Риме (244). С 270 его ученик Порфирий продолжает дальнейшую разработку Н. Ямвлих, ученик Порфирия, основывает сирийскую школу и впервые вводит в Н. практику теургии. Сочинение Ямвлиха «О мистериях» объединяет мантику, теургию и жертвоприношения. Ученик Ямвлиха Эдесей создает пергамскую школу (4 в.), уделяя внимание преимущественно мифологии и теургии. К этой школе принадлежал император Юлиан. В сочинении Евнапия «Жизнеописание философов и софистов» содержатся важные сведения о Плотине, Порфирии, Ямвлихе и ближайшем круге императора Юлиана. Платоновская школа в Афинах через ригора Лонгина поддерживает связи с Порфирием. В дальнейшем ее руководителем становится Сирий (5 в.), который определяет круг текстов Н.: труды Платона, пифагорейцев, Гомера, орфическая литература, «Халдейские оракулы». Его преемник Прокл подводит итог развитию платонизма. После смерти Прокла во главе афинской школы стояли Марин и Исидор, ставившие озарение выше теоретических исследований. Александрийская школа тесно связана с Афинской. Многие ее философы учились у афинян. У Плутарха — Гиерокл, автор комментариев к «Золотым стихам» пифагорейцев, у Сириана — Гермий, у Прокла — Аммоний. В 529 вышел запрет императора Юстиниана на деятельность философских школ. Платонизм и Н. были преданы анафеме на двух Поместных Соборах в Византии (1076, 1351). Между тем, Н.

оказал мощное — прямое и косвенное — влияние на становление христианского вероучения (см. **Христианство, Теология**) и теизма в целом. Оказал содержательное влияние на всю европейскую традицию, а также на европейскую, арабскую, еврейскую философию. Значение Н. для истории философии особо отмечал Гегель: «в неоплатонизме греческая философия достигла полной силы и высочайшего развития на фоне кризиса римского и всего античного мира». В 20 в. Н. выступает специальным предметом исследования и реинтерпретации.

НЕОПРАГМАТИЗМ — ретроспективная философская интерпретация прагматизма, концептуальное оформление которой («аналитический Н.») традиционно связывается с творчеством Рорти. Переосмысливая историко-философский статус аналитической программы (см. **Аналитическая философия**) в современной западной философии, Рорти отметил, что именно исторически обусловленные трансформации языка позволяют человеку с достаточной степенью эффективности взаимодействовать с окружающей действительностью. Поскольку любой отдельно взятый тип языка являет собой результат случайной фиксации некоторых характеристик конкретного исторического времени, постольку обычно в обществе параллельно сосуществуют различные типы дискурсов. По мысли Рорти, хотя «прагматизм» — «слово туманное, неопределенное и перегруженное значениями», было бы несправедливо полагать, что «все ценное из прагматизма было либо сохранено в аналитической философии, либо приспособлено к ее потребностям». С точки зрения Рорти, одна из ведущих разновидностей аналитической программы — логический позитивизм — являл собой не что иное как версию эпистемологически ориентированного неокантианства. И аналитической, и «континентальной» программам философской рефлексии присуща платоновская стратегия постулирования принципиально новых объектов для того, чтобы привилегированным предложениям было чему соответствовать вкупе с кантовской стратегией поиска внеисторических принципов, обуславливающих сущность знания, рациональности и морали. Но, в отличие от «аналитически ориентированного» Пирса, — отмечает Рорти, — уверенного как в том, что «философия дает нам универсальный, всеохватывающий и не зависящий от истории контекст, в котором каждый род дискурсии имеет собственное место и ранг», так и в том, что «эпистемология и семантика могут этот контекст обнаружить», Джемс и Дьюи стремились акцентированно преодолеть подобное идейное наследие Кан-



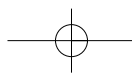


556 НЕОПРАГМАТИЗМ

та. Отличие же, с другой стороны, позиций Джемса и Дьюи от иных мыслителей, которые аналогичным образом отвергли этот кантовский тезис (в первую очередь, Ницше и Хайдеггера), заключается, по Рорти, в следующем: представители классического прагматизма (за рамки которого необходимо выводить Пирса) не совершали непростительной ошибки, состоявшей в противопоставлении себя научному сообществу светских интеллектуалов, для которых главным нравственным ориентиром было естествознание и которые осознали себя в таковом качестве еще в эпоху Просвещения. Согласно Рорти, «писания Джемса и Дьюи никогда не покидал дух социальной надежды... Джемс и Дьюи призывали сделать нашу новую цивилизацию свободной, отказавшись от понятия «оснований» нашей культуры, нравственной жизни, политики, религиозных верований, от «философских основ». Они настаивали на отказе от невротического картезианского поиска очевидности, который был, видимо, одним из следствий шока, вызванного новой галилеевской космологией, от поиска «вечных духовных ценностей» — этакой реакции на Дарвина — и, наконец, от стремления академической философии создать трибунал чистого разума, — что как раз и было неокантианским ответом на гегелевский историцизм. Кантианский проект обоснования знания и культуры посредством включения этого знания в постоянную внеисторическую матрицу Джемс и Дьюи считали **реакционным**. Они считали идеализацию Кантом Ньютона, а Спенсером Дарвина такой же глупостью, как идеализация Платоном Пифагора или Фомой Аквинским — Аристотеля». Как отмечал Рорти, в контексте исторических судеб прагматизма в 20 в. правомерно зафиксировать следующие его характеристики: 1) антиэссенциалистский подход к понятиям «истина», «знание», «язык», «мораль» и т. п. По Джемсу, истинное суть то, что «хорошо в качестве мнения», говорить об истине как о «соответствии реальности» — бесполезно. Поиск сущности у истины — следствие той презумпции, что сущностью обладают знание или рациональность, или исследование, или отношения между мыслью и ее объектом. По мысли же Джемса, особой области сущностей нет, как не может быть особого целостного эпистемологического подхода, фундамирующего исследование как таковое, — следовательно, в принципе некорректно использовать свое знание сущностей так, чтобы осуществлять критику точек зрения, которые полагаются ложными, и указывать направление движения к иным истинам. Словарь созерцания, наблюдения, *теории* перестает нам служить как раз тогда, когда приходится

иметь дело именно с теорией, а не с наблюдением; с программированием, а не с вводом данных. Когда созерцающий разум, отделенный от чувственных впечатлений данного момента, принимает более широкую точку зрения, его деятельность связывается с решением того, что надо делать, а не с решением относительно того, какое именно представление точнее. 2) Тезис, согласно которому нет никакого эпистемологического различия между истиной о том, что должно быть, и истиной о том, что есть, нет метафизической разницы между фактами и ценностями, так же, как нет никакого методологического различия между моралью и наукой. Ошибка сама эпистемологическая традиция, направленная к поиску сущностей науки и сводящая рациональность к правилам. В рамках прагматизма же принцип любого исследования (научного или морального) сводим к мысленному взвешиванию, касающемуся относительной значимости разнообразных конкретных альтернатив. Различение разума и желания, разума и склонности, разума и воли есть результат трактовки разума как специфического (особо просветленного) зрения; Дьюи именовал это «созерцательной (наблюдательной) теорией познания». 3) Идея, в соответствии с которой не существует никаких ограничений (кроме коммуникативных отношений суть замечаний коллег-исследователей) в исследовании чего бы то ни было, — нет глобальных принуждений, фундаментальных природой объектов как таковых, самих по себе, или природой языка и разума. Предположение о том, что точка зрения, преодолевшая все возможные на наличный момент возражения, тем не менее способна оказаться ложной, — в принципе бессмысленно (Пирс). Ибо не существует метода, позволяющего узнать, когда достигается сама истина, а когда она всего лишь ближе к нам, нежели прежде. Признание случайной природы исходных пунктов рассуждений исследователя лишает людей «метафизического комфорта» (Ницше), но при этом ставит их в зависимость от «наших собратьев, как единственных источников, которыми мы руководствуемся» (Рорти). Судьбоносное отличие (нео)прагматизма от представителей «Великого метафизического Отказа» (Ницше, Хайдеггер и др.) в истории философии, по убеждению Рорти, и заключается в том, что «наше самоотождествление с нашим сообществом — с нашим обществом, с нашей политической традицией, с нашим интеллектуальным наследием — становится интенсивнее, когда мы рассматриваем это сообщество скорее как наше, чем как природное, скорее как сотворенное, чем как предназначенное, как одно среди многих, которое лю-

ди могут создать...речь идет о нашей лояльности по отношению к другим человеческим существам, выступающим вместе против тьмы, а не о нашей надежде на правильное постижение вещей». (При этом Рорти призывает жестко различать прагматизм как установку по отношению к философским теориям и прагматизм как установку по отношению к реальным теориям: метафилософский релятивизм Джемса и Дьюи, совершенно справедливо убежденных в том том, что нет никакого «извнеположенного» способа осуществить выбор между несопоставимыми философскими теориями типа платоновской или кантианской, отнюдь не соотносим с «релятивизмом» как «таким взглядом на вещи, при котором всякое убеждение в чем-либо — или даже в чем угодно — столь же приемлемо, как и всякое другое»). Одновременно, по мысли Рорти, в известном смысле открытой остается проблема внешне иррационалистического посыла философского прагматизма: «мы находимся в привилегированном положении просто благодаря тому, что мы — это мы... Что, если «мы» здесь — это Оруэллово государство? Когда тираны используют ленинский леденящий душу смысл термина «объективный» для того, чтобы представить свое вранье как «объективную истину», что помешает им цитировать Пирса в защиту Ленина» (вышеотмеченная идея Пирса о «точке зрения, преодолевшей все возражения»). Безусловно, тезис об истине как результате общения приложим лишь к «неизвращенным» (Хабермас) условиям такового общения. Критерием же подобной «неизвращенности», по мысли Рорти — М. Уильямса, может выступать лишь употребление «наших» критериев значимости: «если мы суть те, кто читает и осмысливает Платона, Ньютона, Канта, Маркса, Дарвина, Фрейда, Дьюи и т. д.». Как подчеркивает Рорти, «мильтоновская «свободная и открытая встреча», в которой истина должна восторжествовать, сама должна быть описана скорее в терминах примеров, чем принципов — она похожа больше на базарную площадь в Афинах, чем на заседание кабинета Соединенного Королевства, больше на двадцатый, чем на двенадцатый век... Прагматик должен поостеречься повторять за Пирсом, что истине *суждена* победа. Он не должен говорить даже, что истина *победит*. Все, что он может — это сказать вместе с Гегелем, что истина и справедливость находятся в русле последовательных стадий европейской мысли». Джемс подчеркивал: «Если бы жизнь не была настоящей борьбой, успех которой состоит в том, что нечто постоянно приобретает для мира, она была бы не лучше, чем игра в любительском спектакле, с которого по крайней





мере всегда можно уйти ...жизнь «ощущается» как борьба». В контексте печально знаменитого трагизма собственных последствий тезиса Маркса о том, что задача состоит в том, чтобы не столько объяснять, сколько изменить мир, особо изысканной видится идея Рорти, согласно которой «мы можем чтить Джеймса и Дьюи за то, что смогли дать нам лишь очень немногие философы — за *намек* на то, как мы можем изменить нашу жизнь». Именно геополитическая активность англо-американского блока в 20 в. позволила предотвратить планетарное торжество тоталитаризма.

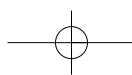
И.А. Белоус

НЕОПСИХОАНАЛИЗ (греч. *neos* — новый и психоанализ) — 1) Психоаналитически ориентированное направление в психологии и психотерапии, направленное на синтез различных областей психоанализа в целях комплексного объяснения неврозов (в т. ч. динамического взаимодействия влечения и вытеснения) и их современной терапии. Как направление глубинной психологии сформировался в 1950-х на основе идей и теорий Шульц-Генке и его последователей, активно исследовавших проблемы психиатрии (главным образом — шизофрении) и психоаналитической терапии. Наибольшее распространение получил в Германии. 2) Иногда понятие «Н.» используется для общего обозначения различных новых и новейших течений в психоанализе, преимущественно ориентированных на исследование различных аспектов психотерапевтических проблем.

НЕОРАЦИОНАЛИЗМ — направление в европейской (преимущественно франкоязычной) философии, окончательно оформившееся в 1940—1970 на основе разработки ценностей «нового научного духа» («нового научного разума») как адекватно выражающих достижения математического и естественнонаучного знания 20 в. и формирующих новую эпистемологию и методологию познания. В основе парадигмальных установок Н. — наследование и оппонирование классическому рационализму, программе философии научного (по)знания, предзаданной работами Декарта. Критическая составляющая Н. — последовательное противопоставление себя (нео)позитивистской традиции, претендовавшей на монополию в философии науки и исходившей в своих основаниях из приоритетности опытного знания, по отношению к которому теоретическое (рационально организованное, продуцируемое разумом и т. д.) познание выполняет, в конечном итоге, лишь «инструментально-конструктивистские» (и в этом смысле «вторичные») функции.) В своих интенциях «вос-

становления в правах» теоретического знания, научного разума, «духа рационализма» Н. оказался близок и методологически, и проблемно, и тематически направлению критического рационализма (развивавшегося главным образом в англо- и немецкоязычных традициях философии науки), сложившемуся в эти же годы на основе идей «позднего» Поппера. Методологии критического рационализма, в свою очередь, близка «историческая школа философии науки» (по преимуществу американская и берущая свое начало в работах Куна, Лакатоса и Фейерабенда). Однако последние базировались на иных теоретико-методологических основаниях, являясь преодолением (нео)позитивистской методологии как бы «изнутри» нее самой. Кроме того, Н. (в отличие от критического рационализма и «исторической школы философии науки») не ограничивал себя анализом и рефлексией исключительно научных форм (по)знания, уделяя много внимания, в частности, художественным способам постижения мира, психологическим механизмам познания, его культурным и историческим контекстам. Основания Н. как самостоятельного философского направления были заложены задолго до его институционализации и приобретения им программного единства — в первые десятилетия 20 в. — прежде всего в работах Мейерсона и Брюнсвика. Они одними из первых (можно назвать еще А. Лаланда) во франкоязычной традиции не просто подвергли критике, а попытались переформулировать логико-эпистемологическую и методологическую концепции классического реализма. Основной критике были подвергнуты положения последнего о: 1) очевидности и доказательности разумного усмотрения, «непосредственной данности» мира правильно организованному разуму; 2) выводимости истинного знания непосредственно из самого разума без необходимости какой-либо соотнесенности его с опытом (тезис самодостаточности логики интеллекта, что предполагало представление о концептуальной «закрытости» сферы разума; 3) наличии априорных оснований как источнике и гаранте познания всеобщих и необходимых истин; 4) независимости добытых неизменным разумом истин от исторических социокультурных контекстов. В конечном итоге под сомнение была поставлена и субъект-объектная схема организации познания, и рационалистическая концепция истины (и истинного знания). При этом корректировалась, но, безусловно, сохранялась «аксиома» рационализма о приоритетности и доминантности рационального (теоретического) (по) знания, удерживались и усиливались тезисы о бытии как познаваемом разумом

бытии и о науке как высшем типе его познания (способе самого его конструирования — конституирования в качестве такового). Так, Мейерсон в своей «философии тождества» развивал идею историчности научного познания (научной мысли), подчиненного в своей эволюции замещению бесконечного феноменального разнообразия мира тождественными во времени и пространстве отношениями, сведению сложного к простому (устойчиво — инвариантному). Однако в своем стремлении к объяснению разум, наталкиваясь на всевозможные (эпистемологические) препятствия, сталкивается с «остатком», не укладывающимся в схему тождества, что не только свидетельствует о недостаточности знания в каждый данный момент, но и порождает ошибочные теории (т. е. идеал полной рационализации познания оказывается принципиально недостижимым). Тогда, с одной стороны, постоянно необходима «ревизия» существующих теорий и знания как такового, а с другой — последние устроены многоуровнево и соотносятся, в конечном итоге, с миром феноменов — опытом (знаменитая «схема Мейерсона»). Брюнsvик, двигаясь в целом в этом же направлении, провозгласил в своем «критическом идеализме» имманентность философии, понимаемой как философия науки, самой науке и обосновал тезис об «открытости» рационализма феноменальному миру и опыту, а тем самым и тезис о постоянной принципиальной проблематичности рационального познания. Предшественники Н. (прежде всего Лаланд) оформили и различие таких основополагающих концептов последнего, как «конституированный» и «конституирующий» разум, трактуемые через сопоставление совокупности организованного («готового») знания определенной эпохи и динамичности ее постоянного изменения и уточнения, ведущую к кардинальному переосмыслению знания в следующую эпоху. Разум конституирует мир для нас, сверх которого ничего нет, реальность изменяется вместе с духом. «Для разума прозрачен только разум», — утверждает Брюнsvик. Следовательно, внутри новых версий рационализма онтология оказывается возможной только как «вплощенность разума», а в фокус философского анализа попадает не Вселенная, не Бог, не какие-либо иные «сущности», а сам разум как таковой. Тем самым философия, возможная, прежде всего, как философия науки, есть эпистемология, что акцентирует внимание на проблематике логики и методологии науки, так как категории, репрезентирующие нам мир, есть не начало, а результат рефлексии, раскрывающегося в науке разума. При этом, если логика организует «содержа-



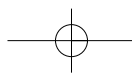


558 НЕОРАЦИОНАЛИЗМ

ние» познания, то методология «технологизирует» прежде всего деятельность самого познающего. Таким образом, уже в работах Мейерсона и Брюнсвика не только был задан антисубстанциональный и антиспекулятивный пафос новых версий рационализма, но и прорисован контур собственно Н., обозначены его основные тематизмы и проблематика. Признанным же основоположником и лидером Н. считается Башляр, который уже в работах 1920-х (прежде всего — «Исследование приближенного знания», 1927) обозначил, а в 1930-е (программные для всего направления работы: «Новый научный дух», 1934; «Философия не», 1940) концептуально оформил доктрину Н. При этом сам Башляр для обозначения своей философской позиции пользовался, в зависимости от контекстов и проблематики анализа, терминами «интегральный» — «диалектический» — «прикладной» рационализм, а так же «сюрреализм» и «рационалистический материализм». Не пользовались термином «Н.» для обозначения своей философской позиции и два других основоположника направления — швейцарцы Гонсет и Ж. Пиаже, работы которых в 1920–1930-х были посвящены не столько собственно философской, а, соответственно, математической и психологической проблематике. В последующем Гонсет оформил свои взгляды как доктрину «идонеизма», а Пиаже выступил как основоположник «генетической эпистемологии». Таким образом, «Н.» как термин не является результатом самоопределения данного круга философов и исследователей, а привнесен «извне» для отличия их (и последователей) подхода от иных версий рационалистически ориентированной философии науки (в подтверждение правомерности такой операции можно сослаться на высказывание самого Башляра: «И, тем не менее, сколько правильных книг стали бы яснее, если бы их разрешили читать наоборот!»). Более того, ряд исследователей, с одной стороны, включают в круг неорационалистов Мейерсона и Брюнсвика (давших, по сути, первую формулировку идей направления), а с другой — исключают из этого круга Ж. Пиаже (занимавшегося проблемами философии психологии, а не математики и естествознания, но, главное, существенно изменившего в последующем свою позицию под воздействием структуралистского комплекса идей). В этом отношении необходимо заметить, что: во-первых, Башляр, наследуя Брюнсвику и Мейерсону, сделал их идеи предметом своей постоянной критики, демаркируя от них свои собственные идеи; а во-вторых — Пиаже был близок направлению не только организационно, но и в своих методологических интенциях и тематизмах.

Идейно был близок к Н. и А. Койре, но он сохранил организационную и философскую дистанцированность от последнего. Точно так же близок, но дистанцирован от него был и «Союз рационалистов», объединивший в 1930 прежде всего ученых-естественников (А. Роже, П. Ланжевен, Ф. Жолио-Кюри и др.) и начавший издание «Рационалистических тетрадей». Программное единство внутри направления было достигнуто в 1940-е, институциональное — в 1947, когда под редакцией Гонсета был основан журнал «Диалектика». В 1955 Пиаже основал Международный центр генетической эпистемологии, издававший с 1957 «Исследования по генетической эпистемологии». «Второе поколение» Н. представлено именами Ж.-Л. Детуша, П. Феврие, Ж. Кангийема (ученика Башляра и учителя Фуко) и др. После смерти Башляра Кангийем возглавил основанный учителем Институт истории науки и техники при Сорбонне, также являвшийся одним из организационных центров Н. (при Кангийеме в Институте работали Фуко, М. Серр, Ф. Дагоне, К. Лимож, Д. Лекур, Р. Рашед, К. Саломон-Бейе, Сюзанна Башляр). В 1980 в Швейцарии был создан Институт метода им. Гонсета. Однако к 1980-м Н. как отдельное философское направление фактически закончил свое существование. Терять же свое влияние он начал еще в 1960-е с конституированием структуралистского комплекса идей, особенно версии «генетического структурализма», появление которого он в значительной мере и подготовил (уже в Н. был сформулирован тезис о необходимости исследования структур, а не сущностей). Непосредственно из Н. выросла структуралистская версия Н. Мулуда. Влияние Н. непосредственно прослеживается у Фуко периода «археологии знания» (прежде всего в его концепции эпистемы, соотносимой с идеей эпистемологического профиля Башляра), косвенное — в философско-социологической теории П. Бурдьё (которого некоторые исследователи относят к «генетическим структуралистам»). Влияние Н. прослеживают в неомарксизме Альтюссера. Необходимо также отметить, что во французской интеллектуальной ситуации Н. не только противостоял (нео)позитивистской ориентации в философии науки (не получившей здесь широкого распространения), но и оппонировал экзистенциализму (особенно через концепцию «творческого воображения» Башляра). Итак, основная целевая установка Н. — подтвердить «права разума», утвердить «новый научный дух», что требует преодоления «картезианского духа» классического рационализма, не соответствующего реалиям новой социокультурной и познавательной ситуации. Отсюда баш-

лярковский тезис «философии не», фиксирующий то, каким знаниевым системам не должно соответствовать современное философское и научное (познание). «Права разума» могут быть вновь переобоснованы только как права научного разума, что, с одной стороны, требует учета изменения представлений 20 в. о том, что есть наука, знание и познание, а с другой — предполагает исследование иных форм познавательной деятельности (прежде всего продуцируемых художественным (поэтическим) воображением и обыденным сознанием) с целью их локализации и отграничения от собственного научного (познания). Между ними существует принципиальный «эпистемологический разрыв» и возникает непреодолимое «эпистемологическое препятствие» (термины Башляра), так как они «организуются» на иных принципах и акцентируют разные познавательные способности (что не мешает им дополнять друг друга и даже частично «содержательно» в определенные эпохи совпадать). Следует, правда, отметить, что по мере развития Н. этот ригоризм сохранялся, по преимуществу, лишь относительно обыденного (познания), но не «поэтического» постижения мира (так, например, Феврие рассматривала теории как продукт воображения). Философия в контексте Н. есть, таким образом, организованный способ мышления, прежде всего, научно-теоретического мышления. Основным предметом ее исследования является, следовательно, познающий разум (разум как инструмент исследования), а сама философия есть «знание о знании», т. е. эпистемология, логика и методология познания. Знание, с точки зрения Н., всегда есть процессуальность (становление, развитие, дискредитация) определенных идей и теорий. Оно не может быть корректно рассмотрено как «готовое», «однозначное», «окончательное», «концептуально замкнутое» знание, зафиксированное в жесткой знаковой форме. Отсюда следуют несколько принципиальных для неореалистической доктрины идей. 1. Любое научное знание неполно и относительно, несамостоятельно принципам разума и выражаемой действительности (оно всегда «между», что акцентирует исследование связей и отношений, а не элементов), оно всегда есть лишь «приближение» (Башляр) и как таковое подлежит исправлению, а не деструкции (принцип пересматриваемости Гонсета). 2. Научное познание нацелено на обнаружение относительных функциональных инвариантов, имманентных генезису и конструкциям разума (Пиаже), а через него и действительности (ход к структурализму), но на этом пути оно подвержено «впадению в ошибки» и «попаданию в тупики», которые должны

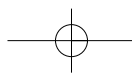




стать предметом особого историко-научного исследования («археологической» реконструкции, концептуального анализа, методологической рефлексии). 3. Научное познание должно исходить из принципа постоянного (а не предварительного декартовского) сомнения, позволяющего самому разуму рефлексивно самоорганизовываться, конституироваться (формироваться и продуктивно действовать в соответствии с принципами содержательно-генетических логик, которые специально разрабатывались Гонсетом, Детушем и Феврие) в определенной научной культуре. 4. Научный разум, тем самым, «ангажируется» (Гонсет) в познавательную ситуацию, он организует, а не исходно обосновывает и предзадает познание, он в этом своем качестве методологичен, самоорганизуя субъектов и вскрывая «механизмы познания» (Пиаже), самокорректируясь в ходе собственного самополагания. 5. Познание всегда осуществляется в определенной изменяющейся культурно-языковой среде, что связано с историческими этапами развития самого мышления, смена которых подчинена (содержательно-генетической опять же) логике возрастания уровней абстрактности, рациональности, теоретичности, диалектической парадоксальности в научном знании, ведущих (в пределе) к полному разрыву между материальной действительностью и миром чистой науки. 6. Определенные этапы (ступени) в становлении научных понятий и познания в целом характеризуются как «эпистемологические профили», определяемые через соответствующие им философские гносео-эпистемологические установки (в познании физических явлений Башляр выделил пять таких профилей, два из которых — полный рационализм А. Эйнштейна и дискурсивный или диалектический рационализм — он соотносит с теорией относительности и релятивистской квантовой механикой П. Дирака и считает соответствующими «новому научному духу»; остальные профили: наивный реализм, позитивистский эмпиризм, классический рационализм). 7. Взаимоотношение «эпистемологических профилей» в Н., по сути задающих соответствующие им картины мира, характеризуется через понятия «эпистемологического разрыва» и «эпистемологического препятствия»: они построены на различных принципах организации научного разума и поэтому между ними не может быть отношений преемственности и выводимости (но внутри «профиля» действуют принципы приближения и пересматриваемости); развитие знания, таким образом, антикумулятивно. 8. Конституирующее значение для философии Н. Башляр придал принципу дополнительности

(которому в методологии Гонсета соответствуют принципы двойственности и интегральности); ему подчинено взаимоотношение научной и иных форм (по)знания, разных типов научной рациональности (разных «эпистемологических профилей» и разных «региональных рационализмов»), а в конечном итоге — теории и эмпирии, субъекта и объекта, репрезентирующих концептуальное ядро неорационалистических теорий. В Н. было сформулировано положение о так называемом «субъективном прибавлении», осуществляемом в процессе познавательной деятельности, ставшее ключевым в неорационалистических трактовках соотношения субъекта и объекта. Оно позволило настаивать на прикладном характере разума, а сам Н. понимать как «прикладной рационализм». Современное научное знание, с этой точки зрения, все больше организует и направляет продуктивную, созидательную, практическую деятельность, которая становится его воплощением («идея — это не резюме, она есть скорее программа», — подчеркивает Башляр; кроме того, в Н. есть и представление об идее как проекте). Таким образом, знание оказывается тем, что подлежит воплощению, а воплощаясь, формирует особую «техническую реальность», принципиально отличную от естественной (непосредственной) реальности, с которой современный человек и современное познание практически не имеют дела. Техника понимается при этом как «цель действий, предназначенных для получения ряда предусмотренных и схожих друг с другом эффектов, в условиях некоторой вариативности действия» (Детуш). В итоге познается прежде всего и по преимуществу «рационализированная техническая реальность», «реальность второй ступени» (Гонсет концептуализировал этот тезис в принципе техничности). Это сюрреалистическая реальность, созданная понятиями (не следует забывать о близости Башляра позиции сюрреализма в проблеме исследования созидательных возможностей творческого воображения, да и свою концепцию в целом в этом аспекте он определял как «сюррационализм») и репрезентируемая объектами, которые не даны, а построены субъектом (который сам претерпевает изменения в своих взаимоотношениях с объектом, что специально анализировалось Пиаже). В результате объекты реальности выступают как продукты сложных идеальных конструкций, воплощенных (технологизированных) в «материале» (ноогональные ноумены Башляра, последовательные схематизации Гонсета, рефлексирующие абстракции «второго поколения» неорационалистов). Эта неочевидная «реальность второй ступени» принципи-

ально отлична от очевидной реальности, данной в обыденном (по)знании. Последнее (как и все версии философского реализма и эмпиризма) «работает» лишь с «видимостями», «кажимостями», «неподлинной реальностью» (отсюда и требование «эпистемологического разрыва» с ним). «Рационализированная реальность второй ступени», не будучи непосредственно дана, умопостижима (отсюда понимание Н. как «реализма второй ступени» или — у Башляра — как «рационалистического материализма»). Нельзя, следовательно, говорить об объекте, независимом от субъекта, они принципиально скоординированы (Феврие), более того, субъект постоянно воздействует (параллельно самоконтролируясь) на объекты, детерминируя реальность (в возможных способах ее научного описания). Тем самым наука есть не только познание, но и постоянное конструирование мира (технореальности) и субъекта, которые не могут быть поняты, следовательно, как константно самотождественные. Отсюда представление об изоморфизме научного знания и реальности, о первом как «карте» (Гонсет) второго, об их все большем соответствии по мере возрастания знания (механизмы возрастания знаний — предмет изучения «генетической эпистемологии Пиаже»). Это требует анализа существующих эпистемологических концепций (проведен Башляром и Пиаже) с целью выявления и преодоления их односторонности «новым научным разумом», который, только преодолевая «наивный реализм» (донаука, согласно неореалистам), «чистый эмпиризм» и «абстрактный рационализм» (классическая наука), снимая, тем самым, эпистемологические оппозиции, способен конституировать «новую науку», а сам самоопределяется как «диалектический рационализм». Опыт «разумен», а разум «прикладывается» — утверждают неорационалисты. Но «закон» предшествует «фактам», он не выводится из них, а сами «факты» есть теоретические конструкции. Отсюда важнейшие методологические принципы Н. — теория строит эксперимент, но и всегда предполагает его (только в нем, по Пиаже, конструируются операции субъекта); теория и опыт принципиально открыты и дополнительны друг к другу. Нет пути от опыта к теории, но критерием адекватности и мерой оценки второй выступает первый. Тем самым стремление снять оппозицию субъекта и объекта, эмпиризма и рационализма с неизбежностью толкало рационалистов к ревизии концепций истины, по сути к замене понятия истины понятием адекватности (у Детуша, Феврие, Гонсет же изначально строил свой «идонеизм» как теорию адекватности).





560 НЕОТОМИЗМ

Показателен в этом отношении критический анализ эпистемологических концепций истины, проведенный Пиаже и показавший, что не отвечают требованиям «нового научного духа» как теории, согласно которым в процессе познания достигаются истины, совершенно независимые от какой-либо конструкции (реализм, априоризм, феноменологизм), так и теории, согласно которым истина констатируется в процессе познания (эмпиризм, прагматизм и конвенционализм, релятивизм). Для Пиаже проблема истины сводится к проблеме установления операционального субъект-объектного соответствия (и выявлению операторных структур познания). Отсюда и интерес Н. к логико-математическому знанию (предмет непосредственного профессионального интереса Гонсета и Феврие), провозглашаемому в нем высшим видом научного знания как отражающего отношения между действиями субъекта и предметами. В этом же ключе неорационалистами трактуются современные физические (Башляр, Феврие, Детуш) и химические (Башляр, Кангийем) теории. Отсюда смещение интереса у «второго поколения» неорационалистов на проблематику обоснования (для них равно установлению адекватности) теории. Обосновать теорию значит (Детуш): 1) оправдать ее появление, 2) выявить аргументы, приводящие к ее признанию. Адекватность же, по Детушу, определяется способностью теории предвидеть (детерминировать) результаты будущих изменений (сам он — разработчик общей теории предвидения на основе теории вероятностей). Он обосновывает адекватность через систематические операции соотношения эмпирической практики и теоретической нормы, связанные определенными условиями. У Феврие обоснование во многом сводится к выбору правил и норм для организации эксперимента. Она выделяет четыре типа теорий по степени их адекватности, а Детуш три типа теорий по уровню их детерминистских возможностей (при этом детерминизм в Н. понимается не как доктрина, а как рабочая гипотеза и исследовательская техника). Согласно Феврие, теория адекватна, если предвидения, сделанные на ее основе, не опровергаются экспериментом (область адекватности определяется через совокупность результатов экспериментальных измерений). Тогда: совершенно неадекватная теория характеризуется пустой областью адекватности; совершенно адекватная является таковой лишь для рассматриваемой экспериментальной области (пример механики Ньютона для макромира); частично адекватная способна делать предвидения; принужденно адекватная имеет

неопределенную область адекватности (но всегда сохраняется, пока не будет предложена иная теория). По критерию детерминизма различаются теории с явным и скрытым детерминизмом и индетерминистские теории. Таким образом, поздние версии Н. не только «перерастали» в структурализм, но и сблизились (в проблематике) с аналитической философией. См. также: **Башляр, Гонсет, Брюнсвик, Мейерсон.**

В.Л. Абушенко

НЕОТОМИЗМ — современная версия (собственно новейший — третий — период развития) томизма, начало которого относится к 1879, когда папа Лев XII, «желая противодействовать социальным беспорядкам и порожденным ими беспорядкам интеллектуальным с целью направить народы на путь веры и спасения», провозгласил энциклику «Aeterni Patris», где выражалась необходимость «восстановления в католических школах христианской философии в духе св. Фомы Аквинского». Необходимость реставрации томизма была аргументирована появлением множества философских школ, которые, свободно развиваясь, оказывали значительное влияние на сознание католиков, внося в него настроения, противные христианству. Целью возврата к томизму явилась также попытка противодействия социальным катаклизмам, войнам и революциям, укорененным не только в социальных противоречиях, но и в упадке духовности. Для Н., как способа философствования, характерен антропоцентризм (относительный, конечно, ибо, как и в традиции Фомы, человеческое бытие осмысливается в тесной взаимосвязи с проблемой соотношения тварного бытия и Творца) — в таких категориях как «индивидуальность», «личность» и др. Большинство неотомистов сегодня работают в адаптированной к библейскому креационизму эволюционной парадигме (в частности, к постулату творения «из ничего» и идее провиденциализма), подчеркивая принципиальное родство физического человека с окружающим его миром и, при этом, неопосредованное творение Богом духовной природы человека (родство человека и Бога).

НЕОФИТ — изначально — новокрещенный последователь Иисуса Христа и его учения. Позже — новообращенный любой религии, культура или учения.

НЕОФРЕЙДИЗМ — направление в современной философии, социологии, психологии и психоанализе, развившееся из ортосоциального фрейдиизма в процессе его социологической реформации. Лидеры Н. — Хорни, Салливан, Фромм и др. — подвергли критике некоторые фундаментальные биологические и психоло-

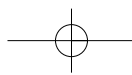
гические подходы и утверждения Фрейда и намеренно акцентировали роль социокультурных детерминант в жизнедеятельности личности и общества. Разнообразные теории и концепции Н. существенно содействовали распространению психоаналитических ориентаций и внедрению комплекса психоаналитических представлений в различные сферы социального теоретизирования и общественной жизни. Как направление, Н. существует с 1930-х и пользуется значимой популярностью и влиянием (гл.обр. в США). (См. **Франкфуртская школа.**)

НЕПОРОЧНОЕ ЗАЧАТИЕ — миф о чудесном зачатии Иисуса от Духа Святого девственницей Марией. Богочеловек Иисус оказался таким образом избавлен от первородного греха.

НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ — 1) определенного рода знание, полученное в результате прямого контактного или дистантного воздействия объекта на органы чувств в процессе ощущения или восприятия и которое осознанно не обосновывается, не верифицируется, не оценивается субъектом. Н. (чувственное) знание связано с опосредованным (дискурсивным) знанием, полученным в результате логического рассуждения. Окружающая действительность как поток раздражителей, воспринимаемых через призму языка, предстает перед индивидуумом в виде перцептов (результатов восприятия), имеющих для нас статус реальных объектов. 2) В логике — знание, полученное в процессе вывода из одной посылки и не сопровождающееся обоснованием предшествующим знанием. Например, из высказывания «Все металлы проводят электрический ток» непосредственно выводятся следствия «Ни один металл не является непроводником», «Некоторые проводящие электрический ток вещества есть металлы», «Ни одно неэлектропроводное вещество не является металлом», «Все неэлектропроводные вещества являются неметаллами».

НЕПРЕРЫВНОСТЬ И ПРЕРЫВНОСТЬ — философские категории, характеризующие структуру материи, а также процессы развития в природе, в обществе и в мышлении. Прерывность отражает реально-онтологические характеристики материи: пространственно-временную локализованность, делимость материи, качественное различие и несводимость этапов развития природных, социальных и мыслительных процессов. Непрерывность выражает субстанциональные характеристики действительности, взаимообусловленность ступеней развития, наличие механизмов преемственности в нем.

НЕСМЕЛОВ Виктор Иванович (1863—1937) — русский православный богослов,





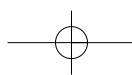
«НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ КУЛЬТУРОЙ» 561

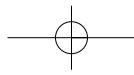
философ, профессор Казанской Духовной академии, с которой связана большая часть его жизни. В 1932 – репрессирован. Основные сочинения: «Догматическая система Св. Григория Нисского» (богословская диссертация), «Наука о человеке» (в двух томах, 1898–1907), «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913), «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения» и др. Был противником метафизики, выносил вопрос о Боге за пределы философии, как доступный только вере. Н. претендовал на то, что его мировоззрение построено на фактах, а не на понятиях. В своей двухтомной книге «Наука о человеке» он строит систему православной антропологии исходя из внутреннего опыта или самосознания человека. Главной задачей православной антропологии или психологии Н. считает показ тождества христианской истины с идеальным самосознанием человека. «Загадка о человеке» есть, по Н., «перводвигатель религиозного развития». Загадочна в человеке, по мысли Н., его двойственность: по самой природе своей личности человек является безусловной сущностью, одновременно действительно существует, как простая вещь физического мира. В самосознании человек выходит за пределы вечно мира, однако обречен жить в ограниченности своего тела. Человек как стремящийся к свободе – свободен идеально, а также свободен и «реально», фактически реализует идеал свободы в собственном существовании. По утверждению Н., «в идее свободы я осуществляется не как пассивное сознание и выражение особенности человека от окружающих его предметов, а как живая энергия, которая существует сама по себе, независимо от всех данных условий жизни, и утверждает сама для себя, независимо от всех единичных состояний сознания, т. е. я осуществляется не как животная особь, а как свободная личность, могущая не только переживать известные выражения жизни, но и творить все содержание жизни своею собственною властью волей. В силу же такого самоопределения человек перестает быть тем, что он фактически есть, и становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть». Человеческая личность фактом своей идеальной реальности непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности. Грехопадение Н. понимает, как отступление человека от своей идеальной природы и следование природе вещественной: прародители пытались магическим путем, посредством вещественной природы стать «как Боги». Это отступление и поработило их физическому миру. Мир, в котором сегодня живет человек, не есть создание Божие, это мир, созданный исключительно человеком.

Здесь Н. указывает на другую антиномию: «Мир есть откровение Божие, и мир не служит откровением Бога». Н. не принимает никакого «юридического» истолкования спасения в терминах искупления, воздаяния или кары. Смерть и воскресение есть единственный, действительный и «естественный» выход из несовершенного мира, потому что Он ответствен за все зло и грех, существующие в мире: если бы Он не создал мира, то не было бы и греха, и погибели от греха. Эта ответственность и была причиной воплощения Христа. Согласно Н., «Он во всех преступлениях грешного мира благоизволил обвинить Себя самого, как Творца всего мира...» Однако, хотя грех перенесен на «Первоинновника бытия», для спасения требуется личное соучастие, покаяние и вера в Христово оправдание. Спасается, по мнению Н., только ищущий спасения. Но Н. полагал возможным и всеобщее спасение, вплоть до прощения павших духом, исключительно по милости Божьей. Антропология Н. устремлена в будущее, историческая жизнь христианина в ней опускается. Понятие культуры исключается из богословия Н., из него скорее следует, что церковь должна быть вне культуры, или, по крайней мере, не придавать культуре значимости, как вешной (включая мир идей) оболочке человека. Принятие христианства для Н. – акт рассудительности и благоразумия. Вместе с тем в постановке вопроса о философском и психологическом оправдании христианства он был близок В.С. Соловьеву и его последователям. Творчество Н. высоко ценили Бердяев и Зеньковский как созвучное русскому экзистенциализму.

«НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ КУЛЬТУРОЙ» – образ, использованный Фрейдом (книга «Das Unbehagen in der Kultur», 1930) для прояснения собственной идеи об извечном и неизбежном противостоянии людей и культуры. Фрейд исходил из гипотезы о том, что в человеческой психике всегда присутствуют в видоизмененной форме следы прошлого опыта, как индивидуального, так и родового. Так, в религиозном чувстве, по мысли Фрейда, присутствуют, с одной стороны, элементы детской беспомощности и потребности в защите, с другой – «океаническое чувство» причастности к вечности и бесконечности, которое Фрейд связывает с отсутствием в психике грудного ребенка различия своего «Я» и внешнего мира. Развитие человека, по Фрейду, движется от главенства «принципа удовольствия» к признанию «принципа реальности», унавливающего пределы удовлетворения

инстинктивных влечений. В целом, по мнению Фрейда, люди стремятся прежде всего к достижению счастья, трактуемого им как исключение боли и неудовольствия и получение интенсивного удовольствия. Т. о. целью человеческой жизни, согласно Фрейду, фактически является реализация программы «принципа удовольствия». Однако достижение сильного чувства удовольствия сталкивается, по мнению Фрейда, со значительными сложностями, в т. ч. с адаптацией организма к испытываемому наслаждению. В то же время человек постоянно подвержен угрозе страданий, источниками которых являются: собственный организм, который неизбежно стареет, разрушается, причиняет боль и беспокойство; внешний мир, содержащий превосходящие индивида и неподконтрольные ему силы; недостатки институций, регулирующих отношения в семье, государстве и обществе. Как результат, стремление избежать несчастий превалирует над стремлением к получению удовольствий. Фрейд обращается к анализу социального источника страданий, полагая, что именно цивилизация является причиной значительной их части. Цивилизация, по Фрейду, синонимична культуре и представляет собой всю сумму достижений и правил, которые «отличают наши жизни от существования животных предков и ...служат двум целям, а именно: защитить людей от природы и урегулировать их взаимные отношения». Цивилизация включает все средства, используемые людьми для защиты от угроз, возникающих из источников страданий. Она характеризуется овладением природой, признанием ценности «чистоты» и порядком, уважением и одобрением интеллектуальных, научных и творческих достижений, заменой индивидуальной власти властью сообщества. В то же время цивилизация накладывает всеобщие ограничения на удовлетворение индивидуальных желаний, укорененных в эгоистической природе человека. Фрейд полагает, что человеческие конфликты порождены преимущественно противоречием запросов индивида и культурных запросов группы. (Сублимация в этом контексте выступает, согласно Фрейду, как «яркая выраженная черта культурного развития».) Возникновение цивилизации он связывает с действием двух факторов: любви (сексуальной, лежащей в основе семьи, и «любви с подавленной целью», способствующей установлению дружеских отношений) и необходимости (побуждавшей к созданию сообществ, более жизнестойких по сравнению с отдельным индивидом). Однако, по Фрейду, в процессе развития цивилизации между ней и любовью возникает антагонизм, выражающийся в конфликте между семь-





562 НЕФЕШ

ей и более крупными сообществами и во враждебности к цивилизации со стороны женщин, вызванной отчуждением мужчин от обязанностей мужа и отца. В целом, по мысли Фрейда, цивилизация накладывает ряд ограничений на сексуальную жизнь, ибо культура санкционирует сексуальные отношения только между мужчиной и женщиной и только в качестве способа размножения людей, но не признает сексуальности как источника наслаждения. Рассматривая вселенские силы инстинкта жизни (Эроса) и инстинкта смерти (Танатоса) как фундаментальные влечения человеческой природы, Фрейд полагает, что подавление стремления человека к агрессии и разрушению — проявлению инстинкта смерти — становится необходимым условием существования цивилизации. В противном случае цивилизованное общество оказывается подвержено постоянно существующей угрозе дезинтеграции. Фрейд оценивает цивилизацию как инструмент инстинкта жизни, реализующий его цель — объединить изолированных индивидов, затем семьи, затем расы, народы и нации в единое человечество. Эволюция цивилизации рассматривается им как борьба между Эросом и Танатосом за жизнь человеческого рода. Сдерживание агрессивных импульсов осуществляется через побуждение людей к идентификации с общностью и «подавляемым» отношениям любви (т. е. дружеским отношениям), через страх перед властью (перед наказанием и перед потерей любви) и через формирование внутриличностной инстанции контроля над агрессивностью — Супер-Эго. Установление Супер-Эго, согласно Фрейду, является наиболее мощным средством контроля над нежелательными импульсами. Его результатом становится утрата счастья, связанная с усиливающимся чувством вины. Помимо подавления инстинктов, утрата в рамках цивилизации личного счастья связывается Фрейдом с необходимостью распределения энергии инстинкта жизни при объединении с другими людьми. По мысли Фрейда, судьба человеческого рода зависит от того, «удастся ли развитию культуры, и в какой мере, обуздать человеческий первичный порыв к агрессии и самоуничтожению, нарушающий существование людей».

НЕФЕШ — в иудаизме и каббале — низший компонент души, связанный с телом. Н. входит в тело в момент рождения и выступает источником психофизических функций индивида. После смерти перевоплощается либо получает наказание/воздаяние в загробной жизни.

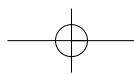
НЕСАМА — в иудаизме и каббале — высший компонент души, обусловленный

постижением божественного. Пробуждается в человеке во время чтения Торы и исполнения заповедей. После смерти возвращается в Непроявленное Ничто (Эйн Соф). Неподвластна воздействию греха.

НЕ-Я — противопологаемый Я один из членов второго основоположения наукоучения Фихте, гласящего: Я полагает Н. или Я полагает Н. в Я. Исходным требованием всей философии Фихте является осуществление акта самополагания («Я полагает само себя»), следствием которого становится необходимость для Я определить самого себя, а значит — отличить себя от всего другого, противоположного ему, того, что является Н. (Н. не есть Я). Так как только Я полагается первоначально, то и противопологать можно только этому Я; более того, только само Я есть то, что противопологает, и таким противопологаемым Я есть Н. Данное положение наукоучения не должно трактоваться в том смысле, что Я, полагая Н., творит тем самым природу и мир вне человека — т. н. «вещи в себе». Фихтеанское Н. не есть вещь вне нас, не есть нечто такое, что находится вне нашего сознания. Фихте совершенно отказывается от кантовской «вещи в себе», полагая, что Н., даже будучи отличным от Я, полагается Я не где-нибудь, а именно в сознании (отсюда: Я полагает Н. в Я), т. е. Н. само является только чем-то представленным в сознании, в Я, его содержанием и не более. В определенной мере отношение Я и Н. может быть выражено через категории субъекта и объекта, в качестве двух необходимых первичных противопоставлений, содержащихся в акте самосознания и мыслимых только по отношению друг к другу. Как субъект не может мыслиться без объекта, так и объект не мыслим без субъекта. Дальнейшее развитие этого взаимоотношения (Я и Н.) осуществляется у Фихте через категорию взаимодействия, выражающую взаимное определение ими друг друга. Так формулируется третье основоположение фихтеанского наукоучения: Я противопологает в Я делимому Я делимое Н., из которого следует затем разделение всего наукоучения на практическое и теоретическое. Так как Я и Н. оба полагаются в Я и через Я, как ограниченные друг другом, то соответственно их объединение предполагает их одновременное взаимное ограничение, в котором с необходимостью содержатся два действия: 1) либо Я определено Н., и между ними складывается причинное отношение основания, и Я оказывается теоретическим; 2) либо Н. определено Я, и между ними складывается причинное отношение цели и действия, а Я оказывается практическим. Соответственно, системы теоретического и практического наукоучения становятся двумя координирован-

ными рядами, образующими связанное целое, в котором реальность Н. может быть уяснена только из теоретического Я, а необходимость последнего — из практического Я. Таким образом, Фихте преодолевает кантовский дуализм и обосновывает единство теоретического и практического Я, показывая основополагающую роль практически-деятельностного отношения к миру.

НИГИЛИЗМ (лат. nihil — ничто) — 1) Универсалия неклассической европейской культуры, последовательно антирационалистическая философская концепция, мироощущение и поведенческий принцип, фундированные акцентированным отрицанием (в смысле хайдеггеровской «негации») тех или иных социокультурных оснований. Хотя еще Августин именовал ни во что не верующих людей «нигилистами», принято полагать, что — как особый термин — «Н.» был введен в оборот немецким философом Ф.Г. Якоби в его послании к Фихте (1799). Слово «Н.» приобрело широкую распространенность среди интеллектуалов Европы после осмысления богоборческих интенций Великой Французской революции и во многом благодаря роману И.С. Тургенева «Отцы и дети» (1862). Ницше, заимствовав термин «Н.» у Тургенева, обозначал им явление, связанное с переоценкой всех высших ценностей — т. е. именно тех, которые только и наполняют смыслом все действия и стремления людей. По Ницше, нет больше ничего, во имя чего следовать и к чему надо было бы стремиться: «Что означает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность, нет цели, нет ответа на вопрос «зачем». Вместе с исчезновением страха перед человеком уходит и безусловная любовь к нему. В современной философии, культурологии и психологии европейский Н. нередко ассоциируется с: а) пафосным интеллектуально-аксиологическим поворотом, осуществляемым постмодернизмом; б) массовыми явлениями психо-невротического и патологически-деструктивного порядка. 2.1) Духовное явление, порожденное русским изданием византийского христианского канона и содержащее сильное переживание элемента православной аскезы: московское православие, как известно, никогда не имело собственно богословской модели оправдания культуры как таковой. Нередко отмечалось, что у русских нет культуropоклонства, свойственного людям западной цивилизации. 2.2) Радикальная форма русского просветительства — сопряженная с православным Н. нравственная критическая рефлексия над культурой, созданной-де привилегированным слоем и для него лишь предназначенной («рафинированный» Н. Запада не был связан с Про-





свещением). 3) В философии Мамардашвили Н. — своеобразный способ пережить собственное поражение, итог «несамодостаточности человеческих состояний». В этом контексте Н. не требует ответов на смысложизненные вопросы, требующие духовного напряжения; он есть отказ от пафосной формулы «Я могу», отказ от установок на преодоление экзистенциальных жизненных обстоятельств. Нигилист такого типа возлагает надежды на «самодействующие механизмы» человеческого бытия. Такой Н. исключает для человека осуществление поступков в положении «лицом к лицу» с подлинной сутью дел; он ориентирован на взаимодействие с «масками-марионетками», не являющимися носителями высоких жизненных смыслов.

НИГЛА — в иудаизме — открытая, экзотерическая часть учения (тексты Торы и Та-нах).

НИДРЫ — в эзотеризме — идеи, получаемые в астральных путешествиях.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Nicolaus Cusanus) (настоящее имя — Николай Кребс (Krebs) (1401–1464) — центральная фигура перехода от философии средневековья к философии Возрождения: последний схоласт и первый гуманист, рационалист и мистик, богослов и теоретик математического естествознания, синтезировавший в своем учении апофатическую теологию и натурализм, спекулятивный логицизм и эмпирическую ориентацию. Основные сочинения: «О католическом согласии» (1433), «Об исправлении календаря» (1436), «Об ученом незнании» (1440), «О предположениях» (1444), «О сокрытом Боге», «Об искании Бога», «О даре отца светов», «О становлении» (1442–1445), «Апология ученого незнания» (1449), «Простец», включающий два диалога «О мудрости» и диалоги «Об уме» и «Об опытах с весами» (1450), «О согласии веры» (1453), «О видении Бога» (1453), «О берилле» (1458), «О бытии как возможности» (1460), «Об игре в шар» (1463), «Компендий» (1464), «Опровержение Корана» (1464), «О вершине созерцания» (1464), семь математических трактатов, посвященных проблеме квадратуры круга, уточнению числа «пи» и др. Философская концепция Н. К., представляющая собой уникальное явление в культуре 15 в., может быть рассмотрена: а) как подводящая итоги развития средневековой философской традиции, синтезирующая ее базовую проблематику и суммирующая основные достижения как схоластического, так и мистического ее направлений; 2) в качестве пролога философии Возрождения, задавшего основные векторы разворачивания проблематики и аксиологические ориентиры ренессансной фи-

лософской культуры (гуманизм, пантеизм, эмпиризм, натурализм и др.); 3) как предвосхищение философских идей Нового времени, во многом инспирировавшее их оформление в культуре (заложенные Н. К. основы дифференциального исчисления, конгруэнтность многих фрагментов его концепции с учениями более поздних Декарта и Лейбница, гуманистические идеи и гносеологический оптимизм Н. К., изоморфные идеалам новоевропейского Просвещения); 4) даже как генетический исток классической европейской гносеологии (предкантианские идеи теории познания Н. К.). Традиционное для философской культуры представление о человеке как микрокосме наполняется у Н. К. новым содержанием. Во-первых, оно фундирует идеал «свободного и благородного» человека, воплощающего в своей сущности сущность мировой природной гармонии, что закладывает основание последующей традиции гуманистической классики: по оценке Н. К., «в человеке все возведено в высшую степень», а человеческая природа мыслится «полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств». Во-вторых, рассмотрение Н. К. разума в качестве божественной космической силы в определенной мере предвосхитила концепцию ноосферы и высказанные в 20 в. идеи о человеческой целеполагающей деятельности как силе космо-планетарного масштаба. Выступая центральным звеном природы и средоточием ее духовных сил, человек как познающий субъект характеризуется Н. К. с позиций фундаментального гносеологического оптимизма: человеческий ум (mens), способен в когнитивной процедуре реконструировать «развертывание» Бога в природу (т. е. «развертывать» тот смысл, «интеллигенцию», что скрыты в ее глубинах). Учение Н. К. о познании во многом предвосхищает кантовский подход к проблеме гносеологических способностей человека: Н. К. выделяет чувства (sensus), рассудок (ratio) и разум (intellectus) как познавательные способности субъекта, имеющие различные цели и сферы своей реализации. Объективно концепция Н. К. оказала значительное влияние на оформление круга идей философии Возрождения (флорентийский платонизм и концепция человека Бруно, непосредственного ученика Н. К.), философии Нового времени (картезианство, монадология Лейбница и связанное с ней открытие дифференциального исчисления) и даже немецкой классической философии (кантовский априоризм, натурфилософия раннего Шеллинга и гегелевская диалектика противоположностей), однако оказавшее впоследствии в центре внимания новоевропейской философии идеи, высказан-

ные Н.К., опередили свое время и не были в полной мере поняты и оценены современниками.

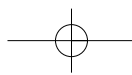
НИМБ (лат. облако) — сияние вокруг головы богов и святых на иконах или храмовых росписях. В оккультизме идея реальности Н. отражена в понятии «аура».

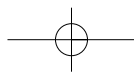
НИМИТА — в буддизме — внутреннее просветление в результате медитации.

НИРВАНА — в буддизме и джайнизме — особое состояние духа, преодоление земных страстей и желаний, полный покой вне бытия и вне времени. Окончательная Н. присуща Будде, Боддхисатве, это — пара-Н. Состояние Н. достижимо только людьми.

НИСТАР — в иудаизме — скрытая, эзотерическая мудрость Торы.

НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844–1900) — немецкий мыслитель, который дал пролог к новой культурно-философской ориентации, заложив фундамент «философии жизни». В творчестве и личной судьбе Н. наиболее драматично отразился кризисный характер переходной эпохи на рубеже 19 — начала 20 в., выразившийся в тотальной утрате веры в разум, разочаровании и пессимизме. В философской эволюции Н. можно выделить следующие основные этапы: 1. Романтизм молодого Н., когда он целиком находится под влиянием идей Шопенгауэра и Г. Вагнера; 2. Этап т. н. позитивизма, связанный с разочарованием в Вагнере и резким разрывом с идеалом художника: Н. обращает свой взор к «положительным» наукам — естествознанию, математике, химии, истории, экономике; 3. Период зрелого Н. или собственное ницшеанский, проникнутый пафосной идеей «воли к власти». В свою очередь, творчество зрелого Н. с точки зрения топики и порядка рассматриваемых им проблем может быть представлено следующим образом: а) создание утверждающей части учения путем разработки культурно-этического идеала в виде идеи о «сверхчеловеке» и о «вечном возвращении»; б) негативная часть учения, выразившаяся в идее «переоценки всех ценностей». Главной работой раннего Н. является его первая книга под названием «Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм» (1872). Внешней канвой работы становится противоположность аполлонического (как оптимистически радостного, логически членящего, прекрасного) и дионисического (как трагически-оргастического, жизнеопьяняющего) начал, через развитие которой прослеживается вся история человечества, в том числе и современная для Н. Германии. Есть в книге, однако, и второй ракурс: то, что сам Н. назвал «проблемой рогадой» — это про-





564 НИЧТО

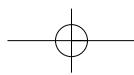
блема науки, разума (который уже здесь, в этой ранней работе, рассматривается как опасная, подрывающая и подменяющая жизнь сила). Завершает труд «чудовищная надежда» философа на возрождение трагического века с его дионисическим искусством, ставшим своеобразным символом жизненности. Здесь же Н. формулирует главную проблему всей его жизни и философии, которая найдет затем наиболее полное воплощение в работе «Так говорил Заратустра...» — как, каким путем создать такую культуру, подчиняясь которой человек мог бы облагородить свой внутренний мир и воспитать себя самого. Пройдет несколько лет, прежде чем Н. вновь решит «возвратить людям ясность духа, простоту и величие» и сформулирует главную положительную задачу своей философии. Она виделась ему в утверждении верховной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого должен появиться новый тип человека, превосходящий современных людей по своим морально-интеллектуальным качествам. В роли такого культурно-этического идеала Н. выдвигает эстетизированный им и заключенный в художественно законченную форму образ сверхчеловека. Исследование философии, христианской религии и аскетической морали приводит Н. к выводу о том, что они отрывают человека от истоков подлинного существования, от самой жизни. Тот путь, по которому в результате пошло европейское человечество, оказывается поэтому чреват целым рядом чудовищных последствий, которые Н. пророчески предвещает своим современникам, приоткрывая завесу европейского будущего: распад европейской духовности и девальвация ее ценностей, «восстание масс», тоталитаризм и воцарение «грядущего хама» с его нивелировкой человека под флагом всеобщего равенства людей. Более того, именно в этих, по его словам, «ужасных, проистекающих из его души — очень черных книгах», Н. по сути дела задает топику всех философских направлений 20 в. — и самой философии жизни с ее пророчествами о «Закате Европы», и идей таких мыслителей, как Ортега-и-Гассет, Гуссерль, Хайдеггер, Ясперс и т. п., пролагая тем самым дорогу как качественно новому типу философствования, так и нестандартным нормам европейской ментальности. (См. также: **Сверхчеловек**.)

НИЧТО — онтологическое понятие, используемое для обозначения отсутствия каких бы то ни было качеств, определенностей либо бытия вообще. Противоположна таким категориям онтологии, как нечто, сущее, бытие.

НОВАК (Novak) Майкл (р. 1933) — американский католический теолог. Основные сочинения: «Дух демократического капи-

тализма» (1982), «Винтовки Латтимера» (1976), «Неоцененная и нецененная система» (1977), «Социальное учение католицизма и либеральные институты: свобода и справедливость» (1984), «Освободит ли это? Размышления о теологии освобождения» (1986), «Свободные личности и общее благо» (1989), «Полушарие свободы. Философия Америк» (1990), «Католическая этика и дух капитализма» (1993) и др. Будучи убежденным в том, что декларации о моральном превосходстве социализма над капитализмом оказались опровергнуты всем ходом всемирной истории, Н. сформулировал в качестве главной цели своих теоретических изысканий нравственно-теологическое обоснование ценностей демократического капитализма — общественно-экономической системы, основанной на гармонии экономической, политической и культурной сфер жизни социума. С точки зрения Н., эти системы должны быть самостоятельными (вне связей подчинения либо соподчинения), но при этом активно взаимодействовать друг с другом на основе четкой дифференциации исполняемых ими общественных функций. Н. подверг содержательной критике концепцию о приоритетности экономических отношений для процессов трансформации человеческой природы. Согласно Н., поскольку любая из форм политической экономии начинается с теории греха, а основным источником богатства общества является не труд, а идеи (личная экономическая инициатива, всемерное поощрение творческого потенциала индивидов посредством системы охраны интеллектуальной собственности и т. д.), постольку «рождение капиталистической системы требует революции в области морали». Стремясь преодолеть традиционные для современного общества представления о противопоставленности индивидуализма и коллективизма, Н. отстаивает значимость в качестве связующих элементов между обществом в целом и индивидом так называемых «посреднических структур» — небольших сообществ людей (семьи, объединения соседей, местные агентства, церковные общины, добровольные ассоциации и т. п.), делающих возможным выживание человека в экстремальных условиях повседневной жизни. Опираясь на ряд тезисов М. Вебера, Н. утверждает, что «...капитализм не дает разгореться костру алчности и благодаря поощряемой им расчетливости и продуманным капиталовложениям даже сдерживает алчные и стяжательские устремления...» По Н., процветание либерально-капиталистического общества достигается благодаря «...своего рода монашеству в миру, с дисциплиной, определяемой по часам, и требованием самопожертвования и подчине-

ния своих мирских страстей строгому контролю разума или, иначе говоря, требует укрощения своих инстинктов для достижения жизненных целей и успехов в карьере...» Развивая представления Смита об особо ценном для рыночной системы чувстве «симпатии», способствующем преодолению эгоизма и формированию нового мировидения — «глазами других», Н. детализирует эту классическую идею: «...рыночная система требует от людей, занимающихся бизнесом, соблюдения определенных норм поведения: спокойствия и терпения при разъяснении и отстаивании своей позиции, вежливых и учтивых манер, постоянной готовности оказать услугу другому и стремления достичь обоюдного согласия». Оценивая в этом контексте исторические судьбы и перспективы трансформирующихся постсоциалистических обществ, Н. утверждает, что «...бывшие социалистические страны Восточной Европы (включая бывший Советский Союз) совершенно естественно сталкиваются с необходимостью развивать у своих народов моральные и культурные качества, необходимые для реализации своих жизненных целей. Народы этих стран уже усвоили три важные истины, преподанные им историей. Во-первых, они поняли, что работы, крыши над головой, бесплатного медицинского обслуживания и образования, которыми их обеспечивали коммунистические вожди, явно недостаточно для того, чтобы быть довольными своей жизнью. Они возжелали сами выбирать тех, кто будет ими править. Однако очень скоро они осознали, что только демократии тоже недостаточно, и даже имея возможность регулярно участвовать в выборах, они вряд ли будут до конца счастливы. Они поняли, что хотят жить при экономической системе, которая обеспечила бы их семьям «лучшие условия жизни». Однако третьей и, пожалуй, самой жестокой для них истиной стала та, что они не смогут добиться ни истинной демократии, ни полноценного капитализма до тех пор, пока не разовьют в себе необходимых для этого моральных качеств и не приведут свои институты и законы в соответствие с моральными и культурно-правовыми нормами демократического капитализма». После выхода в свет книги «Дух демократического капитализма» практически все официальные теоретики протестантского и католического толка провозгласили Н. диссидентом и отступником. Однако реальное течение трансформационных процессов в государствах Центральной Европы (в первую очередь в Польше) обусловило не только востребованность, но также и понимание эвристичности этого труда. См. **Демократический капитализм**.



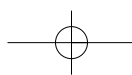


НОВАЛИС (Novalis) (настоящие имя и фамилия — Фридрих фон Харденберг (von Haardenberg) (1772—1801) — немецкий мыслитель, поэт и прозаик Йенского романтизма, в чьем творчестве наиболее полно выражено романтическое мирозерцание. Главные произведения Н.: поэтически-философские «Фрагменты» (1802), «Христианство или Европа» (1799, опубликовано 1826), лирические циклы «Тимны к ночи» (1801), «Духовные песни», роман-миф «Генрих фон Офтердинген», повесть «Ученики в Саисе» и др. Взгляды Н. формировались под влиянием «Наукоучения» Фихте и немецких мистиков, особенно Беме. Н. воспел поэта и поэзию как самую глубокую и изначальную силу жизни. В противоположность миру материальных отношений между людьми Н. выдвигает духовный принцип бытия, который проявляется в сердечности и искренности человеческих отношений, в бескорыстной, одухотворенной, самоотверженной любви человека к человеку. Любовь, согласно Н., есть идеал, она способна объединять людей, давать жизни духовное содержание, преобразовывать мир. Современный мир, лишенный идеала, лишен и любви, — он недостойн человека, неистинен, ущербен и несовершенно. Н. пишет о глубокой неудовлетворенности действительностью, о «людях плоти», которые торжествуют, крепко стоят на ногах, пользуясь всеми реальными наслаждениями и благами, в то время как презирающие их романтики терпят поражение, и им не остается ничего другого, как оплакивать несовершенство жизни. Романтическое раздвоение мира на материальный и духовный отражается, по Н., в раздвоенности души, в разорванности сознания, пагубных для личности. Отсутствие гармонии с действительностью неизбежно ведет к отсутствию в человеке гармонии с самим собой, становится постоянным источником мучений. Выход Н. видит либо в уходе от действительности в мир книг, искусства, в природу; в создании идеальных фантастических миров; либо в примирении с действительностью, что равносильно гибели; либо в идеализации прошлого: средневековья, которое сквозь призму романтического идеала наполнено светом и идиллией, а также первобытной эпохи, не знающей противоречия личности и окружающей среды. Н. противопоставляет рационализму Просвещения культ чувства и творческого экстаза поэта, который понимает природу глубже, чем ученый, благодаря душевной чуткости и стремлению к красоте. Воспринимая природу, человек находит ее собственными свойствами, находит в ней отклик на свои душевные состояния, однако, воспринимая природу, он познает лишь самого себя: когда чело-

век добирается до сокровенной сути вещей и срывает покрывало с тайны мира, то находит там лишь самого себя. Произведение искусства, созданное творцом, живет, по Н., своей жизнью, оно неодинаково воспринимается и интерпретируется людьми, которые живут в разных странах и временах, в силу чего его содержание, обретая новые смыслы, может оказаться значительнее и богаче субъективных замыслов художника. Поэтому возможности искусства неограничены, оно способно преобразовывать общество и природу. Н. считает, что слово неадекватно миру и поэтому внутреннее «я» личности принципиально бесконечно, универсально, неисчерпаемо, неповторимо, что размывает границы между противоположностями и их взаимопереходом. Это приводит к эстетической игре противоположностями — добром и злом, истиной и заблуждением, свободой и необходимостью, реальным и фантастическим, возвышенным и прозаическим, разумным и алогичным, а также к возможности стереоскопического синтеза в ткани художественного произведения различных аллегорических рядов в рамках философского мифотворчества (см. **София**). В последние годы творчества романтизм у Н. уступает место христианству, которое, по мнению Н., способно духовно объединять людей.

НОВГОРОДЦЕВ Павел Иванович (1866—1924) — русский философ, социолог, правовед. Основные работы: трехтомник «Введение в философию права», из которого был издан первый том «Кризис современного правосознания» (1909), первая часть труда «Об общественном идеале» (1917); «Политические идеалы древнего и нового мира» (в двух выпусках, 1910, 1913); «Лекции по истории философии права. Учения нового времени 16—18 и 19 веков» (1912) и др. Н. исходил в своих научных построениях из критики концепций, постулирующих объективную реальность независимо от познающего сознания и игнорирующих автономность личности, обладающей разумным нравственным началом. Наличие идеи должного (морального закона), по Н., — факт чистого сознания, безусловно достоверный сам по себе, независимый от исторической необходимости и эмпирической данности. Нравственная идея императивна в качестве идеала и имеет абсолютную ценность. В социокультурной практике императивная нравственная идея приобретает форму естественного права, задающего идеальные нормы культуры с меняющимися конкретно-социальными содержаниями. Это предполагает признание самостоятельности этического начала. Историческая и социологическая причинность неспособна объяснить необходимость идеи долга и перманентной

критической оценки мира повседневности с позиции должного. Естественное право раскрывается в идее моральной личности, которая выступает идеалом и целью самой себя. Самоопределяющаяся личность, по Н., является исходным пунктом общественной реальности, что предполагает бесконечное нравственное совершенствование личности, которое не может быть полностью реализовано в настоящем. Личность как носитель идеала, права изначально оппозиционна государству, закону (в силу постоянства разрыва между идеалом и действительностью). С другой стороны, они всегда связаны между собой. Логика идеала задает разумную дистанцию личности и общества, но предполагает и встречу субъективного сознания с объективностью социальной реальности. Т. о., сама природа личности двойственна: она стремится к абсолютной свободе, будучи при этом ориентированной одновременно на жизнь в социуме, на равенство и солидарность автономных индивидов. Точно так же и социальный универсум предполагает — наряду со своим реальным измерением (социокультурные формы) — измерение идеальное (нравственное сознание), предполагающее бесконечность своих воплощений в реальности. Соответственно и культура несет в себе как уравнительно-нивелирующую, так и освободительно-индивидуализирующую составляющие. Любые формы одностороннего рационализма порождают различные формы социального утопизма (социализм, анархизм) и вызывают кризис ценностей демократии, так как провозглашаемое формальное право свободы не дополняется, считает Н., правом на обеспечение достойного существования. Начало 20 в. со всей очевидностью показало как несостоятельность сциентистских претензий позитивистски ориентированной науки на переустройство общественной жизни, так и неспособность правового государства воплотить идеальную мечту верховенства права. Господствовавшее в его время позитивное право Н. называл «философией легального деспотизма», но и либеральный индивидуализм с его требованием невмешательства государства в частную жизнь терпит практическое поражение. Все это приводит, по мысли Н., к глобальному кризису правосознания. Наука отличается точностью своих заключений, но только этика (или мораль) характеризуются бесконечностью своих перспектив. Гармония свободы и равенства оказывается, т. о., императивом нравственного действия, а не планом реальной социальной практики. Эта критическая тема особенно усиливается в последний период творчества Н., характеризующийся его поворотом к религиозной проблематике. За-





566 НОВОВВЕДЕНИЕ

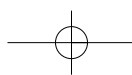
падное христианство, апеллирующее к принципу индивидуализма, по Н., испытывает глубокий кризис, перестает выполнять функцию всепроникающего нравственного общения. Религия утрачивает смысл, человеческая душа опустошается, в ней разрушаются вечные связи и вековые святыни. Кризис безрелигиозного Запада преодолел на принципах всеобщей солидарности, присутствующих в православии и теоретически обоснованных В.С. Соловьевым и его последователями. Религия становится для Н. абсолютно ценным содержанием жизни, единственным путем преодоления идей (и практик) утопизма и индивидуализма: автономная мораль должна быть заменена, по Н., теономной моралью, а демократия — агиократией, властью святынь.

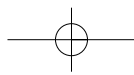
НОВОВВЕДЕНИЕ — комплексный, завершённый, целенаправленный процесс создания, распространения и использования новшества, ориентированный на удовлетворение потребностей и интересов людей новыми средствами, что ведет к определенным качественным изменениям состояний системы (или области, где реализуется новшество) и способствует возрастанию ее эффективности, повышению стабильности и жизнеспособности. Объективной основой появления Н. являются закономерные тенденции и процессы, свойственные конкретному историческому этапу развития общества и конкретным социальным ситуациям. Под их воздействием в различных сферах жизнедеятельности людей формируются определенные потребности и интересы, которые не могут быть удовлетворены с помощью старых средств и способов деятельности. В противном случае насущная потребность остается неудовлетворенной, что приводит общественную систему к кризисным состояниям. Введение категории «потребность» позволяет рассматривать человеческий фактор в качестве движущей силы Н. — что важно для выделения социальных аспектов проблемы. В связи с этим фиксируется необходимость исследования Н. как обеспечиваемых особым видом деятельности. Исследование Н. строится на основе следующих принципов: 1) — изучение должно быть обязательно комплексным, с учетом рассмотрения их экономических, социальных, этических, организационных и других аспектов; 2) — любые Н. должны быть рассмотрены с учетом их последствий; 3) — процесс осуществления любого Н. должен быть проанализирован во взаимосвязи всех его этапов и уровней. Исходя из системно-деятельностной концепции Н., становится возможным представить Н. как процесс разрешения объективных проблем общественного развития путем инновационной деятельности людей, ко-

торая выполняет функцию развития культуры как совокупности способов жизнедеятельности человека. Инновационная деятельность выступает как метадеятельность, трансформирующая рутинные элементы репродуктивной деятельности, способы осуществления которой не соответствуют развитию. Главной функцией инновационной деятельности в обществе является функция изменения, развития способов и механизмов его функционирования во всех сферах жизнедеятельности. Сами же Н., осуществляемые посредством инновационной деятельности, представляют собой форму общественного развития и являются неотъемлемым элементом социального регулирования.

НОВОЯЗ — термин, введенный в гуманитарный оборот Оруэллом в романе «1984» для обозначения детерминированной тоталитарным обществом системы речи и языковых высказываний, способной жестко обуславливать (как в норме, так и в патологии) духовно-деятельностные алгоритмы целостной совокупности поведенческих репертуаров людей. По Оруэллу, Н., обслуживающий «идеологию англосоца», базируется на постулатах, согласно которым: «правдоверность — состояние бессознательное»; «двоемыслие ... есть непрерывная цепь побед над собственной памятью и ... покорение действительности»; «разрушение языка» нужно для того, чтобы «стала невозможной мысль»; речь должна быть «минимально завязана на сознание». Эмпирической основой идеи Н. явились для Оруэлла новации вербально-словесных практик идеолого-пропагандистских машин фашизма в Германии («Гитлеры и сталины считают убийство необходимым, но они отнюдь не рекламируют своего бессердечия и поэтому называют убийство исключительно «ликвидацией», или «элиминацией», или еще чем-нибудь в этом роде»), и большевизма в СССР (см. «Толковый словарь языка совдепии» — СПб., 1998), а также процессы деградации речи в английской печати 1930—1940-х (например, издание в 1934 британским Ортологическим институтом словаря сокращенного английского языка — «System of Basic English» объемом 850 слов). Согласно версии «1984», целью Н. являлось обеспечение «знаковыми средствами мировоззрения и мыслительной деятельности приверженцев англосоца», сделав «невозможными любые иные течения мысли». Лексика Н. была призвана «точно и весьма тонко» выразить любое дозволенное значение, нужное члену партии, а кроме того отсечь все остальные значения, равно как и возможности прийти к ним окольными путями. Неортодоксия общеабстрактного порядка становилась таким образом невыразима и неформулируема: духовные ереси как

таковые становились уделом лишь одномерно духовно организованных индивидов — пролетариата (по Оруэллу, «сверхпримитивных» «пролов»). — Ср. процедуры «ликбеза» как языковую политику подчинения естественного языка тоталитарно универсализируемому сознанию (случай, когда знание может быть ниже незнания). Главными инструментами Н., призванными обеспечивать достижение его функциональных целей («предельного сужения горизонтов мысли»), согласно концепции «1984», выступали процедуры возможно широкого использования скользких эвфемизмов и затасканных идиом, эксплуатация понятий, не имеющих предметного значения («измов»), обилие аббревиатур. (Так, например, атрибутом Н. выступают «слова-цепи» — известный признак политического языка первой четверти 20 в.: если словоформа «Коммунистический Интернационал» предполагает, по Оруэллу, ассоциативный ряд образов «всемирного человеческого братства», «баррикад», «красных флагов», личности Маркса и идеалов Парижской Коммуны, то слово «Коминтерн» необходимо вызывает аналогии с крепко спаянной организацией и жесткой системой идейно-политических доктрин.) Искусственно инициировались процессы ликвидации неортодоксальных и побочных смыслов слов (по Оруэллу, в границах Н. слово «свободный» могло означать лишь такие феномены повседневноности, как «свободные сапоги» или «свободный туалет» — иные значения не могли даже предполагаться). По схеме «1984», компонентами Н. являются словари «А», «В» и «С». Словарь «А» охватывает обороты повседневной жизни и предполагает: минимизацию синонимов, для фиксации означаемых обязательно формулировалось одно четкое понятие; расширение «гнезд» (слов-генераторов новых словоформ) посредством умерщвления живых словесных корней — использования вместо этого, например, двух степеней сравнения прилагательных: «лучше» и «более лучше» (типичный оборот социалистической идеологии в СССР — «наращивание ускорения темпов развития»). Словарь «В» не содержит ни одного политически нейтрального слова, включает исключительно новые составные слова (или «слова-лапки») для элиминации максимального числа терминов, несущих прежние значения (ср. у У. Шекспира: «я умею высасывать меланхолию из песен, как ласочка высасывает яйца...»). Тем самым человеку навязывается определенная идеологическая позиция: понятия «свобода» и «равенство» оказались, по Оруэллу, полностью поглощены оборотом «мыслепреступление»; термины «рационализм» и «объективность» — словом «старомыслие» и т. д.





Словарь «С» включает исключительно узкоспециализированные научные и технические термины (общенаучный понятийный аппарат отсутствует, ибо полагается без остатка интегрированным в англсоц). Идея Н. выступила одной из весьма удачных форм фиксации типичного для цивилизации социального механизма (см. **Дискурс**), в границах действия которого — то, что высказывается, оказывается детерминировано не столько лингвистическо-логическими процедурами, сколько специфическими средствами социокультурного плана (установленными в обществе нормами и правилами обуславливания и артикуляции речевых высказываний). (Ср. с идеей Ф. Бэкона о «призраках рынка», или подверженности людей общераспространенным заблуждениям, возникающим в силу дезориентирующего — связанного со штампами обыденного словоупотребления — воздействия семантики (слов) языка на человеческое мышление.) Именно с этой ипостасью понятия Н. оказалась связано обретение им статуса базового философского означающего ряда универсальных духовных феноменов истории цивилизации, а также меты одной из ведущих социокультурных парадигм 20 в.

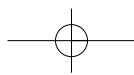
НОВЫЙ МИР — согласно Агни-Йоге, будущая эпоха добра, духовности и справедливости, должна наступить в 21 в. как результат очищения земли посредством высоких энергий Космоса от невежества и агрессивности.

НОЗИК (Nozick) Роберт (р. 1938) — американский философ. Профессор Гарвардского университета. Основные сочинения: «Анархия, государство и утопия» (1974), «Философские объяснения» (завершена между 1974 и 1979, опубликована в 1981), «Оглядываясь на жизнь» (1989) и др. Убедительный оппонент обеих крайностей современной политической философии: как социалистического консерватизма Ролса и модернизированных марксистских учений о справедливом государстве, так и анархистского отрицания государственно-правового регулирования. По мысли Н., общество суть результат свободных обменов между людьми. Легитимные правовые и нормативные рамки могут обуславливаться только естественными индивидуальными правами индивидов (в первую очередь, на свободу и равенство): «у индивидов есть права; есть нечто такое, чего не может сделать ни один человек и ни одна группа людей, не нарушив прав других. Эти права настолько важны, что возникает проблема: может ли государство и его функционеры вообще на что-то влиять». Государство отсюда — спонтанно-рождающийся организм, итог актов обмена и взаимной передачи

компетенций — проходящее в своей эволюции три этапа: союз ради защиты, союз защиты-господства и ультранимимальное государство. Согласно Н., государство, с одной стороны, отнюдь не имеет права требовать от индивидов, живущих на соответствующей территории, исполнения чего бы то ни было (вплоть до налогов и воинской повинности); с другой — граждане не должны иметь никаких претензий на льготы и социальные гарантии. (Пolemизируя с теорией справедливости Ролса, Н. отказывался полагать всевозможные блага даром богов. По его мнению, «собственность личности оправдана, если установлены права на нее посредством принципов справедливости в приобретении, передаче и ректификации (исправлении) от возможной несправедливости».) Государству позволительно вмешиваться во взаимоотношения людей лишь в том случае, когда нарушаются чьи-то естественные свободы, либо при абсолютно добровольном перераспределении определенных функций: возникая на рынке индивидуальных соревнований, власть, по Н., всего лишь гарант основных прав человека. Так, по его версии, «ультранимимальное государство удерживает монополию на любое применение силы, исключая случаи необходимой и немедленной самозащиты, увольнение провинившихся и другие подобные случаи». Как утверждал Н., право на монопольную защиту от насилия приобретают лишь лица, заключившие с государством соответствующий договор. Поэтому в условиях «минимального» государства налоги выплачивают все, ибо всем гарантируется право на защиту. Стремясь гносеологически и онтологически обосновать свою политико-философскую концепцию, Н. разработал ряд требований к философствованию как таковому. «Старые вопросы», — писал Н. в «Философских объяснениях», — способствовали появлению на свет этой книги. Имеет ли жизнь смысл? Существуют ли объективные этические истины? Свободна ли наша воля? Какова природа нашей самости? Даны ли неизменные пределы нашему пониманию? Позже («Оглядываясь на жизнь») Н. формулирует новые проблемы: «Почему недостаточно быть просто счастливым? Что значит быть бессмертным? Передаваемы ли блага по наследству? Насколько ценна теория озарения? Много ли мы потеряем, отказавшись от эмоций? В каком смысле жертва на кресте изменила человечество? Что мы теряем, когда думаем только о богатстве и власти? Как объясняет себе религиозный человек зло и почему Бог его допускает? Что есть особенного в том, как страстная любовь меняет личность? Что такое мудрость и почему философы так стремятся к любви? Что неизбежного в

расхождении между идеалами и фактами? Может ли одно быть реальнее другого и можем ли мы сами стать более реальными?» В «снятом» виде Н. интересовали проблемы: как возможны некоторые вещи? как возможно знание? как возможны объективные этические истины? По его мысли, цель философии заключается в выработке таких позиций и максим, которые способны предохранить нашу систему этических и поведенческих предпочтений от негативных внешних деструкций. (По мысли Н., понятие «настоящее» весьма перспективно для философствования: постижение же этого «настоящего» осуществимо через опыт медитативного типа.) Н. противопоставляет неизбежно очаровательный Парфенон — «архетип классической эстетики» — узкой и очень высокой кирпичной башне традиционалистского философствования, стремящегося дедуцировать глобальное видение мира из нескольких метафизических принципов. «Объяснение», по Н., призвано прежде всего «стимулировать» читателя к альтернативным способам мышления, но не подталкивать его к определенным выводам.

НОМАДОЛОГИЯ (от *nomad* — кочевник) — 1) в собственном (узком) смысле — модельная концепция, предложенная Делезом и Гваттари; исходные идеи номадологического проекта впервые были высказаны Делезом в работе «Логика смысла» (1969); окончательную свою формулировку концепция Н. обретает в совместных работах Делеза и Гваттари (прежде всего, 2-й том «Капитализма и шизофрении»); сводное изложение идей номадологического проекта дано в англоязычном издании «Nomadology» (N.Y.: Semiotex, 1986); 2) в широком смысле — фундаментальная для постмодернизма установка на отказ от характерных для классической метафизики презумпций, а именно: а) презумпции жестко структурной организации бытия; б) полагания пространства в качестве дискретно дифференцированного посредством семантически и аксиологически определяющих точек (прежде всего, центра); в) понимания детерминизма как принудительной каузальности (причинения); г) выделения фундаментальных оппозиций внешнего — внутреннего, прошлого — будущего и т. п.; д) полагания смысла в качестве имманентного миру (объекту) и раскрывающегося субъекту в когнитивных процедурах. Связывая этот способ мирообъяснения с традицией западной классики, постмодернизм постулирует содержательную исчерпанность его интерпретационного потенциала, выдвигая на смену ему номадологическую модель мироздания. В противоположность метафизической традиции, Н. задает видение мира, опира-





568 НОМИНАЛИЗМ

ющееся на радикально альтернативные презумпции: а) рассмотрение предметности в качестве аструктурной; б) трактовка пространства как децентрированного и открытого для плюральной территориализации; в) новое понимание детерминизма, основанное на идее принципиальной случайности сингулярного события; г) снятие самой возможности выделения оппозиций внешнего и внутреннего, прошлого и будущего и т. п.; д) придание феномену смысла проблематичного статуса. Номадологический проект фундирован отказом от презумпции константной гештальтной организации бытия, и это находит свое выражение в конституировании постмодернизмом взамен традиционной категории «структуры» понятия «ризома», фиксирующего принципиально аструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий возможность для имманентной подвижности и, соответственно, реализации ее креативного потенциала самоконфигурирования (см. **Ризома**).

НОМИНАЛИЗМ (лат. *nomina* — имена, *nominaliss* — относящийся к названиям) — (1) — в узком смысле — направление средневековой схоластики, конституирующееся как один из вариантов решения проблемы универсалий и противостоящее реализму по критерию интерпретации природы последних (см. **Универсалии**); (2) — в широком смысле — интерпретационная парадигма, проявившая себя в ориентации философии, науки, логики, математики, этики, теологии и др. сфер культуры на семантическое и аксиологическое доминирование конкретной единичности над абстракцией общего. Базовый тезис Н. констатирует лишенность общих понятий онтологического статуса и связывает их существование в качестве имен только со сферой мышления. В процессе длительной и острой драматической борьбы Н. с реализмом кристаллизуются многочисленные направления Н. Прежде всего, правомерно говорить о радикальном или крайнем Н., полагающем реальным существование лишь единичных вещей (*res singulares*), в то время как общие понятия (имена) объявлялись лишь «звучанием голоса», *flatus vocis* (Росцелин), и об умеренном Н., усматривающем основания интегрирующего имени в онтологически заданных свойствах сходных вещей (концептуализм, терминологизм). Веер культурных аппликаций Н. достаточно широк. Прежде всего, в своем приложении к теологической проблематике он выступает основанием критики тринитарного догмата, отрицающая общее понятие, объединяющее ипостаси Троицы в качестве реальной сущности (решением Суассонского Собора в 1092 Иоанн Рос-

целин был обвинен в «тритеизме», а его учение было квалифицировано как еретическое), в силу чего Н. впоследствии неоднократно актуализировался в контексте антитринитаристских идей. В приложении к гносеологической проблематике Н. выступает в историко-философской традиции своего рода принципиальным основанием сенсуализма: в средневековой философии — Николай из Отрекура, Николай Орем, Жан Буридан и др., что же касается более поздних экспликаций, то в варианте концептуализма Н. фундирует собою программу синтеза эмпиризма и рационализма (Локк); в крайнем же своем варианте Н. послужил основой субъективизма в гносеологии и тактически был положен в основу неопозитивистской программы элиминации из языка науки «метафизических суждений» (физикализм). В приложении к антропо-этической и социальной проблематике Н. задает яркий вектор индивидуализма: от ранних концепций свободы воли у Иоанна Дунса Скота до индивидуалистических концепций 14 в., фундированных принципом невозможности примата общего (целого), т. е. социальной иерархии, над частью, т. е. частной жизнью (идеи «соборного движения» за признание авторитета национальных собраний верующих выше авторитета папы). Применительно к проблематике логической Н. закладывает ориентацию на узкую трактовку исчисления предикатов, основанную на том принципе, что значения переменных могут выступать лишь онтологически артикулированные объекты, их дискрипции и имена, но не символические термины, смысл которых задается контекстом (тезис Куайна о недопустимости связывания универсалий кванторами, ибо в противном случае логика неизбежно сталкивается с парадоксами; классический пример — парадокс Рассела). Будучи апплицированным на сферу осмысления фундаментальных оснований математики, Н. становится актуальным в 1-й четверти 20 в. И если становление теории множеств стимулировало возрождение в математике так называемого платонизма (Г. Кантор, Фреге), допускающего неограниченное введение абстракций как онтологических сущностей (принцип абстракции), то в противовес ему в сфере логико-философских оснований математики оформляется изоморфная Н. программа исключения абстракции (Лесьневский, Л. Хвистек, Котарбинский, Тарский, Н. Гудмен, Куайн, Л. Генкин, Р. Мартин и др.). Целью этой программы является построение внепарадоксальной математики на основе формализованных языков, в системе которых реализуется исключение абстракций (теорема исключения абстракций В. Крейга) и замены их языковыми моделями (функ-

циональная семантика Тарского). Такая постановка проблемы выводит в сферу внелогической проблематики, касающейся фундаментальных философских вопросов: «как символизм математики функционирует в качестве языка, полезного при взаимодействии между теми, кто употребляет этот символизм, и их физическим окружением? На самом деле это и есть решающий вопрос. В чем состоит соотношение между языком и объектами мира?» (Л. Генкин). В этой связи номиналистическая программа позволяет расширить подход к проблеме математического формализма и языка, инспирируя развитие таких сфер, как логическая семантика, формальная семантика, теория записи, языковое моделирование и др.). Н., таким образом, может рассматриваться не только как направление средневековой схоластики, но — шире — как культурный феномен парадигмального характера, проявивший себя в различных социокультурных областях.

НООСФЕРА (греч. *nous* — разум и *sphaira* — шар) — сфера взаимодействия общества и природы, в границах которой разумная человеческая деятельность становится определяющим фактором развития (эта сфера обозначается также терминами «антропосфера», «социосфера», «биотехносфера»). Понятие «Н.» было введено в начале 20 в. Э. Леруа, который трактовал ее как «мыслящую» оболочку, формирующуюся человеческим сознанием. Н. — новая, высшая стадия эволюции биосферы, становление которой связано с развитием человеческого общества, оказывающего глубокое воздействие на природные процессы. Становление человечества как геологической силы привело к новым формам обмена веществом и энергией между обществом и природой. Вернадский, показав зависимость изменения состава, массы и скорости миграции химических элементов в биосфере от производственной деятельности, подчеркивал необходимость контроля человеком обмена веществ и энергии между обществом и природой как пути, ведущему к Н. Понятие «Н.» отражает необходимость разумного управления природными процессами на основе осмысления законов природы. Человечеству еще предстоит на основе интеграции множества наук создать стройную теорию Н. — теорию самоорганизации материального и духовного мира. Развитие общества должно осуществляться соответственно природным закономерностям. Концепция Н. служит методологической ориентацией коэволюции человека и природы, открывает возможность согласования человеческой деятельности и природных ритмов.





НОРМА (лат. norma – руководящее начало, правило, образец) – 1) средняя величина, характеризующая какую-либо массовую совокупность случайных событий, явлений; 2) понятие, обозначающее границы (меру трансформаций), в которых явления и системы (природные и социокультурные), человеческая деятельность, поведение и общение сохраняют свои качества и функции, задающее их внутреннюю соразмерность (упорядоченность). В социальной сфере Н. конкретизируются через нормативы (специально аналитически рассчитываемые характеристики состояний), правила и предписания, а также через соотносимые с ними эталоны – образцы. Н. выступают как регулятивы социальных взаимодействий всех уровней и видов, обеспечивающие их организацию, упорядочивание, институционализацию и контроль. Изменение Н. является одним из механизмов изменения характера и направленности человеческой активности. Н. имеют два способа своего закрепления (и функционирования): знаковый (их закрепление в санкционируемых культурой кодексах, законах, сводах правил и т. д., а также в текстах культуры как таковых в плане нормативности их содержания; и социальный (их встроенность как схем в деятельность, поведение, общение). Н. не действуют в культуре и социуме изолированно друг от друга, а образуют, как правило, соотносимые и (или) конкурирующие нормативные системы. В этом отношении проводится дифференциация Н. по сферам их применения (этические, социальные в узком смысле слова, культурные в узком смысле слова, эстетические, правовые и т. д.). В литературе представлены тенденция к универсализации всех Н. либо как социальных, либо как культурных (в широком смысле слова) и противопоставления их на этом основании «Н.», регулирующим природные (иногда и технические) системы. В целом Н. суть средства духовно-практического освоения мира, способы познания и действия субъектов, необходимое условие установления взаимосотнесения их между собой. Н. суть социокультурные программы.

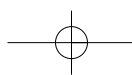
НОУМЕН – философское понятие, которое было введено в неоплатонизме для обозначения мира умопостижимых сущностей. Понятие Н., которое использовалось в средневековой философии, получило наибольшую известность благодаря трансцендентальному идеализму Канта, который использовал понятие Н. для обозначения сферы, выходящей за пределы чувственного опыта. Традиционная взаимосвязь сущности и явления заменяется у Канта жестким противопоставлением сферы явлений обыденного и научного опыта (феномен) непознаваемому миру

«вещи-в-себе» (Н.). Если первый подчиняется законам природного детерминизма и может быть познан средствами эмпирического познания, то второй находится за пределами чувственного опыта и является предметом абстрактных спекуляций разума, лишенных содержания. Мир Н., не подчиняющийся законам физического детерминизма, является невидимым двойником как субъекта, так и объекта, а также пристанищем внеопытных понятий, таких как Бог, свобода, вера. Понятие Н., по Канту, призвано ограничить возможности применения научного разума и тем самым сохранить пространство свободы для религии и морали. Понятие Н., выражавшее идеологию раннего протестантизма, было подвергнуто резкой критике последующими философами как источник противоречий кантовской системы.

НОЭЗИС И НОЭМА (греч. noesis – мышление, поема – акт мышления) – понятия, фиксирующие модус процессуальности интенционального сознания (ноэзис как «я мыслю») и объективное содержание мышления (ноэма как конституированный в мышлении объект). Вводятся в философский оборот Платоном (см. **Эйдос**). Аристотелем мышление трактовалось как комбинаторика ноэм, а истина как их адекватное сочетание. В феноменологии Гуссерля – понятийные структуры, посредством которых сознание анализируется, исходя из его существенных структурных моментов. Сознание понимается как интенциональное, т. е. направленное в своих актах на предмет. Предмет, явленный сознанию в многообразии способов его данности, обретает в процессе конституирования свое содержание или бытие. «Нечто» явления или феномена превращается в конкретность вещи. Н. является моментом интенционального свершения актов сознания или способом данности предмета. Он содержит два компонента: компонент ощущения (hyletische Daten) и компонент смыслообразования (sinngebende Daten). Ноэма представляет собой интенциональный коррелят ноэзиса. Она фиксирует наполнение интенции содержанием восприятия. Это содержание или бытие предмета является идентичным в многообразии способов данности предмета или в множестве конкретных ноэтических переживаний.

НУЛЕВАЯ СТЕПЕНЬ – понятие философии постмодерна, означающее мнимую референциональность мифологического (Р. Барт), гиперреального или симулякра (Бодрийяр), а также лимитированность гиперинтерпретации (Эко); де-конструк радикальной рефлексии развития культуры модерна, вскрывающий ее фундиро-

ванность идеей присутствия, наличия (см. **Метафизика отсутствия**). Впервые понятие «Н. с.» использовано датским глоссематиком В. Брендалем для обозначения нейтрализованного члена какой-либо оппозиции. Однако широкое применение приобретает благодаря работе Р. Барта «Нулевая степень письма» (1953) – «введению в книгу, которая могла бы стать Историей Письма». Проблематика Н. с. рассматривается Р. Бартом в контексте различия языка и стиля, мифологии и литературы. Письмо (см. **Письмо**) есть «некое формальное образование, связывающее язык и стиль». Язык, согласно Р. Барту, носит надындивидуальный характер и является «естественным продуктом времени», результатом Истории и Общества. В то же время, язык есть, скорее, эпистемологическая категория, не редуцируемая к инструментальности: «не столько запас материала, сколько горизонт, то есть одновременно территория и ее границы»; это анонимная потенциальность – «площадка, заранее подготовленная для действия, ограничение и одновременно открытие диапазона возможностей». Напротив, стиль означает кумулятивность телесного опыта пишущего, «он обусловлен жизнью тела писателя и его прошлым», «превращаясь мало-помалу в автоматические приемы его мастерства». Стиль исходит из сферы индивидуальной, «интимной мифологии» пишущего, «сферы его речевого организма, где рождается первоначальный союз слов и вещей». Таким образом, язык – это территория, на которой размещается аккумулярованное прошлое писателя, или – архив, в который проникает телесность (см. м. **Тело, Телесность**). Стиль – это сырье, «природная «материя» писателя, его богатство и его тюрьма, стиль – это его одиночество». Горизонт языка и вертикальное измерение стиля (посредством исторически детерминированной комбинаторики языковых элементов и трансформации индивидуальной телесности) производят пространство, где и появляется письмо, – «сознающая себя форма», благодаря которой писатель «приобретает отчетливую индивидуальность», принимая на себя социальные обязательства. Следовательно, письмо по сути выступает как социальная практика, «акт исторической солидарности», деятельность, обусловленная сознательным выбором определенной позиции (в то время как «язык и стиль – слепые силы», т. к. ни язык, ни стиль нельзя выбрать; «язык и стиль – объекты; письмо – функция; она есть способ связи между творением и обществом»); «письмо – это не что иное, как компромисс между свободой и воспоминанием, это воспоминающая себя свобода, остающаяся свободой лишь в



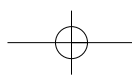


570 НУЛЕВАЯ СТЕПЕНЬ

момент выбора, но не после того, как он свершился». Выбор типа письма означает ангажированность писателя и совпадает с «выбором социального пространства, в котором располагается слово» и которое, тем не менее, не сводимо к пространству потребителей литературы или к конкретным социальным группам. Выбор письма — «это выбор в сфере духа, а не в сфере практической эффективности. Письмо — это способ мыслить Литературу, а не распространять ее среди читателей»; «писать — значит предоставлять другим заботу о завершенности твоего слова; письмо есть всего лишь предложение, отклик на которое никогда не известен». За свою эволюцию письмо пережило «все этапы постепенного отвердения», по мере развертывания которых, с одной стороны, происходит догматизация, сакрализация письма, его кристаллизация в Истории в качестве «изящной словесности; а с другой, — нарастает необходимость освобождения письма от тоталитарности языка, требование «обнаружить явление, полностью лишенное Истории, обрести новый, пахнущий свежестью язык». Т. о. письмо выступало как 1) объект разглядывания (например, письмо Шатобриана, которое «едва заметно отвлечлось от своего инструментального назначения и принялось вглядываться в собственный лик»); 2) объект производства, когда создавалась «рабочая стоимость письма», а литературная форма стала объектом потребления наряду с другими товарами, т. е. «сам акт производства был «означен», впервые превращен в зрелище и внедрен в сознание зрителей» (письмо Флюбера); 3) объект убийства, когда письмо интегрировало Литературу и мысль о ней, и объективация Литературы достигла финальной стадии — смерти («все усилия Малларме были направлены на разрушение слова, как бы трупом которого должна была стать Литература»); наконец, 4) объект исчезновения, на котором совмещаются «порыв к отрицанию» и «бессилие осуществить его на практике», чему и соответствует Н. с. письма. (Ср. у Эко: «раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить».) Н. с. письма (иначе — «белое», «нейтральное», «прозрачное» письмо) есть, по Р. Барту, иной способ «освободить литературное слово». Это сугубо денотативное письмо, лишенное каких-либо коннотативных идеологических содержаний (что сближает данную интерпретацию с бартовской же интерпретацией мифологии: Н. с. письма — это антимифологическое письмо). «Письмо, приведенное к нулевой степени, есть, в сущности, не что иное, как письмо в индикативе или, если угодно, внемодальное письмо», сводящееся «к

своего рода негативному модусу, где все социальные и мифологические черты языка уничтожаются, уступая место нейтральной и инертной форме». Примером такого рода письма для Р. Барта выступает «Посторонний» Камю, создавший стиль, «основанный на идее отсутствия, которое оборачивается едва ли не полным отсутствием самого стиля», следствием чего является «появление писателя без Литературы». Н. с. письма означает, тем самым, отсутствие мифологии и преодоление Литературы: язык обращается «в чистое здесь-бытие», писатель, не вовлеченный ни в одну идеологию, «становится безоговорочно честным человеком» (ср. ницшеанское «поэты врут»); «безгрешное, хранящее невинность письмо» «не предполагает никакого убежища, никакой тайны» (ср. идею соблазна у Бодрийяра). Письмо, приведенное к Н. с., обретает свою первоосновную функцию — инструментальность и «превращается в подобие чистого математического уравнения», однако с течением времени письмо начинает вырабатывать автоматические приемы «именно там, где расцветала его свобода», и в конечном итоге инкорпорируется мифологией. «Общество объявляет ...письмо одной из многих литературных манер и тем самым делает узником его собственного формо-творческого мифа», литература — это всего лишь форма, которую концепт «Литература» наделяет новым значением. Бартовское понимание мифа как вторичной семиологической системы и совокупности побудительных коннотаций делает возможным реконструкцию понятия Н. с. в качестве основания концепции симуляции и гиперреальности Бодрийяра. Означающее мифа характеризуется обратимостью означаемого и означающего естественного языка (первичной семиологической системы), из которых то состоит. «Вездесущность означающего в мифе очень точно воспроизводит физическую структуру алиби (известно, что это пространственный термин): понятие алиби также предполагает наличие заполненного и пустого места, которые связаны отношением отрицательной идентичности». Благодаря чему, ни буквальное, денотативное прочтение мифа, ни его понимание как обмана или ложного смысла не уничтожает миф. «Оказавшись перед необходимостью сорвать покров с концепта или ликвидировать его, миф вместо этого натурализует его». Т. о. основной функцией мифа является «натурализация концепта», обращение к естественному, предельному основанию реальности, т. е. к Н. с. Миф «претендует на трансформацию в систему фактов», на отождествление представления и реальности и, в конеч-

ном итоге, на трансформацию истории в природу — «в мифе вещи теряют память о своем изготовлении». Н. с., в этом плане, есть натуралистическое алиби мифа, обеспечивающее его существование. Следствием бартовской концепции мифологии является переосмысление задач социальной критической теории: поскольку критика мифа в плане реального только укрепляет миф, оборачиваясь его Н. с., то становится необходимым мифологизация его самого, создание искусственного мифа с целью «превзойти систему в симуляции». Развивая и радикализируя коннотативную семиотику Р. Барта, Бодрийяр диагностирует поглощение системы вещей системой знаков. В этом смысле, в рамках рассмотрения функциональной системы или дискурса вещей, Н. с. вещи есть недостижимый предел деконструкции, основанной на элиминации всех коннотативных (т. е. социокультурных вообще) значений и стремящейся к сухому остатку чистой функциональности: «Эта функция более не затемняется моральной театральностью старинной мебели, она не осложнена более ритуалом, этикетом — всей этой идеологией, превращавшей обстановку в непрозрачное зеркало овеществленной структуры человека» (весьма показательное, что Бодрийяр называет стекло Н. с. материала). Эмансипация человека трудящегося своим следствием имела эмансипацию вещи, однако подобно тому, как трудящийся освобожден лишь в качестве рабочей силы, так и вещь освобождена исключительно в своей функции, но не в себе самой. Эмансипированная и секуляризованная вещь создана по «наипростейшей конструктивной схеме» (например, «такие предметы, как легкий, разборный, нейтрального стиля стол или кровать без ножек, занавесей и балдахина») и характеризуется как короткое замыкание или тавтология («кровать есть кровать, стул есть стул»). В свою очередь, тавтологичность вещей приводит к деструктуризации пространства, поскольку функциональная самодостаточность вещей не образует никакого соотношения между ними, следовательно, их расстановка не образует никакой структуры. С другой стороны, при рассмотрении не столько дискурса вещей, сколько их социоидеологической системы и потребления (т. е. вещь как знак), Бодрийяр постулирует наличие «некоей вторичной функции, свойственной вещам «персонализированным» — то есть одновременно подчиненным императиву индивидуальности и заключенным в рамки системы различий, которая, собственно, и есть система культуры». Выбор из широкого набора возможностей делает, по Бодрийяру, невозможным покупать вещи исключи-

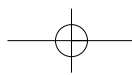


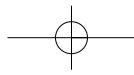


тельно в целях их применения, «человек лично вовлекается в нечто трансцендентное вещи». В социоидеологической системе симуляции ни одна вещь не предлагается в Н. с. Ее потребление означает интеграцию в систему культуры и в экономический строй в целом (начиная с престижности статуса вещи и заканчивая тем, что вещь должна обслуживаться, ремонтироваться и т. п.), т. е. в сущности речь идет об интеграции в систему зависимостей от коннотаций вещи. С этих позиций Н. с. вещи оказывается не столько функциональной референтностью, сколько алиби трансцендентности или симулятивности культуры. В этом плане рекламный дискурс внушает не покупку какого-либо конкретного товара, но утверждает целостность симулятивной реальности. «Спротивляясь все лучше и лучше рекламой *императиву*, мы зато делаем все чувствительнее к рекламному *индикативу*, то есть к самому факту существования рекламы как вторичного потребительского товара и очевидного явления определенной культуры». Здесь имеет место негативный императив гиперреального: покупка товара не обусловлена его рекламой, напротив, товар никогда не будет куплен, если не сопровождается ей. Задавая археологию гиперреального, Бодрийяр отмечает, что современной стадии предшествовала целая эволюция «порядков симулякров». Симулякр первого порядка — «подделка» — действует на основе естественного закона ценности; симулякру второго порядка — «производству» — соответствует рыночный закон стоимости, и ценность выступает как средство обмена; симулякр третьего порядка — собственно, «симуляция» — регулируется структурным законом ценности (т. е. кодом) и функционирует как ценность-символ. По Бодрийяру, каждый новый порядок подчиняет и натурализует предыдущий; и тогда Н. с. как референциальному алиби симулякра и форме, поглощающей свои предыдущие формы, соответствует естественность Природы — на первой стадии; «естественность» ценности, заключающаяся в реальности оригинальной вещи — на второй; «естественность» рыночного производства и серийной вещи, сопровождаемая критическим дискурсом экономического материализма и диалектики — на третьей. Между тем, бодрийярская «критика политической экономии знака» становится возможной именно на стадии симуляции, поскольку только тогда образ (знак), ранее отражавший, маскировавший глубинную реальность или ее отсутствие, окончательно перестает соотноситься с какой бы то ни было реальностью и эволюционирует в чистый

симулякр — короткое замыкание референтности. Следовательно, все знаки «реального» (революция, секс, тело, бессознательное и т. д.) поглощаются системой и включаются в строй симуляции. «Все революции наших дней привязаны к предыдущей фазе системы. Оружие каждой из них — ностальгически воскрешаемая реальность во всех ее формах, то есть симулякры второго порядка: диалектика, потребительская стоимость, прозрачность и целенаправленность производства, «освобождение» бессознательного, вытеснение смысла (то есть означающего и означаемого по имени «желание») и т. д. По Бодрийяру, реальное — значит Воображаемое, Н. с. в этом случае есть следствие ностальгии по реальности в неразличимости («без-различии») реального и воображаемого. Логика симуляции и соответствующая ей обратная логика Н. с. развертываются не по диалектической стратегии снятия, но по катастрофической стратегии возведения в степень: «приходится все доводить до предела, и тогда-то оно само собой обращается в свою противоположность и рушится». В результате «стадия симуляции» достигает своего предела — стадии «фрактальной», «вирусной» или «диффузной», стадией «эпидемии ценности», когда ценности распространяются «во всех направлениях, без всякой логики и принципа равноценности». Это стадия транспарентности (прозрачности) — катастрофической вирулентности, ризоматического метастазирования ценности, «ксерокса культуры». В результате политическое переходит в трансполитическое, эстетическое — в трансэстетическое, сексуальное — в транссексуальное. Политическое, например, подобно вирусу, проникает во все сферы и оказывается везде, кроме самого политического, выступая всего лишь симулятивной моделью самого себя, т. е. Н. с. трансполитического. Функционирование таких моделей характеризуется имплозией (т. е. «впечатыванием» в нее всех иных моделей) и орбитальностью, т. е. переходом на орбиты других моделей; так, капитал, избегая предсказанной Марксом смерти, переходит на орбиту трансэкономики — «это чистая и пустая форма, вымаранная форма стоимости, играющая только на своем поле кругового движения» в совершенном отрыве от своих первоначальных целей. Симуляция означает также смерть социальности «в тени молчаливых большинств». Социальность, приводимая в бесконечное вращение техникой социального, редуцируется к коммуникации. Это «сверхотношения» в «режиме референдума», подключающие субъектов к интерфейсам и организующие бессмысленное корреспондирование в би-

нарной логике вопроса-ответа. Аналогом катастрофической стратегии выступает «оргия» — «взрывной момент современности», «момент освобождения в какой бы то ни было сфере», когда все утопии и антиутопии стали реальностью. После оргии «все, что нам остается — тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует». Состояние после оргии означает ностальгию по невинности, требует инсценировки утраченного рая, следования тезису «будьте как дети», т. е. регрессию к нулю. Н. с. есть последнее убежище реальности: реальность тела подтверждается смертью (СПИД, рак), реальность общества — терроризмом, реальность экономики — кризисом или дефицитом, реальность Природы — экологическими катастрофами, реальность вообще — функциональной операциональностью действий (коротким замыканием действия в Н. с.). В итоге зло приводится к Н. с. и становится прозрачным, т. е. необходимым условием воспроизводства системы симулякров. Реальное — значит операциональное; это желание, актуализуемое в удовольствии. «Сексуальное стало исключительно актуализацией желания в удовольствии, все прочее — «литература». Симуляция оборачивает фрейдистскую структуру и заменяет «принцип реальности» «принципом удовольствия». «Возможно, что порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное; это желание — доказать своим гротескным гиперреализмом, что где-то все-таки существует подлинный секс». Порнография, таким образом, есть Н. с. производства гиперреальности, она «правдивей правды» — «симуляция разочарованная». Производству как насильственной материализации тайны противостоит соблазн, изымающий у строя видимого; производить — значит открывать, делать видимым, очевидным, прозрачным (прозрачность зла). «Все должно производиться, прочитываться, становиться реальным, видимым, отмечаться знаком эффективности производства, все должно быть передано в отношениях сил в системах понятий или количествах энергии, все должно быть сказано, аккумулировано, все подлежит описи и учету: таков секс в порнографии, но таков, шире, проект всей нашей культуры, «непристойность» которой — ее естественное условие, культуры показывания, демонстрации, «производственной» монструозности». «Так что порнография — прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм, потаенной истины и ее откровения, фантазм «вытесненной» энергии и ее азм «вытесненной» энергии и ее произ-





572 НУЛЬ-ГИПОТЕЗА

водства — т. е. выведения на непристойной сцене реального». Стратегия производства, реализующаяся в Н. с., трансформируется в пользование себя, т. е. в подключенность к своему телу, полу, бессознательному и в экономное оперирование наслаждением тела, сексуальностью, голосом бессознательного и т. д. («Теперь не говорят уже: «у тебя есть душа, ее надлежит спасти», но: «у тебя есть пол, ты должен найти ему хорошее применение», «у тебя есть бессознательное, надобно, чтобы «оно» заговорило», «у тебя есть либидо, его надлежит потратить»). Строй соблазна, по Бодрийяру, оказывается способным поглотить строй производства. Будучи игровым ритуализированным процессом, который противостоит натурализованному сексуальному императиву и требованию немедленной реализации желания («либидозной экономии»), соблазн создает «обманки», очарованную симуляцию, которая «лживей ложного». Соблазну известно, что «все знаки обратимы», что нет никакой анатомии, никакой реальности, объективного референта, никакой Н. с., но «всегда только ставки». Там, где производство находит рецидив реальности, избыток реальности, сверхобозначение, соблазн усматривает «чистую видимость», пустоту, произвольность и бессмысленность знака. «Соблазняет расторжение знаков», расторжение их смысла. Насилие соблазна, стратегия вызова, согласно Бодрийяру, парадоксальным образом является «насилием Н. с.», означаящим «нейтрализацию, понижение и падение маркированного термина системы вследствие вторжения термина немаркированного». Тобр, стратегия соблазна оказывается, по Бодрийяру, единственно возможным способом «превзойти систему в симуляции». Если по Р. Барту, Н. с. смысла быть не может, то Бодрийяр, настаивающий на имплюзии смысла, предлагает выбор между использованием его (смысла) симулятивной моделью, требующей реанимации реальности в Н. с., и полаганием пустого транс-смыслового пространства как пространства соблазна и безграничного семиозиса. Парадоксальным образом, понятие Н. с. в семиотике позднего Эко, прилагаемое к чтению и читателю (Н. с. чтения как буквалистское чтение с позиций здравого смысла), используется (без редукции к детерминизму) с целью ограничения произвольности гиперинтерпретации, т. е. соблазна. См. также: (Симуляция, Симулякр, Бодрийяр, Барт.)

Н.Л. Кацук

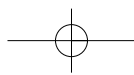
НУЛЬ-ГИПОТЕЗА (нулевая гипотеза) — утверждение, постулирующее отсутствие различий между сравниваемыми величинами или отсутствие связи между изучаемыми

переменными. Используется при статистической проверке Г. В качестве антитезиса к Н.-г. формулируется альтернативная Г., утверждающая наличие различий между величинами или связи между переменными. Статистическая проверка Г. состоит в том, чтобы на основании некоторого численного критерия определить, следует ли принять Н.-г. или отклонить ее, что равносильно принятию альтернативной Г. Н.-г. при этом играет роль теоретического утверждения, которое следует отклонить, если найдется противоречащий ему пример, но нельзя считать доказанным, если такого примера нет. Таким образом, отклонение Н.-г. «более важно», чем ее принятие. Статистическая проверка Г. является разделом математической статистики, позволяющим распространять результаты выборочного исследования на генеральную совокупность (см.: **Выборочные методы**). Утверждения, сформулированные в Н.-г. и альтернативной Г., относятся к параметрам генеральной совокупности, в то время как решение принять или отклонить Н.-г. принимается на основе численного критерия, рассчитанного по выборке. В силу случайности выборочного метода решение может быть принято как правильно, так и ошибочно. Ошибка, состоящая в том, чтобы отклонить Н.-г., которая на самом деле верна, называется ошибкой первого рода; ошибка, заключающаяся в том, чтобы принять Н.-г., которая на самом деле неверна, — ошибкой второго рода. Пусть, например, следует проверить Г. о том, что средняя заработная плата женщин ниже, чем средняя заработная плата мужчин (по генеральной совокупности всего занятого населения). Данная Г., утверждающая неравенство, может использоваться как альтернативная. Н.-г. в этом случае будет утверждать, что средняя заработная плата женщин и мужчин одинакова. Если выборочное исследование покажет, что средняя зарплата мужчин выше, мы отклоним Н.-г. (поскольку результаты исследования ей противоречат) в пользу альтернативной Г. Это решение будет правильным, если в генеральной совокупности выше зарплата мужчин, или ошибочным, если в генеральной совокупности выше зарплата женщин (ошибка первого рода). Если в результате выборочного исследования окажется, что выше средняя зарплата женщин, или что зарплата мужчин и женщин одинакова, будет принята Н.-г., поскольку данные скорее противоречат альтернативной Г., чем нулевой. Это решение будет ошибочным (ошибка второго рода), если в генеральной совокупности выше зарплата мужчин, и правильным, если в генеральной совокупности выше зарплата женщин. Однако как обстоят дела в генеральной совокупности, как пра-

вило, неизвестно. Поэтому любое из решений не исключает возможных ошибок, и задача состоит в том, чтобы оценить вероятность каждой из ошибок. Вероятность ошибки первого рода называется уровнем значимости, вероятность ошибки второго рода — мощностью критерия.

НУС — в античной философии — Высший Разум, Мировая Душа в отличие от психе — смертной души.

НУЦУБИДЗЕ Шалва (1888–1969) — грузинский философ, логик, культуролог. Основные работы: «Введение в философию» (1920, на грузинском языке); «Основы алетологии» (1922, на грузинском языке); «Истина и структура познания» (1926, на немецком языке); «Философия и мудрость» (1931, на немецком языке); «Руставели и Восточный ренессанс» (1947); «Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита» (1942); «Творчество Руставели» (1958); «К происхождению греческого романа «Варлаам и Иосаф» (1956); «Петр Ивер и античное философское наследие» (1963). Кроме того, Н. автор «Теории искусства» (опубликованной в 1929), работ по логике: «О суждении» (1913); «К природе понятия» (1919); «Логика. Пропедевтический курс» (1923); «Логика» (1949, не опубликована); «Диалектическая и формальная логика» (1951); работ по истории европейской и российской философии: «Шпенглер как показатель кризиса европейского мышления» (1923); «Признаки кризиса в мышлении и литературе Запада» (1929); «Чернышевский как мыслитель» (1928) и др. Ему принадлежит также ряд работ по истории грузинской философии. Н. является автором философской системы, которую он назвал «алетологический реализм», основоположником теории Восточного ренессанса, основателем истории грузинской философии как научной дисциплины, создателем гипотезы об авторе ареопагитских книг (Петр Ивер), одним из переводчиков на русский язык поэмы Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре». Н. поставил перед собой задачу «преодоления западного мышления изнутри», выступив против абсолютизации всеобщего, господства разума над действительностью. «Преодоление» западной философии у Н. шло не через отмежевание от Гегеля (неокантианство, Мур и др.), а через критику трансцендентализма Канта. Н. исходил из того, что в исследовании возможностей познания Кант ограничился лишь выявлением условий возможности априорного знания, т. е. сделал уступку в пользу познающего субъекта и, преодолев психологизм, впал в ошибку антропологизма. Н. вводит для понимания этой ошибки два понятия: «специфически человеческое» (все, что обусловлено природой человека и из нее

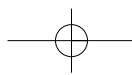




проистекает) и «специально человеческое» (то, что в специфических условиях принимает человеческий вид, не будучи производным от человека). Сложнее всего найти исходную точку, позволяющую изжить «специально человеческое», которым пронизаны все построения западной философии. Ее поиск предполагает установление предварительных условий познания. Таковыми, согласно Н., являются: 1) признание вторичности познания по отношению к предмету (познаваемое предзадано познанию, — чтобы быть познанным, предмет должен существовать); 2) постулирование определенности познаваемого (оно должно быть определенностью в себе); 3) признание того, что познание и познаваемое должны быть схожи друг с другом (иначе они не могут друг с другом соприкоснуться). Центральное (узловое) условие — второе. Познание всегда есть познание определенности. Гносеология, построенная на исследовании субъект-объектного отношения, описывает лишь движение в познании, а не завершённое познание, которое не нуждается ни в субъекте, ни в объекте (как соотнесенные категории они снимаются, по Н., одновременно). Результат познания существует независимо от получившего его субъекта и наличия объекта, по поводу которого он был получен. Познание только психологически связано с «Я», эта связь не проясняет природы познания, ничего не прибавляет к содержанию познания. Определенность познаваемого включает в себя и существование, и истину («большее, чем сущее»), поскольку она противостоит небытию, т. е. иначе-бытию, и отрицает его. Определенность тождественна так-бытию (определенно то, что упраздняет др. возможности); определенность есть «истина в себе». Познание всегда есть внесение определенности в неопределенное, но определенность исходит не от субъекта (как в гносеологии), а от самого объекта. Она не вносится в предмет познанием, а является для него одновременно исходной точкой и целью. По содержанию истина и действительность тождественны. Зафиксировать это содержание не способны ни гносеология (познание предмета), ни феноменология (познание как интенция), так как они не рассматривают структуру познания. Сделать это может только алетология, или алетологический реализм (от греч. *aletheia*) как учение об истине, об условиях существования научного и философского знаний, выходящее за пределы противопоставления субъекта и объекта (в работе «Теория искусства» она распространена Н. и на область эстетического). В качестве Н. называет Б. Больцано (ему была посвящена первая работа Н. — «Больцано и теория науки», 1913) и Лам-

берта. Алетология исходит не только из истинного существования сущего, а (прежде всего) из его существования как истины. Коль скоро объект познания не просто существует, но существует как определенность, как истина, то его бытие содержит всегда «нечто большее, чем простое существование», что и задает ему определенность (ценность в конечном итоге). «Двойственность» бытия порождает и двумерность структуры познания (двумерность — измерение): 1) вектор прогресса — субъект открывает все новое в предмете (шаг вперед к неизвестному для субъекта); 2) вектор регресса — «истина в себе» переводится в «истину для нас» (шаг назад к тому, что дано изначально). Таким образом, центральной категорией алетологии является категория «истины в себе». С этих позиций Н. рассматривает логику не только как науку о правильном мышлении (о правильности познания), а как теорию истины, формальную логику — как пропедевтику философской логики, считая, что логика и гносеология должны объединиться в рамках алетологии. В работе «Философия и мудрость» Н. специально рассматривает проблему философствования. Теория (философия) трактуется им как опора практической целеустановки (мудрости), как путь к мудрости и основа преобразования мира. Мудрость предполагает преодоление «специфически человеческого», философия — еще и «специально человеческое». Последнее для «схватывания» «истины в себе» предполагает движение не в рассудке, не посредством логического суждения, а в «теории» посредством «не имеющего направленности непосредственного видения», отличаемого Н. от интуиции. Идея «видения», как и идея «двумерности» познания, была воспринята и критически переработана Узнадзе (который отмечал, что в самой алетологии нет достаточного обоснования того, что это «видение» не есть проявление человеческой природы). Проблема алетологии Н. активно занимался в 1913—1931 (по датам первой и последней публикаций). Второй период его творчества связан, прежде всего, с концепцией Восточного ренессанса. В работе «Руставели и Восточный ренессанс» Н. впервые выдвинул тезис о том, что ренессанс в современном понимании возник вначале на Востоке (Арабский Халифат, Иран, Средняя Азия, Византия, Армения, Грузия), а лишь затем на Западе (первоначально в Италии).

НЬЮТОН (Newton) Исаак (1643—1727) — английский физик, математик, философ и теолог, который создал теоретические основания механики и астрономии, открыл закон всемирной гравитации, разработал (совместно с Лейбницем) дифференциальное и интегральное исчисление в математике, написал важнейшие труды в области экспериментальной оптики (и изобрел первый в мире зеркальный телескоп). Н. родился в семье фермера в местечке Вулсторп около Кембриджа. В 1661—1665 учился в Тринити-Колледже Кембриджского университета. Магистр Кембриджского университета (1668, бакалавр с 1665). В 1669—1701 занимал физико-математическую кафедру Лукаса (фактически лекции читались им до 1696). Член Лондонского Королевского общества (1672, президент — с 1703). Иностраный член Парижской Академии наук (1699). Директор Монетного двора (1699, смотритель — с 1695). За научные исследования возведен в дворянское достоинство (1705). Похоронен в Вестминстерском аббатстве — Пантеоне Англии. Главные труды: «Новая теория света и цветов» (1672), «Математические начала натуральной философии» (1687), «Оптика» (1704), «Рассуждение о квадратуре кривых» (1704), «Всеобщая арифметика, или книга об арифметическом синтезе и анализе» (1707), «Метод флюксий и бесконечных рядов с приложением его к геометрии кривых» (1736, изд. посмертно), «Одна гипотеза, объясняющая свойства света, изложенные в нескольких моих статьях» (1757, изд. посмертно) и др. Исследования Н. завершили первый этап развития опытного естествознания в области изучения неорганической природы. Результатом обобщений исследований предшественников Н. и собственно ним в области небесной и земной механики стал фундаментальный труд Н. «Математические начала натуральной философии», где им были сформулированы базисные понятия и принципы механики классического периода (законы механики Н. — закон инерции, закон изменения количества движения пропорционально приложенной силе, закон равенства действия и противодействия), которые он применил к теории движения тел под действием центральных сил как в вакууме, так и в средах, оказывающих сопротивление движению. Там же была изложена теория всемирной гравитации Н., на основании которой он разработал теорию движения компонент Солнечной системы (планет, спутников, комет и др.), показав при этом, что из его теории следуют не только законы Кеплера, но и важнейшие отступления от них. В этом труде Н. заложил основы теории механического подобия, теории фигуры Земли, решил ряд задач гидростатики и гидродинамики, вывел формулу скорости волнового движения в упругой среде и др. Там же Н. по-



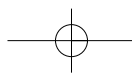


574 НЬЮТОН

средством математических расчетов доказал ошибочность гипотезы Декарта, объясняющей движение астрономических объектов при помощи представлений о разнообразных вихрях эфира, заполняющего Вселенную. В направлении исследования фигуры Земли существовали две диаметрально противоположные теории: по теории Декарта Земля была вытянута у полюсов, по теории Н. — сжата. Градусные измерения Перуанской и Лапландской экспедиций Парижской Академии наук (1735–1744) дали экспериментальные доказательства сжатости фигуры Земли у полюсов. Наряду с конкретными задачами прикладного направления Н. посвятил методологическим принципам научных исследований вводную часть книги и «Общее поучение» в конце ее. Фундаментальные исследования Н. проводил также и в оптике, которой начал интересоваться еще в студенческие годы (с точки зрения устранения недостатков оптических приборов). В первой работе по оптике — «Новая теория света и цветов» — Н. писал о «телесности цвета» (тем самым выдвигая корпускулярную гипотезу света). Вместе с этим, Н. обнаружил явления дисперсии света, периодические свойства света, первым измерил длину световой волны, исследовал дифракцию света. Взгляды Н. на природу света вызвали длительную напряженную научную полемику в Королевском Обществе (в основном, с Р. Гуком, отстаивавшим чисто волновые представления о природе света); поэтому результаты оптических исследований Н. были опубликованы лишь после ухода Р. Гука из жизни (1703). В 1675 Н. выдвинул корпускулярно-волновую гипотезу света, где он считал свет потоком корпускул (телесных частиц), истекающих из источника света, допуская наличие эфира, в котором под влиянием ударов корпускул света распространяются волны. Позднее, под влиянием данных астрономии, Н. отказался от понятия эфира: гипотеза о его существовании противоречит, в частности, факту движения планет, не испытывающих на своем пути сопротивления среды. Первое издание его труда «Оптика» (1704) посвящено корпускулярной гипотезе; во втором издании (1717) Н. обсуждает возможность и корпускулярной и волновой точек зрения, склоняясь все же к корпускулярной гипотезе. Труд Н. «Оптика» завершается разделом «Вопросы», в котором сформулированы физические взгляды Н. на строение вещества, где присутствуют понятие атомов и молекул. Н. пришел к концепции иерархического строения вещества: «частички тел» (т. е. атомы) разделены абсолютно пустым пространством, а сами состоят из более мелких частичек, также разделенных абсолютно пустым пространством, и т. д. до неделимых твердых частиц. Относительно же света Н. полагал, что он может представлять собой рас-

пространение эфирных волн совместно с движением материальных частиц. Успехи теории Н. в решении проблем небесной механики привели к экспериментальному доказательству закона гравитации Г. Кавендишем (при этом была определена константа гравитации) и открытию планеты Нептун на основании теоретических исследований У. Лерверье и Дж. Адамса. Н. первым создал непротиворечивую теоретическую систему, следствия из которой привели к снятию антиномий естественных наук Античности и Средневековья, следовавших из «коллизии пребывания и движения». В основании научной картины мира по Н. находились, как писал Б. Г. Кузнецов, «...дифференциальные законы, действующие от точки к точке. Это законы движения, включающие постоянную массу, они становятся основой тождественности тела самому себе. Понятия скорости и ускорения ...становятся основой мировой динамической гармонии. Они не теряют смысла, когда тело находится в данный момент в данной точке, напротив, переход через каждое *здесь-теперь* гарантирует себестождественность тела, пребывание в *здесь-теперь* сохраняет предикаты движения, именно здесь определяются скорость и ускорение...» 18 в. стал веком всеобщего признания механической теории гравитации Н. и его оптической теории. Последующее развитие физических наук выявило существенные ограничения применений механики Н.: она была принципиально неприменима к исследованиям движений механических объектов с околосветовыми скоростями и к решению проблем микромира. Н. стал творцом новой математики как «онтологической дисциплины, как основания картины мира». Он считал, что понятия математики заимствуются извне и возникают как абстракции явлений и процессов мира физического, что, по сути, математика является частью естествознания, главным инструментом исследований в физических науках. Н. совместно с Лейбницем разработал дифференциальное и интегральное исчисления, ставшие поворотным пунктом в развитии математических наук того времени. Также известны труды Н. по геометрии, алгебре и теории функций. Для Н. геометрия «...основывается на механической практике и есть не что иное, как та часть *общей механики*, в которой излагается и доказывается искусство точного измерения...» («Математические начала натуральной философии»). В разработанном к 1665–1666 методе флюксий Н. понятие непрерывной математической величины (флюенты) вводилось как абстракция от различных видов непрерывного движения механических объектов: «...линии производятся движением точек, поверхности — движением линий, тела — поверхностей, углы — вращением сторон... Эти образования поистине коренятся в сущности вещей и еже-

дневно наблюдаются нами в движении тел...» Общим аргументом различных флюент (как текущих величин) у Н. было «время», понимаемое им как абстрактная равномерно текущая величина, к которой были отнесены зависимые переменные. Свои убеждения в объективном существовании Пространства, Времени и Материи, в существовании доступных познанию объективных законов Мира, в единстве Природы Н. отразил в «правилах философствования», данных им в третьей книге труда «Математические начала натуральной философии». Первое правило гласило: «Не должно принимать в природу иных причин сверх тех, которые истинны и достаточны для объяснения явлений». Второе правило требовало приписывания одинаковым явлениям одинаковых причин. Третье правило требовало, чтобы свойства, присущие всем телам, подвергнутым исследованию, принимались за общие свойства материальных тел. Четвертое правило требовало, чтобы законы, индуктивно выведенные из опыта, считались верными до тех пор, пока не обнаружатся явления, которым они будут противоречить. Н. говорил, что этому правилу необходимо следовать с тем, чтобы «...доводы индукции не уничтожались предположениями...» В данном правиле под индукцией Н. понимал простую систематизацию опыта. Однако фактически Н. интерпретировал результаты наблюдений и экспериментов на основании категории «бесконечное» — распространя закономерности, выведенные из ограниченного количества опытов, на неопределенно большое многообразие процессов реальной действительности, полагая, что эти закономерности бесконечно применимы к объектам, недоступным для наблюдения. При этом, по аналогии, предполагалась истинность установленных законов макродействительности в условиях протекания процессов микромира, но интерпретируемая таким образом «инфинизация» опиралась, явно или неявно, на представления и модели, чуждые индуктивному методу. Последователи физики Декарта интерпретировали тезис единства и «простоты» Природы как доступность ее познанию в виде программы объяснения Мира законами материальных движений (исключив при этом вмешательство Бога в законы таких движений, а также концепции абсолютной пустоты и сил дальнего действия). В отличие от картезианской концепции гравитации, Н. в качестве причины гравитационных взаимодействий рассматривал центральные силы дальнего действия (подчеркивая чисто математический характер этой причины). Н. полагал, что центральные силы дальнего действия отражают материальные движения Материи, возможно, тончайшего эфира, всячески уклоняясь от любых объяснений этого явления, считая, что для них не хватает достаточных





научно-теоретических и опытных оснований. Например, на вопрос «Мыслима ли материальная причина гравитации или гравитация представляет собой проявление Божественной воли, не допускающей дальнейшего истолкования?» Н. указывал на свое непонимание действия на расстоянии без посредника, а решение вопроса о материальности и нематериальности природы такого посредника он оставил будущим исследователям. После ухода Н. из жизни организовалось научно-философское направление «ньютонианство», основной концепцией которого была тотальная абсолютизация и дальнейшее развитие известного выражения Н. «гипотез не измышляю» («*hypotheses non fingo*») и феноменологическое исследование явлений реальной действительности при полном игнорировании научных фундаментальных гипотез. Н., давая определение массы как меры количества вещества, пропорционального объему и плотности, принимал, по сути, атомистическую теорию, в которой атомы состояли из некой единой первичной материи. Основной метод феноменологического описания любого физического воздействия Н. рассматривал через посредство силы. В предисловии к своему труду «Математические начала натуральной философии» Н. декларировал программу механической интерпретации всех явлений Природы — «вывести из начал механики и остальные явления природы», — основываясь на гипотезе о том, что все эти явления обусловлены «...некоторыми силами, с которыми частицы тел, вследствие причин, покуда неизвестных, или стремятся друг к другу и сцепляются в правильные фигуры, или же взаимно отталкиваются и удаляются друг от друга...» В первом издании труда «Математические начала натуральной философии» Н. высказал гипотезу о том, что «...каждое тело может преобразовываться в тело другого какого-либо рода, проходя через все промежуточные ступени качеств...» В дальнейшее развитие этой гипотезы Н. допускал возможности превращений света в ве-

щество и наоборот, ибо, по Н., «...природа услаждается превращениями...» (труд «Оптика»). Универсальность и способность мощного аппарата механики Н. к описаниям и объяснениям широкого спектра явлений Природы, особенно в астрономии, оказали определяющее влияние на развитие многих физико-химических научных направлений (Н. применял идеи и модели механики в своих химических и оптических исследованиях). Как писал академик С.И. Вавилов, Н. заставил физические науки «...мыслить по-своему, «классически»...на всей физике лежал индивидуальный отпечаток его мысли: без Ньютона наука развивалась бы иначе...» Свою концепцию Пространства, Времени и Движения Н. основывал на том, что познание Пространства и Времени происходит на практике при помощи измерения ограниченно-пространственных соотношений между материальными объектами и отношений временных процессов (как меры продолжительности). Полученные таким путем понятия «Пространство» и «Время» Н. назвал относительными, допуская при этом существование в Природе не зависящих от этих отношений абсолютного неподвижного Пространства и абсолютного равномерно текущего истинного Времени (называвшегося «длительностью»). Н., исходя из того, что Материя является инертно-неспособной к самодвижению, а абсолютное пустое Пространство индифферентно к Материи, принимал в качестве первоисточника движения Божественный «первотолчок». Такая концепция продержалась в физических науках до начала 20 в. (до возникновения теории относительности Эйнштейна, рассматривающей Пространство, Время и Гравитацию в неразрывной связи). Исследования в области естественных наук совмещались у Н. с исследованиями теологическими. Он стремился подтвердить Библию рационалистическим историческим анализом, полагая ее первоначальные тексты искаженными и/или иносказательными. В течение 40 лет (с 1660-х) им была исследована все

существовавшие источники и вся мировая литература по Античной и Древневосточным цивилизациям и их мифологиям. В трактате «О двух важных искажениях текстов Священного Писания» Н. считал латинские переводы текстов Апостольских писаний о триединстве Бога искажением ранних текстов, в которых не шла речь о троичности. По своим религиозным взглядам Н. был унитарием (адептом идеи единства Бога), разделявшим ересь арианства, отрицающую божественность Христа. Как неоднократно отмечалось, для Н. Библия в первоначальном виде — результат непосредственного божественного откровения, порождение времени чудес, когда Бог вступал в общение с людьми и нарушал естественный порядок. Но с того момента, когда законы бытия были установлены, ход событий подчинен им. В своих историко-теологических исследованиях Н. стремился привести истории Древних цивилизаций в соответствие с Библией, сократить их хронологию во избежание описывания добиблейских событий. Н. составлял свои хронологические таблицы для того, чтобы «...привести хронологию в согласие с ходом естественных событий, с астрономией, со священной историей и с самим собой, устранив многочисленные противоречия, на которые жаловался уже Плутарх...» (Н., «Краткая хроника»). Н. также написал работы о пророке Данииле и толковании Апокалипсиса. Б.Г. Кузнецов полагал, что в историко-теологических трудах Н. наличествует «...какой-то вопрос, направленный к будущему науки, нечто толкающее мысль к переходу через ту грань непознанных начальных условий, за которой наука обретает новое, рациональное объяснение фактов, формирует новые фундаментальные понятия, переходит на новую ступень своего развития... Система Н. — акт человеческой мысли, акт самопознания бытия. Бесконечного самопознания, бесконечного приближения к абсолютной истине».

С.В. Силков

О

ОБЕТ — добровольное обязательство совершения того или иного деяния, превосходящего традиционные требования общества или религиозной общины.

ОБЛИГАЦИЯ — ценная бумага на предъявителя или именная, дающая ее владельцу право на получение дохода по истечении определенного промежутка времени в виде фиксированной процентной ставки.

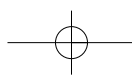
ОБМЕН — фаза общественно воспроизводства, на которой осуществляется взаимный обмен деятельностью между субъектами, проявляющаяся непосредственно или в форме обмена продуктами труда.

ОБОБЩЕНИЕ — мысленный переход: 1) от разрозненных отдельных фактов, событий к отождествлению их в мыслях (индуктивное обобщение); 2) от одной мысли (одного понятия, суждения и т. д.)

к другой, более общей мысли (более общему понятию, суждению и т. д.)

ОБОРАЧИВАЕМОСТЬ КАПИТАЛА — постоянное возобновляемое движение капитализированных денежных средств в сфере производства и обращения.

ОБОСНОВАНИЕ — мыслительный процесс, основанный на использовании определенных знаний, норм и установок





576 ОБРАЗ ЖИЗНИ

с целью регламентации и эталонизации практической и познавательной деятельности. В ходе *О.* устанавливается связь между двумя объектами — основанием и обосновываемым, сообщая при этом второму какие-либо характеристики первого. *О.* — важнейший компонент научного знания. В зависимости же от специфики изучаемой предметной области в процессе научной аргументации используются различные виды *О.*: доказательство, опровержение, подтверждение, объяснение, интерпретация, определение, оправдание и др., отличающиеся друг от друга характером тезиса (обосновываемого положения), привлекаемых оснований (аргументов) и способом связи между ними. В процессе научного *О.* осуществляется перенос свойств от одних, уже принятых в науке положений, на другие, еще не принятые, и, таким образом, происходит формирование, созидание последних. В этом существенное отличие научного *О.* от ненаучного, каковым является, например, ссылка на авторитет. Процесс *О.* научного знания не исчерпывается лишь когнитивными, внутринаучными механизмами отдельных теоретических положений и утверждений, гипотез, теорий, а включает в себя и весь контекст философского и социокультурного измерения.

ОБРАЗ ЖИЗНИ — понятие отечественной социологии, характеризующее конкретные социокультурные интерьеры (типичные формы, способы и механизмы) жизнедеятельности социальных субъектов. Термин появился в самом конце 1960-х, активно использовался на протяжении 1970-х — начала 1980-х и практически исчез из научного оборота во второй половине 1980-х. Использовался как понятие прикладной социологии для фиксации реальных результатов исследований, выводящих на уровень повседневной жизни индивидов (как определенной целостности или отдельных ее достаточно автономных подсистем типа комплекса потребностей). *О. ж.* выступает как совокупность возможных и желательных разновидностей реализации людьми имеющихся условий в конкретных ситуациях жизнедеятельности. На уровне субъекта управления это дает возможность формулировать последовательный ряд целей, степень достижения которых позволяет оценивать социальную динамику и влиять на нее в желательном направлении (нормативно-целевое прогнозирование, проблемно-целевой анализ и т. д.), с одной стороны. С другой стороны, это дает возможность различения и фиксации конкретных конфигураций *О. ж.* как нормальных (приемлемых) или отклоняющихся по отношению к нормативным представлениям.

ОБРАЗОВАНИЕ ПОНЯТИЙ — термин, введенный в философский лексикон Риккертом. Обозначает, по мысли Риккерта, ту особенность понятийных структур, согласно которой в любом понятии обязательно отражается специфическая телеология. Так, формальные особенности целей, которые преследует познающий субъект, выстраивают два вида *О. п.* Первому виду принадлежит генерализирующее образование, отвечающее духу естествознания. Возникает оно из интереса разума фиксировать повторяющиеся явления и процессы, т. е. общие феномены, хотя ничто на самом деле в точности не повторяется. В данном случае объекты превращаются в экземпляры общего родового понятия, причем в такие, которые взаимозаменяемы без ущерба в отношении содержания этого общего понятия, несмотря на то, что объекты сами по себе никогда не могут быть равными. Интерес к окружающему миру проявляет себя и в случае иного понимания действительности, когда в предмете выделяется нечто особенное, его отличительное качество. Данный вид *О. п.* называется Риккертом индивидуализирующим, и он является сущностью исторического познания. Не следует смешивать индивидуальность некоей вещи как предмета научной телеологии с индивидуальностью вещи самой по себе, поскольку данная индивидуальность (в той же мере, что и общее родовое понятие) есть не что иное, как продукт нашего понимания действительности. Цели, которые преследует историческая наука, требуют особую форму научной обработки действительности. Таким образом, материал, данный в чувственности, может преобразовываться посредством двух различных способов его абстрагирования и логико-теоретической обработки. В свою очередь, две разновидности логической формы знания детерминируют появление двух альтернативных логик науки: логики естествознания и логики истории. Предмет генерализирующей логики соответствует предмету общей логики (в кантовском смысле), тогда как предмет индивидуализирующей — предмету логики трансцендентальной, вместе с тем генерализирующая и индивидуализирующая логики несут сугубо описательный характер — отличаются не логическими законами (они признаются общими), а принципами соотношения понятий. Отличие двух видов соотношения понятий, как результат двух специфических рядов образования, определяется, по мысли Риккерта, следующим логическим свойством. Историческая наука дает не просто изображения индивидуального содержания своих предметов, а конструирует систему скоординированных понятий с индивидуальным содержанием, где на лю-

бом уровне общности будет иметь место все та же единичность, но уже с большим единством («общая» историческая связь и есть не что иное, как само историческое целое, а отнюдь не система общих понятий»). Структура исторического знания обусловлена стремлением понимать исторический предмет «как единое целое, в его единственности (Einmaligkeit)», т. е. и как единое, и как единичное. Единичность целого обнаруживается потому, что в историческом процессе причина, как и действие, индивидуальна — в историческом развитии всегда появляется нечто новое. Именно поэтому, обобщая единичные события, мы получаем все же единичные понятия различного уровня общности. В сравнении с содержанием своих частей понятие целого оказывается богаче содержанием. Но если в индивидуализируемых понятиях объем и содержание являются прямо пропорциональными, то в генерализируемых понятиях, как мы помним из логики, они обратно пропорциональны друг другу. В логике естествознания общие понятия всегда беднее содержанием, чем подчиненные им экземпляры, поскольку в них устранена связь между содержанием объекта и нашим интересом к нему. При генерализирующем понимании, чем более общее по объему понятие, тем слабее его связь с ценностью. В исторических же понятиях, на всех уровнях сложности, привлекается точка зрения той или иной ценности. Однозначная привязка к некоторой ценности и высвечивает, с точки зрения Риккерта, индивидуальность, неповторимость объекта в его понятийном отображении. Такая связь, делая объект специфическим, полагает его в исторический горизонт. Через соотношение с ценностями выявляются существенные и несущественные элементы чувственного мира, что протекает в соответствии с общим принципом расчленения действительности на объекты, обладающие ценностью или лишенные таковой. Так, части целого, которые не имеют особого значения для индивидуальности данного целого, попросту игнорируются историком. Исторический материал, по Риккерту, рассматривается историком всегда выборочно. Любые ценности следует считать априорными, т. к. они заранее предполагаются в индивидуализировании объекта, т. е. именно они делают его исторический горизонт априорно обусловленным. Посредством ценностей раскрывается смысл истории. Идея Риккерта об *О. п.* эксплицирует наиболее существенный аспект понимания понятийных структур.

ОБРАТНАЯ СВЯЗЬ — воздействие результатов того или иного процесса на его протекание или управляемого процесса на орган управления. *О. с.* характеризует





системы регулирования и управления живые и неживые. Различают положительную (когда результаты процесса усиливают его) и отрицательную (когда результаты процесса ослабляют его) О. с. Отрицательная О. с. стабилизирует протекающие процессы, а положительная О. с., напротив, как правило, приводит к ускоренному развитию процессов. В сложных системах определение типов О. с. зачастую невозможно. О. с. в сложных системах можно рассматривать как передачу информации о протекании процессов, на базе которой вырабатывается то или иное управляющее воздействие.

ОБРЕЗАНИЕ — ритуал посвящения, заключающийся в удалении крайней плоти мужского пениса: обязателен в иудаизме (на восьмой день после рождения ребенка), распространен в исламе (но не является обязательным). В Торе и Талмуде обозначен как внешнее свидетельство договора между Богом и всеми потомками Авраама (по сакральным текстам, О. подвергся Иисус и Авраам).

ОБЩЕЕ — всеобщее: 1) в традиционном, аристотелевом смысле — признак, сходный с признаками всех предметов фиксированного класса; 2) закономерная форма связи предметов, явлений и процессов в составе целого. О. как закон существования и развития всех единичных форм бытия материальных и духовных явлений отражается в форме понятий гипотез и теорий. О. — это единое во многом. О. как закон выражается в единичном и через единичное. Любая объективно существующая вещь и отражающее ее понятие воплощает единство О. и особенного.

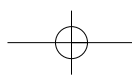
ОБЩЕНИЕ — понятие, описывающее взаимодействие между людьми (субъект-субъектное отношение) и характеризующее базовую потребность человека — быть включенным в социум и культуру. Иногда термин «О.» используется и для характеристики взаимодействий между различными социокультурными системами (например, межнациональное О.). В отличие от деятельности (по терминологии Хайбермаса, «стратегического поведения»), О. (как «коммуникативное поведение») не предполагает внешней по отношению к себе цели и обретает смысл в собственной процессуальности. Однако, в отличие от коммуникации, О. предполагает не только информационную, но и личностно-экзистенциальную связь между людьми, что обеспечивает нелинейное движение информационных потоков в системе О. и приток личностно значимой информации, конституирующей членов О. как общность. Фундаментальное отличие О. и передачи сообщений выявляется в различии присущих им способов адекватной самореализации: струк-

тура сообщения монологична, а структура О. — диалогична. Бубер называл О. людей «диалогической жизнью». Выявленная Бахтиным структура диалога в его отличие от монологического высказывания относится не только к словесной форме О. Диалог предполагает уникальность каждого партнера и их принципиальное равенство друг другу, различие и оригинальность их точек зрения, ориентацию каждого на понимание и на активную интерпретацию его точки зрения партнером, ожидание ответа и его превосхищение в собственном высказывании, взаимную дополнимость позиций участников О., соотнесение которых и является целью диалога. В процессе О. существует не только диалог в буквальном смысле этого слова, то есть собеседование двоих, но и полилог, то есть взаимодействие многих партнеров. О. людей имеет импровизационный для каждого участника характер. Импровизация является выражением глубинных качеств субъекта — его свободной активности, способности порождать новые смыслы, преодолевая стереотипность репродуктивного поведения. В зависимости от различных ситуаций в роли субъекта О. могут выступать: личность, социальная группа, общество в целом. Исходя из этого, выделяют основные формы О.: межличностные, межгрупповые, межсоциумные, О. между личностью и группой, между группой и обществом, между личностью и обществом. Разграничение О. по характеру — непосредственному или опосредованному — позволяет выделить как его виды прямое и косвенное О. О. приобретает косвенный характер, когда люди начинают общаться друг с другом посредством созданных ими продуктов. В современных типах общества заметной тенденцией является стремление к разграничению межличностного О. от институционализируемых форм делового и вообще ролевого О. Более того, произошло отделение друг от друга, институализация и развертывание в особые социокультурные практики компонентов О.: трансмутации (наука), трансляции (образование и воспитание) и, что особенно существенно, коммуникации (массовые коммуникативно-информационные сети).

ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА ТЕОРИЯ — социально-философская концепция, трактующая гражданское общество (в противоположность естественно-природному состоянию человека) как результат сознательного акта конвенции относительно таких социальных феноменов, как закон (и право в целом) и государство (властные отношения в целом). Теория О. д. — в различных своих модификациях — неизменно опирается на ряд универсальных основоположений: 1) идею есте-

ственного права (как права, основанного на имманентной природе человека), глубоко уходящую корнями в европейскую традицию (Аристотель, стоики, Цицерон); 2) идею государства как гаранта естественного права (не гарантированного в исходно-природном состоянии человека); 3) идею конституирования закона и государства в акте свободного волеизъявления независимых индивидов; 4) идею народа как суверена права и власти (от развиваемой схоластикой идеи договора народа с властелином до понимания народа как финального суверена власти в традиции Просвещения). В новоевропейской культуре могут быть выделены две тенденции в интерпретации О. д.: (1) консервативная (от идеи добровольного ограничения индивидуальной свободы посредством переноса естественного права индивидов на государство или лично государя в целях предотвращения «войны всех против всех» у Гоббса — до более мягкой парадигмы переноса лишь некоторой части естественного права на структуры власти у Локка); (2) радикальная (от модели гармонического общества как сочетающего в органичном единстве интересы индивидуально «счастливого человека» и столь же счастливого «целого» у Спинозы — до понимания народа как единственного суверена власти, а «просвещенного государя» как гаранта реализации естественного права с делегированной ему народом ответственностью управления в идеологии Просвещения). Наибольший социальный резонанс получает в европейской культуре трактовка О. д. Руссо, который, с одной стороны, является классическим выразителем просветительской позиции по этому вопросу, а с другой — выходит далеко за пределы последней (например, отрицая саму идею представительской демократии). Интерпретация Руссо проблемы О. д. формулируется в работе «Рассуждение об общественном договоре», которая в год своего издания (1762), будучи официально запрещенной и осужденной на сожжение за вольнодумство, выдержала, тем не менее, в течение этого года десять переизданий. Концепция О. д. Руссо ориентируется — вразрез с традиционной для Просвещения идеей «просвещенного государя» — на прямое народовластие: О. д. есть прежде всего, договор народа как целого с самим собою («суверенитет, будучи только осуществлением общей воли, не может никогда отчуждаться, и ... суверен, будучи не чем иным, как коллективным существом, может быть представлен только самим собой»).

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ — в наиболее общем значении — это одобрение или неодобрение публично наблюдаемых позиций и поведения, которые выражаются





578 ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ФОРМАЦИЯ

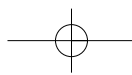
определенной частью общества или обществом в целом. О. м. представляет собой оценку значимого происходящего. В теории — концептуализация природы, содержания и значимости О. м. представлена широким спектром философских, социологических, политологических и других концепций, все многообразие которых с некоторой долей условности можно свести к ряду базовых дискуссионных проблем: 1) определение и интерпретация его субъекта; 2) уровень значимости и, в ряде критических теорий, отрицание существования О. м.; 3) содержание О. м. Проблема определения и интерпретации О. м. впервые возникает в античной философии. Протагор определяет наблюдаемый им социальный феномен — «публичное мнение» — как мнение большинства населения. По Платону, «публичное мнение» — это мнение аристократии. Впоследствии оба направления, представленные в античности, получают свое развитие в социальной философской мысли. Сторонники первой линии определяют О. м. как силу, с которой должны считаться, как инструмент участия народа в управлении государственными делами. Сторонники второго направления утверждают, что мнение господствующей элиты выступает как сила, воздействующая на население и способствующая легализации политического господства элиты. В 17–18 вв. понятие О. м. используется для обозначения коллективных суждений вне сферы, подконтрольной правительству, оказывающих влияние на политический процесс принятия решений. Среди современных социально-философских трактовок О. м. можно выделить: 1) — концепцию Лумана (рассматривается в рамках теории коммуникации). Луман отрицает наличие какого-либо субъекта О. м. Центральным является понятие содержания и темы, предлагаемой обществу. Благодаря публичной доступности и гласности, обществу одновременно предлагается целый спектр тем, которые и находятся в центре внимания процесса коммуникации. Однако одновременная коммуникация с несколькими темами невозможна, поэтому с необходимостью выбирается только одна тема. 2) — морализующе-нормативную концепцию О. м., принадлежащую Хабермасу. В концепции Хабермаса это понятие рассматривается в тесной взаимосвязи с понятиями «права» и «политики». О. м. в его теории — это инструмент в руках господствующего класса, всегда является официальным, т. е. отождествляется с тем, что представлено в средствах массовой информации; 3) — концепцию О. м. Э. Нозль-Нойман. В соответствии с ее теорией, во-первых, следует различать общественное и обы-

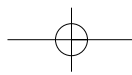
денное мнение, которые достаточно часто смешиваются. Во-вторых, в основе О. м. лежат два источника: непосредственное наблюдение за окружающим, улавливание, одобрение или неодобрение тех или иных действий; тематика О. м., так называемый его «дух», порождается средствами массовой коммуникации. Именно это формируемое настроение влияет на поведение и оценки индивидов. Нозль-Нойман использует определение П. Лазарсфельда об «избирательности восприятия», механизмом которого являются социальные установки. Наиболее интересное нововведение в данной концепции — понятие так называемого механизма «спирали молчания». Основание феномена «спирали молчания» — это боязнь индивидов оказаться в изоляции. Боязнь выступает как движущая сила, которая и запускает «спираль молчания». О. м., кроме того, обладает социальным измерением. Если его можно безбоязненно гласно высказать перед общественностью, не испытывая страха перед социальной изоляцией, то феномен «спирали молчания» отсутствует. Данная концепция достаточно эвристична при интерпретации данных опросов О. м.; 4) — структурно-функциональную теорию О. м. как базирующегося на бессознательном стремлении людей, живущих в некоем сообществе, прийти к общему суждению, согласию, т. е. выполняющее функцию интеграции. В соответствии с теорией Мертона, основная функция О. м. — это социальный контроль.

ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ФОРМАЦИЯ — центральное понятие марксистской теории общества или исторического материализма: «...общество, находящееся на определенной ступени исторического развития, общество с своеобразным отличительным характером». Посредством понятия О.-э. ф. фиксировались представления об обществе как определенной системе и одновременно выделялись основные периоды его исторического развития. Считалось, что любое социальное явление может быть правильно понято только в связи с определенной О.-э. ф., элементом или продуктом которой оно является. Сам термин «формация» был заимствован Марксом из геологии. Законченной теории О.-э. ф. у Маркса не сформулировано, однако, если обобщить различные его высказывания, то можно сделать вывод, что Маркс выделял три эпохи или формации всемирной истории по критерию доминирующих производственных отношений (форм собственности): 1) первичная формация (архаические доклассовые общества); 2) вторичная, или «экономическая» общественная формация, основанная на частной собственности и товарном обме-

не и включающая азиатский, античный, феодальный и капиталистический способы производства; 3) коммунистическая формация. Основное внимание Маркс уделил «экономической» формации, а в ее рамках — буржуазному строю. При этом социальные отношения редуцировались к экономическим («базису»), а всемирная история рассматривалась как движение через социальные революции к предустановленной фазе — коммунизму. Термин О.-э. ф. вводится Плехановым и Лениным. Ленин, в целом следуя логике концепции Маркса, значительно упростил и сузил ее, отождествив О.-э. ф. со способом производства и сведя ее к системе производственных отношений. Канонизация концепции О.-э. ф. в форме так называемой «пятичленки» была осуществлена Сталиным в «Кратком курсе истории ВКП(б)». Представители исторического материализма считали, что понятие О.-э. ф. позволяет подметить повторяемость в истории и тем самым дать ее строго научный анализ. Смена формаций образует магистральную линию прогресса, формации погибают в силу внутренних антагонизмов, но с приходом коммунизма закон смены формаций прерывает действие. В результате превращения гипотезы Маркса в непогрешимую догму в советской общественной науке утвердился формационный редуционизм, т. е. сведение всего многообразия мира людей только к формационным характеристикам, что выразилось в абсолютизации роли общего в истории, анализе всех социальных связей по линии базис — надстройка, игнорировании человеческого начала истории и свободного выбора людей. В своем устоявшемся виде концепция О.-э. ф. вместе с породившей ее идеей линейного прогресса уже принадлежит истории социальной мысли. Однако преодоление формационной догматики не означает отказа от постановки и решения вопросов социальной типологии. Типы общества и его природы, в зависимости от решаемых задач, могут выделяться по различным критериям, в том числе и социально-экономическому. Важно при этом помнить о высокой степени абстрактности подобных теоретических конструкций, их схематичности, недопустимости их онтологизации, прямого отождествления с реальностью, а также использования для построения социальных прогнозов, разработки конкретной политической тактики. Если это не учитывается, то результатом, как показывает опыт, являются социальные деформации и катастрофы.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ — многообразные, присущие обществу связи, устанавливающиеся между социальными группами, а также внутри них.





О. о. — важнейший специфический признак общества и вместе с тем то, что делает общество системой, объединяет индивидов и их разрозненные действия в единое целое, хотя оно внутренне и расчленено. Содержание и уровень О. о. весьма различны: как каждый индивид вступает в отношения, так и группы вступают в отношения между собой, и, тем самым, человек оказывается субъектом многочисленных и разнообразных отношений. О. о. можно классифицировать в соответствии со сферой их реализации. Так, на уровне социальных общностей различают классовые, национальные, групповые, семейные О. о.; на уровне занятия той или иной деятельностью групп — производственные, учебные, театральные; на уровне взаимодействия между людьми в группе — межличностные; можно выделять и внутриличностные отношения (например, эмоционально-волевые установки субъекта по отношению к себе или аффективные отношения к кому-либо). Все вышеназванные виды представляют в совокупности систему О. о. Специфика их заключается в том, что здесь не просто «встречаются» индивид с индивидом и «относятся» друг к другу, но индивиды как представители определенных общественных групп (классов, профессий или других групп, сложившихся в сфере разделения труда, а также групп, сложившихся в сфере, например, политической жизни, — политических партий). Функционируя как форма деятельности людей, О. о. имеют надличностный, надындивидуальный характер. Они строятся не на основе симпатий и антипатий, а на базе определенного положения, занимаемого каждым в общественной системе. Это означает, что О. о. носят безличный характер: их сущность не во взаимодействии конкретных личностей, но, скорее, во взаимодействии конкретных социальных ролей, выполняемых ими. Вот почему О. о. объективно обусловлены, они связывают индивида с социальной группой, обществом. И тем самым являются средством включения индивида в общественную практику, в социальность. Порожденные деятельностью реальных людей, О. о. существуют лишь как формы, алгоритмы этой деятельности. Но, возникнув, они обладают большой активностью, устойчивостью, придают обществу качественную определенность.

ОБЩЕСТВО — понятие, фиксирующее предмет социальной философии: в качестве базисной категориальной структуры фундирует собою концепции, развивающиеся в русле социального реализма; в традиции историцизма, фокусирующей внимание на истории как истории духа и на имманентных индивидуальных им-

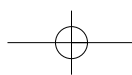
пульсах совершения человеком того или иного поступка, а не на интегральных (со стороны О. как общего) детерминантах, практически не употребляемых. В социальном реализме определяется — в широком смысле — как выделившееся из природы системное образование, представляющее собой исторически изменяющуюся форму жизнедеятельности людей, которая проявляется в функционировании и развитии социальных институтов, организаций, общностей и групп, отдельных индивидов; в узком смысле под О. нередко понимается исторически конкретный тип социальной системы (например, индустриальное О.) или отдельный социальный организм (например, японское О.). О. — основополагающая категория философии и социологии. Философско-теоретический анализ О. возможен только на базе исследования его идеальной модели. Выявить внутреннюю необходимость реального процесса можно, лишь освободив ее от конкретно-исторической формы, представив процесс в «чистом виде», в логической форме. Теоретический анализ О. предполагает рассмотрение его в качестве целостного организма, части которого не только влияют друг на друга, но и находятся в соподчинении. Поисками оснований исторического процесса занимались все философские системы с древнейших времен, продуцируя определенное видение и те или иные методологические установки для частных социальных наук. В истории социальной философии могут быть выделены следующие парадигмы интерпретации О.: 1) — взгляды мыслителей органической школы в социологии, возникшей в конце 19 — начале 20 в. Ее представители (П.Ф. Лилиенфельд, А. Шеффле, Р. Вормс, А. Эспинас) отождествляли О. с организмом и пытались объяснить социальную жизнь биологическими закономерностями. Сравнение О. с организмом проводилось многими мыслителями (Платон, Гоббс, Спенсер), однако они не считали их тождественными. Представители же органической школы обнаруживали прямой изоморфизм между О. и организмом, в котором роль кровообращения выполняет торговля, функции головного мозга — правительство и т. п. В 20 в. концепция органической школы утратила популярность; 2) — концепция О. как продукта произвольного соглашения индивидов (см. **Общественного договора теория**); 3) — антропологический принцип рассмотрения О. и человека как части природы (Спиноза, Дидро, Гольбах и др.). Достойным существованию признавалось лишь О., соответствующее подлинной, высокой, неизменной природе человека. В современных условиях наиболее полное

обоснование философской антропологии дано Шелером, где категория «человек» конституируется в качестве антитезы «О.» и «природе»; 4) — теория социального действия, возникшая в 1920-е (М. Вебер, Знанецкий и др.), фундируется идеей, согласно которой в основе социальных отношений лежит установление «смысла» (понимание) намерений и целей действующих друг друга. Главное во взаимодействии между людьми — осознание ими общих целей и задач и то, чтобы действие актора было адекватно понято другими участниками социального отношения; 5) — функционалистский подход к О. (Парсонс, Мертон и др.).

ОБЩЕСТВО ИЗОБИЛИЯ — термин, применяемый классической немарксистской социологией в 1950–1960-е для обозначения состояния высокоразвитых обществ Запада того времени. Возник в контексте и парадигмальных рамках теорий общества «всеобщего благоденствия» и «общества потребления». Отражал всевозрастающие иллюзии западной политической идеологии о возможности достижения социальной однородности общества за счет распределительных результатов экономического роста и эффекта технологических нововведений. Постулировалось, что «изобилие» и дешевизна приобретения товаров группы т. н. «массового потребления» уже сами по себе продуцируют возможность благополучного существования каждого гражданина как основания бесконфликтного состояния общества в целом. Представители радикальных неконформистских интеллектуально-диссидентских движений на Западе в 1960-х подвергли жесткой критике идеалы концепции О. и.; экономический же кризис 1970-х практически элиминировал этот термин из сферы легитимных и уважаемых социологических словоформ.

ОБЩЕСТВО СОЗНАНИЯ КРИШНЫ — секта, фундированная идеями индуизма. О. с. к. основано в 1966 в США Свами А.Ч. Бхактиведантой (ум. в 1977). Члены О. с. к. — вегетарианцы, носят оранжевые одежды, исповедуют монашеско-аскетический образ жизни.

ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ — система аксиологических максим, содержание которых не связано непосредственно с конкретным историческим периодом развития общества или конкретной этнической традицией, но, наполняясь в каждой социокультурной традиции собственным конкретным смыслом, воспроизводится, тем не менее, в любом типе культуры в качестве ценности. Проблема О. ц. драматически возобновляется в эпохи социального катастрофизма: преобладания деструктивных





580 ОБЩИНА

процессов в политике, дезинтеграции социальных институтов, девальвации моральных ценностей и поиска вариантов цивилизованного социокультурного выбора. Вместе с тем, основополагающей О. ц. во все времена человеческой истории являлась сама жизнь и проблема ее сохранения и развития в природной и культурной формах. Многообразие подходов к исследованию О. ц. порождает множественность их классификаций по различным критериям. В связи со структурой бытия отмечают О. ц. природные (неорганическая и органическая природа, полезные ископаемые) и культурные (свобода, творчество, любовь, общение, деятельность). Соответственно структуре личности, О. ц. бывают биопсихологического (здоровье) и духовного порядка. По формам духовной культуры О. ц. классифицируют на нравственные (смысл жизни и счастье, добро, долг, ответственность, совесть, честь, достоинство), эстетические (прекрасное, возвышенное), религиозные (вера), научные (истина), политические (мир, справедливость, демократия), правовые (закон и правопорядок). В связи с объектно-субъектной природой ценностного отношения можно отметить предметные (результаты человеческой деятельности), субъектные (установки, оценки, императивы, нормы, цели) О. ц. В целом, полифония О. ц. порождает и условность их классификации. Каждая историческая эпоха и определенный этнос выражают себя в иерархии ценностей, определявшей социально допустимое. Ценностные системы пребывают в становлении и их временные масштабы не совпадают с социокультурной реальностью. В современном мире значимы нравственные и эстетические ценности античности, гуманистические идеалы христианства, рационализм Нового времени, парадигма ненасилия 20 в. и многие другие.

ОБЩИНА – исходная форма социальной организации общества, возникшая на первобытной стадии общественного развития на основе кровнородственных связей. В процессе развития общества и усложнения социальных институтов первобытная кровнородственная община трансформируется в соседскую.

ОБЩНОСТЬ МАССОВАЯ (масса) (от лат. massa – ком, кусок, гряда) – подкласс социальных общностей, выделяемый в их составе наряду с общностями групповыми. Представляет собой совокупность (объединение, множество) индивидов, которой свойственны: 1) статистический характер (по своим параметрам она совпадает с суммой образующих ее дискретных «единиц», выступая в качестве не структурно расчлененного, а достаточно аморфного образования); 2) стохастичес-

кая (вероятностная) природа («вхождение» индивидов в нее носит неупорядоченный, «случайный» характер, и поэтому она обладает открытыми, «размытыми» границами, неопределенным количественным и качественным составом); 3) ситуативный способ существования (она образуется и функционирует на базе и в границах той или иной конкретной деятельности, невозможна вне ее, поэтому оказывается неустойчивым, меняющимся от случая к случаю образованием); 4) выраженная гетерогенность (разнородность) состава, ее откровенно внегрупповая (или межгрупповая) природа (в ней «разрушаются» границы между существующими в обществе социальными, демографическими, этническими, региональными и т. п. группами); 5) аморфное положение в составе более широких социальных общностей, неспособность выступать в качестве их структурных образований.

ОБЪЕМНО-ПРАВОВАЯ СТРУКТУРА – совокупность относительно устойчивых, изменяющихся в пространстве и времени групп, различающихся по объему прав и обязанностей. В зависимости от места в данной структуре индивиды объединяются в две основные группы: привилегированных, составляющих высший социальный ранг, и обделенных, дающих низший социальный ранг. Привилегированные составляют солидарное коллективное единство; такое же единство образуют и «обделенные». Вместе с тем в любом обществе с развитыми социальными структурами реальная дифференциация индивидов и групп в зависимости от объема их прав и обязанностей намного сложнее вышеприведенной.

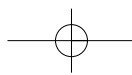
С.Ю. Солодовников

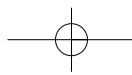
ОБЪЯСНЕНИЕ – функция познания, науки, научной теории, реализуемая через логико-методологическую процедуру экспликации сущности одного предмета, явления, события, действия и т. д. (объясняемое, «новое») через другое (объясняющее, «наличное»), имеющее статус достоверного, «очевидного», понимаемого. Противостоит пониманию. Компонента О. входит в познавательные акты во всех сферах и на всех уровнях человеческой деятельности. Специально проблема О. поднималась и рассматривалась на дисциплинарном уровне в философии и теологии. В европейской культуре функция О. постепенно укрепилась прежде всего за научным знанием. Научное О. должно отвечать, как минимум, двум требованиям: 1) адекватности – его аргументы и характеристики должны иметь непосредственное отношение к предметам, явлениям, событиям, которые они объясняют; 2) принципиальной проверяемости (не-

посредственно или через свои следствия). По своей логической структуре О. представляет рассуждение или умозаключение, послышки которого содержат информацию, необходимую для обоснования такого рассуждения (умозаключения). О. в естествознании ориентируется прежде всего на раскрытие причинно-следственных связей и отношений, хотя могут объясняться и генетические, структурные, функциональные зависимости, но в любом случае речь идет о выявлении картины детерминации объекта (явления, события), его зависимостей и обусловленностей. Чем полнее и глубже вскрыты обусловленности, тем выше ценность О.

ОБЫЧАИ – стереотипная унаследованная форма регуляции социальной деятельности, которая воспроизводится в определенной социальной общности и является привычной для ее членов.

ОВЧАРЕНКО Виктор Иванович (р. 1943) – российский и белорусский философ, социолог, историк и психолог. Доктор философских наук (1996), профессор (1997). Академик Российской академии естественных наук (1997), академик Академии гуманитарных исследований (1998), академик Академии педагогических и социальных наук (2000). Окончил исторический факультет Белорусского государственного университета (1969). В 1972–1982 – преподаватель, старший преподаватель, доцент кафедры философии БГУ. В 1982–1983 – доцент кафедры философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при БГУ. В 1983–1987 – доцент кафедры философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при МГУ им. М.В. Ломоносова. С 1987 доцент, с 1995 – профессор кафедры философии Московского государственного лингвистического университета. С 1997 является членом комиссии Государственного комитета Российской Федерации по науке и технологиям, разрабатывающей Федеральную целевую программу «Возрождение и развитие философского, клинического и прикладного психоанализа». Основные работы: «Психоаналитический глоссарий» (1994, первое русскоязычное издание словаря-справочника по психоанализу); «Социологический психологизм. Критический анализ» (1990, соавт. с А.А. Грицановым); «Человек и отчуждение» (1991, соавт. с А.А. Грицановым); «История социологии» (1993 и 1997, в соавт.); «Философская и социальная антропология» (1997, в соавт.); «Психоаналитическая литература в России» (1998, соавт. с В.М. Лейбиным); «Антология российского психоанализа» (1999, в двух томах, соавт. с В.М. Лейбиным); «Российские психоаналитики» (2000); «Классический





и современный психоанализ» (2000) и др. Опубликовал серии статей в философских, психоаналитических и психологических словарях. В 1990 опубликовал основы концепции социологического психологизма — отрасли знания и междисциплинарного плюралистического направления социальной мысли, принимающего в качестве предпосылки исследования и объяснения социальных явлений и процессов, действие и взаимодействие общественных, групповых и индивидуальных психических факторов. Ввел в оборот категорию «понятийно-проблемные комплексы». Осуществил философское исследование ряда парадигм и течений классической и современной социальной мысли.

ОГБОРН (Ogburn) Уильям (1886–1959) — американский социолог. Один из создателей социологии науки и социологии техники. Доктор социологии, профессор. В 1910, будучи студентом, познакомился с идеями Фрейда и в 1915 познакомился с ними К. Паркера. После получения образования работал социологом в Чикагском университете. В 1918 прошел дидактический психоанализ у Т. Барроу. В 1919 исследовал психологические основания экономического понимания истории. Использовал теории неврозов Фрейда и индустриальных психозов Паркера. Оказал большое влияние на внедрение психоанализа в американскую социологию. В начале 1920-х изучал проблему социальных изменений. Считал, что ведущим фактором социальных изменений являются «материальная культура» (или техника), развивающиеся быстрее «нематериальной культуры». Создал концепцию «культурного отставания». В цикле статей «Национальная политика и техника» (1930-е), «Техника и социология» (1938) и др. работах развивал идеи о том, что именно достижения науки и техники влекут за собой изменения социальной и культурной жизни. Исследовал пути адаптации человеческой природы и общества. Доказывал, что урбанизация и индустриализация ведут к сокращению и распаду семьи. В 1930–1940-х активно занимался социологией науки и техники, исследовал последствия научно-технического прогресса для общества. Автор книг: «Социальные изменения» (1922), «Социальные эффекты авиации» (1946), «Справочник по социологии» (1947, в соавторстве), «Техника и международные отношения» (1949, редактор) и др.

ОГОНЬ — центральное понятие ряда религиозно-мистических систем, в т. ч. Агни-Йоги. В частности, вторая книга Рерихов именуется «Огненный путь». Предполагается, что на современном этапе эволюции земли О. — одна из главных

стихий, задающих процедуру перехода между эпохами. О. в эзотеризме — «психическая энергия» Космоса.

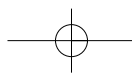
ОДЕРЖАНИЕ — в эзотеризме — вид психического и духовного воздействия на сознание и душу человека. О. осуществляется «темными силами» иных миров, а также злыми людьми. Выражается в форме раздвоения личности, шизофрении, генерации паранормальных способностей.

ОДЖАС — в индуистской метафизике — высшая форма тонкой жизненной энергии, объем которой обуславливает духовный и интеллектуальный потенциал личности. Человек на протяжении жизни продуцирует три с половиной капли О. Техника йоги сводима к накоплению О.: главным образом путем сублимации сексуальной энергии.

ОДИНОЧЕСТВО — состояние и ощущение человека, находящегося в условиях реальной или мнимой коммуникативной депривации (изоляция от др. людей, разрыва социальных связей, отсутствия значимого для него общения, недостаточности общения и др.). В основном проявляется в трех формах: обыденной, экстремально-ситуативной и искусственной (экспериментальной и лечебной). Как психогенный фактор О. влияет на психику человека и вызывает появление острых эмоциональных реакций (в т. ч. тягостных переживаний, тревожности, депрессии, деперсонализации, галлюцинаций), изменение сознания и самосознания, индивидуальных и личностных особенностей человека. Тяжело переносится людьми различных возрастов. Особенно опасно в младенческом возрасте. В значительной части случаев приводит к серьезным психопатологическим эмоциональным нарушениям, коррекция которых предполагает использование соответствующих психотерапевтических, медикаментозных и прочих воздействий. В ситуации острого переживания О. у людей формируются различные компенсаторные (защитные) реакции, формы поведения и общения, в которых важную роль играют внутренние диалоги с фантомными партнерами, персонификация животных (главным образом, домашних), различных предметов (книг, кукол и др.), разнообразных изображений (фотографий, картин, скульптур и др.), проявляющиеся в широких диапазонах нормы и патологии. Как явление социального порядка и проблема, О. получило особое распространение в современном мире (феномены «толпы одиноких»), существенно изменившем систему социальных связей и непосредственного («живого») общения людей и отчасти подменившем эту систему различного рода суррогатами общения. О. может выступать и выступает как форма осознанного и неосознанного протеста, «бегства от действительности» и «внутренней эмиграции». В клинических целях О. (сенсорная изоляция) используется как метод лечения различных психических расстройств.

сознанного протеста, «бегства от действительности» и «внутренней эмиграции». В клинических целях О. (сенсорная изоляция) используется как метод лечения различных психических расстройств.

ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК — дисгармоничный, односторонне развитый индивид, у которого разрушено целостное, синкретическое мировосприятие, чувство гармонии. Процесс расчеловечивания огромных масс людей, девальвации душевных качеств личности стал набирать силу в механизированную эпоху. Буквально на глазах одного-двух поколений были одержаны блестящие победы разума в покорении природы. Произошел гигантский скачок в развитии техники. Многократное усиление мощи воздействия на окружающий мир, изменение условий существования не могли не отразиться на сознании человека, его мироощущении. Общество ощутило возрастающую силу техники в своих руках. Крепло желание людей, опираясь на новые технические возможности, активно вмешиваться в природный мир, переделывать его по своему усмотрению. Отныне фундаментальное преобразование природы становится путеводной звездой человечества, реальной и близкой надеждой на счастливое будущее. Однако стремительное повышение уровня инструментализации науки оказалось не в состоянии вывести людей из лабиринта сложных противоречий. Невиданный ранее скачок в развитии производительных сил обусловил крутую ломку традиционного образа жизни практически всех слоев населения. Культурам прошлых эпох был присущ размеренный ритм, близость к природе, возможность постепенной адаптации к относительно стабильным внешним условиям существования. В новое время Homo Sapiens оказался заложником индустриальной цивилизации. Горда стигивали миллионы сельских жителей, отрывая от привычной природной гармонии и погружая в искусственную, механизированную реальность. Существенно уплотнился ритм жизни каждого человека, возросла интенсивность труда, его монотонность. Произошло расщепление деятельности на узкие, специализированные сферы. Известно, что менталитет крестьянина и даже ремесленника, несмотря на прогрессирующий процесс разделения общественного труда, сохранял целостный характер. Синкретизм проявлялся в том, что крестьянин не только обрабатывал землю, но и строил дома, разводил скот, шил, ткал, производил все основные продукты, необходимые для жизни. Ремесленник также хорошо знал все составляющие появления конечного продукта. Массовому производству соответствовал уже однообраз-



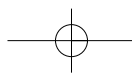


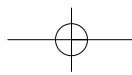
582 ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК

ный цикл, обезличенные знания, стандартные навыки исполнения трудовых операций, подготовка узкоспециализированных работников. Деятельность приобрела имперсональный характер. Эзотерическая система воспитания мастеров осталась в прошлом. Несоизмеримо возрос объем информации, который необходимо было усвоить, чтобы вписаться в общественные структуры. Активизировался процесс дифференциации наук, изучающих единую реальность, целостного человека. Под напором научной мысли, стремящейся раззять мир, расчленив его, целостная Вселенная стала распадаться, дробиться, расслаиваться на части в естественнонаучной картине бытия. Прогрессирующее теоретическое мышление разрушило существовавший в течение многих тысяч лет одухотворенный образ мира, в основе которого лежало осознание божественного промысла, разумности Вселенной. Благодаря этому человек имел относительно устойчивые представления о том, как жить, что любить и ненавидеть, во что верить, каковы главные ценностные ориентиры и принципы миропорядка. И в этом неустойчивом, взвинченном мире индивид оказался «без руля и без ветрил», ибо, разрушив, наука не только не смогла ответить на сокровенные вопросы бытия, но поставила человека перед лицом еще более сложных проблем. Значимость ноуменального, интеллигентного мира оказалась аннулированной. Сущность происходящих коренных изменений в мировоззрении личности, отторжение от вселенской красоты в результате угашения чувств, укрепления рационалистической ориентации очень остро уловил и пережил еще в эпоху Просвещения Б. Паскаль. В своих «Мыслях» он писал: «Что такое человек в бесконечности? Это вечное молчание бесконечных пространств ужасает меня. Я не знаю, кто меня послал в этот мир, что такое я. Я в ужасном и полнейшем неведении... Я вижу ужасающие пространства вселенной, которые заключают меня в себе, я чувствую себя привязанным к одному уголку этого обширного мира, не зная, почему я помещен в этом, а не другом месте, почему то короткое время, в которое дано мне жить, назначено именно в этой, а не в другой точке целой вечности... Я вижу со всех сторон только бесконечности, которые заключают меня в себе, как атом. Я как тень, продолжающаяся только мгновение и никогда не возвращающаяся. Все, что я сознаю, это только то, что я должен скоро умереть... Вот мое положение; оно полно ничтожности, слабости, мрака». Образ равнодушной, слепой, бесцельной Вселенной не мог не отразиться на духовном развитии человека. В обществе нарастает внутренний дискомфорт, напряжен-

ность, агрессивность, заметно утрачивается чувствительность к природному миру, способность откликаться на многообразную красоту Вселенной. Углубляется процесс разрушения целостного мировосприятия, чувства гармонии. Внутренний мир человека становится беднее и примитивнее. Именно в это время получили массовое распространение дисгармоничные, односторонне развитые типы людей: «человек-функция», гедонист, прагматик, мимесическая личность. Усиливается некрофильская тенденция, сенсуалистическая направленность общества. «Человек-функция» — это безупречный исполнитель чужой воли, олицетворяющий функциональное сознание. Машинизированная цивилизация не в состоянии существовать без этого самого массового «человеческого материала». Она побуждает определенную часть людей убивать в себе живое, многоцветное «я», чтобы вписаться в жесткие параметры рационализированной системы. Альтернатива такова — либо стать «колесиком», «винтиком» и хотя бы в такой форме отстоять право на существование, либо — отторжение, статус изгоя, презрение других «винтиков». «Человек-функция» в развитой форме становится крайне опасным своей беспринципностью, как беспрекословный исполнитель воли сильных мира сего. Любая тоталитарная система культивирует именно эту «породу» людей. Человек-гедонист как массовое явление также возникает в результате реакции на рационализацию общества. Причина этой трансформации заключается в том, что человек по своей природе — самое эмоциональное существо на земле. Он высоко ценит мир ярких, красочных переживаний и ради достижения позитивных эмоций готов на многое. Иначе жизнь становится однообразной, пресной. Индивид жаждет праздника, глубоких чувств. Чтобы развивать в себе способность к духовному наслаждению, требуются каждодневные усилия, постоянное преодоление инерции. Однако технократический мир пытается погасить сияние красок эмоциональной сферы, отобрать чувственное тепло, засушить цветение духа. И вот тогда человек, устав сопротивляться, приучается легко и быстро добывать физиологические наслаждения, подчиняясь утилитарному смыслу жизни. Именно в этом необходимо искать истоки массового распространения субкультуры, наркомании, эротизации общества. Стремительное развитие средств массовой коммуникации сыграло решающую роль в культивировании мимесической личности, которая нацелена не столько на развитие эзотерического космоса, внутренней безграничности, сколько на подражание широко растира-

жированной жизни «звезд» поп-музыки, кино, спорта, полное поглощение иллюзорностью внешнего блеска, мифогенностью ореола чужой славы, аннигилируя уникальность собственной индивидуальности, утрачивая интерес к развитию личностной неповторимости. В современной цивилизации заметно усилилась некрофильская тенденция под непосредственным воздействием механического, машинизированного мира. Не случайно человек подобного склада испытывает своеобразное удовлетворение от разрушения живой, цветущей, полнокровной действительности. Он всем своим существом требует погружения в мир мертвый, механический, обездушенный. И поэтому доминирующая интенция человека-некрофила направлена на тотальное разрушение. К некрофильским типам личности, согласно Фромму, можно отнести А. Гитлера, Сталина. Технократическое общество неизменно выталкивает в верхние этажи власти главное действующее лицо, своего идейного организатора — человека-прагматика. Эта личность заключает в себе безграничную веру в возможность крупномасштабной переделки природной и социальной действительности. В этом типе человека преобладают энергия, воля, целеустремленность, опора на рассудок, трезвый расчет. Но фанатический энтузиазм, интеллектуальный напор чаще всего оборачиваются против людей, ибо нравственность, гуманизм, отзывчивость, эмоциональная чувствительность кажутся прагматику чем-то наивным, химеричным на пути к реализации «великой идеи». Цель оправдывает средства. И поэтому в реальной жизни поиск «светлого будущего», религиозная, национальная, иные идеи нередко затмевали, подавляли самого человека, так как любая значительная цель всегда привлекала к себе множество рационалистов, которые жаждали переделать мир на свой манер, изгнав из него душу, о чем писал Гете. Насильное внедрение теоретических конструкций в живое тело бытия казалось им превыше всего. Далекая мечта гипнотизировала, а все близкое становилось чуждым. Но главное, что с высоты грандиозных, абстрактных полетов конкретный человек превращался в маленькое, крошечное существо, его душевные коллизии воспринимались как наивные, мало значимые. Природа уже не столько объект удивления, восхищения, сколько предмет научных и практических манипуляций — молекулы ДНК, РНК, плазма, нейтрон, протон, нуклон, а также уголь, газ, нефть. В этом плане необходимо вспомнить высказывание Гегеля, который считал, что «даже какая-нибудь выдумка, пришедшая в голову человеку, выше любого создания природы». Господство аб-





стракции над всеми конкретными проявлениями человеческой жизни наносило непоправимый ущерб духовному развитию личности. Индивиды начинают выступать безликими существами, превращаясь в придаток «грандиозных» преобразований. Нивелировка разнообразных природных задатков, игнорирование человеческой беспредельности, подведение всех под «общий знаменатель» неизбежно приводит к утрате индивидуальности, неповторимости личностного восприятия мира и, в конечном итоге, к разрушению чувства гармонии. Индивид начинает жить не своими чувствами, мыслями, поступками, погружаясь в угнетенное эмоциональное состояние. Если прагматический тип личности нацелен на далекую перспективу, революционное, коренное преобразование настоящего во имя будущего, находясь всецело во власти абстрактных схем, то человек-сенсуалист устраивает свое бытие на безграничном доверии к собственным ощущениям, значимости внешних событий, абсолютизируя роль текущего настоящего, отторгая метафизическое, возвышенное, романтическое, не принимая все то, что выпадает из рамок обыденного опыта, утилитарного смысла. Вот почему человек-сенсуалист постоянно «вязнет» в потоке эмпирической реальности, подвергается мощным вибрациям в спонтанности сиюминутных ощущений, являясь источником повышенной возбудимости, раздражительности, неудовлетворенности и даже агрессии, порождая неустойчивость, неуравновешенность в обществе. Он становится заложником собственной локальности, ограниченности, разрывая связь с незыблемой основой бытия, утрачивая вкус к абсолютной гармонии. Конечно, было бы неправомерно не замечать в техногенной цивилизации гуманистической тенденции, нацеленной на утверждение целостного миропонимания. Однако главное направление отражает глубокую деформацию чувства гармонии, тотальное расщепление целостного сознания, что предопределило специфику развития культуры 20 в.

В.Ф. Мартынов

ОЖИДАНИЕ СОЦИАЛЬНОЕ — совокупность социальных субъектных установок, стереотипов поведения, оценок, элементов некомплексного знания и т. д., разделяемых членами той или иной социальной общности относительно предстоящего хода событий, обеспечивающих эмоциональную и поведенческую готовность людей к этим событиям. Формирование О. с. основано на обычаях и традициях, т. е. на коллективном, историческом опыте, опирается на существующие в настоящее время в данной социальной общности моральные нормы — трагедии и нормы —

идеалы, и зачастую получают распространение неадекватные реальности О. с.

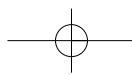
ОЖИДАНИЯ СОЦИАЛЬНЫЕ — компоненты системы регуляции социального поведения, взаимодействия в группах, обществе, обычно неформализованные; система ожиданий, требований относительно норм исполнения индивидом социальных ролей. Членом группы (общества), занимающим ту или иную социальную позицию, выполняющим ту или иную роль, другие взаимодействующие с ними представители группы предъявляют принятые в данной группе требования, касающиеся форм социального поведения, отношений, установок и т. п. Эти требования, предписания приобретают форму ожидания определенного поведения. Так, от матери окружающие ждут, что она будет заботиться о своем ребенке, от работника — что он будет добросовестно выполнять свои трудовые обязанности и т. п. О. с. представляют собой разновидность социальных санкций, упорядочивающих систему отношений и взаимодействий в группе. В отличие от официальных предписаний, должностных инструкций и других регуляторов поведения в группе О. с. носят неформальный и не всегда осознаваемый характер. Вместе с тем О. с. не являются произвольными, они отражают степень обязательности, необходимости для группы (общества) предписываемой формы поведения, отношений, без которых группа (например, семья) не может успешно функционировать. Две основные стороны О. с. — право ожидать от окружающих поведения, соответствующего их ролевой позиции, и обязанность вести себя соответственно ожиданиям других людей. О. с. формируются на основе процессов антиципации — предвосхищения, предвидения, упреждения событий, реакций, отношений, результатов действий — и обеспечивают прогнозируемость поведения, а также санкций и ответных реакций на него. Основные функции О. с. состоят в упорядочении взаимодействий, повышении надежности системы социальных связей, согласованности действий и отношений между членами группы, общества, в повышении эффективности процессов адаптации и оценивания.

ОЗИРИС — главный бог Древнего Египта, брат и муж Изиды, богини воды и плодородия. Трактуются как первое проявляющееся божество. В эзотеризме О. — один из первых Спасителей человечества.

ОЗНАЧАЕМОЕ — термин, используемый в семиотике для определения содержательной («умопостигаемой») стороны знака, отсылающий к «понятию» («знак» связывает не вещь и ее название, но понятие и его акустический образ. О. неразрывно связано с означающим и не может

существовать без последнего. Термин «О.» использовался и стоиками (греч. термин *semainomenon* — «понимаемое», «подразумеваемое»), и средневековыми философами (Августин использовал для его обозначения латинский термин *signatum*), однако детальную разработку получил в концепции де Соссюра. Моррис использовал близкий по смыслу термин «де-сигнат». Деррида полагал, что понятие (трансцендентального) О. лежит в основе фундаментальной для логоцентристской традиции западной философии концепции репрезентации и мыслится как нечто внеположное языку и существующее до него, нечто, «имеющее место» и умопостигаемое еще до своего («грехо»)падения», до изгнания во внеположность полюстороннего чувственного мира». По мысли Деррида, своей сугубо умопостигаемой гранью О. отсылает к абсолютному логосу, а в средневековой теологии оно всегда было повернуто к «слову и лику божьему». По сути основоположным О. можно считать бытие. О., таким образом, призвано олицетворять истину или смысл, уже созданные логосом и существующие в его стихии; оно (как и понятие знака в целом) выступает в качестве наследника логоцентризма, которое идет рука об руку с определением бытия сущего как наличности. См: (Соссюр, **Означающее, Знак, Трансцендентальное означающее, Означивание.**)

ОЗНАЧАЮЩЕЕ — чувственно воспринимаемая сторона знака, относящаяся к плану выражения. Стоики использовали термин *semainomenon*, тогда как в средневековой логике и философии был принят термин *signans*. В концепции де Соссюра «О.» в вербальном языке представляет собой «акустический образ», причем Соссюр неоднократно подчеркивал, что «О.» — это не материальное звучание, а представление о нем, получаемое нашими органами чувств, это психический отпечаток звучания, который предшествует в акте говорения физиологическому процессу (говорения, фонации) и физическому процессу (колебание звуковых волн). Всякий акустический образ — это сумма ограниченного числа элементов или фонем, которые можно изобразить на письме с помощью соответствующего числа знаков. Несмотря на то, что «О.» репрезентирует план выражения и в известном смысле материально, речь идет о весьма специфической материальности, ибо О. состоит из собственно материальной части (звук) и идеальной (отпечаток, образ звучания, материальная сторона в сознании). Связь между означаемым и О., по мысли Соссюра, конвенциональна, то есть немотивирована и условна (особенно в знаках-символах, то есть в большинстве знаков вербального языка). Это не ис-





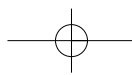
584 ОЗНАЧИВАНИЕ

ключает частичной мотивированности некоторых знаков, хотя речь может идти лишь об относительной мотивации, будь то случаи звукоподражания (ономапоеи) или иконических знаков. Концепция «О.» как акустического образа, равно как и его неразрывная связь с означаемым были подвергнуты жесткой критике со стороны Деррида в книге «О грамматологии»: он считает, что О. не является чем-то вторичным и производным (по отношению к мысли, как и письмо по отношению к устной речи). Более того, языковой знак не существует до письма, а письмо не может рассматриваться лишь как «изображение (репрезентация) языка». Напротив, письмо есть (перво)начало любой языковой деятельности, а «акустический образ» не обязательно должен мыслиться как (внутренний) отпечаток, копирующий реальность внешней. (См.: **Соссюр, Означаемое, Знак, Деррида, Означивание.**)

ОЗНАЧИВАНИЕ — базовое понятие постмодернистской концепции текстовой семантики, фундированной отказом от идеи референции (см. **Пустой знак**), фиксирующее процессуальность обретения текстом смысла, который исходно не является ни заданным, ни данным. Эта установка основана на радикальном отказе философии постмодернизма от презумпции логосцентризма, предполагающей наличие глубинного имманентного (исходного) смысла в феноменах бытия (см. **Постмодернистская чувствительность**). По оценке Фуко, в отличие от классики, воспринимавшей дискурс в качестве «скромного чтения» («вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его»), постмодернистская философия основана на программной презумпции, согласно которой дискурс «следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами». Текстовая семантика в этом контексте выступала для классической традиции отражением исходного внетекстового значения феноменов, и смысл текста был гарантирован его онтологическим референтом (презумпция «трансцендентального означаемого», по оценке Деррида). С постмодернистской же точки зрения, «язык... никогда не был, не может быть и наконец перестает считаться нейтральным вместилищем смысла» (Дж.Д. Аткинс). Как отмечает Дж.Х. Миллер, становление текстовой семантики, «никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла». На передний план выдвигается не signification («значение») как отношение означающего к означаемому, но signification («О.») как движение в сфере означающего. Понятие «О.» было предло-

жено Кристевой и, по оценке Р. Барта, универсально принято философией постмодернизма. Однако, европейская традиция философствования содержит весьма созвучные этой установке идеи, высказанные задолго до постмодернизма. Оформившаяся в контексте классической философии позиция Канта может, например, быть истолкована как последовательная и эксплицитно сформулированная версия интерпретации смысла как создаваемого в субъективном усилии. В рамках неклассической философии Р. Ингарденом была высказана мысль о виртуальном бытии художественного произведения как «множества возможностей», т. е. различных версий прочтения, каждая из которых выступает как его «актуализация». А «Исток художественного творения» Хайдеггера непосредственно оценивается Джеймсоном как содержащий идею «смыслорождения». В постмодернистской системе отсчета смысл интерпретируется как сугубо процессуальный феномен: по Делезу, смысл «производится: он никогда не означален»; по Р. Барту — семантическое бытие текста «есть становление». Соответственно, письмо мыслится постмодернизмом в качестве не результирующего в константном (завершенном) тексте: «писать» — это, по Р. Барту, «непереходный глагол». Аналогично, интерпретация текста в процедурах чтения выступает в концепции Делеза как не-финальная «экспериментация». В свете этой презумпции текст — «это не совокупность... знаков, наделенная смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов» (Р. Барт). Субстратом смыслорождения выступает текстовая среда, понятая как хаотичная: аструктурная и децентрированная (см. **Ацентризм**). По оценке Р. Сальдивара, «деконструкция не означает деструкции структуры... — это демонтаж старой структуры, предпринятый с целью показать, что ее претензии на безусловный приоритет являются всего лишь результатом человеческих усилий и, следовательно, могут быть подвергнуты пересмотру». Таким образом, как пишет Дж.-И. Тадье, текст перманентно «деконструируется ради своего вечного порождения». Деструктурированный текст принципиально нестабилен и характеризуется своего рода «взвешенностью между активностью и пассивностью», «взвихренностью», которая, как пишет Деррида, в принципе «не поддается упорядочению». Так, концепт Деррида «рассеивание» фиксирует именно момент генеративной природы текстовой организации: «грамма как разнесение... — это структура и движение», открывающее возможность «других текстовых конфигураций». Организация текста при-

том или ином варианте его О. выстраивается вокруг определенных семантических узлов — принципиально плюральных и конституируемых практически произвольно: «текст: это ...пространство, где свободно вспыхивают языковые огни, мерцающие зарницы, то тут, то там взметающиеся всполохи, рассеянные по тексту, словно семена» (Р. Барт). Аналогично, у Деррида «диссеминация», играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве расщепления «сем», т. е. семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом: *sema* — *semen*. (Как отмечает сам Деррида в одном из интервью, «мы играем здесь, разумеется, на ...родстве чистого симулякра между семой и семенем».) — Бытие текста реализуется в осцилляциях между версиями О., между смыслом и его деструкцией: как пишет А. Истхоуп, «любый текст отличается от самого себя». В силу своей имманентной нестабильности текстовая среда интерпретируется постмодернизмом как непредсказуемая, всегда готовая породить новые версии смысла: Дж.Д. Аткинс отмечает самопроизвольный «момент, когда текст начнет отличаться от самого себя, выходя за пределы собственной системы ценностей, ...системы смысла». Смыслорождение предполагает наличие в своей процессуальности особых точек семантического ветвления, т. е. версификации О., которые функционально изоморфны узлам бифуркационного веера: как пишет Р. Барт, «означающие могут неограниченно играть, ...производить несколько смыслов с помощью одного и того же слова». Делез также отмечает, что смыслорождение «двуправлено», т. е. «задает путь, по которому смысл следует и который он заставляет ветвиться». Разрешение бифуркационного выбора, т. е. механизм предпочтения того или иного варианта О., основаны на фундаментально случайных моментах. Фуко пишет о «случайности дискурса», Т. Д'ан фиксирует соскальзывание смысла «с уровня коллективного и объективного»: он оказывается продуктом случайных вариаций перцепции и дискурса. В рамках такого подхода равно невозможны как конституирование финального смысла текста (онтологическая «неразрешимость» последнего, по Р. Барту), так и предвидение той версии О., которая будет актуализирована в том или ином случае (гносеологическая «неразрешимость» текста). Непредсказуемость процедур О. связывается постмодернизмом с автохтонными аспектами бытия текста, а не с недостаточностью когнитивных средств субъекта: как отмечает Р. Барт, «неразрешимость — это не слабость, а структурное условие повествования: высказывание не





может быть детерминировано одним голосом, одним смыслом — в высказывании присутствуют многие коды, многие голося, и ни одному из них не отдано предпочтение. ...Рождается некий объем индетерминаций или сверхдетерминаций: этот объем и есть означивание».

М.А. Можейко

ОККАЗИОНАЛИЗМ (лат. *occasio* — случай, *occasionalis* — случайный) — направление в западно-европейской философии 17 в., центрирующееся вокруг поставленной дуализмом Декарта проблемы соотношения души и тела и ориентированное на их трактовку как абсолютно разнородных, а потому не способных к взаимодействию. Классические представители — И. Клауберг (1622–1665), А. Гейлинкс (1625–1669) и др. Согласно О., взаимодействие между телом и духом может иметь место лишь в том случае, если вызвано внешней (как по отношению к телу, так и по отношению к духу) причиной — Богом. Наиболее последовательное выражение позиция О. нашла в философии Мальбранша, доведшего основоположения О. до их логического завершения и сформулировавшего тезис о невозможности не только влияния тела на душу (источником ее движений выступает лишь Бог как высшая духовная инстанция), но и тела на другое тело. Влияние идей О. может быть обнаружено в философии Лейбница (концепция предустановленной гармонии) и Юма (критика естественной причинности).

ОККУЛЬГИЗМ — общее название учений, признающих существование скрытых сверхъестественных сил в человеке и космосе, недоступных для общего человеческого опыта, но постигаемых избранными людьми, прошедшими через специальное (ритуальное) посвящение и определенную психическую тренировку.

ОЛАМОТ (евр. миры) — в Кабале — термин для обозначения различных степеней «желания получить».

ОЛИГАРХИЯ — форма государства, где источником суверенитета государственной власти выступает предельно узкий круг лиц, допущенных к определению направлений политической жизни. Как правило, это — экономически самая могущественная часть господствующего социального класса (социально-классового образования). Данные социальные субъекты, располагающие не только огромным экономическим потенциалом, но и часто наделенные юридически оформленными исключительными правами, формирует все звенья государственного аппарата, поставляет кадры для ключевых должностей.

С.Ю. Солодовников

ОМЕГА — понятие философской системы Тейяра де Шардена, выступающее обозначением Бога как конечной целью развития Вселенной, а также ее центром, инициирующим энергии этого движения.

ОМОФОР — широкая сшитая лента, надеваемая православным епископом через плечо во время богослужения.

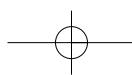
«ОНО» («das Es», «the Id», «the It») — понятие, заимствованное Фрейдом у немецкого врача и писателя, одного из идеологов психосоматической медицины, руководителя санатория в Баден-Бадене Г. Гроддека (1866–1934). Гроддек ввел термин «О.» в 1923 («Книга обо «Оно»). Согласно Гроддеку, «О.» — психологический термин, обозначающий безличную внутреннюю силу, т. е. ту часть психического аппарата, в которой представлены инстинктивные и врожденные начала личности и из которой возникает Я. По мысли Гроддека, травмирующее воздействие О. — главный источник различных органических болезней (от легчайших до рака включительно), а также существенный фактор, определяющий личную судьбу человека. По Фрейду, О. — наиболее влиятельная сфера личности, представляющая собой не признающий течения времени и действующий в соответствии с принципом удовольствия комплекс разнообразных бессознательных побуждений, представлений, тенденций, агрессивных и сексуальных влечений, инстинктов и т. п. Согласно психоанализу, О. являет собой «котел, полный бурлящих возбуждений» и «большой резервуар либидо», в котором сосуществуют и действуют противоположные импульсы и силы всех основополагающих процессов душевной деятельности человека. С точки зрения Фрейда, именно в социальном, алогичном и аморальном О. осуществляется борьба между сексуально окрашенным инстинктом жизни и влечением к смерти, которая и обуславливает функционирование этой сферы и ее роль в структуре личности. Контакты О. с внешним миром определяются, по Фрейду, его связями с Эго, «которое замещает для него внешний мир»; при этом Эго должно непрестанно искать соглашения с О. Английские переводчики и комментаторы Гроддека разграничивают, с одной стороны, «the It», близкое его исходной версии, и «das Es», «the Id» в модификации Фрейда.

ОНТОГЕНЕЗ — категория, обозначающая процесс рождения и развития индивидуального организма. В онтогенезе выделяют количественную (увеличение размеров, продолжительность жизни организма) и качественную (дифференциацию и элиминацию) стороны.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ — метод доказательства, посредством которого

необходимость существования чего-либо выводится из мысли о нем; в западноевропейской философии выступал методом связи понятий бытия и мышления.

ОНТОЛОГИЯ (греч. *on,ontos* — сущее, *logos* — учение) — учение о бытии: в классической философии — учение о бытии как таковом, выступающее (наряду с гносеологией, антропологией и др.) базовым компонентом философской системы; в современной неклассической философии — интерпретации способов бытия с нефиксированным статусом. Термин «О.» был введен Р. Гоклениусом («Философский лексикон», 1613) и — параллельно — И. Клаубергом, введшим его (в варианте «онтософия») в качестве эквивалента понятию «метафизика» («*Metaphysika de ente, quae rectus Ontosophia* 1656»); в практическом категориальном употреблении закреплен Вольфом, эксплицитно дистанцировавшим семантику понятий «О.» и «метафизика». Однако, объективно, любое философское учение в рамках традиции включало в себя онтологический компонент, фундирующий его в качестве целостной системы. В классической философии О., как правило, содержательно совпадает с метафизикой. В эволюции классической О. могут быть выделены два вектора. С одной стороны, О. эксплицитно артикулируется как метафизика и разворачивается в плоскости трансцендентализма: стоящее за внешними проявлениями мира внесенсорное Бытие элеатов; платоновская концепция эйдосов как идеальных сущностей — образов земных объектов (см. **Эйдос**, **Платон**); схоластический реализм в средневековой философии; трактовка бытия как этапа развития Абсолютной идеи у Гегеля; интенции классической феноменологии к конституированию внесубъектного бытия мира вне каких бы то ни было гносеологических привнесений; модель действенного бытия в «критической О.» Н. Гартмана; трансцендентальная О. неотомизма (см. **Неотомизм**) и др. С другой стороны, параллельно этой интерпретации О. развивается ее трактовка как философии природы, возвращающая термину его этимологическое изначальное значение и ориентированная на получение позитивных знаний о природе, исходя из нее самой: наивный реализм раннеантичных космогоний; имплицитно содержащаяся в средневековом номинализме установка на внетрансцендентальное постижение бытия; натурализм философии Ренессанса; ориентированная на тесное взаимодействие с естествознанием философия природы Нового времени и т. п. Вехой радикальной смены методологических ориентиров в истории О. явилась «критическая философия» Канта, задававшая новое понимание бытия как артикулированного





586 ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ

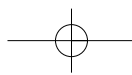
в априорных познавательных формах, вне которых невозможна сама постановка онтологической проблемы, в силу чего вся предшествующая О. оценивается Кантом как «догматизм» онтологизации ментальных конструкций. Кантовский антионтологизм был развит и радикализован в позитивизме, оценивающим любое суждение метафизического характера как бессодержательное и не подлежащее верификации. Радикальная критика О. задает в философской традиции поворот от трактовки ее в традиционном смысле этого слова («кризис О.» 19 в.) к новой версии постановки онтологической проблемы. Понятие О., сохраняя свою семантику как учения о бытии, оказывается достаточно плюральным с точки зрения конкретного наполнения его объема. Радикально новый поворот в интерпретации бытия связан с неклассической философией 20 в., экзистенциализировавшей онтологическую проблематику и задавшей человекоразмерные параметры ее артикуляции. Ушедший на второй план онтологический вопрос вновь актуализируется Хайдеггером, согласно позиции которого именно вопрос о бытии центрирует сознание индивида. Бытие конституируется у Хайдеггера как человеческое бытие – *Dasein*, Вот-Бытие в качестве чистого присутствия. Принципиальную значимость имеет для Хайдеггера различие между бытием и существованием, – человек выступает как «пастырь бытия», слушающий глубинный зов онтологической полноты, обретающей в человеке свой язык и форму выражения. Цель философии, в силу этого, заключается в возврате к «истине бытия», которое живет в языке («язык – это дом бытия»). Новый этап интерпретации О. в неклассическом ключе связан с философией постмодерна, восходящей в своих онтологических построениях (читай: антионтологических деструкциях) к презумпции Хайдеггера, вводящего, по оценке Делеза «доонтологическое понятие Бытия»: «онтология имеет в качестве фундаментальной дисциплины аналитику Вот-Бытия. В этом одновременно заключено: саму онтологию нельзя обосновать онтологически» (Хайдеггер). Согласно постмодернистской рефлексии, вся предшествующая философская традиция может интерпретироваться как последовательное развитие и углубление идеи деонтологизации: к примеру, если классическая философская традиция оценена как ориентированная на «онтологизацию значения», то символическая концепция – как делающая определенный поворот к их «деонтологизации», а модернизм – как сохраняющий лишь идею исходной «онтологической укорененности» субъективного опыта. Что же касается рефлексивной оценки собствен-

ной парадигмальной позиции, то постмодернизм конституирует фундаментальный принцип «эпистемологического сомнения» в принципиальной возможности конструирования какой бы то ни было «модели мира» и программным отказом от любых попыток создания онтологии.

ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ – понятие, введенное Деррида для характеристики комплекса парадигмальных установок культуры классического типа, фундированной такими глубинными презумпциями, как: 1) презумпция возможности построения референциально понятой картины мира (онтологии в традиционном значении данного термина – см. **Онтология**, **Метафизика**); 2) презумпция линейно понятого детерминизма, предполагающего применительно к любому феномену и процессу наличие исчерпывающе объясняющей его внешней квази-причины (см. **Детерминизм**); 3) презумпция целесообразности как протекания общего мирового процесса, так и отдельно взятых событий (см. **Телеология**, **Автор**); 4) презумпция мышления в рамках жестких бинарных (как правило, асимметрично интерпретируемых) оппозиций, одним из фундаментальных проявлений которой выступает маскулинный характер культуры западного образца (например, отмеченный Хоркхаймером и Адорно в «Диалектике Просвещения» мужской тип построения западной цивилизации и, соответственно, мужской стиль мышления, свойственный западной культуре – см. **Бинаризм**); 5) имплицитная ориентация западной традиции на тот пласт языка, который представлен в звучании голоса (несмотря на наличие в данной культуре выраженного акцента на письменной речи – см. **Мак-Люэн**), – как отмечает Деррида, культивируемая западной культурой иллюзия текстовой референции во многом завязана именно на характерный для этой культуры «фоноцентризм»: «когда я говорю, ...не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот – обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха ...от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д.» (см. **Трансцендентальное означающее**); и, наконец, 6) презумпция наличия глубинного имманентного смысла как бытия в целом, так и отдельных событий (см. **Логоцентризм**). В противоположность этому программной задачей культуры постмодерна выступает задача «деконструиро-

вать все то, что связывает концепты и нормы научности с онтологией, с логоцентризмом, с фонологизмом... Надо одновременно выйти из метафизических позитивизма и сциентизма и акцентировать то, что в фактической научной работе способствует ее избавлению от метафизических гипотез, тяготеющих от самых истоков на ее определении и ее движении» (Деррида). В соответствии с этим, философия постмодернизма осуществляет радикальную переориентацию на презумпции, полностью альтернативные презумпциям О.-т.-т.-ф.-ф.-л: 1) презумпция «запрета на метафизику» в условиях принципиальной мозаичности и семиотической вторичности мира в постмодернистской его проекции; 2) презумпция отказа от идеи внешней принудительной каузальности и переориентация на видение предметности как находящейся в процессе самоорганизации; 3) презумпция отказа от семантических фигур телеологического характера; 4) презумпция программного отказа от бинарных оппозиций типа объект – субъект, Запад – Восток, мужское – женское; 5) презумпция акцента не на голосе, озвучивающем имманентный текст смысла, но на самом тексте как нестабильной среде генерации смысла; и, наконец, 6) презумпция отсутствия имманентного миру смысла, логики бытия, которая могла бы быть эксплицирована в когнитивных актах, понятых как герменевтические.

ОПЕРАЦИОНАЛИЗАЦИЯ – процедура установления связи концептуальной схемы с ее методическим инструментарием, заключающаяся в поиске средств фиксации в наблюдении референтов (денотатов) концептуальной схемы и обосновании их валидности. В О. фиксируются доступные наблюдению и измерению признаки (характеристики) объектов – индикаторы, которые также подлежат обоснованию в качестве таковых. О. противоположна по направленности концептуализации: если последняя задает вектор движения «вверх» в уровнях организации знания и суть движение в сторону абстрактного, то О. есть движение «вниз» – в сторону конкретизации. Работа в режиме О. обеспечивает онтологическое подтверждение концептуальной схемы. О. трактуется как эмпирическая интерпретация понятий, т. е. экспликация их содержаний. «Обратное» движение от уровня «наблюдаемости» к концептам обозначается как первичное концептуальное объяснение. О. – сложно организованная процедура, включающая в себя минимум четыре уровня разнокачественной работы. Это уровень перевода концептов в операциональные определения и показатели, т. е. в конечном итоге указания эмпирических значений теоретических





смыслов (логическая процедура); уровень измерений по сконструированным определениям и показателям (предполагает выход в эмпирическую процедуру); «вычисление» (статистическая процедура), допускающее возможность построения математической модели, состоящей из переменных; уровень вывода ненаблюдаемого (концептуального) из наблюдаемого (упорядоченные данные, прошедшие, если это предусмотрено, статистическую обработку: интерпретационная процедура, первичное концептуальное объяснение). Согласование процедур, взаимопроницающих друг в друга (операциональные определения и измерения, «вычисление» и интерпретация), между собой осуществляется в интерпретационной схеме, которая, в свою очередь, подлежит обоснованию и согласованию с концептуальной схемой. Таким образом, интерпретационная схема может быть понята как «схема распознавания» смыслов предметностей, как комплекс средств для выявления существенных черт исследуемой действительности. Она предполагает наличие верификационной модели и неформализованных (неформализуемых) представлений, извлеченных как из концептуальной схемы, так и из знаний и опыта исследователя. О. — это работа по переводу концептов в иерархию конструктов, вплоть до «деления шкалы» измерительного инструмента, и обеспечение обратного перевода. В социологии О. понимают в этом отношении как работу по переводу понятий в систему показателей. В любом случае она сопровождается сменой языков и заменой используемых терминов, содержит в себе содержательный и формальный аспекты.

ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ (лат. operatio — действие) — направление в философии науки, согласно которому содержание научных концептов и конструкций обуславливается способами (схемами и практическими и (или) умственными процедурами) взаимодействия субъекта с объектом. Первый вариант операционалистической концепции был предложен в начале 1920-х Н. Кэмпбеллом, но возникновение О. как самостоятельной доктрины связано с именем американского физика и философа, лауреата Нобелевской премии 1946 за исследования в области экспериментальной физики П.У. Бриджмена (1882–1961). Основы О. были изложены им в работе «Логика современной физики» (1927), а затем развиты в работах: «Мыслящий индивид и общество» (1938), «Размышления физика» (1955), «Природа некоторых физических понятий» (1957) и др. От идей О. отталкивались в создании новой генетической эпистемологии Пиаже и Выготский. Благодаря их работам в психологии закрепилось

понятие интериоризации, фиксирующее процесс свертывания и «овнутривания» внешних предметных действий в психический образ. Классический О. связан все же с концепцией Бриджмена. Последний ввел в науку понятие операционального определения как конструирования понятия через описание совокупности экспериментально-измерительных операций («Понятие синонимично с известной совокупностью операций») и показал, как через оперирование с «линейкой» и «часами» А. Эйнштейн вводил понятия «пространства», «времени», «одновременности» и т. д. в свою теорию относительности. Первоначальная версия О. содержала жесткое требование определения всех понятий науки в терминах измерения и внешней (эмпирически-экспериментальной) деятельности. Не выдерживающие такой процедурной проверки понятия признавались «пустыми определениями» и подлежали элиминации из системы научного знания. В этом отношении операциональные определения Бриджмена оказались близки верификационной концепции неопозитивизма, в частности понятию редукционных предложений Карнапа (требованию прояснения значения терминов в языке наблюдения). В принципе редукционные предложения и операциональные определения (через процедуры «сворачивания» и «развертывания» содержания) можно рассматривать как взаимопереводимые друг в друга. Однако уже в «жесткой» («сильной») версии О. была заложена иная, чем в неопозитивизме, исследовательская установка — на выявление происхождения (генезиса) понятий, развитая затем в генетической эпистемологии Пиаже. Под воздействием критики Бриджмен предложил в дальнейшем «мягкий» («ослабленный») вариант О. и, соответственно, понимания операциональных определений, получивший развитие в работах других сторонников О. Во-первых, было снято требование обязательной «внешней» (эмпирической) процедуры. В работе «Размышления физика» наряду со способом образования понятия на основе практических схем действия рассматривается и вариант его задания через совокупность умственных операций, подобных операциям счета, иначе — «карандашно-бумажных операций». Во-вторых, было признано, что часть теоретических конструктов сама по себе лишена значения; она не соотносима напрямую с наблюдаемыми объектами и задается внутри какой-либо принятой теоретической схемы (исходная посылка, заложенная в понятие операциональных определений, принципиально отрицала возможность определения одной абстракции через другую). В-третьих, было установлено, что полное содержание понятия

не сводимо к сумме свернутых операций любого рода, не схватывается «без остатка» в конвенциях ученых и может включать в себя «неоперациональные значения» хотя бы в силу уникальности личного опыта исследователя и изначальной уникальности каждой отдельно взятой операции. Бриджмен различает «мой язык» (индивидуально-неповторимый) и «используемый язык» — язык как средство общения, ориентирующийся на удаление из опыта индивида, посредством которого опыт индивида, т. е. его действия и переживания, ставятся в соответствие языку как особой структуре. Структуры опыта и структуры языка лишь частично соответствуют друг другу; структуры языка, во-первых, по-разному понимаются в зависимости от контекстов опыта, с которыми они соотносятся, а во-вторых, их отрыв от структур опыта способен породить пустые вербализации. Отсюда вытекала дополнительная трактовка соотношения экспериментально-измерительных (эмпирических) процедур и «карандашно-бумажных» операций (языковых и математических) — соотносимых, но всегда различимых. Для последних устанавливается требование не порождать противоречия в дальнейших рассуждениях. Сами же они могут быть проинтерпретированы как экспериментально-измерительные процедуры со знаками и языковыми структурами.

ОПЕРАЦИОНАЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ — логическая процедура указания эмпирических (в принципе наблюдаемых) значений теоретических смыслов. Входит как необходимый компонент в процедуры операционализации (переход от теоретических концептов к фиксируемому в измерительных инструментах их наблюдаемым признакам). Назначение О. о. п. — ввести в интерпретационную схему специфические конструкты, опосредующие связь ненаблюдаемыми и наблюдаемыми характеристиками объекта, т. е. показатели, из которых, в свою очередь, выводят индикаторы (конструкты, отображающие доступные прямому наблюдению и измерению объекты и их признаки). В случае отсутствия концептуальной схемы ее функции берет на себя интерпретационная схема, а О. о. п. оказываются единственно возможными. О. о. п. включает в себя четыре типа предложений: фиксирующих эмпирическую ситуацию (сквозь призму концептуальных представлений); описывающих явление; задающих измерительную процедуру; имеющих своей целью разложение понятия на составляющие. Жесткая схема операционализма (П.У. Бриджмен и др.) предполагает возможность полной редукции понятия к его эмпирическим признакам, — умерен-





588 ОПИСАНИЕ

ная схема исходит из невозможности выразить все богатство содержания понятия (его смысл) в его эмпирических значениях. Переход к О. о. п. в социологии отличается тем, что его обоснование имеет в значительной мере не логическую, а коммуникативную природу (большинство признаков идентифицируется в ней как вербальные реакции – ответы на вопросы). Это вводит дополнительные требования к О. о. п. Необходима оценка понимаемости вопроса респондентом, адекватности восприятия ответа исследователем, совпадения значений исследователя и опрашиваемого. Феноменологическая традиция в социологии исходит из принципиальной невозможности решить эти проблемы в аналитических процедурах построения О. о. п. Она предлагает вводить их на основе анализа языка повседневной жизни, а исследовательские определения вводить на их основе как вторичные. Классическая социология отреагировала на эти проблемы введением в О. о. п. дополнительного типа предложений, описывающих требования к личным характеристикам интервьюера (коммуникатора), дабы снять те из них, которые могут вызвать помехи в ходе опроса (исследования), и стала трактовать О. о. п. как серии инструкций, описывающих действия, которые должен осуществить исследователь для установления значения той или иной переменной. Выдвигается требование точной спецификации значения каждого научного понятия посредством определенной тестовой операции. В то же время признается эвристическая роль неоперационализируемых концептов, квалифицируемых как гипотетические (Д. Саймон).

ОПИСАНИЕ, дескрипция (англ. description – описание) – 1) процедуры фиксации средствами естественного или искусственного языка сведений об объектах, фиксируемых в наблюдении, эксперименте и измерении; 2) способ языковой индивидуализации объектов, позволяющий осмысливать их внутри самих себя как некоторые отдельные целостности. За первым пониманием термина закрепилось название «эмпирическое О.», за вторым – «теоретическое О.». Эмпирическое О. переводит чувственную информацию в знаковую форму, удобную для дальнейшей рациональной обработки. Вторая задача эмпирического О. – обобщение, систематизация, группировка и классификация, стандартизация данных наблюдения (эксперимента) и измерения. В этом случае О. соотносится с процедурами объяснения, которые вырастают из О., контролируют О., подчиняют его своим целям. Оно различается по характеру используемого языка (О. на естественных языках и О. на искусственных

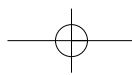
языках) и по степени своей формализации (качественное О. и количественное О., т. е. О. в математических языках или – в более узком смысле – фиксация данных измерения). Эмпирическое О. дополняется или противопоставляется (в случае фиксации несопоставимости) теоретическому О. В случае «дополнительности» говорят о первичном и вторичном О. Теоретическое (в частности, вторичное) О. не противопоставляется объяснению, а органически вплетается в него. Теоретическое О. опирается на процедуры схематизации и идеализации, на систему концептов и конструкторов, гипотез и законов, на целостную теоретическую модель некоторой предметной области. Оно есть работа посредством определенного языка, задающего определенную модель видения объекта и являющегося средством понимания и концептуализации вводимых в исследовательскую программу смыслов и содержаний. Теоретическое О. представляет знание в принятой внутри дисциплины или теории форме (фиксирует его в определенном слове терминов, строит по определенным правилам образования и преобразования выражений, задает правила интерпретации, устанавливает критерии соответствия первичных и вторичных О. и способы их введения и определения в теорию). Таким образом, О. ответственно за: 1) закрепление информации (процедуры обозначения, определения, введения терминов, операционализации и концептуализации понятий); 2) передачу информации (в определенных языках и на соответствующих уровнях знания); 3) понимание и первичное объяснение информации; 4) вписывание ее в более широкие смысловые и когнитивные контексты. С середины 19 в. фиксируется тенденция к переосмыслению О. в структурах знания, ставшая под сомнение доминанту объяснения как конечную цель научного знания, сложившуюся прежде всего в экспериментальном естествознании. Это переосмысление первоначально было задано Дильтеем («науки о природе» и «науки о духе»), а затем в неокантианстве с его тезисом о науках о природе и науках о культуре и различием номотетических и идиографических методов, позже разработано в феноменологическом анализе Гуссерля и концепции языковых игр Витгенштейна, закреплено в различных интерпретациях понимания как универсальной познавательной процедуры и способа «здесь-и-теперь» бытия, в рамках герменевтического поворота в философии и социогуманитарном знании в целом (Хайдеггер, Гадамер, Рикер и др.), а также в осознании диалогости и контекстуальности знания.

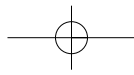
ОПОСРЕДОВАНИЕ – 1) процесс восприятия и передачи информации без не-

посредственной помощи органов чувств. Основной формой опосредованного отражения действительности является абстрактное мышление. Опосредованное отражение возможно только посредством специальной информационно-знаковой системы – языка. Например, в том, что ртуть упруга, можно убедиться только с помощью логического рассуждения, исключив путь эмпирического познания: «Все жидкости упруги; ртуть – жидкость, следовательно, ртуть упруга». Доказательное мышление – дискурсивный процесс, представляющий собой объяснение, обоснование как опосредование исходных посылок; 2) в логике – процесс вывода, следующего из двух или большего количества посылок и основанного на обосновании нового знания предшествующим знанием. Основной формой опосредованного вывода является простой категорический силлогизм, в заключении которого устанавливается связь между предметом мысли и его свойством (признаком) на основании знания принадлежности или непринадлежности данного предмета к определенному классу предметов, обладающих или не обладающих тем или иным свойством (признаком). Процесс О. может усложняться, если в качестве аргументов используется большее нежели два количество посылок: «Все металлы – химические элементы. Железо – металл. Железо – химический элемент. Железо подвержено коррозии. Некоторые химические элементы подвержены коррозии».

ОПОСРЕДСТВОВАНИЕ – отношение одного понятия (или объекта) к другому, познаваемое и мыслимое лишь через третье понятие (объект), так что последнее выступает в качестве основания для соотношения исходных; характеризует устойчивые, сущностные, неслучайные, регулярные отношения какого-либо процесса или деятельности в плане достижения конкретных целей. Предметным воплощением структуры О. выступает какое-то определенное средство.

ОПРАВДАНИЕ – один из видов обоснования научного знания, опирающийся на использование аксиологических аргументов, оценочного анализа возникающих вопросов и возможных ответов на них. О. того или иного высказывания свидетельствует об оценочном отношении человека к нему с точки зрения мыслимого в нем содержания. Строится О. с помощью операторов нормативной модальности – «обязательно», «запрещено», «разрешено» и т. п. и операторов аксиологической модальности – «хорошо», «плохо», «равноценно», «безразлично» и т. п., т. е. к доводам такого рода относятся моральные и правовые нормы, оценки, соглашения,





индивидуальные и групповые интересы, мотивы и т. п., которые в отличие от суждений об объективном положении дел, имеющих описательный характер, являются предписывающими по своей природе и функции. По отношению к тезису оправдательный довод может быть расценен как достойный и недостойный. Очевидно, что оправдательные доводы несут на себе налет субъективизма и, будучи принятыми в одной социокультурной среде, не принимаются в другой. Для современной науки характерно включение ценностных и нормативных компонентов в структуру научного поиска. Стремительное вхождение в аргументационную систему науки «человекоцентристских» ориентиров и аксиологических параметров, все более сильное звучание тезиса об этической ответственности ученых за применение результатов научных исследований, которое может пойти как на благо, так и во вред человечеству, отмечается уже во второй половине 1940-х. Служение знанию ради него самого становится недостаточным в реальной науке. Причастность современного человека к постижению таких сложных объектов, как атомная энергия, объекты экологии, генной инженерии, микроэлектроники и вычислительной техники, в которые включен сам человек, широкое внедрение роботов и компьютеров в производство и в самые различные сферы жизни человека, функционирование науки в качестве социально интегрированной технологической экспертизы в ряде областей ставят под сомнение тезис об этической нейтральности науки и обуславливают потребность в привлечении такого вида обоснования, как О.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ — дефиниция, логический прием, позволяющий: 1) формулировать критерии отличия исследуемого объекта от иных объектов, иначе говоря, проводить спецификацию объекта; 2) уточнять значение имеющегося знаково выражения или формулировать значение вновь вводимого выражения в каком либо языке. О. также может быть рассмотрено как формулирование в явной, четкой и сжатой форме основного содержания того или иного понятия.

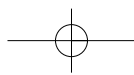
ОПРЕДЕЛИМОСТЬ — одно из главных понятий методологии дедуктивных наук, связанное с особенностями и возможностями языковых средств описания и формализации, а также с постуляционными (аксиоматическими) построениями теорий. Различают О. синтаксическую и семантическую. Понятие синтаксически определимо в данной теории, если на ее языке можно записать номинальное определение этого понятия через другое той же теории, причем такое, что его (ка-

тегории) замыкание выводимо в данной теории. Если понятие синтаксически определимо, то возможно перевести содержащее это понятие выражения (аксиомы, теоремы) теории в эквивалентные им выражения той же теории, в которых определяемое понятие всюду замещено понятиями, его определяющими. Семантическая О. означает «отобразимость» в теории объектов реальности.

ОПРЕДМЕЧИВАНИЕ И РАСПРЕДЕЧИВАНИЕ — понятия, оформившиеся в историко-философской традиции на стыке немецкой трансцендентально-критической философии и традиционного марксизма. Исходную проработку идея О. и Р. получила прежде всего в философии Гегеля, у которого она конституировалась в контекстах рассмотрения процессов объективации абсолютного духа в природу и историю, диалектики объективного и субъективного духа, развития идеи становления и идеи снятия. Окончательный категориальный статус и терминологическое закрепление понятия О. и Р. получили в марксизме. Будучи введены в теоретическую схему в контексте критики гегелевского наследия и переформулировки задач философии, понятия О. и Р. употреблялись Марксом как фундирующие его идеи развития «родовой сущности» человека (деятельностной, практической самореализации и саморазвития индивида); отчуждения (превращения деятельности и ее результатов в противостоящие ее субъектам, господствующие над ними, враждебные ему); фетишизма (деперсонализации человека и персонализации вещей); господства овеществленного труда над живым трудом (превращения субъекта в объект манипулирования через лишение его контроля над условиями, средствами и продуктами труда); превращенных (иллюзорных) форм сознания. Позднее этот круг идей переосмысливается Марксом в концепции овеществления (приобретения отношений между людьми видимости отношений между вещами). Этот круг идей был вновь актуализирован в различных версиях неомарксизма с упором на анализ процессов и результатов отчуждения, а также на рассмотрение овеществления как базового явления по отношению к отчуждению и фетишизации и как феномена, противоречащего человеческой природе. Марксистская концепция О. и Р. оказалась интересной и востребованной прежде всего в качестве диалектики «деятельностных способностей» субъектов, актуализированной и разработанной в продвинутых теориях советской философии. Здесь стало классическим понимание: 1) О. как перехода в предмет и воплощения в нем человеческой способности (что, собственно, и делает предмет социокультурным феноме-

ном через снятие схемы с деятельности и воплощение ее в культурной — знаково оформляемой и ценностно нагружаемой — форме, что сдвигает анализ с процессов овеществления на схватывание ценностно-смысловых характеристик объекта); 2) Р. как делания «сущности» (социокультурной его компоненты) предмета достоянием человека, в результате чего происходит развитие человеческой способности (через усвоение и критическое переосмысление социокультурного опыта). В неклассической философии использование фигур О. и Р. встречается достаточно редко, они существенно переосмыслены и нетрадиционно ангажированы в феноменологии Гуссерля (установка на экспликацию сознания через механизм феноменологической редукции, обернутой не на предмет, а на мышление и действие, с целью выявления смысловых горизонтов, эйдосов, способов конституирования значений, процедур типизации и т. д.), феноменологической социологии, этнометодологии, феноменологической версии социологии знания. Переосмысление проблематики О. и Р. и самой терминологии во многом произошло в результате «эпистемологического поворота» в философии и социогуманитарном знании. Так, в генетической эпистемологии Пиаже оформилась концепция интериоризации как формирования внутреннего плана сознания (аналогичные идеи высказал в концепции работы со знаками Выготский; первоначальная же трактовка интериоризации как механизма усвоения коллективных представлений в индивидуальном сознании была предложена Дюркгеймом). В целом же эпистемология переориентировала (как и с других позиций — феноменология) идею О. и Р. с рассмотрения отношения человек — предмет (вещь) на отношение человек — знание (предметно, дисциплинарно организованное). В этом контексте Р. начинает пониматься как критически-аналитическая процедура Р. понятий, идеальных объектов, обоснований и т. д., а О. как построение новых предметных понятий, идеальных объектов, обоснований и т. д. (т. е. как проективно-конструктивная процедура). В целом работа в режиме О. и Р. трактуется как способ преодоления предметной точки зрения и предметных способов мышления. Определенным типологическим аналогом идее О. и Р. выступают идеи чтения — письма, деконструкции и т. д., сформулированные в рамках разных версий постструктурализма.

ОПРОВЕРЖЕНИЕ — такой вид обоснования в логике и методологии науки, в процессе которого устанавливается ложность либо неправильность утверждений, доказательств, гипотез и теорий. Объек-





590 ОПТИМИЗМ И ПЕССИМИЗМ

тами *О.* могут быть как формальные объекты и системы (формулы какого-либо формализованного языка, формальные доказательства и выводы), так и содержательные системы (высказывания, гипотезы, теоретические построения). Наиболее важным видом *О.* в логике является *О.* доказательства, т. е. установление его общности. Подобное *О.* осуществляется: 1) либо посредством *О.* тезиса доказательства, что означает *О.* доказательства, потому что ложь не может логически следовать из истинных посылок; 2) либо посредством *О.* аргументов (по правилам логики из лжи может выводиться как истинное, так и ложное заключение) или в установлении их недоказанности (если аргументы не доказаны, то недоказанным остается и тезис); 3) либо посредством указания ошибки в доказательстве (например, ошибка в демонстрации — отсутствие необходимой связи между тезисом и аргументами). При этом надо иметь в виду, что *О.* аргументов или демонстрация ослабляет тезис, но не делает его необходимо ложным. Иными словами, *О.* аргументов, как и *О.* демонстрации, не означает *О.* тезиса. По сути дела, *О.* аргументов при демонстрации является возражением в отношении отстаиваемой концепции. Эффективное использование процедуры *О.* в методологии науки особенно возрастает в период интенсивного развития науки, когда происходит формирование новых идей, пересматривается концептуальный аппарат предшествующего теоретического знания, осуществляется поиск новых идеалов его обоснования. *О.* научных теорий обычно предваряет фиксация парадоксальных ситуаций относительно научных объектов (при открытии новых эмпирических фактов, противоречащих теоретическим построениям; при возникновении расхождения между методом и объектом исследования; при логическом саморазвертывании теории, например, парадоксы множеств; при трансляции понятий из одной теоретической области в другую и т. д.). Конструктивная роль *О.* предыдущих теоретических воззрений на этом этапе научного поиска заключается в том, что оно открывает дорогу новым идеям. Основная творческая нагрузка на *О.* падает при появлении противоречащих теории результатов, что формирует установку на радикальное преобразование существующей теории. Критический анализ ведется при этом изнутри теоретической схемы, когда программные установки и исходные положения данной теории сопоставляются с реально достигнутыми на ее основе результатами. Поиск направленный преодоления кризиса приводит к формулировке отправных идей новой теории, которая осуществляется через про-

тивопоставление и критику соответствующих положений предшествующей теории. Обоснование правомочности нового подхода демонстрирует способность конкурирующей теории разрешать имеющиеся проблемы и выступать закономерным выходом из кризиса. На этом этапе, хотя *О.* конкурирующих подходов и не прекращается, оно перестает быть непосредственной целью каждого познавательного акта, поскольку основное внимание уделяется разработке собственной теории. *О.* — важнейший и необходимый компонент познавательной деятельности. Оно используется не только в логике как составная часть всех доказательств от противного, но и в науке — при проверке научных гипотез, новых идей и концепций; в судебных исследованиях в ходе выбраковки версий; в политических дискуссиях и т. д.

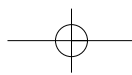
ОПТИМИЗМ И ПЕССИМИЗМ, философские категории, характеризующие определенную систему представлений о мире, в основу которой положен критерий позитивного или негативного отношения к сущему и ожиданий от будущего. В этом отношении воплощается общая духовная атмосфера эпохи, а также умонастроения социальных групп и классов.

ОПЫТ — 1) философская категория, фиксирующая целостность и универсальность человеческой деятельности как единства знания, навыка, чувства, воли. Характеризует механизм социального, исторического, культурного наследования (см. **Социализация**); 2) гносеологическая категория, фиксирующая единство чувственно-эмпирической деятельности. Понятие *О.* активно развивалось в противостоянии эмпиризма и рационализма, по разному оценивающих статус *О.* в структуре познавательного процесса: от трактовки его в качестве единственного источника достоверного знания (эмпиризм и сенсуализм) до полного неприятия (крайние формы рационализма). В истории философии феномен *О.* интерпретировался как основа синтеза чувственной и рассудочной познавательной деятельности (Кант), как итог самодвижения и самопознания сознания (Гегель), как фрагмент деятельности субъекта познания, в котором идеальное и материальное «снимают» друг друга (второй позитивизм), как результат практической и познавательной деятельности (диалектический материализм), как содержание внутреннего мира субъекта (экзистенциализм).

ОР (евр. свет) — в иудаизме — высшая эманация Бога, а также наслаждение, получаемое от процедур созидания в духовных мирах.

ОРГАЗМ — кратковременный высший этап процесса психофизиологического

наслаждения, выступающий у человека, как правило, как финальная стадия экстатического состояния (см. **Экстаз**). Традиционно ассоциируется в массовом сознании с последним заключительным фазисом сексуального контакта. Вне медицинского контекста феномену *О.* уделялось значимое место в ряде традиций человековедения, а также в концептуальных системах и ритуально-обрядовой практике множества религиозных культов. В интеллектуальных традициях восточного типа, ориентирующихся на обретение индивидом предельного чувственного наслаждения посредством достижения все новых горизонтов актуализации потенциала человеческого Я в границах собственного организма, *О.* трактовался как естественный, органичный компонент повседневной жизни людей, как атрибут образа их существования. Запретительный, репрессивный характер христианских теорий нравственности, отвергавших оргиастические мистерии архаических верований вкупе с интенцией европейского мировоззрения и миропонимания, постулирующей возможность ощущения высоких степеней удовлетворения при помощи успешных актов агрессии против окружающего мира, его подчинения себе, — результировались во множественных процедурах сублимации, замещения феномена *О.* *О.* был элиминирован как смыслообразующее жизненное начало и самодостаточная ценность из иерархии приоритетов духовной жизни человека западно-европейского типа. Будучи ретранслируемым и воспроизводимым как существенный компонент поведенческой культуры рядом еретических религиозных сект средневековья, феномен *О.* вновь начал приобретать легитимность как осознанный предмет мыслительного интереса европейских интеллектуалов по мере диффузии идей Возрождения в массовое сознание. Особую значимость *О.* как индикатору обретения людьми гармонии с самими собой, со своей природой придали некоторые школы человековедения 20 в. (особенно психоаналитического толка). Идеология сексуальной революции (см. **Сексуальная революция**), одним из идеалов которой выступило создание санкционированного обществом и государством массовых механизмов получения людьми максимального наслаждения в предельно часто воспроизводимые минимальные промежутки времени, была сопряжена с представлениями об *О.* как желательном общественном явлении. Постулировалось также, что состояние *О.* служит наиважнейшим потенциальным резервуаром истинного освобождения человека. Адепты авторитарных режимов четко осознавали то обстоятельство, что для нормального





человека потеря личного контроля как над повседневной осуществимостью О., так и над постоянной имманентной готовностью к нему, не может быть компенсирована никакими силовыми и идеологическими воздействиями. По Райху, общество, не способное к формированию действенных механизмов достижения возможно большим количеством людей повседневных состояний О. (например, посредством организации служб чиновников-сексологов, обладающих не меньшими полномочиями и ресурсами, нежели органы коммунального хозяйства), не может считаться свободным в сколько-нибудь приемлемой степени. Свобода О. — одна из немногих свобод, которую индивиды, ощутив одиножды, не меняют ни на какие «социальные гарантии», ущемляющие свободу личного поведенческого выбора в интересах государственной машины и нивелирующего социального контроля. (Сложность и многоаспектность феномена О. не допускают парциальных, частных решений по обеспечению его доступности для масс людей.)

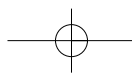
ОРГАНИЗАЦИЯ — 1) определенная внутренняя упорядоченность отношений между более или менее дифференцированными и автономными частями целого, обуславливающая его строение и в свою очередь обуславливаемая последним; 2) совокупность действий и процессов, приводящих к образованию и совершенствованию отношений между частями (элементами, компонентами) целого; 3) частный случай социальной системы, для которой характерно объединение индивидов для совместной реализации некоторой общей цели и действующих при этом на основе конкретных процедур и правил.

ОРГАНИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО — понятие социальной философии и социологии, явившее собой в содержательной развертке концептуальную основу т. н. органической школы в социологии конца 19 — начала 20 в., методологической ориентацией которой выступал органицизм, отождествлявший абстрактное общество с определенным организмом биологического типа. В отличие от механицизма, рассматривающего общество как неупорядоченный агрегат элементов, подлежащих изучению независимо друг от друга, социальный органицизм рассматривал социум как состоящий из разнородных элементов, обладающих относительной автономией, но при этом действующих согласованно и руководимых в своих динамических трансформациях неким единым, предзаданным принципом. Аналогия между человеческим организмом и объективированной системой социаль-

ных отношений, обеспечивающей его функционирование, просматривается в трудах Аристотеля, ряда мыслителей средневековья, а также у Гоббса и Руссо. В начале 20 в., в программных трудах консерваторов Э. Берка, Ж.М. де Местра и др. идеальное общество интерпретировалось как подобие живого организма, функционирование которого регулируется естественным образом. Состоящее из самых разнообразных первичных ячеек (семья, профессиональные корпорации, коммун и т. д.), социальное тело, согласно мнению идеологов консерватизма, предполагает преобладание общества над индивидом (как целого над частью). Последний имеет по отношению к социуму не столько права, сколько обязанности. По мнению этих мыслителей, О. о. — это социальная иерархия, а также ценности, традиции и обычаи коллективистского типа, посягательство на модернизацию которых приводит к дезинтеграции всей системы. Стремясь избежать неизбежных мировоззренческих и парадигмальных крайностей, большинство теоретиков в рамках классической социологической традиции 20 в. тем не менее остались верны идее аналогии между обществом и организмом, акцентируя человеческую, т. е. сознательную природу последнего. Согласно Дюркгейму, социальная система существует как целостность лишь в коллективном сознании, не обладая при этом физической реальностью. В то же время само это сознание не редуцируемо к феноменам сознания образующих социум индивидов. Дюркгейм первым отметил появление «органической солидарности», связывающей людей в индустриальное общество, отличающееся высокой степенью разделения труда. Для исследований в контексте социологической и социально-философской моды рубежа 20–21 вв. скорее присуще чисто образное сравнение общества с организмом, благодаря которому становится возможным экономное построение постоянно обновляющихся версий общей теории социальных систем.

ОРИГЕН (ок. 185–254) — христианский теолог, философ, ученый, представитель ранней патристики. Один из восточных Отцов церкви. Основные труды: «Трактат о началах» (220–225), «Против Цельса», «Трактат о демонах» и др. (Всего перечень работ О. насчитывает ок. 2000 «книг» в античном смысле слова — комментарии, гомилий, схолий, фрагментов и пр.) Восприняв ряд системных идей из учения Платона (бессмертие и пресуществование душ, «не-тварный» Бог, постижение Бога через созерцание), О. использовал подходы аристотелевской диалектики, а также — применительно к исследованию психологических проблем — вокабуляр

стоицизма. При этом О. счел необходимым отказаться от ряда существенных тезисов ортодоксального платонизма (в частности, теории идей и диалектики). Критиковал Платона за осуществленное им описание армии богов и демонов в диалоге «Федр», полагая, что оно было внушено ему «самим дьяволом». Запрещал своим ученикам чтение трудов киников, эпикурейцев и скептиков, опасаясь, «чтобы их душа не загрязнилась от слушания речей, которые, вместо того чтобы приводить их к благодетельству, являются противоположными божественному культу». Считая себя толкователем Священного Писания, О. посвятил свою деятельность раскрытию аллегорического «измерения» текстов Библии. Все слово Божие, по версии О., — тайна: «Дело в том, что образами притчей являются все вещи, которые записаны и отражают определенные тайны, являются отражением божественных вещей. Относительно этого — во всей церкви одно мнение, что весь Закон духовен». О. выступил автором примечаний и комментариев ко всем книгам Ветхого и Нового Заветов, делая особый акцент на проблеме провиденциализма. О. рекомендовал ученикам изучать самые разнообразные поэтические и философские сочинения, написанные как греками, так и варварами, за исключением «произведений атеистов и тех, кто отрицал Провидение». Тяга к познанию, по мнению О., — основа для овладения христианским учением — при этом предпочтительнее ученики, разделяющие истины веры после их «разумного и мудрого» исследования, а не те, кто усваивает их «простой верой». Только образованные люди, по убеждению О., способны рассуждать о «тех высочайших важнейших вопросах, которые в каждом отдельном случае свидетельствуют и обнаруживают существование философского обсуждения их у пророков Божиих и Апостолов Иисуса», только они «в состоянии проникать в смысл образов и прикровенных мест в законе, у пророков и в Евангелиях». Записавшие Евангелие, согласно мнению О., скрыли объяснение соответствующих притч, ибо откровение, данное о них, превосходило природу и свойство букв, а толкование и прояснение этих притч таково, что «весь мир не смог бы вместить книг, которые нужно написать об этих притчах». Бог-Отец, действующее провидение (см. **Провиденциализм**), согласно О., «неизмерим и непостижим», принципиально нематериален и абсолютно един. Выступал сторонником идеи конечного спасения всего сущего (см. **Апокатастасис**). О. отвергал просветительский потенциал буквально истолкования сакральных христианских текстов: подлинная их интерпретация, по О., предполагает наличие разных





592 ОРТЕГА-И-ГАССЕТ

смысловых уровней («телесного» — буквального, «душевного» — морального, «духовного» — философско-мистического) для различных категорий верующих и посвященных. Эдиктом императора Юстиниана (543) О. был объявлен еретиком. Учение О., явившее собой первое системное изложение идей христианства в философском контексте, оказало значимое воздействие на творчество последующих мыслителей: Евсевия Памфила, Григория Назианского, Григория Нисского, Василия Великого и др.др.

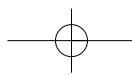
ОРТЕГА-И-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хосе (1883–1955) — испанский философ. Не являясь философом-систематиком, ориентируясь на заочный диалог в сократическом стиле с классиками предшествующей философской традиции (Галилей, Лейбниц, Кант, Гегель и др.), О. стремился в первую очередь конструктивно преодолеть постулаты рационализма Декарта, в соответствии с которыми, по О., человек в главной своей ипостаси — человек «познающий», а не человек «живущий». О. акцентировал собственное неприятие тезисов учения Декарта, в соответствии с которыми деятельность человека разграничивалась на духовную и психофизическую. По мнению О., культура есть не только особый живой организм, но также и совокупность устремлений самих людей. «Верования», «идеи, которыми мы являемся», по мысли О., суть неотъемлемая «конститутивная потребность каждой человеческой жизни, какова бы она ни была». Полагая главной угрозой для культуры 20 в. утрату человечности как таковой, О. акцентировал внимание на утрате современным человеком «ощущения трагизма», на его пагубной самоуспокоенности. Последняя, по О., «способствует тому, что человек перестает воссоздавать в себе те человеческие начала, которые являются основой его истинно человеческой структуры, и для человечества становятся возможны «движения назад», гораздо более основательные, чем все известные до сих пор, вплоть до полного исчезновения человека, полной потери человеком самого себя и его возвращения на лестницу животного царства». Роковая для 20 в. интенция европейского интеллектуализма об управляемости человеком и людьми, о допустимости внешней заданности их бытия стала фокусом неприятия для О. О. в числе первых осознал, что Европа вступает в новый период исторического развития, аналогичный двухвековому Возрождению: «мы покидаем одно время, чтобы вступить в другое». По мысли О., современная ему Европа родилась именно в тот момент, когда Сократ открыл Разум. Сопряженным с этой же проблемой выступило и неприемлемое для О. допущение Декарта о неравно-

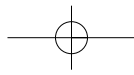
правии, «разносортности» миров искусственных, условных, идеально создаваемых — продуктов мышления человека, с одной стороны, и предметно-реального мира, с другой. О. отвергает продуктивность введения в традицию классического философского рационализма категории «чистый разум» с приданием ему статуса всеобъемлющего теоретико-познавательного средства. Сфера иррационального как в общественной, так и в индивидуальной жизни людей остается, по мнению О., вне возможностей освоения рационалистическим разумом, стремящимся постигнуть область человеческого бытия по калькам объяснения природных феноменов. По идее О. («Человек и люди» — работа издана посмертно, в 1957, на основе курса лекций, прочитанного в 1930–1940-е), человек по природе своей неизбежно вынужден контактировать с вещами окружающего мира, но иногда (и в этом его отличие от животного) он способен поворачиваться к миру спиной в процессе «самоуглубления». Эту «чудесную способность человека временно освободиться от порабощения вещами» О. связывал с наличием у людей собственного внутреннего мира: индивиду есть куда устремиться, есть, где находиться, когда он временно отвлекается, уходит от мира. Человек, по мнению О., — это «существо, обреченное перевести необходимость в свободу». Изучение человеческого бытия как на общественном, так и на индивидуальном уровне, выступает у О. предметом т. н. «философской социологии». В работе «Восстание масс» (1929) О. одним из первых зафиксировал феномен возникновения «массового сознания» в европейском менталитете: «масса» у О. трансформируется в толпу, представители которой захватывают господствующие позиции в иерархии общественных структур, навязывая собственные люмпенские псевдо-ценности остальным социальным движениям. Основное свойство существа из «массы» — не столько его стандартность, сколько физическая инертность. «Масса» конституируется, согласно О., не на основе какого-либо определенного общественного слоя. Речь идет о таком «способе быть человеком», в рамках которого предпринимаются насильственные попытки преобразовывать устройство общества, принципиально игнорируя закономерности его функционирования. Репрезентанты «массы» живут без определенного «жизненного проекта», находя смысл существования в достижении предельной идентичности с другими. Они не осознают, что демократические культурные институты требуют постоянной поддержки, бдительности людей — «человек массы» социально безответствен. Всю свою

жизнь он готов передоверить государственной власти.

ОРТОДОКСИЯ (лат. *ortos* — правильный, *doxa* — мнение) — (1) — в теологии: эквивалент православия (не в конфессиональном, но в оценочно-семантическом его смысле); (2) — в философии культуры: феномен канонического воспроизведения в рамках традиции определенной теоретической системы, обретшей аксиологически акцентированный статус «учения», — вне значимых семантических трансформаций ее содержания, однако при неизбежной редукции последнего с течением времени. В своем становлении каждая О. проходит такие этапы, как: (а) содержательное становление концепции; (б) оформление вокруг концептуального ядра будущей О. пояса культурных поведенческих программ, фиксирующих ее предпочтительный по отношению к другим концептуальным системам статус; (в) конституирование соответствующей концептуальной системы в качестве собственно О., что предполагает официальное санкционирование ее со стороны внеконцептуальных структур (государство, церковь и др.) посредством придания ей статуса единственно легитимной интерпретационной стратегии в соответствующей предметной области. Оформившаяся О. исключает релятивизм трактовки, обретая черты социальной мифологии и функционируя в режиме идеологии, и — в перспективе — имеет тенденцию к трансмутации от организованной в форме проблемного знания концепции к замкнутому и формализованному догматическому кодексу (см. «Скандал в философии»), тяготеющему — при аппликации на массовое сознание — к катехическим жанрам бытия в культуре. В философии постмодерна О. интерпретируется в качестве аксиологически выделенной «метанаррации» или «большой наррации» в рамках классики и модерна (Лиотар) — в отличие от принципиально плюральных постмодернистских нарративных практик (см. **Нарратив**, «Закат метанарраций»).

ОРУЭЛЛ (Orwell) Джордж (настоящее имя — Эрик Артур Блэйр, псевдоним Оруэлл принят в 1933) (1903–1950) — британский мыслитель и писатель, классик современной антиутопии. Окончил колледж Итона (1921). Участник гражданской войны в Испании на стороне республиканцев. Основные сочинения: «1984» (1949), «Скотный двор» («Звероферма») (1945), «Собачья жизнь в Париже и Лондоне» (1933), «Дочь священника» (1935), «Пусть цветет аспидистра» (1936), «Дни в Бирме» (1934, 1936), «Дорога на Уиган-Пирс» (1937), «Памяти Каталонии» (1939), «За глотком свежего воздуха» (1939), «Во чреве кита» (1940), «Лев и еди-

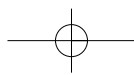




норог» (1940), «Уэллс, Гитлер и Всемирное Государство» (1941), «Литература и тоталитаризм» (1941), «Подавление литературы» (1945–1946), «Политика против литературы. Взгляд на «Путешествия Гулливера» (1946), «Рецензия на «Мы» Е.И. Замятина» (1946), «Англичане» (1947), «Писатели и Левиафан» (1948) и др. Смысловой и аксиологической несущей конструкцией всего творчества О. выступала предельно жесткая критика тоталитаризма в любых его формах и проявлениях. В сатирическом произведении «Звероферма», навеянном О. мотивами событий в СССР 1917–1945 и практиками революционистских режимов в Европе между первой и второй мировыми войнами, демонстрируется неизбежное перерождение касты профессиональных революционеров, ставшей правящим классом. Стремление последнего с целью удержания власти формулировать перед народными классами постоянно меняющиеся и абсолютно неразрешимые для данного поколения задачи, порождает, по О., особый цинизм властвующей элиты, приходящей к тоталитарному господству насильственным путем. О. одним из первых почувствовал, что представители социальных групп-аутсайдеров, стремящихся к силовому овладению механизмами государственного управления и перераспределения материальных благ, изначально в массе своей ориентированы на легитимацию абсолютной бесконтрольности своего пребывания у власти. Идеи «Зверофермы» и других произведений О. 1940-х впоследствии трансформировались в грандиозную антиутопию «1984» — культовый текст мировой гуманистической традиции (тираж англоязычных изданий только в первый год существования — около полумиллиона экземпляров; переведен на 60 языков мира; неоднократно экранизирован и телеэкранизирован), посвященный многомерной критике тоталитаризма. В философско-социологическом и культурологическом контекстах интерпретационный потенциал центральных идеологем «1984», выступавших и продолжающих выступать предметом планетарных интеллектуальных полемик на протяжении всей второй половины 20 в., безусловно сопоставим с «Левиафаном» Гоббса. Главными несущими конструкциями «1984» выступили: а) идея, которой твердо придерживался О. и согласно которой «...социализм, если он значит только централизованное управление и плановое производство, не имеет в своей природе ни демократии, ни равенства»; б) тезис О. о том, что интеллектуалы, ангажированные идеологией, «в большинстве своем готовы к диктаторским методам, тайной полиции, систематической фальсификации...» Вопреки вере пред-

ставителей социалистических и лейбористских движений середины 20 в. в собственную исторически прогрессивную миссию, вопреки их убежденности в том, что тирания порождается институтами частной собственности и стремлением правящих классов к неограниченному обогащению, О. предположил (в известном смысле под влиянием Бернхэма), что «последняя в мире олигархическая революция» может быть осуществлена не столько классом крупных собственников, сколько репрезентантами «воли и интеллекта», сторонниками «рационального, планового общества» — «новой аристократией», рекрутирующейся во второй половине 20 в. из «бюрократов, ученых, инженеров, профсоюзных руководителей, специалистов по обработке общественного мнения, социологов, преподавателей и профессиональных политиков». Именно эти люди и «верхний слой рабочего класса», соединенные вместе «выхоленным миром монополистической промышленности и централизованной власти» оказались, согласно версии «1984», «менее алчны, менее склонны к роскоши», но в отличие от «нерешительных и расхлябанных» тираний прошлого они «сильнее жаждали чистой власти» и «настойчивее стремились сокрушить оппозицию». (По мнению О., именно они освоили в полном объеме программную мысль, что «цель репрессий — репрессии, цель пытки — пытка, цель власти — власть».) Архитектоника и исполнение «1984» по классическим канонам романа, фундированные концептуально-метафорическими реконструкциями идеологии, теории и практики современных О. тоталитарных режимов, а также формулировка в его рамках ряда значимых социально-философских, социологических, политологических и социально-психологических гипотез обуславливают разнородную и перманентную эвристическую нагруженность этого произведения. Разнокачественные характеристики вымышленного государства Океания (со столицей в Лондоне) — цитадели тоталитарной версии социализма (по версии «1984» «ангсоца» или «английского социализма»), формулируемые О., могут быть сведены к следующим: 1) Фиксация и обобщение типичных репертуаров государственной деятельности социалистических СССР и Германии; культурфилософские «провокации» против сакральных идеалов и ментальности англо-саксонского типа первой половины 20 в. Так, весьма узнаваемыми выступали атрибутивные для Океании: А) Структура государственного аппарата, включавшего в себя «министерство правды», ведущее вопросы информации, образования, досуга и искусств; «министерство мира», от-

вечающее за ведение войн; «министерство любви», курирующее общественный порядок; «министерство изоляции», занимающееся экономикой. Б) Атмосфера тотального слежения и взаимного доноительства («...приходилось жить — и ты жил, по привычке, которая превратилась в инстинкт, — с сознанием того, что каждое твое слово подслушивают и каждое твое движение, пока не погас свет, наблюдают... детей же систематически настраивают против родителей, учат шпионить за ними и доносить об их отклонениях»). В) Псевдо-правовое поле, когда «противозаконного не существует, ибо нет самих законов». Г) Эстетизация насильственной смерти «врагов» народа и государства в масс-искусстве (особенно — в кинопроизводстве и в сценариях массовых манифестаций). Д) «Двухминутки ненависти» — образ милитаристских «политических информационных». Е) Безвозвратное исчезновение (обозначение «1984» — «распыление») миллионов людей (ср. «десять лет без права переписки» в системе ГУЛАГа) и «выселение целых народов». Согласно представлениям О., нравственные запреты и сексуальные табу, обусловленные викторианской моралью, были не только полностью сохранены в условиях тоталитаризма, но и санкционированы всей мощью репрессивной государственной машины. Распространяемые на повседневную жизнь членов партии данные поведенческие ограничения, конечной целью которых было «лишение полового акта удовольствия», «уничтожение эротизма», воспроизведение детей в первую очередь для нужд армии, исполняли роль дополнительных средств социального контроля: согласно О., «...между воздержанием и политической правоверностью есть прямая и тесная связь. Как еще разогреть до нужного градуса ненависть, страх и кретинскую доверчивость, если не закупорив наглухо какой-то могучий инстинкт, дабы он превратился в топливо?» 2) Предвосхищение и концептуализация универсальных процедур конституирования и легитимации тоталитарных механизмов в обществах постиндустриального и информационного типов. Осознанно ориентированными в будущее (что диктовалось как самим жанром антиутопии, так и представлениями О. о планетарном масштабе угрозы тоталитаризма) выступили акценты «1984», согласно которым: А) «Единственной надежной основой для олигархии» является коллективизм. Б) Ангсоц выполнил «главный пункт социалистической программы» — «экономическое неравенство было закреплено навсегда». В) Была достигнута и легитимирована высокая степень стратифицированности общества Океании: 85 % людей составляют «пролы» или





594 ОРФИЗМ

пролетариат, располагающиеся вне сферы выработки и осуществления каких-либо социально значимых действий («пролы и животные свободны»); «внешняя партия», осуществляющая исполнение исполнительских решений (функция «рук Партии»); «внутренняя партия» (ср. партийная номенклатура) или «мозг Партии», составляющая «чуть меньше двух процентов населения» во главе со «Старшим Братом» (являющим собой «вершину пирамиды», «непогрешимым и всемогущим», «которого никто не видел» — «его лицо — на плакатах, его голос — в телеэкране», он «никогда не умрет, и уже существует значительная неопределенность касательно даты его рождения»; «назначение его — служить фокусом для любви, страха и почитания, чувств, которые легче обратить на отдельное лицо, чем на организацию»). Принципиальный для европейской культуры 20 в. философско-нравственный поворот, представленный О. в «1984», был связан с подчеркнуто нетрадиционной трактовкой роли пафосного рационализма в процедурах организации общественной жизни и разработке средств и методов социального контроля: если у Достоевского, Замятина, М. Пруста и др. формула « $2 \times 2 = 4$ » олицетворяла «тиранию рассудка», то О. неоднократно посещал мысленный образ «кошмарного мира, где дважды два будет столько, сколько скажет вождь. Если он скажет «пять», значит, так и есть, пять». Данная идеологема «1984» отвергает ориентацию на мятеж против естественных смыслов, усматривая в ней, согласно О., иррационально-разрушительную реакцию индивида, не способного «жить в согласии с обычной порядочностью». О. отмечал, что формулы «Пятилетка в четыре года» и « $2 \times 2 = 5$ » постоянно привлекали его внимание: в них он усматривал «и вызов, и парадокс, и трагический абсурд советской драмы, ее мистическую простоту, ее алогичность, редуцированную к шапкозакидательской арифметике». По одной из центральных максим «1984», «свобода — это возможность сказать, что дважды два — четыре. Если дозволено это, все остальное отсюда следует».

ОРФИЗМ — течение античной мифологии в позднеэпическом ее варианте, связанное с именами Мусея, Эпименида и генетически возводящееся к личности легендарного Орфея (реальность которого как исторической фигуры была подвергнута рациональной критике уже в рамках античности — начиная с Аристотеля). Наряду с мифологическими версиями космогенеза Гомера и Гесиода, О. выступил важнейшим источником формирования античной философии. Философской основой учения являются сборники стихотворений, собранных поэтом-орфиком

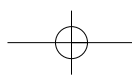
Ономакритом (Афины, 6 в. до н. э.), другими орфиками. Часть стихотворений приписывается самому Орфею, Пифагору и Платон изучали и принимали учение орфиков. Особое распространение О. получил в 3–4 вв., в в период борьбы язычества, христианства, неоплатонизма, гностицизма, манихейства. Из огромной орфической литературы до нас дошли только два памятника: Сб. 87 «Гимнов Орфею» и «Орфическая аргонавтика»; важнейшими источниками сведений об орфической теологии выступает трактат «О принципах» неоплатоника Дамаския (6 в.) и «Посольство по делам христиан» — раннехристианская апология Афиногора Афинского (2 в.), обращенная к Марку Аврелию. Сведения об О. содержатся также у Еврипида, Аристофана, Алкея, Пиндара, Исократы, Платона, Аристотеля, Прокла, Павсания, Климента Александрийского и др.). Теогония и этика в учении орфиков связаны неразрывно. Их теогония подобна теогонии Гесиода. Она основана на монотеизме. На вершине иерархии бытия стоит единый творец Зевс. Он, его супруга — мать Персефона и сын Дионис Загрей составляют единую триаду. Космогенезис начинается с Праначала мира (Хронос), рождающего хаос и эфир. В эфире Хронос «сотворил серебряное яйцо». Оно разделилось пополам и родился Бог Фанет («Сияющий»). Из половинок яйца образовались небо и земля. Фанет заключает в себе всех других Богов и един с ними. От Фанета родилась Ночь (Ехидна), от нее — Уран и Гея. Дальнейшая теогония развивается по Гесиоду: рождение нового Зевса, битва Богов и Титанов, растерзание Диониса Загрея, сына Зевса, спасение его сердца Афиной, новое рождение Загрея для мира, уничтожение Титанов молниями Зевса, создание и рождение из их праха человеческого рода — третьего от начала мира (1-й — золотой при Фанесе, 2-й — серебряный при Кроносе), в котором «злая титаническая природа» (Платон, Законы 701в) соединена с божественной дионисической. Этическое учение основано на идее освобождения души из материи. Каждый человек, сотворенный из злого начала (материя) и имеющий душу — божественную искру жизни, — для того, чтобы вернуться к Божественному состоянию, должен очиститься, пройдя путь нравственного совершенствования. Аскетизм, воздержание, испытания в мистериях, подвиги в жизни — неотъемлемые элементы пути. О. опирается на учение о переселении душ, понимая тело как место временного заточения души. Перевоплощение — переход души из одного тела в другое — необходим для совершенствования, достижения бессмертия и переселения в царство Богов, мыслимое в О. как другие планеты и звезд.

ды. Учение Орфея прямо и косвенно заложило фундаментальные основы будущей античной философии в Греции, особенно сильно повлияв на содержание пифагореизма, а также на космогонию Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Эмпедокла и, отчасти, Платона, и очищало религию от жреческой догматики и культовой обрядности.

ОСВОБОЖДЕНИЕ — в ряде религий Востока — выход из круга перерождений и смертей (сансары), слияние человека с божеством, нирвана.

ОСВЯЩЕНИЕ — ритуальная процедура, проводимая священником над водой посредством молитв и ритуально-магических действий.

«ОСЕВОЕ ВРЕМЯ» — философско-историческая категория, введенная Ясперсом как средство осмысления единства истории и являющаяся одной из опорных в современной исторической мысли. Размышления Ясперса об истории органично вплетены в общий контекст его экзистенциальной философии и призваны содействовать «углублению нашего осознания современности». Человек есть историческое существо, а сама история предполагает пронизывающий время смысл, обеспечивающий осмысленность человеческих поступков. Однако современность, характеризующаяся радикальным разбожеством мира, ставит под вопрос наличие какого-либо высшего смысла в истории. Тем более, что прежние святыни, имевшие локальное значение, не в состоянии обеспечить духовное единство всего человечества, насуточно необходимое в условиях глобализации общественной жизни. Вопрос о смысловом единстве всей истории, без которого она рассыпается на бессвязный набор событий, ставится Ясперсом прежде всего как вопрос о возможности осмысленного действия человека в современном мире. Однако истоки и цель истории, объединяющие человечество в единое целое, достоверно неизвестны и непосредственно ощутимы «лишь в мерцании многозначных символов». Единство человеческой истории выступает у Ясперса предметом «философской веры», отличной от религиозной своей конфессиональной нейтральностью и наличием рационального обоснования. В качестве эмпирически наблюдаемого воплощения той идеальной оси, вокруг которой разворачивается история всего человечества, Ясперсом указывается «О. в.» — период примерно с 800 по 200 до н. э. В этот промежуток времени в различных регионах параллельно возникают мощные духовные движения, связанные в Китае, прежде всего, с деятельностью Конфуция и Лао-цзы, в Индии — мыслителей Упанишад и Будды, в





Иране — Заратустры, в Палестине — пророков, в Греции — философов и трагиков. Несмотря на локальное своеобразие этих процессов, по Ясперсу, это было по существу единое духовное движение, имеющее значение для всего человечества и сформировавшее тот тип человека, который существует поныне. Важнейшей характеристикой «О. в.» Ясперс считает прорыв мифологического мирозерцания — основы «доосевых» культур. Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью и само-собой-понятностью приходит конец. Твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, человек осознает хрупкость своего бытия; возникают религии спасения, связанные с идеями трансцендентного единого Бога. Борьба против мифа ведется и со стороны рационально проясненного опыта: бессознательно принятые ранее воззрения становятся предметом критического внимания, начинается духовная борьба, в ходе которой каждый пытается убедить другого, обосновывая свои идеи. «О. в.» является концом непосредственного отношения человека к миру и к самому себе. Человек уже не замкнут в себе и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он ставит вопросы о смертности, о трагической вине, вырастающие в один общий вопрос — о смысле человеческого существования, который перестает быть самоочевидной данностью. Обобщенно все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением. С этого периода, по Ясперсу, берет свое начало общая история человечества. Вначале О. в. ограничено в географическом отношении, но постепенно становится всеохватывающим. Тем, что тогда свершилось, человечество живет по сей день — каждый его новый подъем сопровождается актуализацией опыта «осевой эпохи».

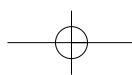
ОСИПОВ Николай Евграфович (1877—1934) — российский психиатр и психоаналитик. Доктор медицины (1903), доцент (1911). Учился в Цюрихском университете у Ф.Ф. Эрисмана и университетах Базеля, Берна, Бонна и др. Работал над диссертацией под руководством профессора Кауфмана и в 1903 стал доктором медицины Базельского университета. В 1907 познакомился с идеями и трудами Фрейда, которые оценил как новое слово в психологии и психопатологии. В 1908 в «Журнале невропатологии и психиатрии имени С.С. Корсакова» опубликовал статьи «Психологические и психопатологические взгляды Фрейда в немецкой литературе 1907» и «Психология комплексов и ассоциативный эксперимент по работам Цюрихской клиники», а в 1909 в этом же журнале опубликовал статью «Последние работы Фрейдовской школы». Летом 1910

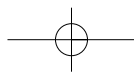
он посетил Фрейда в Вене и установил с ним профессиональные и человеческие отношения, которые поддерживал всю жизнь. Считал Фрейда одним из своих учителей, а себя «первым популяризатором Фрейда в России». Отдавая должное выдающимся открытиям и достижениям психоаналитического учения, вместе с тем считал, что некоторые компоненты его (например, теория сексуальности и др.) являются гипотезами, требующими дальнейшей разработки и обоснования. В 1918 выехал из Москвы и почти два года скитался по Украине и Югу России. В 1920 эмигрировал в Турцию (Стамбул). Некоторое время жил в Белграде и Будапеште, а с 1921 — в Праге. В 1923—1931 работал доцентом Карлова университета в Праге. В 1923 опубликовал работу «Воспоминания Толстого о детстве. Вклад в теорию либидо З. Фрейда». Развивал и модифицировал некоторые идеи и концепции Фрейда. Осуществил пересмотр психоаналитических представлений о любви и выдвинул идею о первичности любви как основного фактора космической жизни и абсолютной ценности, проявляющейся в разнообразных формах, и вторичности любви как физиологического притяжения и половой страсти. В 1931 в работе «Революция и сон» предложил психоаналитически ориентированное понимание революции как «реализации подавленных, вытесненных желаний одного класса народа, классовое нарциссическое самоутверждение» и исследовал аналогии и компоненты одинакового содержания «революции и сновидения». В контексте психоаналитического учения исследовал различные философские и этические проблемы. Утверждал, что чрезмерная концентрация личности на самой себе провоцирует и влечет невропатологические состояния, а различные нравственные факторы (и пороки) являются одним из источников психических расстройств. Автор книги «Внушение и его пределы» (1911, совместно с Н.Н. Баженовым), ряда статей по различным проблемам психоанализа, в т. ч.: «О психоанализе» (1910), «Еще о психоанализе» (1910), «Психотерапия в литературных произведениях Л.Н. Толстого. (Отрывок из работы «Толстой и медицина»)» (1911), «О навязчивой улыбке» (1912), «Записки сумасшедшего». Незаконченное произведение Толстого» (1913), «Болезнь и здоровье у Достоевского» (1931) и др.

ОСНОВАНИЕ — достаточное и (или) необходимое условие для чего-либо: бытия, познания, деятельности. Например, необходимые (но не достаточные) О. материальных явлений — законы природы; достаточные (но не необходимые) О. поступков — их мотивы; достаточные О. суждений — другие суждения (посылки)

или опыт. Существуют различные уровни, глубины О.

«ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ» — марксистская интерпретация фундаментальной проблематики, фундаментальной философское знание, а именно — проблемы соотношения бытия и сознания. Конституирование категориальных средств философии как рациональное осмысление и экспликация содержания универсалий культуры объектного, субъектного и субъект-объектного рядов (см. **Универсалии, Категории культуры, Философия**) задает мировоззренческую размерность философской проблематике: проблема места человека в мире артикулируется в философии как проблема соотношения бытия и сознания. Именно в проблемном контексте О. в. ф. был впервые эксплицитно сформулирован в рамках французского Просвещения; в философии Гегеля осмыслен как «разрешение противоположности между бытием и сознанием». В целом, немецкая философия конца 18 — середины 19 в. рассматривала фокусируемую О. в. ф. проблему как фундаментальную для философской традиции: «вся история философии вращается вокруг вопроса ... об отношении духовного к материальному» (Фейербах). Однако важно, что означенная постановка О. в. ф. в домарксистской философии не лишает его логического статуса проблемы, т. е. не деформирует специфику философского мышления как мышления по определению проблемного, организующего себя в качестве интеллектуального движения в пространстве непреходяще значимых (и в этом смысле — «вечных»), культурно аранжированных, т. е. по-новому ставящихся каждой исторической эпохой (и в этом смысле — «нерешаемых») проблем. В рамках марксизма О. в. ф. приобрел принципиальный смысл и аксиологическую нагруженность. В его содержании было выделено два аспекта («две стороны О. в. ф.»): генетический аспект соотношения материи и сознания (так называемый вопрос о первичности) и функциональный (вопрос о познаваемости мира). Аксиологическая акцентировка марксизмом материализма — в генетическом, а также гносеологического оптимизма — в функциональном планах О. в. ф. имплицитно задают артикуляцию последнего именно как вопроса, т. е. такой логической формы, которая — в отличие от проблемы — предполагает возможность не только исчерпывающе финального, но и правильного ответа (см. соответствующее приращение инвективной семантики самим понятиям идеализма и скептицизма в марксизме). Такой подход к философии инспирирует ее редукцию к доктринальному учению, продуцируя такие модусы





596 ОСОБЕННОЕ

ее существования, как программно-концептуальные кодексы и вопросно-ответная катехитика: от первых ее моделей у Энгельса до классического варианта в посвященном философии разделе «Краткого курса истории ВКП(б)» у Сталина. (См. также «Скандал в философии».)

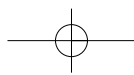
ОСОБЕННОЕ – философская категория, выражающая общее в единичном и единичное – в его единстве с общим. В традиционном смысле – признак, сходный с признаками одних и не сходный с признаками других предметов названного фиксированного класса.

ОСТВАЛЬД (Ostwald) Вильгельм (1853–1932) – немецкий физик-химик и философ. Один из создателей и лидеров физической химии и философии энергетизма («энергетической философии»). Доктор химических наук (1878), профессор (1881), член-корреспондент Петербургской (1896) и Берлинской (1905) академий наук, лауреат Нобелевской премии по химии (1909). Автор учебников по химии, истории химии и ряда монографий: «Научные основания аналитической химии» (1895), «Электрохимия» (1896), «Принципы неорганической химии» (1902), «Философия природы» (1903), «Фундаментальные принципы химии» (1909), «Монизм как цель цивилизации» (1913), «Энергетический императив» (1913), «Натурфилософия» (1914) и др. Окончил химический факультет Дерптского (Тартуского) университета (1875) со степенью бакалавра. До 1881 работал приват-доцентом химии Дерптского университета и преподавал физику и химию в местной школе. В 1881–1887 профессор химии Рижского политехнического института. В 1887–1909 профессор физической химии Лейпцигского университета и в 1898–1906 – директор основанного им физико-химического института Лейпцигского университета. В течение года читал лекции в Гарвардском университете. Сооснователь и редактор «Журнала физической химии» (1887). Один из создателей Германского электрохимического общества (позднее – Германское физико-химическое общество Бунзена). В 1889 положил начало изданию серии книг «Классики точных наук», выходящей и ныне. Ряд лет руководил «Союзом мистиков». В 1901–1921 издавал журнал «Анналы натурфилософии». Осуществил ряд важных физико-химических исследований электролитической диссоциации, в т. ч. установил связь электропроводности растворов кислот со степенью их электролитической диссоциации. В 1887–1888 предложил электрохимический способ определения основности кислот, в 1888 установил закон (закон разбавления О.), являющийся собой соотноше-

ние, выражающее зависимость эквивалентной электропроводности разбавленного раствора бинарного слабого электролита от концентрации раствора. Исследовал проблемы химической кинетики и катализа. В 1890 обнаружил случаи автокатализа. Разработал основы каталитического окисления аммиака, изучения энергии цвета и др. Создал количественную теорию цвета, шкалу порядка определения цветов, систему цветовой гармонии и атлас цветов. В 1901 дал определение катализатора как вещества, изменяющего скорость реакции, но отсутствующего в конечных продуктах. Понимая закон сохранения и превращения энергии как единственный всеобщий закон природы, с 1890 исследовал энергию как субстанцию мира, к изменениям и превращениям которой могут быть сведены все явления. В соответствии с этой идеей осуществил философскую интерпретацию положений и законов классической термодинамики, которая стала одним из оснований созданной им «энергетической философии» (энергетизма). Считал, что эта философия позволяет заменить понятие материя (вещество) понятием энергия (или «комплекс известных энергий»). Предложил понимание биологических и психических процессов (в т. ч. сознательных) как процессов энергетических. Исследовал «энергетическую базу культуры» и распространил энергетический подход на сферу социальных явлений. Утверждал, что все явления человека и мира можно представить как процессы, «совершающиеся между энергиями». Сформулировал «энергетический императив», предписывающий не растрачивать энергию, а использовать ее.

ОСТИН (Austin) Джон (1911–1960) – британский философ и основоположник современной неформальной логики. С 1952 – профессор Оксфордского университета. Основные сочинения: «Истина» (1950), «Поводы для извинений» («Просьба простить») (1957), «Философские статьи» (1961), «Чувство и восприятие» (1962), «Как делать вещи из слов» (посмертно восстановленный и изданный в 1962 курс лекций О. памяти Джеймса, прочитанный в 1955 в Гарвардском университете) и др. (О. не закончил ни одной книги и не опубликовал ни одной статьи в философской периодике. Так, из 10 текстов посмертного сборника «Философские статьи» – 4 были опубликованы в сборниках статей, 1 являет собой запись радио-выступления, 5 – это доклады на заседаниях ученых сообществ.) В рамках собственной программы разработки оснований лингвистической философии О. проанализировал логическую структуру повседневного языка. О. не считал, что осмысление «обычного языка» являет собой

путь прояснения философских проблем: «...наш обычный запас слов воплощает все различия, которые люди сочли нужным провести, и все связи, которые они сочли нужным установить на протяжении жизни многих поколений». С его точки зрения, различия обычного языка более здравы, нежели «любое различие, которое мы с вами сообразовали измыслить, посиживая днем в своих креслах». Согласно предположению О., философия в статусе традиционной родоначальницы наук в ближайшее время иницирует новую науку о языке, как недавно она продуцировала математическую логику. С точки зрения О., проблема является философской постольку, поскольку она запутанна – как только люди достигают ясности относительно какой-то проблемы, она «перестает быть философской и становится научной». Философские взгляды О. расходились с рядом подходов неопозитивизма. В частности, О. подвергает критике теорию «чувственных данных» Айера. По О., тезис о том, что то, что мы «непосредственно воспринимаем, суть чувственные данные» и идея, согласно которой предложения о чувственных данных суть безусловные основания знания – ошибочны. В первом случае он предлагает разграничить классическую «иллюзию» и «обман». Во втором – О. утверждает, что предложений одновременно безусловных по своей природе, непосредственно верифицируемых и доказательных в силу собственной очевидности – не бывает и быть не может. Остин предложил своеобразный симбиоз философии и лингвистики – «лингвистическую феноменологию», в границах которой логические явления предлагалось рассматривать без отвлечения от их непосредственного содержания. По О., такая дисциплина должна изучать способы употребления естественного языка: если элементарным предметом лингвистической феноменологии служит «утверждение» (statement), то соответствующим предметом логики является «предложение» (proposition). Последнее, согласно О., состоит из слов, первое же – «делается с помощью слов». Согласно мысли О., каждое «утверждение», произносимое кем-то, есть акт производства, который представляет собой своеобразное историческое событие, а именно – высказывание конкретным говорящим определенного «предложения», относимого к реципиенту (аудитории) с указанием на конкретное положение или же какую-то историческую ситуацию. Повседневное употребление слов «истинно или ложно» соответствует таким образом, по О., «утверждению», а не «предложению». «Предложение» не может считаться истинным или ложным, поскольку оно по-





средством дескриптивной конвенции всякий раз сопоставлено типам событий. «Утверждение» же, посредством демонстративной конвенции, соответствует с известной долей неопределенности исторически меняющимся ситуациям. Как полагал О., «утверждение» истинно тогда и только тогда, когда историческое положение дел, сопоставленное ему с помощью демонстративной конвенции, относится к тому типу, который с помощью дескриптивной конвенции соответствует «предложению», используемому для производства данного «утверждения». Дальнейший анализ понятия «утверждение» привел О. к различению последнего на «констатации» (constatives), или способы произнесения, в которых что-либо утверждается, и потому к ним может быть применима оценка «истинно или ложно», и «перформации» (performatives) — способы произнесения, относящиеся к исполнению некоторого действия. Например, высказывание «я обещаю, что...» означает нечто большее, чем высказывание «я утверждаю, что...» Первый тип высказываний О. и назвал «перформативными» (первое публичное упоминание этого термина — 1950), в то время как второй он характеризует как «констатации». Традиционно полагалось, что «знание» есть название особого ментального состояния — в качестве следствия из этого постулировалось, что говорить «Я знаю, что Z есть P» суть утверждать, что именно в этом ментальном состоянии я нахожусь в отношении к «Z есть P». Такой подход, по мысли О., базируется на «ошибке описания» — на предположении, что слова употребляются исключительно для описания. Но, согласно О., утверждая, что я нечто знаю, я не просто описываю собственное состояние, но и осуществляю значимый шаг — даю другим слово, беру на себя ответственность за утверждение, что «Z есть P», аналогично тому, что «обещать» означает давать окружающим слово, что я сделаю S. (Именно разъяснение О. аналогии между «знанием» и «обещанием», обычно выражающейся утверждением, что «знание» есть перформативное слово, — принято полагать его главным вкладом в философию.) По схеме О., утверждать, что «S истинно» означает утверждать, что «S соответствует фактам». «Соответствие» у О. могло описываться в терминологии дескриптивных конвенций (соотнесение слов с типами ситуаций) и демонстративных конвенций (соотнесение слов и предложений с действительными историческими ситуациями, обнаруживаемыми в окружающей действительности). Позже О. отметил, что перформативные высказывания могут быть «удачными» или «неудачными» (но не «истинными» или «ложными»); констатирующие же высказывания

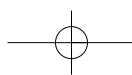
могут быть «истинными» или «ложными». Последующая систематизация видов «утверждения» легла в основу созданной О. теории речевых актов. «Речевым актом» он называет такой процесс общения определенных индивидов, в котором помимо высказывания осмысленных выражений имеет место интерактивное воздействие коммуникантов друг на друга. По мысли О., уровнями «речевого акта» как логико-содержательного комплекса являются: во-первых, локутивные акты, или локуции (locutions) — акты произнесения осмысленных «утверждений» или акты говорения самого по себе; во-вторых, иллокутивные акты, или иллокуции (illocutions) — то, что мы делаем в процессе произнесения слов, т. е. утверждаем, обещаем, приказываем и т. д.; в-третьих, перлокутивные акты, или перлокуции (perlocutions) — интеракционный эффект, достигаемый посредством говорения, т. е. действия убеждения, запугивания и т. д., некое влияние, оказываемое на слушающего (реципиента). (Все глаголы О. подразделил на 5 групп в соответствии с их иллокутивной силой.) С точки зрения О., в высказываниях типа «я утверждаю, что...», «Джон обещает, что...», «она угрожает, что...» левая часть представляет локутивный акт, правая — иллокутивный, а само высказывание в целом, если его действие достигает реципиента, — перлокутивный акт. Отсюда, по О., иллокуция может быть эксплицирована с помощью слова «этим»: «я этим приказываю тебе», «я этим обещал ему» и т. д. В «речевом акте» можно также выделить нулевой уровень — акт высказывания, назначение которого состоит в символизации, в производстве слов и предложений. Локутивный акт призван выполнять референциальную функцию. Иллокутивный — наделяет «утверждение» коммуникативной силой, придавая ему определенную ценность в модусах обещания, утверждения и т. д. К иллокутивному комплексу, по О., относятся асертивы (тезисы и аргументы), декларативы (дефиниции, задающие определенные правила коммуникативного использования выражений), директивы (вопросы) и т. д. Устойчивое сочетание иллокуций с соответствующими перлокуциями формирует коммуникативную общность — некую «языковую игру». Убежденность О. в том, что значение живет в целостности дискурса и конституируется конвенциональными правилами контекста, вступала в определенное противоречие с логоцентристской по духу концепцией значения у Соссюра, фундированной идеей присутствия. Тем не менее, как позже отметил Деррида, теория О. также осталась в плену у скрытых логоцентристских установок. Логическая стратегия О., обозначен-

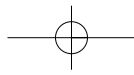
ная Деррида, как «логика супплицментарности» являла собой классический пример логики дополнительности. Опираясь на собственную оригинальную философскую иерархию типов речевых актов, О. тем не менее акцентировал особое внимание на исключениях из нее. В итоге, как отмечали критики, получалась иррациональная нелепица: стиль Хемингуэя в его собственных текстах, по мнению О., отсутствует, а возникает лишь в границах процедуры реконструкции этих текстов — причем в любых мыслимых формах последней. Теория речевых актов О. впоследствии использовалась во многих разделах философии языка. В голландской школе неформальной логики на ее базе выстроилась оригинальная теория аргументации.

ОТ (евр.) — в иудейском богословии — знаки богоизбранности еврейского народа. К О. относят Субботу, праздники, заповеди и проч.

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ — философская категория, отражающая объективный, исторически конкретный характер взаимоотношений между личностью, группой, социумом с точки зрения сознательного осуществления предъявляемых к ним взаимных требований. Разграничивают О. нравственную, юридическую, историческую и т. д. В зависимости от субъекта О. действий различают индивидуальную и коллективную ответственность. У конкретного индивида О. формируется как суммарный результат тех внешних требований, которые к нему предъявляет социум, этнос, социальный класс и иные общественные группы. Данная ответственность, принимаемая человеком как основа его личной нравственной позиции, выступает в качестве внутренней мотивации его О. поведения, регулятором которого служит совесть. В этом качестве совесть — это нервная реакция человека на противоречие между его поступками и нравственной позицией.

ОТКРОВЕНИЕ — центральное понятие теистической мистики, выражающее акт непосредственного волеизъявления трансцендентного миру персонафицированного Бога, открывающего себя субъекту как абсолютную истину. Последняя мыслится в данном контексте как явленная в своей полноте и автохтонности, — вне воплощения в феноменах творения, требующего неизбежно редуцирующего рационального усилия по дешифровке эйдосов (Моисей, молящий Бога явить ему себя — «не в такой только мере, в какой он может вместить, но каков Бог Сам в Себе»). О. понимается в теизме в нескольких значениях: 1) с одной стороны — в качестве фиксированного в Священном Писании как результате Божественного О. отцам церкви; 2) с другой —





598 ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО

как процессуальный и незамкнутый диалог с Богом, понимаемый, в свою очередь, как: а) результат индивидуальномистической практики, непосредственное соприкосновение с Богом индивидуальной души — помимо клира и культа, причем в отличие от объективированности Писания в тексте, индивидуальный мистический опыт мыслится принципиально невербализуемым и неинтерсубъективным, и как б) непосредственный диалог с Богом всего человечества (этнуса), понимаемый в качестве завершающей фазы исторического процесса, предполагающей всеобщую святость, евангельскую чистоту, отказ от мирских благ и братскую любовь (Иоахим Флорский в западно-европейской традиции и переосмысление идеи Апокалипсиса как очеловечивания и одухотворения мира — в восточно-европейской). О. мыслится в тезисе как результат принципиально диалогического процесса: будучи проявлением снисхождения и милости Божьей, О. предполагает, с другой стороны, и глубинную внутреннюю готовность субъекта к его восприятию (соответственно — к возможности трансгрессии за пределы известных форм опыта и испытанных состояний сознания), предусматривая стабильность соответствующих подготовительных процедур (прежде всего, аскетическая практика, а также специальные психотехники, направленные на достижения необходимого состояния сознания — см. **Мистика**). Понятие «О.» прочно вошло в философскую традицию, фиксируя феномен фундаментальной вне-рациональности трансцендентального постижения истины или вне-рациональности ситуации экзистенциального выбора (Шеллинг, Кьеркегор, Марсель и др.); идея О. фундировала собой концепцию трансгрессии в философии постмодернизма («внутренний опыт» Бланшо, конституирование истины «по ту сторону знания, власти и сексуальности» у Фуко и др.). См. также: **Трансгрессия**.

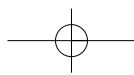
ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО — понятие, введенное в оборот Бергсоном («Два источника морали и религии», 1932); активно использовалось Поппером в книге «Открытое общество и его враги» для преодоления методологических установок «историцизма» как (по его мнению) адекватного теоретического обоснования ценностей тоталитаризма. Поппер рассматривал «историцизм» как средство защиты «закрытого» общества. «Закрытым», по Попперу, выступает общество, организованное на основе авторитарно установленных неизменных норм. В противовес ему, О. о. основано, по убеждению Поппера, на высоком и зрелом критическом потенциале человеческого разу-

ма, стимулирующем инакомыслие и интеллектуальную свободу как индивидов, так и социальных групп, направленную на непрерывное реформирование общества в целях разрешения встающих перед ним проблем. «Я не во всем и не всегда против насильственной революции, — писал Поппер во втором томе вышеуказанного сочинения, — вместе с христианскими мыслителями средневековья и Возрождения я готов оправдать тираноубийство, когда насильственный переворот не имеет альтернативы. Однако думаю, что любая революция имеет смысл, если имеет целью восстановление демократии, но не в расхожем смысле («правление народа», или «власть большинства»), а тогда, когда социальные институты (особенно всеобщие выборы, право народа сместить правительство) реализуют общественный контроль за деятельностью управленческих структур и ненасильственные реформы». Интерпретируя понятие и принцип демократии, лежащей в основании О. о., Поппер отмечал следующее: 1) Демократию в принципе недопустимо характеризовать как правление большинства, даже в контексте важности института всеобщих выборов. Действия властей должны быть реально ограничены правом народа сместить их без кровопролития. Следовательно, если власть предрасположена не обеспечивают эффективности социальных институтов, гарантирующих меньшинству право инициировать адекватные реформы, такой режим определенно может квалифицироваться как тирания и диктатура. 2) Демократическая конституция, следовательно, изначально исключает лишь единственный тип изменений в наличной совокупности законов — трансформации, подвергающие опасности саму демократию. 3) Демократия, в целом призванная поддерживать меньшинство, не распространяется, по мнению Поппера, в первую очередь на тех людей, кто, попирая закон, подстрекает других к насильственному ниспровержению демократии. 4) Политическая линия на всестороннее развитие охраняющих демократию общественных институтов не должна абстрагироваться от реальной и универсальной тенденции наличия скрытых антидемократических интенций во властных структурах и массе индивидов. 5) Падение демократии не имеет сопоставимой социальной цены — это исчезновение всех прав. Даже при условии сохранения экономического роста социальное повиновение произволу властей становится императивом. 6) Стрессовый эффект насильственных перемен для каждой цивилизации практически всегда реанимирует антидемократические тенденции. Поппер впоследствии выделил главные характеристики О. о.: отказ от

любых притязаний кого бы то ни было на владение абсолютной истиной; законность свободных обсуждений любых социальных проблем вкпе с традицией того, чтобы результаты публичных дискуссий оказывали влияние на политику; наличие институтов, содействующих свободе, «кто не ищет выгоды». О. о., согласно Попперу, — и реальность, и некий идеал. Демократия, по Попперу, когда она есть, указывает путь в реальное О. о. По мнению Поппера, только в условиях демократии и О. о. существует реальная возможность уйти от многих бед. С точки зрения Поппера, «если мы насильственно разрушим социальный порядок, мы будем ответственны не только за бесчисленные жертвы, но создадим ситуацию, при которой несправедливость и репрессии станут нормой... К сожалению, государство — неизбежное зло, которое нельзя упразднить... Нет ничего проще, чем уничтожить человечество, — достаточно развязать насилие. Куда сложнее возделывать рациональное общество, конфликты которого разрешаются по большей мере разумным путем». Чувство социальной ответственности и любовь к свободе — наследие, которое, согласно Попперу, мы «обязаны сохранить живым».

ОТНОШЕНИЕ — философская категория, характеризующая определенные взаимозависимости элементов определенной системы. О. носят универсальный и объективный характер. О. может выступать в роли свойства или признака вещей. Предмет, субъект, вещь, взятые в разных О., являют различные свойства. Сущность, устойчивые, регулярно повторяющиеся, неслучайные О. формируют определенную структуру. Случайные, эпизодические, неустойчивые, второстепенные О. формируют ту или иную организацию. Сами по себе О. явлений и вещей к друг другу бесконечно многообразны: пространственные и временные, ординационные и иерархические, части и целого и др.

ОТРАЖЕНИЕ — категория гносеологии, выступающая в качестве фундаментальной для материалистической традиции когнитивного оптимизма. О. характеризует способность материальных объектов в процессе взаимодействия с другими объектами воспроизводить в своих изменениях некоторые особенности и черты воздействующих на них явлений. Тип, содержание и форма О. определяются уровнем и особенностями системно-структурной организации отражающих объектов, а также способом их взаимодействия с отражаемыми явлениями. Вне и независимо от взаимодействия О. не существует. Результат процесса О. проявляется во внутреннем состоянии отражающего объ-





екта и в его внешних реакциях. Между структурой отражаемого явления и отображением как результатом процесса О. существуют отношения изоморфизма или гомоморфизма. О. способно оказывать активное влияние на характер последующих взаимодействий отражающего объекта с отражаемым явлением. Категория О. наиболее активно разрабатывалась в рамках философии Просвещения (Дидро, Руссо и др.) и в диалектическом материализме марксизма. В разработке теории О. выделяются две концепции: функциональная и атрибутивная. Сторонники функциональной концепции О. утверждают, что в неорганических объектах есть лишь предпосылки свойства О., но не его активное проявление. Противоположную позицию занимают сторонники атрибутивной концепции, настаивая на всеобщности свойства О. Сближению функциональной и атрибутивной концепций может способствовать уяснение соотношения категории О. с общенаучным понятием информации, дальнейшая разработка принципа глобального эволюционизма в науке и такой дисциплине как синергетика. В современной биологии категории и принципы теории О. вошли в философское обоснование теории функциональных систем. П. Анохиным был сформулирован принцип опережающего О. как важнейший регулятор становления и развития любой функциональной системы. См. также: **Истина, Представление.**

ОТЧУЖДЕНИЕ — философская категория для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их. В концепциях немецкой философской классики 19 в. проблема О. увязывалась с трактовками человеческой деятельности в контексте таких ее ипостасей, как «овещнение» и «предметчивание». Гегель впервые в мировой философии отметил, что в основе О. лежит отчужденная деятельная сущность личности. Раб, согласно Гегелю, являлся рабом потому, что весь объем его деятельности был отчужден господину. В концепции О. Маркса, осуществившего главным образом анализ явлений О. труда, была сделана попытка разделить О. человеческих сил от процессов их обобществления и объективации. Маркс рассматривал О. как присвоение одними людьми сил, средств и результатов деятельности других, т. е. О. трактовалось как продукт определенных общественных отношений — отношений собственности. По Марксу, каждый человек отчужден от другого и от человеческой сущности тем больше, чем выше уровень эксплуатации труда в данном обществе. Впоследствии эта идея была

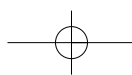
вульгаризирована адептами марксизма-ленинизма, которые сузили понимание собственности до объема еще не присвоенного вещественного богатства других, а преодоление О. стали связывать с ликвидацией института частной собственности посредством захвата власти люмпенизированными слоями населения. В общественном и человековедении 20 в. на первый план в изучении проблем О. вышел вопрос о «машинизированном», экстенсивном растративании человеческих и природных ресурсов. Создание интенсивных, ориентированных на качество жизни форм производства, экономики, технологии, социальной организации подчеркнули как значение личностных форм бытия людей, их самореализации и развития, так и важность преодоления «самоотчуждения» человека. Так, Хайдеггер полагал в качестве главной причины того, что бездомность и отчужденность становятся мировой судьбой, то обстоятельство, что человек познается (и потому существует) как «господин сущего», а не как «пастырь бытия». По Хайдеггеру, налицо тенденция, при которой чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным становится сам человек. Происходит «растворение» человека в мире, и на первый план выходит проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия людей. Отражая спонтанность как значимый по сей день фактор эволюции цивилизации наряду с естественным стремлением общества овладеть темпами и направленною социальных изменений, концепции О. и самоотчуждения людей выступают своеобразным индикатором, философским «термометром» контролируемости и гуманности развития человека и его истории. Масштаб этой проблемы, безусловно, общепланетарен, ибо парциальных решений она не имеет.

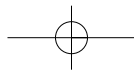
ОХЛОКРАТИЯ (власть толпы) — форма поликратии, основанная на простейших институциях. Охлократическая форма государства отражает такие фрагменты его политической жизни, когда решения, реализующие прерогативы разных властей, принимаются массами людей без помощи устойчивых и развитых государственных институтов (решения митингов, собраний и т. п.).

С.Ю. Солодовников

ОЦЕНКА — способ установления значимости чего-либо для действующего и познающего субъекта. Можно выделить три типа значимостей: теоретический (гносеологические О.), ценностный (аксиологические О.), практический (реализация гносеологических и аксиологических О. через волевые импульсы субъекта в системах предметных и ком-

муникативных действий). Предметом оценивания в гносеологических О. являются имманентные свойства объектов, объекты «сами по себе». Предметом оценивания в аксиологических О. являются свойства объектов и сами объекты в их способности (положительная аксиологическая значимость) или неспособность (отрицательная аксиологическая значимость) отвечать потребностям и запросам субъекта. Свойства объектов и сами объекты могут оказаться индифферентными, безразличными для потребностей и запросов субъекта (нейтральная аксиологическая значимость). Аксиологические значимости порождаются миром ценностей, объективируемым культурой и трансцендируемым в ней как предельные смысловое и инвариантное основания человеческого мышления и деятельности. Нечто является ценностью не потому, что оно оценивается, а потому, что объективно способно еще до акта О. отвечать потребностям и запросам субъекта. Не О. конституируют ценность, а ценность делает возможной О. как фиксацию ее аксиологической значимости. Ценности задают онтологическое основание актам оценивания. Таким образом, система ценностей не может быть рассмотрена как результат оценочного познания, подобно тому, как система знаний является результатом «внеоценочного» познания (прежде всего научного). Результатом оценивания являются ценностные представления и ориентации в мире значимостей. Последнее нельзя локализовать в структуре психики субъекта. Хотя они закрепляются (интернализуются) в диспозиционных структурах личности как ценностные ориентации, они постоянно эксплицируются в новых системах О. субъекта, т. е. они постоянно поддерживаются за счет своей включенности в объективно сложившиеся и формируемые ценностные отношения. В ценностном отношении любой предмет находится в отношении к субъекту, т. е. проявляется в аспекте своей аксиологической значимости и в этом смысле всегда потенциально выступает предметом положительной, отрицательной или нейтральной О. В то же время ценностное отношение предполагает активность субъекта, занятия им позиции, позволяющей выносить О., т. е. проявлять свою заинтересованность в чем-либо и интегрировать в любой акт активности через выносимые О. творческие включения. Избегание занятия позиции оценивания — это также акт оценочно окрашенный (не нейтральный). Таким образом, аксиологические О. универсальны — любая иная О. может быть рассмотрена как особый тип О. аксиоло-





600 ОШО РАДЖНЕСШ

гической (в том числе гносеологическая как О. на истинность или ложность) или как имеющая аксиологическую составляющую (практические О., инспирируемые непосредственной ситуацией деятельности, поведения или общения). Таким образом, любая О. есть отражение аксиологических значимостей, апеллирование или отсылка к ценности. Тем не менее принято отличать безоценочное и оценочное познание. Последнее, по своей сути (в отличие от первого, нацеленного на имманентное, внесубъектное существование (приписывания) ценности, или акт сравнения по какому-либо принятому (в культуре, общности, группе, институции) образцу, норме, идеалу, т. е. имплицитному критерию оценивания, который может быть задан и эксплицитно. Результатом этого акта сравнения должно стать установление порядка предпочтений имманентных свойств предмета в ситуации ответственного (т. е. предполагающего осознание последствий) выбора и принятия (равно как и непринятия) решения. При этом опять возникает проблема изначальной аксиологической предзаданности любого критерия (в том числе и познавательного) в ситуации выбора паттерна, парадигмы или теоретико-методологической ориентации. Со своей стороны, любой акт оценочного познания (эксплицитно), акт оценивания (имплицитно или эксплицитно) всегда несут в себе знание. Таким образом, О. является не только выражением отношения, но и эпистемологической и гносеологической категорией. Кроме того, она с необходимостью должна трактоваться как категория лингвистическая и коммуникационная. Следовательно, аксиологические О. универсальны в плане связывания через них культурного и социального миров, теории и практики (причем с акцентированием последней — теория переводится в схемы действия с объектами и ориентируется на свою применимость в решении конкретных проблем и выполнении определенных задач). Тем самым научный анализ О. во многом сдвигается из проблематики их

типологии и отличия оценочного от безоценочного в область исследования оснований и внутренней структуры О., определения мер рефлексированности (как обращенности О. на самую себя, на осознание процесса и механизмов собственного становления и функционирования). Одна из основных задач такого рода рефлексии — отыскание и (или) выработка и эксплицитное обоснование критериев оценивания. Акты же оценивания могут быть поняты как интерпретации, в разной степени выражающие те или иные смыслы и, соответственно, проверяемые (интерпретации следующего уровня) на адекватность предмету и (или) ситуации, а также потребностям и запросам субъекта (в конечном счете — стоящей за ним ценности). О. — предмет анализа в социогуманитарном знании (специфика которого во многом связана и с его аксиологической (оценочной) нагруженностью), в частности — в социологии. Так, опросные методики (как вопрос-ответные процедуры) фиксируют по преимуществу О. как исходные данные, в том числе для прогнозирования поведения на основе выявления (конструирования) ценностных ориентаций как предрасположенностей и готовности субъектов к определенному поведению. Однако в концепциях ценностных ориентаций плохо отрефлексированы возможности переходов от респондента к его ценностным ориентациям, а от последних — к ценностям как конечным детерминантам поведения. Кроме того, в них принимается допущение конституирующих возможностей О. по отношению к ценностям, т. е. происходит субъективизация последних при методологической установке на объективность в познании. Последняя не выполняется и по иной причине — в фактологический уровень дисциплины кладутся О., тогда как установка требует избегания оценочной информации. Поэтому возникшие по сути на позитивистском фундаменте исследовательские методики классической эмпирической социологии, эксплицитно элиминируя ценности и О. из сферы своего анализа, имплицитно исходят

именно из них, строя здание «беспристрастной» науки. Осознание этой ситуации во многом способствовало становлению альтернативных ориентаций в социологии.

ОШО РАДЖНЕСШ (1931–1990) — в современном эзотеризме — Учитель и мудрец, учивший свободе, счастью, всеобщей любви, владевший всеми видами медитаций. Просветление О. Р. пережил в 21 год, в 29 стал профессором философии. В Индии, в г.Пуна существует ашрам О. Р. Не отдавая предпочтения ни одной из религиозно-философских систем, О. Р. боролся против разделения людей на расы, касты, религии.

ОЩУЩЕНИЕ — простейший аналитико-синтетический акт сенсорного познания. О. возникает в результате воздействия на органы чувств вещей или явлений объективного мира и состоит в отражении отдельных свойств этих вещей и явлений. Анатомо-физиологической основой О. выступают анализаторы — нервные структуры, состоящие из рецепторов, проводящих афферентных нервных путей и нервного центра. Классификация О. может осуществляться по разным основаниям: по модальности (зрительные, слуховые, осязательные и др.), по анатомическому положению рецепторов и выполняемой ими функции (экстерорецептивные, проприорецептивные, интерорецептивные). Проблема О. всегда принадлежала к числу традиционных философских проблем. Демокрит, например, считал О. единственным источником истины. Школа стоиков толковала О. как непосредственное «принятие» предмета с помощью органа чувств. Эпикурейцы утверждали, что фундаментальной способностью души, от которой происходят все остальные, является О. Остро артикулированная в новоевропейской философии дилемма эмпиризма и рационализма выдвинула проблему интерпретации О. на передний план философской проблематики, инспирировав обогащение содержания сенсуализма (Гоббс, Ламетри, Дидро, Гольбах, Гельвеций и др.).

П

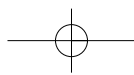
ПАВАКА — в теософии — персонифицированный электрический огонь, старший сын Агни (ср. Агни-Йога).

ПАВАМАНА — в теософии — персонифицированный огонь, добываемый трением, — сын Агни (ср. Агни-Йога).

ПАВЕЛ (Paulus) Апостол (первоначальное имя Савл или Саул) (ум. 66/67) — хри-

стианский проповедник. Проповедуя среди язычников, стремился преодолеть национальную разобщенность и традиционалистские предрассудки людей, трансформировать христианство в мировую религию. П. всемерно акцентировал идею о наднациональном статусе цивилизации, формирующейся на основе веры в Христа. Будучи в первые годы своей просвети-

тельской деятельности активным противником христианства, П. пережил душевный перелом по дороге в Дамаск и, в дальнейшем, стал «апостолом язычников» от Азии до Испании и Британии. П. — автор 14 посланий, содержащих первую попытку систематизации христианского вероучения в чисто богословском контексте: были введены в широкий обо-





рот на основе разработок стоиков и представителей иудейско-эллинистической философии такие термины, как закон и благодать; жизнь и смерть; дух и тело; справедливость, данная Богом и заслуженная своим трудом и т. п. Был казнен вместе с апостолом Петром в Риме по велению Нерона. В религиозно-философской литературе используется понятие «паулинизм» для характеристики связанных с П. тенденций в раннем христианстве, определяемых отходом от радикального бунтарства первоначального христианства (Послание П. к Римлянам: «благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте» (12: 14), «побеждай зло добром» (12: 21) и т. п.). В вопросе соотношения с иудаизмом паулинизм противостоит так называемому петринизму (от имени апостола Петра), выражая позицию радикального разрыва. В философском романе В.Ф. Тендрякова «Покушение на миражи», моделирующем ситуацию компьютерной реконструкции земной истории в условиях изъятия из контекста ключевой фигуры — Иисуса Христа, роль последнего изоморфно воспроизводит П.

ПАВЛОВ Иван Петрович (1849–1936) — русский физиолог, академик (1907). Лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине (1904). В 1890–1925 — профессор Военно-медицинской академии; с 1891 и до конца жизни заведовал физиологическим отделом Института экспериментальной медицины. Основные сочинения: «Лекции о работе главных пищеварительных желез» (1897), «Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. Условные рефлексы» (1923), «Лекция о работе больших полушарий головного мозга» (1927) и др. П. — основоположник объективного экспериментального постижения высшей нервной деятельности животных и человека методом изучения условных рефлексов. Становление исследовательской программы П. происходило под влиянием работ Сеченова. В ранний период научной деятельности П. изучал проблему кровообращения и механизмы нервной регуляции сердечной деятельности (1883), выявил наличие у нервной системы трофической функции. Результаты исследования регулирующего воздействия коры головного мозга на деятельность пищеварения были обобщены П. в рефлексорной концепции и получили международное признание — Нобелевскую премию. П. впервые в науке применил метод хронического эксперимента к анализу целостного поведенческого акта, обосновал качественное отличие между высшей нервной деятельностью человека и животных в концепции о двух сигнальных системах.

Согласно П., первая сигнальная система формируется как у животных, так и у человека и представляет собой физиологический базис конкретно-чувственного восприятия мира. Вторая сигнальная система — специфически человеческий феномен — формируется на основе речи и составляет нейрофизиологическую основу абстрактно-логического мышления. Благодаря слову как «сигналу сигналов» мозг человека отражает реальность в обобщенном виде, вследствие чего радикально изменяется характер регуляции человеческого поведения и деятельности. П. также разработал учение о типах высшей нервной деятельности, о динамическом стереотипе как устойчивом комплексе реакций на раздражители и т. д. Работы П. внесли значительный вклад в разработку философско-методологических оснований обширного комплекса биологических наук. П. рассматривал понятие рефлекса как абстракцию, производную от понятия уравнивания, приспособления. Поскольку приобретенные животным реакции также направлены на его приспособление к окружающей среде, уравнивание с ней, постольку П. считал правомерным и их рассматривать как рефлексы особого рода — условные рефлексы. Таким образом, используя физический принцип уравнивания системы с окружающей средой, П. выявил общие нормы объяснения в научных картинах физической и биологической реальностей и одновременно раскрыл различный уровень абстракций, применяемых в физических и биологических науках. Концептуальный аппарат учения П. о рефлексах вошел в категориальный строй органического детерминизма и стал широко использоваться в различных областях биологического знания. Однако учение П. об условных рефлексах содержало в себе внутреннее методологическое противоречие. Условный рефлекс как принцип регуляции жизнедеятельности рассматривался с позиций органического детерминизма, а рефлекс как принцип организации нервных связей объяснялся в рамках физиологического варианта лапласовского детерминизма. Тем самым в учении П. совмещались две различные формы детерминизма и два соответствующих им типа научного объяснения. Решение этого противоречия учениками и последователями П. привело к разработке теории функциональных систем.

ПАДАРТХИ — в индуизме (вайшешика) — предикаты существующих вещей.

ПАДМА (санскр. Лотос) — имя Лакшми, являющейся женской ипостасью Вишну.

ПАДМА АСАНА — одна из поз в Йоге для специального развития сосредоточенности.

ПАДМА ЙОНИ — в индуизме — титул Брахмы («лотосо-рожденный»).

ПАДМА КАЛЬПА — в индуизме — наименование последней кальпы (срок кругового обращения Земли, 4 320 000 000 лет), бывшей годом Брахмы.

ПАКШАМ — в индуизме — астрономическое исчисление (половина лунного месяца, 14 дней). Два П. есть месяц смертных людей, но один день «отцов-богов».

ПАЛЕОКОНТАКТ — гипотеза о посещении Земли в древности инопланетянами (Э. фон Деникен, К. Циолковский, И. Ефремов и др.). В индуизме (вайшешика) — предикаты существующих вещей.

ПАЛИ — древний язык, предшествовавший санскриту. Все Писания Буддизма написаны на П. в эзотерике — трансформация, или новое рождение.

ПАЛИНГЕНЕЗ — в эзотерике — трансформация, или новое рождение.

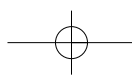
ПАМЯТЬ — способность к воспроизведению индивидом своего прошлого опыта, одно из основных свойств нервной системы человека, выражающееся в способности долгое время хранить информацию о событиях внешнего мира и реакциях организма и многократно вводить ее в сферу сознания и поведения. Осуществляя связь между прошлыми состояниями психики, настоящим и процессами подготовки будущих состояний, память делает связным и устойчивым жизненный опыт человека, выступает в качестве одной из предпосылок формирования индивидуальности и личности.

ПАН — (1) в античной Греции — божество крестьян, охотников, пастухов. (2) В герметизме — божество, способное заклинать элементалов.

ПАНДОРА — в мифологии античной Греции — женщина, созданная по инициативе Зевса. Была послана к брату Прометея с ларцом, где были заключены все человеческие несчастья. Ящик был открыт П. из-за ее любопытства: все горести обрушились на людей.

ПАНЕНТЕИЗМ (от греч. — все в Боге), религиозно-философская доктрина, согласно которой мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире, как в пантеизме, и является личностью; синтез теизма и некоторых аспектов пантеизма. Термин введен в 1828 К. Краузе.

ПАННЕНБЕРГ (Pannenberg), Вольфхарт — немецкий богослов, род. в 1928. В юношеские годы большое влияние на него оказали работы Ницше (см. **Ницше**), в результате ознакомления с которыми он приходит к выводу, что христианство оказывает пагубное влияние на общество. Однако в последних классах школы его



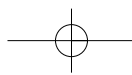


602 ПАННЕНБЕРГ

мнение о христианстве изменяется в результате общения с преподавателем литературы, который во времена Третьего Рейха был прихожанином Исполнительной церкви, выступавшей против подчинения церкви государству. Вскоре после этого его семья оставляет свой дом в страхе перед наступлением Советской Армии. Два следующих года П. обучается в Берлинском университете, где знакомится с работами К. Барта. Поначалу они оказывают на него достаточно сильное впечатление, однако впоследствии П. отказывается полностью отрицать естественное богословие и пытается показать, что божественное откровение во всех случаях не противоречит миру, а скорее Бог своим откровением завершает творение. С 1951 П. учится в Гейдельбергском университете, где в скором времени организуется группа студентов, известная как Панненбергский кружок, результатом деятельности которой стало издание книги «Откровение как история». В 1955 П. заканчивает свое обучение, начинает заниматься преподавательской деятельностью в различных германских университетах, а с 1968 преподает в Мюнхенском университете. До 1993 он занимает должность директора Экуменического института. Главными работами П. являются следующие: «Иисус — Бог и Человек», «Откровение как история», «Присутствие Бога в истории», «Введение в систематическое богословие», «Систематическое богословие» и др. Программа П. посвящена объединению церкви и месту церкви в секуляризованном мире. Поэтому П. является неустанным поборником экуменизма. С его точки зрения, только объединение церкви поможет христианской церкви во всеуслышание заявить о себе в современном мире. Однако он не останавливается на церковном объединении, а идет дальше. П. видит функцию церкви в свидетельстве о временности всех человеческих установлений вплоть до приближения царствия Божьего. Согласно П., церковь есть знак Божьего эсхатологичного царства, что является надеждой мира. Богословие — это средство достижения этой цели. П. выступает против широко распространенного пиеизма в богословии, начало которому было положено в эпоху Просвещения. До этого времени вера строилась на основании авторитетных свидетельств о Боге: учении церкви (римско-католический вариант) или непосредственно самой Библии (точка зрения реформаторов). Начиная с 18 в., свидетельство авторитетов об исторических фактах заменила наука и новая историческая методология, целью которых было восстановить события прошлого с помощью научных критических средств. В результате, историчность библейских событий была под-

вергнута сомнению и историческое основание веры было поставлено под вопрос. Чтобы решить создавшуюся проблему, богословие последующих периодов в качестве основания веры приняло чувственный опыт, который призван был исключить порожденную историко-критическим исследованием неопределенность. Рациональное основание было заменено субъективными переживаниями верующего. П. же предлагает иную альтернативу. Он развивает тезис Лютера (см. **Лютер**) о том, что по природе вера не может исходить сама из себя — ее источники за ее пределами, в Боге. Отсюда П. заключает, что вера зависит от исторического основания. Историческое откровение Бога должно формировать основание для акта доверия, если вера доверяет Богу, а не сама себе. П. признает, что откровение, на котором полагается вера, в этом мире остается спорным, но все же, с его точки зрения, на вызов, который бросают христианству современная философия и наука, можно дать ответ только с помощью рациональных средств. Таким образом, П. делает попытку поставить христианскую веру на твердое интеллектуальное основание, одновременно противопоставляя его многочисленным субъективистским подходам в современном богословии. С одной стороны, П. разделяет классическое воззрение на теологию. Он полагает, что теологические утверждения должны полностью соответствовать фактам исторической реальности, на которых они строятся. Теология, поскольку она имеет дело с истиной, как и все другие науки, должна использовать критический метод исследования. Но с другой стороны, П. выходит за рамки классического понимания теологии, заявляя, что истина не является некой неизменной сущностью, пребывающей вне времени. Она исторична и в конечном счете эсхатологична. До конца света полной истины достичь невозможно. Поэтому богословие, как и человеческое знание в целом, — это нечто условное. Его формулировки не могут вместить в себя истину о Боге. Только будущее открывает полную истину. Поэтому все догматические утверждения — не более чем гипотезы, которые надо проверять на соответствие с другими областями знания. П. заявляет, что такая его точка зрения основана на Священном Писании, где говорится, что только в конце времен Бог открывается всем и полностью. Поскольку теология П. ориентирована в будущее, ее можно назвать теологией надежды. Ее основополагающей идеей является представление о том, что царство Божие — это слава Троицы, которая проявляется в господстве Бога над творением. Священное Писание провозглашает конечное господство Бога над творением, которое уже

начало реализовываться при первом пришествии Иисуса Христа. Все христианское сообщество живет в ожидании наступления окончательного господства Бога над всем миром. Только в конце времен слава и реальность Бога проявятся во всей своей полноте. Тема надежды у П. неразрывно связана с его ориентированностью на рациональность в богословии. Предвкусная конец света, христианское сообщество не должно ограничиваться индивидуальным благоочестием. Оно призвано идти в мир, где идет борьба за истину, и в выполнении этой задачи ему не обойтись без теологии. А поскольку теология занимается выяснением окончательной истины, истины Божьей, то она должна быть рациональной, чтобы быть доступной миру. Краеугольным камнем своего систематического богословия П. делает доктрину о Боге. Первоначально он определяет «семантический минимум», касающийся Бога. Самый главный атрибут Бога — его власть, которая определяет все. Отсюда П. делает вывод, что божественность Бога есть проявление господства Бога над творением. Этот тезис предполагает, что идея Бога, если она соответствует реальности, должна пролить свет не только на человеческое существование, но также на жизнь мира в целом. К тому же тезис о зависимости божественности Бога от его господства над творением означает, что только окончательное спасение Божьего творения может полностью доказать все утверждения о существовании Бога. Поэтому П. в своем богословии делает акцент на истории и эсхатологии. Весь процесс истории, с его точки зрения, являет собой самовыявление божественного существования. Систематическое богословие призвано показывать это самовыявление Бога в истории. Поскольку, согласно П., все утверждения о существовании Бога по своей природе до конца времени спорны, нужно найти какой-то отправной момент, который бы не подлежал сомнению. Богослов утверждает, что им является тот факт, что все люди в некотором смысле по своей природе религиозны, то есть что религиозный компонент присутствует как в сознании индивида, так и в общественной жизни. Говоря богословским языком, человечество с неизбежностью существует по образу Божьему, и неизбежность эта проявляется в человеческой «открытости миру». Когда индивид осознает, что все в его повседневной жизни временно, у него развивается интуиция бесконечного, которая сама по себе не есть точное знание Бога. Напротив, такое знание передается индивидууму посредством религиозных традиций. Это вторичное знание позволяет ему размышлять о присутствовавших у него еще до этого переживаниях существ-





вованья божественного и заключить таким образом, что в нем живет «нетематизированное знание» Бога. Как и К. Барт, П. полагает, что откровение возможно только тогда, когда Бог дает себя познать. Но с его точки зрения, главное в откровении содержится в историческом процессе. История — это история религий. На мировой исторической сцене борются за превосходство различные утверждения истины, которые по сути своей религиозны и являются главным образом попытками выразить единство мира. Религиозное направление, которое лучше всего отражает переживания реальности, в конце концов возобладает и таким образом покажет свою ценность. Всемирная история имеет для П. большое теологическое значение, поскольку в деяниях Бога в истории можно косвенным образом познать Бога. Бог раскрывает себя через свои дела: в первую очередь он являет себя в истории израильского народа и в жизни, смерти, воскресении Иисуса Христа. П. не принимает традиционный протестантский подход к Библии, суть которого в том, что Библия — это хранилище божественного откровения. Он не разделяет точку зрения, что Библия вербально богодухновенна, а основывает свое понимание природы Писания на отношении истории религий и откровения. Для него история религий — это спор между различными утверждениями истины. В этой истории израильская религия, которая предшествовала христианству, и само христианство имеют первостепенное значение, потому что показывают, как развивалось откровение о Боге. Библия — это историческое свидетельство этого развития, поэтому она неизмеримо важна для богословия. П. утверждает, что в современном контексте учение о Писании не может быть отправным пунктом в построении богословской системы, поэтому он полагает, что авторитетность Библии — это цель, а не основание богословия. Таким образом, богословие П. стало новым этапом в развитии. Он предлагает альтернативное понимание природы откровения, тем самым пытаясь преодолеть ситуацию отсутствия твердого основания веры.

ПАНТАКЛЬ — пятиконечная звезда: 1) В оккультизме или каббале — означает человека (или микрокосм). 2) В эзотеризме — символ Эго. 3) Символ масонства.

ПАНТЕИЗМ (греч. pan — все и theos — Бог) — философское учение, согласно которому Бог и природа рассматриваются как близкие или тождественные понятия. В П. Бог находится не за пределами природы, а растворяется в ней. П., согласно Шопенгауэру, — это прежде всего форма атеизма. И хотя термин П. введен лишь в начале 18 в. (Толанд и Й. Фай), однако в

облике идей гилозоизма он присущ был уже древнегреческой философии (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), а также древнеиндийской (брахманизм, индуизм) и древнекитайской (даосизм) мысли. В средние века религиозный П. был присущ системе Иоанна Скотта Эриугены, материалистическую же его трактовку дал Давид Динанский, отождествляя материю, разум и Бога. В эпоху Возрождения широко проявляются натуралистические тенденции П. Николай Кузанский, сблизив Бога с природой, пришел к выводу о бесконечности Вселенной. В 16—17 вв. усиливаются материалистические тенденции в П., который составил основу большинства натуралистических учений (Кампанелла, Бруно, Спиноза). У Бруно «природа ... есть не что иное, как Бог в вещах», а у Спинозы Бог и природа сливаются в единую субстанцию, которая является причиной самой себя. В 20 в. материалистический П. был присущ таким ученым, как Геккель, М. Планк, А. Эйнштейн и др.

ПАПА-ПУРУША (санскр. человек греха) — в индуизме — человеческая персонафикация всякого греха; в эзотерике — возрожденный или перевоплощенный из «без-душного» состояния.

ПАРА — в философии индуизма — беспредельное, конечный рубеж.

ПАРА-АТМАН — в индуизме — Всевышняя Душа Вселенной.

ПАРА-БРАХМА — в индуизме — символ Абсолюта, Всемирный Принцип.

ПАРАДИГМА (греч. paradeigma — пример, образец) — 1) понятие античной и средневековой философии, характеризующее сферу вечных идей как первообраз, образец, в соответствии с которым богдемиург создает мир сущего; 2) в современной философии науки — система теоретических, методологических и аксиологических установок, принятых в качестве образца решения научных задач и разделяемых всеми членами научного сообщества. Термин «П.» в философию науки впервые вводится позитивистом Г. Бергманом, однако подлинный приоритет в его использовании и распространении принадлежит Куну. В своей книге «Структура научных революций» (1962) Кун говорит о возможности выделения двух основных аспектов П.: эпистемическом и социальном. В эпистемическом плане П. представляет собой совокупность фундаментальных знаний, ценностей, убеждений и технических приемов, выступающих в качестве образца научной деятельности. В социальном — П. характеризуется через разделяющее ее конкретное научное сообщество, целостность и границы которого она определяет. Существование П., по мнению Куна, связано с

периодами нормальной науки, в рамках которых они выполняют проективно-программирующую и селективно-запретительную функции. Смена П. осуществляется посредством научных революций, что связано со своеобразным гештальт-переключением научного сообщества на новую систему мировидения и ценностей. Критика чрезмерного социологизма и психологизма в понимании П. побудила Куна конкретизировать свою позицию посредством введения понятия «дисциплинарной матрицы», синонимичного эпистемическому контексту П. В структуру дисциплинарной матрицы входят: 1) символические обобщения, составляющие формальный аппарат и язык, характерный для конкретной научной дисциплины; 2) метафизические компоненты, определяющие наиболее фундаментальные теоретические и методологические принципы миропонимания; 3) ценности, задающие господствующие идеалы и нормы построения и обоснования научного знания. Понятие П. в поздних работах Куна связано в большей степени с характеристикой интегральных социально-психологических аспектов научного сообщества. Вместе с тем, в рамках современной философии науки понятие П. оказалось более продуктивным при описании эталонных теоретико-методологических оснований научного поиска.

ПАРАДОКС — противоречие, возникающее в теории при соблюдении в ней логической правильности рассуждения. В этом случае логически обоснованное заключение парадоксально противоречит ранее принятым утверждениям. Парадоксы делятся на семантические и логические. Семантические парадоксы возникают в естественных языках и научных теориях из-за отсутствия специальным образом оговоренного отношения именованья, т. е. когда отсутствует четкое определение исходных понятий. Периодическое возникновение и разрешение парадоксов является естественными стадиями развития любой науки.

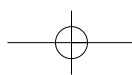
ПАРАМ — в философии индуизма — конец и цель существования.

ПАРАМАПАХА — в философии индуизма — состояние, изначально оказывающееся обусловленным чем-то внешним по отношению к себе.

ПАРАМАРТХА — в философии индуизма — абсолютное существование.

ПАРАМАРТХИКА — в философии индуизма (веданта) — единственное истинное состояние существования.

ПАРАМИТА (санскр. совершенство) — в буддизме — сила и энергия, овладение которыми делают достижимой нирвану.





604 ПАРАНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ

ПАРАНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ — формы познавательной деятельности, возникающие как альтернатива или дополнение к существующим видам научного знания. Главный критерий отнесения конкретной формы познавательной активности к области П. з. — несоответствие общепринятым критериям построения и обоснования научных теорий, а также неспособность дать убедительное рациональное истолкование изучаемых феноменов. П. з. существует как постоянный контекст развивающегося научного знания в виде протонауки, девиантной науки и псевдонаучного (ненаучного) знания. Протонаука представляет собой первичные формы осмысления реальности, возникающие в процессе становления конкретно-исторического типа научного знания при отсутствии необходимого эмпирического материала и нестабильности (или неразработанности) методов исследования и нормативов построения теории. Опираясь в равной степени как на существующие достоверные сведения, так и на субъективные предположения исследователя (неизбежно окрашенные духовной атмосферой эпохи), протонаука строится как результат «игры» творческого воображения с наличным эмпирическим материалом. Протонаучное знание служит основанием построения более достоверных теоретических моделей, «строительными лесами» научной теории, исчезая с появлением последней. Характерный пример — судьба натурфилософского знания 16–17 вв. Девиантная наука, в отличие от протонаучного знания, представляет собой самостоятельную область теоретического знания, которая, по оценкам научного сообщества, не соответствует наличным критериям научности. Основания для подобных оценок — разногласия мировоззренческого, концептуального или политического плана между носителями «отклоняющегося» знания и ортодоксально настроенным большинством. Таким образом, статус девиантной науки могут иметь как попытки истолковать исторический процесс в русле эзотерической традиции («Роза мира» Андреева) или исследовать при помощи нетрадиционных методик феномены человеческой психики (парапсихология), так и собственно научные теории, противоречащие устоявшимся представлениям (гелиобиология Чижевского, теория пассионарности Гумилева). В тоталитарном обществе девиантная (с точки зрения господствующей идеологии) наука становится запрещенным занятием, ее сторонники подвергаются преследованиям и репрессиям. Псевдонаучное знание — попытка «расширения» сферы научного поиска путем построения теории на вне-научных основаниях. Претензии на преодоление ограниченности актуального

научного знания связываются в рамках псевдонауки с обращением к дорациональным архаико-мифологическим структурам миропонимания. Псевдонаучное сознание отличается крайней авторитарностью и пониженным критицизмом, игнорированием эмпирического опыта, противоречащего собственным постулатам, неразвитостью и многозначностью понятийного аппарата, отказом от рациональной аргументации в пользу веры. При этом для псевдонаучного знания характерна тенденция к концептуальной экспансии, стремление распространить собственные мировоззренческие парадигмы на все прочие сферы знания с целью преодоления их «одномерности». Псевдонаука, фиксируя внимание на реальной неполноте научного знания и ограниченности его методов, в то же время не способна представить ему собственную позитивную программу, оставаясь даже в оппозиции зеркальным отражением существующих административно-волевых форм руководства наукой с их почтением к предписаниям сверху и нетерпимостью к инакомыслию. Примером идеального созвучия псевдонауки и властных структур является преследование генетики в СССР в 1940–1950-х при одновременной массивной пропаганде лжеучения академика Лысенко. П. з. в целом во всех его формах выполняет по отношению к науке конструктивно-критическую функцию, выявляя недостаточность существующего аргументирования, несовершенство теоретических моделей и относительность критериев научности. Взаимодействие науки и П. з. существенно обогащает понятийный и концептуальный фонд научного поиска, способствует появлению новых областей знания (биоэнергетика), определяя одновременно тенденции девиантных познавательных стратегий.

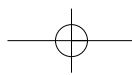
ПАРАПАРА — в философии индуизма — предел пределов.

ПАРАТАНТРА — в философии индуизма — то, что само по себе не имеет существования, но лишь как результат причинного отношения.

ПАРАЦЕЛЬС (лат. Paracelsus — «более великий, нежели Цельс») Ауреол Теофраст, настоящее имя — Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Хохенгейм (Hohenheim) (1493–1541) — швейцарский философ, естествоиспытатель, врач, именовавшийся еще при жизни «Лютером в медицине». Одно из наиболее полных и систематизированных изложений т. н. «оккультной пневматологии» (направления мистической философии, ориентированной на постижение природы духовных субстанций) было осуществлено именно П. Основные сочинения: «Оккультная философия»,

«Толкование 30 магических фигур» и др. Неоднократно подвергался преследованиям по мировоззренческим причинам. П. — автор понимания природы как живого целого, пронизанного «звездной душой» («астральными телами», делающими возможным мистическое оперирование объектами природы посредством тайного инструментария посвященных). Природа, по П., состоит из земли, воды, воздуха и небесного огня как первоначал, которые, в свою очередь, конституируются из тонкого газообразного элемента и грубой телесной субстанции. Общим термином «элементы» П. считал правомерным обозначать физические, низшие ипостаси четырех исходных начал, понятием же «стихийные сущности» (elemental essences) П. именовал их незримые духовные составляющие. В той же степени, как видимая Природа населена бесчисленным количеством живых особей, в такой же мере духовный ее аналог (образованный разреженными компонентами зримого мира) заполнен сонмами «эфирных» «природных духов» («стихий»), включающих в себя «гномов, ундин, сильфов и саламандр». Все они непостижимы и неизвестны людям вследствие примитивной организации органов чувств последних. Сформулировал понимание медицины как универсальной науки, синтезирующей достижения физики, химии, физиологии в купе с опорой на ценности и установки теологии и философии. П. стремился лечить болезни всеми 7 путями, известными «герметической терапии» того времени: вызыванием духов; «вибрацией» — цветовой терапией, музыкой, пением и заклинаниями; с помощью талисманов, амулетов и чар; травами; молитвой; диетой и правильным образом жизни; кровопусканием и различными методиками очищения организма. П. — автор динамически-функциональной трактовки жизненных процессов. Знание человечества во всех его ипостасях, по мнению П., — результат процесса самооткровения. Потенциал человека — обуславливается характером его взаимоотношений с природой — творением Божьего промысла. Ученый имеет право на поиск истины во всех землях и среди всех людей. Человек («микрокосмос») — обладает божественной душой — источником познания, нравственности и блаженства. Противником души, по П., выступают вампиры — астральные тела, как правило, мертвых людей. Стремясь продлить собственное существование в физической плоскости, вампиры отнимают у живых людей жизненную энергию и используют ее в своих целях.

ПАРЕЙСОН (Pareyson) Луиджи (1918–1991) — итальянский философ. Академик, член Международного института философии. Основные сочинения: «Философия





существования и Карл Ясперс» (1940), «Очерки по экзистенциализму» (1943), «Экзистенция и личность» (1950), «Эстетика. Теория формирования» (1954), «Система свободы» (1965), «Теория искусства» (1965), «Проблемы эстетики» (1965), «Беседы об эстетике» (1966), «Философия свободы» (1989) и др. Отталкиваясь от полемизирующей с Гегелем идеи Кьеркегора о том, что индивид («Единичный»), оспаривающий и ниспровергающий систему; противостоящий всем формам миропонимания — пантеизму и имманентизму, например, — провозглашающих поглощение индивидуального универсальным; выступающий как оплот трансценденции и исток христианства, — важнее рода и гегелевского «человечества», П. сформулировал принцип «онтологического персонализма». В контексте этой идеи П. отвергал допущения, что философия всегда и в главном образом является материальной и идеологически ангажированной и общественно-исторически обусловленной. Философия не должна трактоваться ни как идейно-предзаданная концептуализация условий бытия людей, ни как набор догм, детерминирующий и ограничивающий свободное мышление индивидов. Проблема, по мнению П., состоит в уяснении того, как может сочетаться плюрализм в понимании истины с отказом от ее релятивистских трактовок, как сочетаются сущностная множественность системы философских знаний с идеалом целостности истины, как может амортизировать остроту этих интеллектуальных противоречий философствование в стиле диалога. П. не считал, что историческая и теоретическая дискредитация гипотез о тотальности и жесткой одномерной линейности общественной эволюции могут и должны трансформироваться в доминирование ценностей софистики, скептицизма и релятивизма. Философия у П. — одновременно «выражение духа времени и личностного и спекулятивного начал в их максимальной ценности». Взаимную связь и обусловленность философии своим временем П. усматривал в выборе философом определенной позиции по отношению к эпохе. Поскольку же выбор позиции и ответы на вопросы — промысел многих блестящих умов, то ни одна философия не имеет права претендовать на обладание абсолютной истиной. При всей непримиримости интеллектуальных баталий, подлинная философия полифонична, свободна для выражения любых мнений, непредсказуема. Именно такая «конфилософия», согласно П., — в рамках которой никто не претендует на последнее слово, — является современной настоящей «любовью к мудрости». Единственная истина, по П., всегда выражается в лично-окрашенной ипостаси, она

всегда — интерпретационно задана. Сточки зрения П., «всякое человеческое отношение, идет ли речь о познании или действии, об искусстве или личных связях, об историческом познании или философской медитации, всегда имеет характер интерпретации. Этого не могло бы быть, если бы не сам характер отношения бытия с тем, что внутри него, — с человеком. Именно в нем обнаруживается родовая солидарность бытия с истиной. В истине нет ничего, кроме интерпретации, а интерпретация всегда толкует об истине». В контексте данной проблемы П. утверждал: недопустимо произносить имя Божие всеу в стилистике объективистски выстроенных философских систем. Идея Бога не может и не должна выступать как предмет каких-либо рациональных доказательств и обоснований. Это — вопрос индивидуального однозначного выбора, могущий быть осмысленным в границах подходов мифа и личностного религиозного опыта. Ни существование Бога, ни «смысложизненные» вопросы не входят в проблемное поле философии, они доступны, по мнению П., душевным прикосновениям человека лишь посредством чувственных образов и словоформ, не имеющих ничего общего с рационально-доказательными традициями прошлого.

ПАРЕТО (Pareto) Вильфредо (1848–1923) — итальянский мыслитель, социолог и экономист, внесший оригинальный вклад в экономическую теорию и социологическую науку. Основные сочинения: «Трактат всеобщей социологии» (1916), «Экономика и социология» (1907) и др. Член т. н. «Лозаннской экономической школы», занял в ней особое место своими разработками проблем потребностей, обосновав понятие «полезность» как критерий потребностей человека, разработал экономическую модель «кривых безразличия», по которой можно абстрактно рассчитать пропорции между количеством двух различных товаров по определенным ценам таким образом, что при данном уровне доходов потребитель наконец найдет такую комбинацию, которая может считаться наиболее благоприятной для удовлетворения его потребностей. Своими графически изображенными конструкциями П. связывал представления возможных производителей и потребителей. По П., эта модель применима для любого общества. В социологии П. известен прежде всего своей теорией «циркулирующей элиты» и концепцией «нелогического действия». Подвергнув критике «гуманитарные», «позитивистские», «механистические» социологии, П. ставил задачу разработки «исключительно экспериментальной» социологии, подобно химии, физике и другим аналогичным наукам. Предметом социологии, по

П., является поведение людей. Он подчеркивал иррациональный и алогичный характер человеческого поведения. Все поступки людей П. разделил на логические и нелогические. Первые — это целесообразные, руководимые осознанными целями, поступки. Вторые — это неосознанные, инстинктивные поступки. В самой жизни оба типа выступают всегда в смешанной форме. Движущей силой общественного развития служат нелогические поступки, в основе которых лежит комплекс побудительных инстинктов, желаний, интересов, изначально присущих человеку и составляющих устойчивую психическую константу любого нелогического действия. Этот комплекс П. назвал «остатком» (residue). Но человеку изначально задана и потребность в логическом, вернее, псевдологическом, обосновании постфактум своего поведения. Поэтому каждый нелогический поступок обязательно содержит и изменчивые интерпретации «остатков», которые объясняют, но и в то же время маскируют их. Эти элементы П. назвал «производными» (derivazioni). Классификацию «остатков» и «производных» П. положил в основу объяснения всех общественных явлений, считая, что их комбинациями конкретно определяется тот или иной социальный процесс или феномен. Так, разрабатывая и демистифицируя различные «производные», П. показывает, что юридические теории являются не обоснованием действительного применения законов, а всего лишь использованием ложных аргументов в соответствии с корыстными целями. Моральные «производные» служат сокрытию аморальных целей, религиозные — прикрывают измененные чувства, общие всем эпохам и народам. Методологическую основу его теории «циркулирующей элиты» тоже составляет парадигма «остатков» и «производных». Именно они лежат в основе объяснения классовых отношений, социальных противоречий, общественного неравенства, смены политической власти, эволюции ее форм, государства и т. п. Общество, по П., это система, находящаяся в равновесии, поскольку антагонистические интересы отдельных слоев и классов нейтрализуют друг друга. Извечный антагонизм вызывается социальным неравенством людей, обусловленным неравномерным распределением «остатков» среди них. В частности, способностью к руководству обладают немногие — те, кто составляет элиту. Деление на способную к управлению элиту и неэлиту П. считает существенной чертой всех человеческих обществ, а «круговорот» элит, их стабилизацию и иерархию — движущей силой общественного развития, лежащей в основе всех исторических событий. Согласно этой кон-





606 ПАРМЕНИД

цепции, индивиды, наделенные от рождения «остатками», т. е. предрасположенностью к манипулированию массами при помощи хитрости и обмана («лись») или способностью применения насилия («львы»), создают два различных типа правления, которые приходят на смену друг другу в результате исчезновения соответствующих «остатков» с последующей деградацией элиты, приводящей ее к упадку. Если правящая элита не противодействует этому путем кооптации новых членов из низших классов, в изобилии обладающих соответствующими качествами, то наступает социальная революция, весь смысл которой, согласно П., заключается в обновлении персонального состава правящей верхушки — элиты общества. В области хозяйственной деятельности «львам» и «лисам» соответствуют типы «спекулянтов» и «рантье», прототипами которых являются бизнесмены и их противоположность — робкие вкладчики, живущие стрижкой купонов. Преобладание в обществе «рантье» — свидетельство стабилизации общества, переходящей затем в загнивание. Преобладание «спекулянтов» предопределяет развитие в социальной и экономической жизни, чреватое катаклизмами. Стабильность достигается именно за счет их последовательной смены — «круговорота элит». В концепции П. политические и экономические изменения связаны с циклами духовного производства — интеллектуального, религиозного, художественного и т. п. Здесь происходит ритмическая смена периодов веры и скептицизма, в основе которых в конечном счете лежат «остатки» первого и второго классов. Идеи социологической теории П. ныне широко используются политологами, сторонниками структурно-функционального анализа, исследователями средств массовой коммуникации и др.

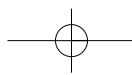
ПАРМЕНИД Элейский (вторая половина 6 — начало 5 в. до н. э.) — основоположник элейской школы, одна из ключевых фигур в истории древнегреческой философии и европейской философской традиции вообще. Первые греческие философы-ионийцы, размышляя о природе вещей, строили космологические модели, в которых все наблюдаемые явления объяснялись как происходящие из некоторого вещественного первоначала. Сходные воззрения разрабатывает и П., трактуя космос как образованный действием двух стихий — эфирного Огня (Света), легчайшего и тонкого, и тяжелой и плотной Ночи. Однако этот привычный круг представлений квалифицируется П. как «путь мнения», которому он противопоставляет «путь истины», открывающий новые горизонты философского поиска. Философское мышление, ищущее необходи-

мость в мире, само должно, по П., обладать внутренней необходимостью. Однако всякая мысль, имеющая дело с изменчивым видимым миром, сама изменчива и непостоянна, и представляет собой лишь правдоподобное мнение («мнение» не обязательно ложно, суть дела в том, что оно никогда не достигает непререкаемости истины). Обладать внутренней обязательностью, согласно П., может лишь «чистая» мысль, коренящаяся в себе самой и свободная от всяких ссылок на видимое. Что же оказывается предметом философского мышления, коль скоро «путь истины» выводит за пределы видимого мира с его движущимся многообразием? Это — бытие как таковое: вещи могут быть такими или иными, но прежде всего они просто «есть»; бытие вещей образует умопостигаемую предпосылку любой их конкретной определенности. П. впервые разработал понятие бытия, играющее одну из главных ролей в категориальном аппарате западной философии на протяжении всей ее истории. Движение по «пути истины» представляет собой, по П., принятие ряда философских утверждений посредством их доказательства на основе принципа тождества бытия и мышления («мыслить и быть одно и то же») — реально лишь то, что мыслимо, а то, что немислимо, не существует. В частности, утверждает П., небытия не существует, ибо оно немислимо и невыразимо. Бытие же есть и наделяется рядом характеристик, представляющих собой в основном следствия из отрицания небытия: бытие не возникает и не исчезает, оно непрерывно и однородно, оставаясь себе тождественным, оно ни в чем не нуждается и представляет собой совершенную сферу. Введение П. оппозиции «пути мнения» и «пути истины» стало судьбой европейской философской мысли по крайней мере на два с половиной тысячелетия. Во-первых, она легла в основу самоопределения философии — приобрела силу предрассудка в убеждении, что повседневный опыт ограничен кругом видимого (т. е. видимостью), и, лишь порывая с ним, становясь «чистым» и самодостаточным, мышление способно постигать подлинную реальность. Во-вторых, эта оппозиция предопределила сложные и исторически изменчивые отношения между «физикой» (натуральной философией) и метафизикой в пределах философской концепции действительности.

ПАРОКША — в философии индуизма — интеллектуальное понимание истины.

ПАРСОНС (Parsons) Толкотт (1902—1979) — американский социолог. В своей первой книге («Структура социального действия», 1937) П. утверждает, что основным объектом анализа в социологи-

ческой теории систем действия является единичный акт, который конституируется из: актера; целей деятельности; социальной ситуации, представленной средствами и условиями, нормами и ценностями, посредством которых выбираются цели и средства, — «Если что-либо и является существенным для концепции социального действия, так это его нормативная ориентация». Система действия является структурированным набором единичных актов. В таком социальном контексте индивиды стремятся к максимальному удовлетворению, а поведение и отношения, достигающие этой цели, становятся институционализированными в систему статусных ролей. П. описывает социальное действие как состояние напряжения между элементами двух порядков — «нормативными» и элементами «условий». Если рассматривать социальное действие как процесс, то он означает «последовательное отрицание элементов условий в направлении конформности с элементами норм». Впоследствии П. определяет социальную систему как «модель организации элементов действия, соответствующих последовательности или упорядоченному набору изменений интегративных образцов множества индивидуальных актеров». Социальная система, в соответствии с его теорией, предполагает наличие трех подсистем: (1) личностная система (действующие актеры); (2) система культуры (разделяемые ценности, которые обеспечивают преемственность и последовательность норм и предписанных им статусных ролей); (3) физическое окружение, на которое общество должно ориентироваться. Каждая система, развиваясь, сталкивается с двумя основными наборами проблем. Во-первых, внутренняя проблема достижения социального порядка или интеграции. Развитие проблемы в таком ракурсе приводит П. к формированию его знаменитой концепции систем и подсистем, каждая из которых отвечает «внутренним и внешним функциональным требованиям системы социального действия. Для того чтобы выжить, любая система должна отвечать четырем функциональным требованиям: адаптация (к физическому окружению; экономика); достижение целей (средства организации ресурсов для достижения целей и получения удовлетворения; политика); интеграция (форма внутренней и внешней координации системы и пути ее соотнесения с существующими отличиями; социальное сообщество); поддержание образцов, латентность (средства достижения относительной стабильности; социализация). Данная концепция широко известна под названием AGIL (адаптация — цель — интеграция — латентность). Все подсистемы





связаны между собой «средствами обмена» («Экономика и общество», 1956), которые представляют собой деньги (А), власть (G), влияние (I) и обязательства (L). Равновесие социальной системы зависит от этих сложных процессов обмена между различными подсистемами. Условно научную деятельность П. можно разделить на два этапа: доэволюционные и эволюционные работы. Основные положения его ранних работ, которые впоследствии были реализованы в эволюционной концепции истории, можно свести к нижеследующему: (1) все существующие живые системы, включая системы действия и общества, определяются двумя наборами отношений — отношениями между частями систем и отношениями типа «система — окружение»; (2) концепция функции является ключевой для анализа обоих типов отношений. Анализ отношений между частями системы сводится к проблематике поддержания внутренней структуры (гомеостаза). Анализ же отношений типа «система — окружение» — к проблеме адаптации к изменяющемуся внутреннему окружению; (3) и в том, и в другом случае основной функциональной значимостью обладает система, а не ее части. Тематика доэволюционных работ П. сосредоточена, таким образом, на концепции социальной системы как ограниченно-замкнутой и поддерживающей стандартные образцы; иерархическом порядке концепции системы, функции, структуры и процесса; а также внутренне-внешней оси четырехфункциональной парадигмы. В более поздних работах П. обращается к проблеме истории и эволюции человеческого общества. Согласно теории «социокультурной эволюции общества», последнее развивается от простых форм к более сложным, через процесс деления и дифференциации с последующей повторной интеграцией. Фактором, направляющим эволюцию, является возрастание способности к адаптации. П. отмечает наличие критерия самодостаточности, который и отличает человеческое общество от других социальных систем и, таким образом, концептуализирует культурную систему, системы личности и поведения, как окружение социальных систем. Системы и подсистемы общества организуются в кибернетическую иерархию: культурная, социальная, личностная и биологическая. Эволюция проходит следующие стадии: примитивную, продвинутую примитивную, промежуточную и современную. Примитивное общество однообразно и гомогенно, отсутствует разнообразие подсистем. За счет процессов дифференциации подсистем и их функций примитивное общество проходит ряд стадий и в конце концов приходит к своему современному состоянию. Ос-

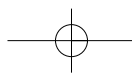
новными характеристиками современного общества являются: (1) полная дифференциация систем в соответствии со схемой AGIL; (2) доминирование в экономике массового производства, наличие бюрократической организации, — рынок, деньги являются общепризнанным средством обмена; (3) система права — основа социального контроля и координации; (4) наличие социальной стратификации, в основе которой лежит критерий успеха; (5) дифференцированная, сложная система социальных взаимосвязей. Творческое наследие П. огромно, однако среди основных его работ можно выделить следующие: «Социальная система» (1951), «К общей теории действия» (написана с Э. Шиллом, 1951), «Общества: эволюционные и сравнительные перспективы» (1966), «Система современных обществ» (1971), «Социальное действие и условия человеческого существования» (1978). Тезоретические идеи П., развиваемые им на протяжении 40 лет, подверглись резкой критике со стороны представителей других направлений, в частности, сторонников конфликтной социологии, феноменологии, гуманистической школы в социологии. Критике подверглось обращение к биологическим и органическим аналогиям, анализ социального порядка и исключение из проблемного поля девиантных отклонений и социальных конфликтов; отсутствие удовлетворительного объяснения социальных изменений, их подмена теорией дифференциации; отсутствие определения и анализа социальных классов; тавтологичность самой теории, отсутствие возможности ее операционализации; ее излишняя «объективность», поскольку несмотря на то, что П. ввел элемент субъективности в свою теорию социального действия («система отнесенного действия»), очевидно, что в его теории общество доминирует над субъектом действия.

ПАРТИЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ — политическая организация, выражающая интересы социального класса или иной общественной (профессиональной, имущественной, демографической, этнической и т. д.) группы, объединяющая их наиболее активных представителей и руководящая ими в достижении определенных целей.

С.Ю. Солодовников

ПАСКАЛЬ (Pascal) Блес (1623–1662) — французский философ-мистик и математик, основоположник теории вероятностей. Основные сочинения: «Мысли» (1669), «Провинциалы, или Письма, написанные Луи де Монтальтом одному своему провинциальному другу» (1656, выдержали свыше 60 изданий), «Об искусстве убеждать» (1655–1657), «Молитва к Богу об обращении во благо болезней»

(1659) и др. Драматичный жизненный путь П. неразрывно связан с его становлением в качестве религиозного философа. «Первое обращение» П., временно превращавшее его чрезвычайно плодотворную научную деятельность, произошло на почве увлечения янсенизмом, после чего он, однако, вернулся к занятиям наукой. Краткий период светской жизни П., внешне благополучный, сопровождался мучительными раздумьями о собственном существовании. Несчастный случай послужил толчком ко «второму обращению» П.: он пережил необыкновенный опыт «богочеловечия», под влиянием которого П. набросал небольшой текст религиозно-экстатического содержания, в котором отрекся от мира и полностью «посвятил» себя Богу. После этого П. поселился в янсенистской общине Пор-Рояля и стал вести уединенный, аскетический образ жизни. Принял участие в борьбе янсенистов с иезуитами, написав знаменитые «Письма к провинциалу» (названные впоследствии так с легкой руки Вольтера). К концу жизни достиг крайней степени самоотречения. Молитва, религиозные размышления, совершенно подорванное здоровье и вспышки самоистязания составляют последний период жизни П., в который и писалась задуманная, но так и не оконченная «Антология христианской религии». После его смерти нашли лишь отдельные отрывки, вошедшие в историю как «Мысли» П. Рассмотрение П. вопросов гносеологии и философской антропологии обосновывает его обращение к религиозной проблематике. Исключительная роль П. в истории философии определяется тем, что в эпоху механистического рационализма он первый — предвосхищая иррационалистическую традицию в философии — решительно ограничил сферу применимости научного познания, выделив наравне с ним познание непосредственное (постепенности рассуждения противопоставлялась моментальность проникновения). Если первый род познания, согласно П., осуществляется разумом (доказывающим), то второй — сердцем (чувствующим). С другой стороны, ограниченность разума проистекает, согласно П., из онтологического статуса человека в мире. Все способности и свойства человека определены тем, что он занимает срединное положение меж двух бесконечностей (в большом и в малом). Разум не может обеспечить человеку устойчивость и уверенность, ибо, как пишет П., ничто не способно «укрепить конечное между двумя бесконечностями». Осмысление неспособности человека к всеобъемлющему познанию в силу конечности и неоднородности его природы — приводит П. к отказу от «самонадеянных исследований»





608 ПАСТОФОРЫ

в пользу «безмолвного созерцания». По мнению П., зачеркивать разум так же неприемлемо, как и признавать только разум. Человек, по П., — лишь тростник, слабейшее из творений природы, но «тростник мыслящий». Величие человека, говорит П., в том и заключается, что он сознает свое ничтожество. Отвлеченные науки оказываются не только бессильны в своих притязаниях на познание мира, но мешают человеку понять его собственное место в мире, задуматься, «что это такое — быть человеком». П. видит обязанность человека в том, чтобы сосредоточить мышление на себе самом, своим создателе и своем конце, однако вместо этого человек предпочитает развлечение, которое П. усматривал во всех внешних заботах и занятиях (в том числе, и искусством). Развлечение, эта «бедственная особенность» человеческого существования, корнящаяся «в изначальной бедственности нашего положения, в хрупкости, смертности и ничтожности человека», отвлекает его от чувства тоски, тревоги, отчаяния и горечи своего бытия, не дает ему задуматься о своей судьбе. Ужасающая противоречивость человеческой природы делает человека «непостижимым чудовищем». Он оказывается парадоксом для самого себя. «Мы жаждем истины, — пишет П., — а находим в себе лишь неуверенность. Мы ищем счастья, а находим лишь горечи и смерть». По глубокому убеждению П., человек, осознавший трагизм своего положения, может найти выход только в христианской вере. При этом разум (размышление) играет лишь второстепенную роль: он только доходит до веры, но не приводит к ней. По отношению к вере разум сознает, что есть вещи, превышающие его понимание. Вся суть веры, по П., в том, что Бог постигается сердцем, а не разумом. Будучи «даром Божиим», вера предполагает полное самоуничтожение человека, находящегося одновременно в состоянии радости и страха. Истинность христианской религии, доказываемая, согласно П., пророчествами и чудесами, претворяется в том, что она обязует любить Бога, а также в том, что лишь эта религия объясняет противоречие между величием и ничтожеством человека, ибо он способен познать себя только с помощью тайны преемственности греха — здесь, как говорит П., завязан узел нашего существования. Истинное обращение заключается, по мнению П., в осознании непреодолимой противоположности между нами и Богом: человек может постичь Бога и самого себя только через посредника — Иисуса Христа, в котором и концентрируется спасительная сила веры. Главной темой философских размышлений П. был человек. В своем стремлении определить сущность

человеческой природы П. показал себя не только тонким психологом и моралистом, но и талантливым писателем, способным придать своим наблюдениям над жизнью и людьми как художественную выразительность, так и философскую глубину.

ПАСТОФОРЫ — в античной Греции — определенные кандидаты на посвящение, несущие символические гробы солнечных богов древности (как умерших, так и воскресших).

ПАСХА — главный христианский праздник в честь чудесного Воскресения Христа. Связывается также с исходом евреев из египетского плена.

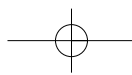
ПАТАЛА (санскр. «страна противоположного полушария», страна антиподов) — в эзотеризме — обе Америки, противоположные Индии и ее древней культуре.

ПАТАНДЖАЛА — в философии индуизма — философия йоги (одна из шести в Индии).

ПАТАНДЖАЛИ — в философии индуизма — основатель философии йоги (жил между 7 в. до н. э. и 3 в. до н. э.).

ПАТНЭМ (Putnam) Хилари (р. 1926) — американский философ и логик. Основные сочинения: «Философские записки» (т. 1 — «Математика, материя и геометрия», 1975; т. 2 — «Разум, язык и реальность», 1975; т. 3 — «Реализм и разум», 1983), «Смысл и моральные науки» (1978), «Разум, истина и история» (1981), «Множество лиц реализма» (1987), «Представление и реальность» (1989), «Реализм с человеческим лицом» (1990), «Прагматизм: открытый вопрос» (1992), «Возрожденная философия» (1992, 1993), «Слова и жизнь» (1994) и др. Основные проблемы философского творчества П. сводимы к следующим: что представляют собой референты абстрактных идей? Может ли «объективность», оставаясь тождественной самой себе, зависеть от духа? Выступая до середины 1980-х представителем аналитической программы в философии, П. впоследствии подверг резкой критике ряд ее принципиальных положений. В работе «Разум, истина и история» П. сформулировал нетрадиционную гносеологическую позицию, обозначенную им как «внутренний реализм» (позже — «реализм с человеческим лицом» и «естественный реализм»). По мысли П.: а) мир не состоит из фиксированного множества независимых от сознания объектов, мы фрагментируем на них мир, вводя ту или иную концептуальную схему; б) истина есть определенный вид идеализированной рациональной приемлемости, критериями которой выступают операциональная применимость, когерентность, простота, внутренняя непротиворечивость и т. д.; в) возможно множество истинных

описаний мира. Согласно П., «простота и когерентность, а также другие подобные вещи суть сами ценности ... часть нашей целостной концепции человеческого процветания» ... Наука предполагает рациональность: «подлинная деятельность по отысканию аргументов о природе рациональности предполагает более широкую концепцию рациональности, чем концепция лабораторной проверяемости. Если нет фактической истины о чем-либо, которую можно было бы проверить выведением предсказаний, то нет и фактической истины относительно философского утверждения, включая и это данное. С другой стороны, любая концепция рациональности ... должна включать также многое из того, что туманно, плохо определимо... Страх перед тем, что не может быть «методологизировано» — это не что иное, как фетишизм...» Истина и рациональность у П. не тождественны друг другу («опытные ингредиенты конкурируют в познании ... нет ингредиентов помимо тех, что смоделированы концептуальным образом ... нет ингредиентов, которые можно интерпретировать, не делая концептуального выбора»). Объекты здравого смысла («дерева и стулья»), с точки зрения П., суть «образцы реального», в то время как объекты, существование которых обосновывается истинными научными теориями, оказываются предметом соответствующих конвенций. В отличие от электронов и генов, априорных истин в реальности нет. (Согласно П., теория, рассматривающая мир независимо от познающего разума, возможно и сохраняет сей мир, но исключает возможность понимания каков он.) Геометрия Эвклида есть геометрия конечного пространства, как эмпирическая теория она синтетична. Математическое знание подвержено корректировкам, оно «квазиэмпирично». По мысли П., придание смысла процессу становления теорий, их конкуренции, их фальсифицируемости как методу их производства осуществимо лишь в контексте положенности некоей внелингвистической реальности (по отношению к которой язык имеет статус микрокосма): «есть внешние факты, и мы способны сказать, каковы они; но мы не в состоянии сказать, каковы они вне концептуального выбора». С точки зрения П., о «фактах», не созданных нами, допустимо рассуждать каким-то определенным образом лишь после выработки соответствующих языковых средств, сопряженных с ними способов выражения и некоей концептуальной схемы. В русле рассуждений П., необходимо отказаться от «картезианского» представления о природе ментального в качестве некоей сферы взаимодействия между когнитивными способностями человека и объектами внешнего мира. Чув-





ственный опыт не есть пассивная регистрация объектов мира нашим сознанием, он, по П., является «переживанием живым существом в своем опыте различных аспектов мира». П. предлагает поставить мысленный эксперимент: злодей-ученый с помощью суперкомпьютера подает на нервные окончания отделенного от тела человека мозга всевозможные сигналы, создающие у мозга полную иллюзию реальности. Как возможно, — спрашивает П., — доподлинно определить, не являемся ли мы все «мозгами в чане». Или, с другой стороны, если мы — мозги в чане, способны ли мы сказать или попросту подумать о себе как о мозгах в чане. Очевидно, по П., что возможная истинность этой ситуации делает ее ложной. Согласно П., отношение слов к реальности неоднозначно. Мозг без носителя способен использовать общие с людьми слова, но не может адресовать их к тем же вещам, что и мы.

ПАТРИСТИКА (лат. *patres* — отцы) — направление философско-теологической мысли 2–8 вв., связанное с деятельностью раннехристианских авторов — Отцов Церкви. Семантико-аксиологические источники оформления П. — античная философия (общерациональный метод и конкретное содержание таких философских течений, как платонизм и неоплатонизм, стоицизм и др.), с одной стороны, и христианская телеологическая доктрина (прежде всего, идея откровения, а также семантические фигуры теизма, креационизма, телеологизма и др.) — с другой. В эволюции П. могут быть выделены три содержательных этапа: (1) — ранняя П. или апологетика (2–3 вв.), связанная с деятельностью таких авторов, как Юстин (ум. ок. 165, основные сочинения: «Апология» к Антонину Пию и «Апология» к Марку Аврелию, «Беседы с Трифоном-иудеем» и др.); Татиан (ок. 120 — ок. 175, основные сочинения: «Обращение к грекам», свод четырех Евангелий «Диатессарон» и др.); Афинагор (ум. ок. 177, основные сочинения: трактат «О воскресении мертвых» и «Послание» к Марку Аврелию); Тертуллиан; Климент Александрийский (Тит Флавий, ум. до 215, основные сочинения: трактаты «Увещание к эллинам», «Педагог», сборник эссе «Строматы» («Лоскутный ковер»), беседа «Какой богатый спасется?»; Ориген. Центральная проблема П. — проблема соотношения христианства с античным наследием, в рамках решения которой оформились как направление, ориентированное на гармонический синтез христианской идеи откровения с философской традицией античного рационализма (Юстин, Афинагор, Климент Александрийский и др.), так и направление, прокламировавшее их несовместимость и

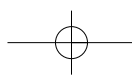
резко дистанцирующее христианство как «мудрость варваров» (Татиан) эллинской книжной учености (Татиан, Тертуллиан и др.); идея остро актуализировалась в христианской мистике, ценностно акцентированной «искреннее молчание безграмотного простолюдина» по сравнению с изощренно-спекулятивным мудрствованием ученого теолога с его «сладострастием слов» (Иероним) и рассудочностью вместо сердечной веры, а также в протестантизме в ранних его версиях); (2) — зрелая П. (3–5 вв.), реализующая себя на греческом Востоке — в деятельности каппадокийского кружка: Василий Великий Кесарийский (ок. 330–379, основные сочинения: «О святом Духе», «Шестоднев»), его брат Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394), Григорий Богослов Назианзин (ок. 330 — ок. 390, основные сочинения: «О моей жизни», «О моей судьбе», «О страданиях моей души»), Амфилохий Иконийский и др., синтезировавшие христианское вероучение и философские методы античности; а на латинском Западе — в деятельности Августина. Центральное направление в развитии П. этого периода — борьба с ересями (арианство, монотаннизм, докетизм, монофизитство, гностицизм и др.), что связано с обретением христианством статуса государственной религии и официальной формулировкой христианского Символа веры на Никейском вселенском Соборе (325), конституировавшем основные догматы вероучения. В рамках зрелой П. оформляются тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита («Ареопагитики»), заложившие основы апофатической теологии и христианской мистики в целом; (3) — поздняя П. (5–8 вв.), центрирующаяся на проблеме систематизации христианского вероучения. Ключевая фигура — Иоанн Дамаскин (ок. 675–753) — византийский богослов и поэт, завершивший систематическое оформление основ христианской теологии; также Леонтий (ок. 475–543) на Востоке и Боэций (Анций Манилий Торкват Северин, ок. 480–525, основные сочинения: «Утешение философией») на Западе. Систематизаторская деятельность Иоанна Дамаскина и ориентация Боэция на античную философскую традицию (прежде всего, комментарии к Аристотелю и Порфирию) заложили основы средневековой схоластики. Несмотря на то, что многие тезисы П. (особенно в раннем ее варианте) были осуждены после принятия Никейского Символа веры (идеи Оригена о множественности миров, всеобщем спасении, предсуществовании душ, приоритетности второй ипостаси — Бога-Отца — в структуре Троицы; отрицание Татианом двойственной природы Христа (в «Диатессароне» была опущена земная биография Христа и сведения о его происхожде-

нии из рода Давидова) и его докетизм — учение об иллюзорности телесности Иисуса — см. **Иисус Христос**), П. сыграла выдающуюся роль в развитии христианской культуры. В рамках П. были заложены основы систематической христианской теологии как в катафатическом (от Климента Александрийского и Оригена до Иоанна Дамаскина), так и в апофатическом (от Августина до псевдо-Дионисия Ареопагита) ее вариантах, сформирован исходный фундамент экзегетики (от Оригена до Григория Нисского), оформлены первые христианские катехизисы (см. **Тертуллиан**), введены многие основополагающие понятийные структуры христианской теологии (например, Тертуллианом — касательно структуры Троицы). П. не только значительно способствовала содержательной стабилизации христианской догматики, но и существенно повлияла на развитие глубинного психологизма христианства с его рафинированной культурой рефлексивной интроспекции (от Григория Богослова до Августина). Именно в рамках П. окончательно конституировалась концептуально фундаментальная для христианства идея приоритета индивида (см. **Персонализм**) по отношению к абстрактному человечеству (антропология Григория Нисского). Проблематика П. во многом определила проблемное поле как православной (ср. паламитские дискуссии в рамках исихазма и анализ христологической проблемы в П.), так и католической (ср. проблему воли и благодати в патристической и антилютеранской литературе) теологии. В целом, содержание П. признано в христианстве (православии и католицизме) важнейшей составляющей Священного предания; изучение П. оформилось в рамках богословия в качестве дисциплинарной патрологии. Многие идеи П. актуализируются в рамках историко-философской традиции, как, например, проповедительская интерпретация христианства Климентом Александрийским в контексте гуманизма Ренессанса (Эразм Роттердамский, Мор и др.).

ПАША — в индуизме — петля распятия Шивы, которую он держит в правой руке.

ПАШУТ (евр. «буквальное толкование») — одно из четырех возможных истолкований Библии у евреев.

ПЕЙН (Paine) Томас (1737–1809) — американский мыслитель, публицист, общественный деятель английского происхождения, один из главных представителей американского Просвещения. В 1774 прибыл в Америку, приняв позднее участие в войне за независимость, необходимость которой обосновал в политическом памфлете «Здравый смысл» (1776), а затем в 16 памфлетах под общим названием «Американский кризис». По возвраще-





610 ПЕРВАЯ ТОЧКА

нии в Англию издал книгу «Права человека» (1791–1792), представляющую резкую критику Э.Э. Берка и защиту Французской революции, а также призывавшую к свержению монархии в Англии и установлению республиканского строя. Бежал во Францию, где был избран в Конвент от жирондистов. После победы якобинцев посажен в Люксембургскую тюрьму (1793–1794), где начал, а вернувшись в Штаты, окончил и опубликовал главный труд «Век Разума» (1793–1807, т. 1–3), в котором широко представил свои радикальные и деистические воззрения. Это свод политических и философских идей эпохи Просвещения, рассмотренных сквозь призму американской и французской революции, история и манифест идеологии Просвещения в практически-политическом проявлении. Основа всей его философии — вера в Разум, Науку и Свободу, преодолевающие предрассудки прошлого, а прежде всего религии. И тем не менее, П. не был атеистом, веря в бессмертие души, в чем был близок Радищеву. Однако не понятый и в Штатах, П. был обречен на одиночество. Философские воззрения П. представляют собой форму радикального деизма и метафизического материализма, близкого к французскому, однако без откровенного атеизма. Политическая концепция П. была близка американскому федерализму вкупе с идеями французской Декларации прав человека. Люди, по мнению П., терпят правительство до тех пор, пока оно выражает их волю, в противном случае они обладают правом заменить его. Эти принципы позднее были скорректированы концепцией равновесия властей.

ПЕРВАЯ ТОЧКА — в эзотеризме — первая точка проявления, или точка в бесконечном Круге, «центр которого везде, а окружность нигде»; Логос.

ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ — то же что реинкарнация, метемпсихоза, переселение душ.

ПЕРЕХОД ПОТОКА — древнейший таинственный алфавит, использовавшийся раввинами-кабалистами.

ПЕРЕЖИТКИ — категория общественного сознания, используемая для определения «остаточных» явлений прошлого (социальные отношения, традиции, обычаи, идеи и т. д.), сохраняющихся в условиях нового общественного строя. Названная категория широко использовалась в марксизме и зачастую носила нарицательный характер. В современных социальных науках понятие «пережитки» не употребляется.

ПЕРЕМЕЩЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫЕ — изменение индивидом или общественной группой социальной позиции, места, за-

нимаемого в социальной структуре. Перемещения социальные являются формой социального воспроизводства. Они связаны с действием закономерностей социального развития, со специфическими чертами развития конкретных социальных общностей. Различают «вертикальные» перемещения социальные — движение вверх и вниз в системе социальных позиций, «горизонтальные» — передвижение на одном и том же социальном уровне. Различают меж- и внутрисоциальные перемещения социальные и т. д.

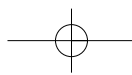
С.Ю. Солодовников

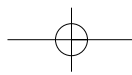
ПЕРЕНЕСЕНИЕ, перенос — в психоанализе процесс и результат спонтанного отношения человека к человеку, характеризующиеся бессознательным П. на него сформировавшихся в результате предшествующего взаимодействия с другими людьми, положительных или отрицательных чувств.

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА (ЛИКЕЙ, ПЕРИПАТОС) (греч. peripatoi — крытая галерея) — по названию помещения гимназия, служившего лекционным залом, — обозначение философской школы Аристотеля. Данная галерея и сад, окружавший ее, была куплена Феофрастом и впоследствии завещана им П. ш. Изложение своего учения Аристотель осуществлял здесь. Наиболее известные представители П. ш.: Феофраст (положил начало ботанике), Евдем (история астрономии и математика), Аристоксен Тарентский (психологические исследования в духе пифагореизма), Дикеарх (история, география, политика), Стратон из Лампсака (физика и психология), Аристотон из Кеоса, Ликон из Троады (риторика), Гераклид Понтийский, Дикеарх, Деметрий Фалерский, Клеарх из Сол, Иероним из Родоса, Сотион из Александрии и др. Период существования П. ш.: 4 в. до н. э. — 3 в. Сочетала организационно-научные и просветительские функции. (Лекции Теофраста посещало иногда до 2 тысяч слушателей.) В 86 до н. э. после взятия Афин Суллой рукописи Аристотеля были вывезены в Рим, где греческие исследователи Тиранион и Андроник Родосский составили «Свод Аристотеля», комментирование которого в дальнейшем стало главным делом представителей П. ш. Упадок П. ш. связан с переходом исследовательских приоритетов в реконструкции текстов Аристотеля к представителям неоплатонизма.

ПЕРСОНАЛИЗМ (лат. persona — личность) — концепция человека в современной христианской философии, фундированная характерной для теизма персонализацией Бога, инспирирующей остро значимую акцентировку неповторимости и максимальной ценности личности как

таковой. Развивается мыслителями как католической, так и отчасти протестантской ориентации, в единичных случаях оформляется на базе православия или как внеконфессиональная. Первое употребление термина «П.» относится к «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» Шлейермахера (1799). Основы персоналистской парадигмы трактовки личности заложены в историко-философской традиции антифизикалистскими и антинатуралистическими установками интерпретации человека: «философия чувства и веры» Ф. Якоби, «теологическая этика» Х. Тиллике, антропологические идеи Б. Олкотта, «социальное христианство» Ш. Пеги, «этический П.» и концепция надвительного предназначения человека Шелера и традиция экзистенциализма. «Личностный метод», выражающий саму суть такого вектора мысли, как теизм, обретает в П. инструментальный статус, не только задавая трактовку человека как уникальной субъективности, но и определяя парадигмальные установки персоналистской концепции в целом. Фундаментальный для теизма принцип диалогичности сосуществования человека и Бога, наиболее наглядно проявляющий себя в мистической концепции (см. **Откровение**), эксплицитно выступает основой философской концепции П. как в сфере нравственно-этической проблематики, так и в рамках социально-философской доктрины. Базовой для П. является коммуникативная теория личности, фундированная идеями трансцендентности целей ее существования. Будучи тварной, личность характеризуется «вовлеченным существованием», т. е. укоренена в земной контекст. Однако, наряду с «вещным», в ней обнаруживает себя и «невещное» начало — божественный духовный «свет Творца» (Быт, II, 7). В силу этой амбивалентности для личности характерны три вектора ее существования: 1) — экстериоризация, т. е. самоосуществление вовне, в миру («деятельность человека — это его завершение, ткань его жизни» — Мунье); внешнее самовыражение может принимать любые творческие формы (например, искусство, позволяющее, по оценке Мунье, с помощью «косвенных знаков» выразить трансцендентное, которое «живет среди нас» и потому «поддается некоторой характеристике»), однако автохтонной сферой экстериоризации личности является личное общение, коммуникация, где «встреча Я с Ты», переживаемая в качестве ценности, задает в земном контексте особые формы существования — прямое и не имеющее внешней цели соприкосновение двух Я — «незаинтересованная деятельность, непосредственно не предусматривающая организации внешних отношений» (Мунье),

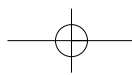




живое общение «по ту сторону слов и систем», а горизонт коммуникативной сферы задается через перспективу трансценденции: «чтобы быть собой, следует быть, по меньшей мере, вдвоем; для того, чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог» (Недонсель) и именно в этом смысле личность представлена в П. как творческая и творящая («creative personality» у Флюэллинга); 2) — интериоризация, т. е. духовная самоуглубленность, возможность реализовать себя во внутреннем душевном мире («наиболее непреходящий, перманентный предмет в творении — это потребность человеческой души в свободе» — Флюэллинг); однако «движение, которое создает личность, не замыкается на себе самом, оно указывает на трансценденцию» (Мунье), выводя персональное сознание на надиндивидуальный, но при этом не переставший быть персонально артикулированным уровень; 3) — трансценденция («бездна личностной трансценденции» — Мунье), т. е. ориентация на высшую самореализацию, возможную в акте духовного единения (коммуникации) с Богом. Трансцендирование человека к Богу в акте веры получает в П. свое глубокое экзистенциальное обоснование: «верование в Бога имплицировано в элементарнейшем и глубочайшем виде человеческого поведения — факте доверия» (Лакруа), дополняясь в ряде случаев аргументацией герменевтического характера: «Человек — это требование смысла, Бог — это смысл мира, мир — это язык Бога» (Лакруа). Внешний объективизм, т. е. восприятие мира вне его внутреннего смысла, «признание материи как первичного начала является удивительно простым и заманчивым объяснением мира, но в то же время самым опасным и ложным» (Флюэллинг). Коммуникативный потенциал личности во взаимодействии с внешним миром проявляется себя как опыт: «все существующее есть опыт и проявление энергии личности, которая больше, чем природа» (Брайтмен). В этом контексте проблема объективности «может быть разрешена только с допущением существования творческого космического разума», в качестве которого выступает «дух персональный, всеобъемлющий и верховный» (Флюэллинг). Соответственно этому, и «вся история человечества в своем глубинном смысле есть история саморазвития персонального духа», асимптотически «стремящегося к достижению царства Божьего» (Флюэллинг). В этом отношении бытие личности обретает свой центральный смысл посредством детерминации будущим, а — в обратном векторе — история выступает не как имманентная себе, но как «динамика личного существования» (Мунье). Коммуникативные

ценности лежат и в основе социально-политической концепции П., оформляя идеал «персональной и коммуникативной цивилизации» или «общества личностей» (Мунье), который генетически восходит к идее Якоби о «непосредственной данности» человеку в его земном бытии «знания и чувства» трансцендентного Абсолюта как истока собственной личности, конституирования своей индивидуальности посредством причастности ко всеобщему. «Вечная Божественная Республика» базируется на «прокладке мостов между классами вопреки всем противостояниям материальных интересов» (Хокинг). В этой сфере, отдав дань марксизму, сформировавшему, по оценке Мунье, «трансисторический идеал» «прозрачности» отношений между людьми и, следовательно, прозрачности личных сознаний друг для друга, П., тем не менее, выступает с критикой современного общества — вне его идеологической дифференциации — как поставившего безличное Мы выше интересов частной личности (коммунизм как «безличное счастье» у Флюэллинга, Мунье о коммунистической идеологии как «философии третьего лица» и др.). И в том случае, если внутри социальной системы «личность как свободный дух будет противопоставлена обществу и его притязаниям определять всю жизнь личности», «судьба личности будет противопоставлена теории прогресса» (Бердяев), — сама демократия может оказаться формой «тирании над личностью» (Мунье). Еще более опасным и пагубным для духовного мира и потенциала интериоризации личности является внутреннее деструктурирующее проникновение «миражей» массового сознания в персональное сознание: по определению Хокинга, «привычка собираться в толпы и принадлежать толпе стала угрозой цивилизации и должна быть определена как специфическая болезнь современного общества». В этой связи в рамках П. оформляется глубоко гуманистический тезис о свободе личности как критерии демократичности общества: «личность есть высшая сущность демократии» (Флюэллинг), что стимулирует тенденцию сближения П. как с социально ориентированными направлениями современной философии (прежде всего, концепцией постиндустриального общества), так и с экзистенциализмом и философской антропологией (программа Ж. Лакруа). Термин «П.» в настоящее время используется не только в рамках христианской философии, обретая более широкое оценочно-семантическое звучание и выражая общеаксиологическую установку на доминирование «человека» над «человечеством» как абстракцией («онтологический П.» Парейсона). (См. также: **Мунье, Парейсон.**)

ПЕТР АБЕЛЯР (Abelard, Abailard) (1079–1142) — французский философ и теолог, при жизни получил известность как блестящий полемист, имевший множество учеников и последователей. Основные произведения: «Да и нет», «Диалектика», «Введение в теологию», «Познай самого себя», «История моих бедствий» (единственная средневековая автобиография философа-профессионала). П. А. рационализировал отношения веры и разума, полагая обязательным условием веры понимание («понимаю, чтобы верить»). Исходными принципами критики П. А. авторитетов церкви выступали сомнения в безусловной истинности положений веры и тезис о необходимости осмысленного отношения к священным текстам (так как «богословы часто учат тому, чего сами не понимают»). Радикальному сомнению П. А. подвергал любые тексты, кроме непогрешимого Священного писания: могут заблуждаться даже апостолы и отцы церкви. В соответствии с концепцией «двух истин», П. А. полагал, что в компетенцию веры входят суждения о невидимых вещах, не доступных человеческим чувствам и, следовательно, находящихся за пределами реального мира. Безусловность авторитета Священного писания в решении спорных вопросов не исключает возможность и даже необходимость существования другого способа достижения истины, который П. А. видит в диалектике или логике как науке о речи. Развивая свой метод, он подчеркивал, что логика имеет дело только с именами и языковыми понятиями; в отличие от метафизики логику интересует не истина вещей, а истина высказывания. В этом смысле философия П. А. является по преимуществу критическим лингвистическим анализом. Эта особенность обусловила решение П. А. проблемы универсалий в духе «концептуализма». Универсалии, по П. А., не существуют в реальности как единичные вещи, однако они обретают статус бытия в сфере интеллектуального познания, образуя своего рода третий — «концептуальный» — мир. (П. А. не отвергал и существование платоновских идей: по его мнению, не существуя в реальности, они существуют в божественном уме как образцы творения.) В процессе познания человек рассматривает различные аспекты индивидуалий и путем абстрагирования создает смешанный образ, который выражается именем, словом, которое, согласно П. А., имеет не только физическое звучание (vox), но также и определенное языковое значение (setmo). Универсалии выполняют функцию предиката (сказуемого), способного определить многое вещи) в наших суждениях о единичных вещах (индивидуалиях), причем именно контекстуальная определен-





612 ПЕТР ДАМИАНИ

ность позволяет выявить универсальное содержание, заключенное в имени. Слова, однако, могут иметь множество значений, поэтому возможна контекстуальная двусмысленность (*determinatio*), которая обуславливает и внутреннюю противоречивость христианских текстов. Противоречивые и сомнительные места требуют анализа их языка с помощью диалектики. В случае неустранимой многозначности слова или высказывания П. А. предлагал обращаться в поисках истины к Священному Писанию. П. А. рассматривал логику как необходимый элемент христианского вероучения, апеллируя за доказательством к Евангелию от Иоанна: «В начале было слово (*Logos*)». При этом он противопоставлял диалектику софистике, которая занимается лишь «хитросплетением слов», скорее затемняя, чем открывая истину. Метод П. А. предполагает выявление противоречий, их классификацию по вопросам и тщательный логический анализ каждого из них. Выше всего П. А. диалектик ценил самостоятельность суждений, свободное и критическое отношение к любым авторитетам (кроме Священного Писания). Вскрывая противоречивость христианской догматики, П. А. часто давал им толкование, отличное от общепринятого, что влекло за собой негативную реакцию католических ортодоксов (учение П. А. было дважды осуждено церковью на соборах в Суассоне и Сансе). П. А. провозглашал принцип веротерпимости, объясняя расхождение в вероучениях тем, что Бог направлял язычников к истине по другому пути, поэтому в любом учении содержится элемент истины. Этические взгляды П. А. характеризуются стремлением решать вопросы морали без религиозного диктата. Сущность греха он определяет как осмысленное намерение совершить зло, преступить божественный закон, поскольку выбор должного и недолжного является результатом рационального осмысления и моральной оценки.

ПЕТР ДАМИАНИ (*Damiani*) (1007–1072) – итальянский средневековой схоласт, епископ в Остии, кардинал. В полемике с «диалектиками» неортодоксально толка отстаивал необходимость скрупулезных теоретических реконструкций текстов Библии и писаний «Отцов церкви». Именно усилиями П. Д. формулировка Иоанна Дамаскина о роли философии как служанки богословия была возведена в эпохальный мировоззренческий принцип западноевропейской интеллектуальной традиции.

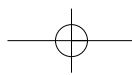
ПЕТР из Гонендза (Петр Гезка, Гонезий) (р. между 1525 и 1530 – 1573) – теолог, писатель, идеолог радикальной реформации в Беларуси и Литве. Антитринитарий. В

1551 окончил Краковский университет, после был в Италии, Швейцарии, Моравии. Познакомился с идеями М. Сервета и моравских анабаптистов. В 1554 преподавал софистику в Падуанском университете. По возвращении, в 1556 принял участие в Седиминском синоде протестантов Речи Посполитой, выступил с резкой критикой догмата Троицы. Синод постановил направить П. в Витенберг к немецкому теологу и гуманисту Ф. Меланхтону, чтобы тот сделал заключение о характере взглядов П., которые Меланхтоном были квалифицированы как анабаптистские. Вернувшись на родину, П. начал пропаганду своих взглядов в Великом княжестве Литовском, участвовал в антитринитарских соборах, полемизировал с Будным. Взгляды П. были подвергнуты критике в одном из писем Кальвина. Основные работы П.: «Против божественности Иисуса Христа» (1557); «О первохристианской церкви» (1564); «О троих» (1570); «О сыне божием» (1570); «О христианском крещении» (1570). Отвергал схоластическую традицию, опирался на Священное Писание и человеческий разум как предельные авторитеты. Активно выступал против частной собственности, социального неравенства, светской власти, войн, смертной казни. Умер во время эпидемии.

ПЕТР ЛОМБАРДИЙСКИЙ (1095–1160), епископ парижский, «*magister Sententiarum*» – один из величайших схоластов, своим творчеством во многом продолживший труды Петра Абеляра, повлиявший на дальнейшее развитие как теологии, так и философии вплоть до 16 в. Автор множества трудов, хрестоматийное значение из которых имеют: «Толкования на Псалмы», «29 Проповедей» и, особенно, «Сумма сентенций, или учений о вещах и знаках», написанная между 1147 и 1151, представляющая собой выдающуюся систематизацию (не без влияния св. Иоанна Дамаскина) учения Западной Церкви, которая широко использовалась в качестве энциклопедии или авторитетного справочного, а для многих и учебно-го пособия. «Сентенции...», переведенные на латынь в 1161, представляют собой дидактически собранный материал: синтез Священного Писания, св. Отцов (по преимуществу западных: Августин, Амвросий, Иероним, Беда, Бозций, Григорий Великий, но есть и восточные, например, Иоанн Дамаскин), и известных ему теологов (особенно Ансельма Лаонского, Петра Абеляра). В этом произведении П. Л. отстаивает широкие права для разума, учит о свободе как разума, так и воли. Разум, по П. Л., есть судья воли, часто действующей опротивительно. П. Л. умело обрабатывает, казалось бы, противоречивые мнения так, что они стройно и ло-

гично складываются в цельную систему. Ему даже удалось завоевать симпатии Бернарда Клервосского, при вмешательстве которого был осужден Абельяр (см. **Бернард Клервосский, Петр Абельяр**). Секрет в том, что П. Л., в отличие от Петра Абеляра, был свободен от личного пафоса и делал свое дело, соблюдая традиции, воздавая должное авторитетам и не провоцируя избыточных дискуссий. «Сумма» состоит из нескольких книг: первая – о Троице и основных атрибутах Бога, вторая – о творении и о грехе, третья – о происхождении человека и о райском, идеальном бытии, четвертая – о таинствах и о конечных судьбах мира. Ко времени П. Л. количество таинств исчислялось по-разному: от двух до двенадцати; а сам термин «таинство» использовался в двух значениях: в узком – Крещение и Евхаристия, и в широком – множество других обрядов и треб. Важно обратить внимание на то, что П. Л. впервые в истории богословия вводит учение о седмиричности таинств, формальная сторона которого позже будет заимствована Востоком (через полемику с протестантами – в «Послание Восточных Патриархов»), хотя сам П. Л. в число «семь» включал не тот список, который мы имеем теперь. Авторитет «Сентенций» был настолько велик, что в последующем всякий уважающий себя теолог считал своим долгом что-нибудь написать об этом произведении. Альберт Великий пишет свои «Комментарии», то же делает и его ученик Фома Аквинат: «Комментариев» он пишет еще и ряд других трактатов, посвященных тематике П. Л. («О сущем и сущности», «О началах природы» и др.). Пишут свои комментарии и Скотт, и Уильям Оккам. Для изучения «Сентенций» учреждаются кафедры и даже ученые степени. Бывало даже так, что это произведение было более читаемо, чем сама Библия. Однако судьба П. Л. не так безоблачна. Он имел при жизни множество оппонентов (Вальтер Сен-Викторский и др.). В 1125 IV Латеранский собор взял под защиту учение П. Л. о Троице (см. **Троица**), что, несомненно, повысило его авторитет. Однако 15 других пунктов его учения не были приняты (например, мнение о тождестве любви к Богу и ближнему со Св. Духом).

ПЕТРАЖИЦКИЙ Лев Иосифович (1867–1931) – русский социолог, правовед, философ. Основные работы: «Очерки философии права» (вып. 1., 1900); «Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология» (1905); «Теория права и государства в связи с теорией нравственности» (т. 1–2, 1909–1910) и др. Среди его учеников – Гурвич и Сорочкин, которые много сделали для распространения идей П. в Западной Европе и США. В Советском Союзе идеи П. были





использованы М.И. Рейснером при изучении «революционного подсознания». П. исходил из задачи возрождения естественного права как науки о правовом регулировании человеческого поведения. В этом он видел духовно-практический способ совершенствования общественных отношений. Согласно П., право оказывает влияние на социокультурную среду, само выступая как ее продукт. Среда трактуется П. в терминах социальной психологии, способных объяснить проявления человеческой активности. Человеческая деятельность, по П., суть функция психики. Существуют только психические процессы, остальные социальные образования являются лишь их внешними проекциями. Стимулами и цензорами поведения выступают эмоции этически-морального и правового характера, выражаемые через императивные нормы, закреплённые в культуре и подразумевающие воздаяние за поступок со стороны общества и (или) государства. В отличие от пассивных познания и чувства и активной воли, эмоции носят активно-пассивный характер (индивидуально-социальны). Основная регуляция поведения задается в сфере индивидуально-психического самосознания, так как представления человека о государстве и нормах права существуют независимо от самого государства. Для обозначения его институционализации П. вводит понятие интуитивного права. Последнее исходит не из внешнего авторитета государства (как позитивное право), а основывается на проекции психологически обосновываемых прав, свобод и обязанностей граждан. Тем самым психологические эмоции не только удостоверяют власть, но и создают само явление власти, делая возможным возникновение права позитивного. Для нормального протекания общественной жизни необходимо проведение активной правовой политики, основывающейся на специальной психолого-социологической науке — эмоциональной социологии. Последняя должна изучать механизм правового управления мотивами (их стимулирование и подавление), т. е. мотивационное действие права, а также вырабатывать способы воспитательного воздействия на народную психологию, т. е. педагогическое действие права. Отсюда задачи политики права: 1) регуляция индивидуального и коллективного поведения через правовое воздействие; 2) совершенствование человеческой психики, ее очищение от антисоциальных склонностей. Культивирование человеческого в человеке, рационализация его деятельности и мышления, стандартизация его поведения и их институциональное закрепление характеризуют, согласно П., прогресс общества. В целом,

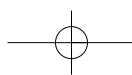
философская позиция П. может быть охарактеризована как психологизированная версия неокантианства со значительными вкраплениями установок позитивизма. Неокантианские основы теории П. наиболее отчетливо проявляются в его последовательно критической позиции ревизии понятийно-категориального аппарата социального знания, обосновании правил теоретической работы. С этих позиций им подвергнуты критике крайности натуралистического редукционизма («хромые» теории) и формальный логизм («прыгающие» теории), превращающие социологию, по мнению П., в «музей научной патологии». В конечном итоге П. предлагает свою версию правового нормативизма, характерную в целом для русских социологов-неокантианцев.

ПЕТРОВ Михаил Константинович (1924–1987) — русский философ, теоретик науки, культуролог, историк. Основные опубликованные работы: «Язык, знак, культура» (1991), «Самосознание и научное творчество» (1991), «Социокультурные основания развития современной науки» (1992), «Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность» (1995). Основная сфера интересов — исследование механизмов преемственности (культура, наука, образование, язык, философия), а также анализ древнегреческой цивилизации. Ограничивая определение социальности наличной суммой обстоятельств, П. анализирует способы социального наследования и сохранения социальной преемственности как источники структурных различий культурных типов. Любое общество, по П., владеет набором социально-необходимых форм деятельности, который существенно превышает возможности (металлическую вместимость) отдельного индивида и требует фрагментации. Возникает рассчитанный на множество поколений социокод, использующий знак в его способности фиксировать и неопределенно долго хранить значение. Социокод — основная знаковая реальность культуры, удерживающая в целостности и различии: 1) фрагментированный массив знания, 2) расчлененный на интерьеры мир деятельности и 3) институты общения. Минимум видов общения, обеспечивающий функционирование социокода, представлен коммуникацией, трансляцией и трансмутацией. Под коммуникацией П. понимает оперативное и одновременное информационное взаимодействие субъектов с целью оптимизации совместно выполняемой деятельности. Под трансляцией — передачу информации от поколения к поколению. Коммуникация и трансляция позволяют разворачивать в социально значимых актах деятельности унаследованные по социокоду программы и работать с ними в

режимах стабилизации, нормализации и сжатия. Если общество не изъято из исторического процесса, социокод должен пассивно или активно изменяться, трансформируя матрицу деятельности производно от изменений среды, т. е. должна происходить трансмутация: познание и социализация его результатов. Различия в трансляционно-трансмутационных механизмах и способах кодирования дают типы культур: лично-именной, профессионально-именной (традиционные социокоды) и универсально-понятийный (европейский социокод). Адресность языкового общения отличает традиционные социокоды, объединяющие социальную целостность через контакт и сопряжение имен в ситуациях коллективного действия либо через систему наследуемых межсемейных контактов. Европейский социокод разделяет знаковое и поведенческое в обособленные области со своими основаниями интеграции, принимая субъект-субъектное отношение в качестве ключевой структуры. Трансмутационные институты вырабатывались, по мысли П., в ходе развития от философии к теологии и опытной науке, которая стала основным каналом производства и приложения наличного знания. Функционирование науки в обществе, по мысли П., необходимо включает накопление научного знания и участие в повышении образовательного уровня новых поколений. Концепция тезаурусной динамики П. рассматривает движение идей от переднего края науки на начальные этапы системы образования и движение людей через систему образования в различные специализированные виды деятельности — в состав какого-либо научного сообщества. Анализируя наукометрические процессы по аналогии с речью, П. связывает представления о единстве содержания лингвистических структур и общелогических понятий с особенностями флективного языка антично-христианского времени, а категории опытной науки — с аналитическим новоанглийским.

ПЕЧАТЬ СОЛОМОНА — в теософии — символический двойной треугольник; в Индии именуется печатью Вишну и широко распространена. Современный символ государства Израиль.

ПЕШЁ (Pechoux) Мишель (1938–1983) — французский философ, автор постмодернистских аналитик дискурса (см. **Дискурс**). Окончил Эколь Нормаль. Работал в лаборатории социальной психологии Национального Центра научных исследований (CNRS). Член Парижского эпистемологического кружка, издававшего журнал «Cahiers pour l'analyse». Автор аналитических работ, посвященных эпистемологическим проблемам дискурсив-





614 ПИАЖЕ

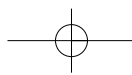
ных практик: «Автоматический анализ дискурса» («Analyse automatique du discours», 1969; переведена на английский, испанский и португальский языки), «Прописные истины» («Les Vérités de La Palice», 1975; переведена на английский и португальский). Испытал влияние Ж.-П. Сартра и Альтюссера; был близок к неомарксизму, однако, если исходно концепция П. во многом детерминирована неомарксистскими категориальными структурами, то смысловая наполненность последних значительно трансформирована в связи с ориентацией автора на постмодернистскую парадигму анализа дискурсивных сред (см. **Постмодернизм**). В фокусе теоретического интереса П. находится проблема социокультурной детерминации дискурсивных феноменов. В частности, центральной проблемой философских аналитик П. является проблема соотношения идеологии и дискурса (идеологии, дискурса и языка; «общественной формации» и «идеологической формации»; «идеологической формации» и «дискурсивной формации» и т. п.). Принципиальным отличием концепции П. от неомарксистских исследований в данной сфере является то обстоятельство, что П. строит свою модель социокультурных детерминационных механизмов в отношении дискурса с учетом коммуникативной природы дискурсивных процедур, на основании коммуникативно-информационной модели дискурсивного акта (во многом аналогичной модели Якобсона). Кроме того, П. полагает также необходимым при анализе дискурсивных процессов учет тех субъективных факторов, иллюзий и состояний, которые, будучи «воображаемыми иллюзиями», тем не менее, играют существенную роль в конституировании дискурсивных построений. На обрисованной концептуальной основе П. конституирует такой методологический прием дискурсивной аналитики, как «автоматический анализ дискурса», который, согласно позиции П., принципиально отличается как от лингвистического анализа дискурсивных феноменов, так и от его социокультурных аналитик. На основании исследования методики чтения документальных (архивных) текстов П. показано, что процедура чтения есть одновременно смыслосозидающая процедура письма (см. **Письмо**), семантически и аксиологически трансформирующая исходное (социо-исторически и историко-психологически контекстуальное) значение документального текста (статья «Lire l'archive aujourd'hui», 1982). На этом подходе базируется ряд современных аналитик дискурса, посвященных конкретно-историческим его прецедентам (изучение дискурсивных практик периода Французской революции у

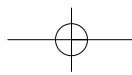
Р. Робен, анализ «словаря алжирской войны» у Д. Мальдидье, исследование дискурса «применительно к советским реалиям» у Серю и др.). В целом, творчество П. сыграло серьезную роль в формировании современной французской школы анализа дискурса (Серю, Ж. Отен-Ревю, Ж. Гийому, Э.П. Орланди, Р. Робен, Ж.-Ж. Куртин и др.). В 1990 в Париже опубликована антология работ П. (составитель – Д. Мальдидье).

ПИАЖЕ (Piaget) Жан (1896–1980) – швейцарский ученый, один из ведущих психологов 20 в. Основные сочинения: «Речь и мышление ребенка» (1923); «Психология интеллекта» (1946); «Введение в генетическую эпистемологию» (т. 1–3, 1949–1950); «Механизмы восприятия» (1961); «Генетическая эпистемология» (1970); «Генезис элементарных логических структур» (1972, совместно с Б.Б. Имельдер) и др. Отвечая на вопрос о специфике человеческого способа адаптации, П. делает акцент на способности человеческого интеллекта самостоятельно добывать знания, отличительной чертой которых является их объективность, независимость от добывающего эти знания субъекта. Онтогенез такой способности и стал предметом многолетних исследований П. При этом П. удалось достичь редкого единства созданной им уникальной по разработанности теории интеллектуального развития ребенка и собранного им самим грандиозного по объему эмпирического материала. Теория П. включает целостную систему взаимосвязанных понятий: равновесие, адаптация, ассимиляция, аккомодация, интеллект, стадии интеллектуального развития, действие, интериоризация, операция, операционная система, ритмы, регуляции, группировки, символическая функция и др. Адаптация человека связана с развитием его интеллекта. По П., существуют три основные стадии интеллектуального развития: сенсомоторный интеллект (0–2 года), дооперационное мышление (2–7 лет), операционное мышление (7–15 лет). Последнюю стадию, в свою очередь, П. разделяет на подстадию конкретных операций (7–11 лет) и подстадию формальных операций (11–15 лет). Интеллект добывает знания, осуществляя различные действия с познаваемым объектом. Развитие интеллекта – это развитие познавательных действий. При этом имеется в виду, во-первых, расширение репертуара доступных ребенку действий с познаваемым объектом и совершенствование этих действий (например, развитие координации сенсорных и моторных компонентов действия, вариативности его исполнительной части при сохранности цели, возможности объединения действий в

более сложные комплексы). Во-вторых, развитие интеллекта ведет к появлению, наряду с обычными предметными действиями, действий символических, выполняемых во внутреннем плане, в воображении и далее – к действиям над символическими, знаковыми формами предметных действий, например, логическим операциям над высказываниями. В-третьих, развитие интеллекта включает координацию, согласованность действий, объединение их в сложные познавательные структуры (ритмы, регуляции, группировки). Тип познавательной структуры объясняет уникальную, неповторимую феноменологию мышления на каждой стадии развития. В частности, объективность знаний – это следствие превращений познавательных действий субъекта в операции, являющиеся элементами особой познавательной структуры – группировки. Исследования П. охватывают не только развитие мышления, но и других интеллектуальных функций – восприятия, памяти (представлений), речи, морального сознания. Концепции П. присущ определенный биологизм и, соответственно, акцент на созревании как главным факторе интеллектуального развития, взгляд на развитие речи как результат созревания общей символической функции, унифицирование различных действий при анализе предметных манипуляций, измерений, классификаций, моральных суждений. Раскрытая П. феноменология интеллектуального развития ребенка стала классикой, с которой не могут не считаться даже те, кто спорит с его теорией. Наиболее полный анализ исследований П. осуществил Д. Флейвелл.

ПИЕТИЗМ (лат. pietas – благочестие) – мистическое учение в ортодоксальном лютеранстве, появившееся в 17–18 вв. в Германии как негативная реакция на догматизацию протестантской церкви, еще так недавно провозгласившей приоритет живой веры и свободы. Испытал определенное содержательное влияние со стороны квиетизма. Основателем П. является Ф. Шпенер, выступивший с намерением возродить «истинную религию», основанную на утерянном в спорах глубоком религиозном чувстве, а не на обрядах и догматах, реставрированных в лютеранстве (Pia Desideria, 1675). Шпенер подчеркивал необходимость для верующего личного благочестия, живого общения с Богом. Обличая «фарисейство» в обществе, он надеялся своим адогматизмом вызвать резонанс, который вернул бы его собратьев к подлинной духовной жизни. Становление и развитие П., таким образом, детерминировано теми же факторами, которые обусловили в свое время оформление протестантизма в целом и которые





питают историческую эволюцию мистической традиции (см. **Мистика, Протестантизм**). Движение П. началось с молитвенных собраний в доме Шпенера. Позже были организованы маленькие общины для совместного чтения Писания и богослужения, которые, однако, не были отделены от господствующей Лютеранской церкви. Но вскоре Шпенер и его ученик А. Франк вступают в спор с Лейпцигскими богословами, где осуждают как нечто противное духу Христа философию и догматику, а вместе с ними и науку в целом, в результате чего и происходит столкновение П. с ортодоксальным лютеранством, закончившееся осуждением и изгнанием из Германии последователей П. Значительную роль в распространении П. сыграл П. Герхард — сочинитель текстов гимнов-молитв, ставших очень популярными среди верующих. Одним из видных предшественников П. является М. Л. фон Цинцендорф, основатель общины Генргюгера, поэтическое творчество которого стало знаменем тех протестантов, которые ищут не «абстрактных теологических спекуляций», а «чувственно эмоционального переживания Божественной любви». Вскоре из-за внутренней борьбы за власть П. распадается на различные направления, некоторые из которых сохранились в контексте консервативного протестантизма до нашего времени. П. своим иррационализмом и адогматизмом оказал значительное влияние не только на историю протестантизма, но и на развитие философии в Германии, особенно на классическую философию (Кант — вопрос о возможности метафизики, Шеллинг — бескорыстное созерцание эстетического и др.) и на философию жизни (возврат к жизни и чувству человека, к его реальному опыту от отвлеченных понятий и метафизических постулатов). Влияние П. испытали также Гердер, Новалис, Гете, Шлейермахер и др.

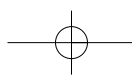
ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА (Pico della Mirandola) Джованни (1463–1494) — итальянский философ и гуманист. Мистически верил в силу магии. Преклоняясь перед мудростью Каббалы, изучил древнееврейский, арабский и халдейский языки. Основные сочинения: «900 тезисов, навеянных философией, каббалой и теологией», «Речь о достоинстве человека» и др. (Некоторые из представленных тезисов были признаны еретическими и осуждены. П. д. М. был заключен в тюрьму, впоследствии освобожден и прощен в 1493 папой Александром VI.) Ссылаясь в «Речи о достоинстве человека» на изречение Гермеса Трисмегиста (транслируемые Асклепием), П. д. М. пишет: «В арабских книгах я прочел, преподобные отцы, что Абдулла Сарацин, от которого потребовали, чтобы он указал на самое большое чу-

до мира, ответил, что нет ничего более изумительного, чем человек. Сходно звучит сказанное Гермесом: «Великое чудо, о Асклепий, человек». Обосновывает данную мысль П. д. М. таким образом: все Божьи творения онтологически определены по сущности быть тем, что они есть, а не иным. Человек, напротив, единственный из творений, который помещен на границе двух миров. Свойства человека не предрешены, но заданы таким образом, что он сам лепит свой образ согласно заранее выбранной форме. И, таким образом, человек может возвышаться посредством чистого разума и стать ангелом, и может подниматься еще выше. Величие человека будет, таким образом, заключаться в искусстве быть творцом самого себя, в самоконституировании. В человеке, согласно П. д. М., наличествует семья любой жизни. Если же он не удовлетворяется ни качеством растения, ни судьбой животного, ни делом ангела, то в этом случае он явит «единственный дух, сотворенный по образу и подобию Божьему, тот, что был помещен выше всех вещей, и остающийся выше всех вещей». Развивая идеи Фичино, П. д. М. внес в интеллектуальную традицию Западной Европы ряд оригинальных подходов: 1) отнес к традициям магии и герметизма также и Каббалу, оказавшую самое значительное воздействие на умонастроения той эпохи; 2) стремился активно использовать в новых философских программах как ряд положений Аристотеля, так и многие фрагменты схоластики. По мысли П. д. М., природа человека — «хамелеонова». Отчетливый контекст магического герметизма и каббалистики наложил явный отпечаток на гуманизм П. д. М., как и на весь возрожденческий гуманизм. По мнению Я. Буркхардта, П. д. М. «был единственным, кто провозгласил и энергично ратовал за науку и истину всех эпох в противовес одностороннему превознесению классической древности».

ПИРРОН (ок. 360–280 до н. э.) — древнегреческий философ из Элиды (Пелопоннес). Верховный жрец Элиды. Один из основателей античного скептицизма и автор словоформы «акаталепсия» (осознание собственного незнания). Важнейшим источником для возможной реконструкции взглядов П. традиционно полагаются «Пирроновы положения» Секста Эмпирика, в значительной степени основанные на записях ученика П. — Тимона (320–230 до н. э.). По мнению П., «в силу примесей наши чувства не воспринимают точной сущности внешних предметов. Но не воспринимает их также и разум, главным образом потому, что ошибаются его руководители — чувства; кроме того, может быть, и сам он производит какую-нибудь присущую ему примесь к тому, что

ему сообщают чувства». Согласно П., «мудрость и знание не являются делом человеческого, и искать их надо только у богов». Существование всего различного и разнообразного обуславливается произвольными человеческими обычаями и установлениями. Недоступность вещей нашему познанию делает единственно правильным метод воздержания от суждений: по П., «текущность и непрерывная качественная неустойчивость вещей ведут к их нечеткой же различимости в восприятии, а потому и невозможности судить о них с точки зрения категорий «истины» и «лжи». Так что лучше всего — воздерживаться от однозначно-определенных утверждений и пребывать в невозмутимости духа и полной свободе суждений». П. утверждал (см. **Адиафора**), что ничто не является ни прекрасным, ни безобразным; ни справедливым, ни несправедливым, — ибо все в себе одинаково и в действительности ни в чем ничего не существует («ничуть не более это, чем то»). Творчество П. индоктринировало в интеллектуальную культуру Европы понятие «пирронизма» или «искусства обсуждать все вопросы, всегда приходя к воздержанию от суждений» (по Бейло). Как отмечал Паскаль, «...люди не удивляются немощи своего разума. Они серьезнейшим образом следуют всем заведенным обычаям, и вовсе не потому, что полезно повиноваться общепринятому, а потому, что твердо убеждены в правильности и справедливости своих действий. Ежечасно попадая впросак, они с забавным смирением винят в этом себя, а не те житейские правила, постижением которых так хвалятся. Этих людей очень много, они слыхом не слыхивали о пирронизме, но служат вящей его славе, являя собой пример человеческой способности к самым бессмысленным заблуждениям: они ведь даже и не подозревают, насколько естественна и неизбежна эта немощь их разума, — напротив, неколебимо уверены в своей врожденной мудрости». Три ведущих вопроса философии П. — «Как устроены вещи? Как мы должны к ним относиться? Какую пользу приносит правильное обращение с вещами?» — были, как известно, впоследствии воспроизведены Кантом: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что могу надеяться?»

ПИРС (Peirce) Чарльз Сандерс (1839–1914) — американский философ, логик, математик, «отец научной философии США». Ввел в философию понятие «прагматизм» (а также и «прагматизм», что не привилось) как обозначение нового философского направления. Основные сочинения: «Как сделать наши мысли ясными» (1878), «Фиксация веры» (1877), «Исследования по логике» (1883) и др. В 1931–1958 было издано 8-томное собра-





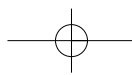
616 ПИСАРЕВ

ние сочинений П. Познание, по мнению П., неинтуитивно по собственной природе: из него должны быть элиминированы артефакты здравого смысла и априорные синтетические суждения. Реконструируя те пути и процедуры, которые ведут от сомнения к вере, П. вычленил 4 метода фиксации верований как таковых: а) слепой приверженности, б) авторитета, в) априорный, г) научный. Демонстрируя ненадежность трех первых, П. постулирует, что единственным корректным методом в этом контексте правомерно считать научный. П. отметил, что любое научное верование уязвимо для критики («фаллибельно») — нет допущений либо гипотез, не подлежащих проверке и, в случае необходимости, опровержению. Приближение к истине, по П., — это процесс беспрестанного устранения ошибок, совершенствование гипотез, обновление результатов. Эволюция же науки являет собой «кумулятивно-конвергирующий» процесс первоначального формирования общей структуры отношений между изучаемыми феноменами вкпе с дальнейшей «кумуляцией» уточнения численных значений тех параметров, которые характеризуют эту структуру. Традиционные типы рассуждения П. подразделил на дедукцию, индукцию, а также то, что было им обозначено как «абдукция» (попытка синтезировать первую и вторую по схеме: 1) наблюдается необычный факт С; 2) если А истинно, то С естественно; 3) есть, таким образом, основание предполагать, что А истинно). В соответствии со своей трехзвенной схемой «индукция — дедукция — абдукция», П. подразделил основные категории на три фундаментальных класса, «модуса бытия» или «Идеи»: «первичности» (firstness), «вторичности» (secondness) и «третичности» (thirdness). «Первичность» у П. — понятие бытия или существования, не зависящего ни от чего другого, «чистое присутствие феномена», свободное от апплицированных концептуальных схем. Встреча свободно играющего творческого духа с действительностью порождает самые разнообразные «качества в возможности», «идеальные проекты» реальности, некие чистые формы. «Вторичность» — факт сам по себе как данность («весомо, грубо, зримо»), воспринимаемый и понимаемый исключительно через «отношение к»: факт, осуществляющий экспансию в реальности в состоянии неизбывного противостояния, борьбы, оппозиции, соотносительности с иной реальностью. Свободной игре духа противодействует «сопротивление действительности», устойчивость и постоянство наших восприятий. «Третичность» же, согласно П., — это интеллигибельное измерение (ипостась) реальности, царство универсалий, законов, сущностей, упоря-

дочивающих и организующих (в частности, через процедуры верификации) любые множества. Трактую их в совокупности как динамические фундаментальные характеристики объекта («*phainomenon*»), П. вводит в оборот понятие «фанероскопия», занимающее центральное место в процедурах выявления универсальных и значимых характеристик какого-либо опыта или высказывания. Космология П. базировалась на его убеждении, что «все стремится обрести привычное устройство» вопреки капризам природы. Данное положение конституировалось в принцип «тихизма» (греч. *tychee* — случай). Принцип «синехизма» (греч. *syneches* — непрерывный) П. выводил из того, что материальное и духовное начала в своей сопряженности подвержены перманентному структурированию, воспроизведению закономерностей и, таким образом, обретению «законов-привычек». Эволюцию же Вселенной, развитие вещей, становление их субординаций П. объяснял принципом «агапизма». Человеческое мышление П. полагал состоящим из знаков, сам человек может быть интерпретирован как знак — мышление невозможно вне знаков, ибо оно языковое по природе, а язык — публичен по сути своей. Знаки репрезентируют объект в каком-то его качестве. Ситуация коммуникации поэтому выглядит так: знак (первый компонент) как функция некоего объекта (второго компонента), являющийся в определенном отношении к толкователю-интерпретатору (третий компонент). Триадиическая природа знака обусловила и облик сопряженных семиотических таблиц П. П. подразделил знаки на: «*qualisign*» (знак сам по себе — знак, обозначающий какое-то качество); «*sign-sign*» (могущий выступать репрезентантом всякого объекта); «*legi-sign*» (знак — маркер ссылки на некий закон или духовную конвенцию). Трактую взаимоотношения знака и объекта, который он репрезентирует, П. увидел следующие варианты их отношений: знак как иконический образ (например, рисунок), знак как индекс (сигнал), знак как символ (книга). Связка «знак — толкователь (интерпретатор)» может выглядеть как «*Rheme*» (неопределенность объекта в утверждении вкпе с определенным предикатом — А есть красное); «*Dicisign*» (субъект указывает на явление или предмет, предикат же — на качество); «*Argument*» (любой силлогизм — ряд «*Dicisign*», следующих друг за другом в соответствии с правилами вывода). Рациональный смысл словоформ (понятие) может быть осмыслен и постигнут, по П., через выявление возможных последствий его употребления в том или ином значении для реального жизненного поведения людей, т. е. может

быть определено посредством фиксации экспериментальных эффектов. Последнее же — потенциально сводимо к возможным действиям. По утверждению П., «мы постигаем предмет нашей мысли, рассматривая те его свойства, которые предположительно имеют практическое значение; наше представление об этих свойствах и образует в целом понятие данного предмета» («принцип П.» или «прагматическая максима»). Речь не шла о одномерном редуцировании истины к «полезности». Истина (как «согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых», или «вера, вызывающая действия, ведущие нас к определенной цели») обрела у П. качество «совершенство». Прагматистски окрашенное неприятие П. субстанциалистского подхода к фиксации логических форм и их значения, ярко проявившееся в его анализе соотношения классического и неклассического в философии и логике, наглядно продемонстрировало глубину его миропонимания. П., видимо, одним из первых адекватно оценил философское звучание открытия неевклидовых геометрий: «Небольшая книга Лобачевского «Геометрические исследования» отмечает эпоху в истории мысли тем, что она ниспровергает аксиомы геометрии. Философские следствия из этого несомненно значительны и теперь ученые признают, что она должна вести к новому пониманию природы, менее механистичному, нежели то, которое направляло развитие науки со времени открытий Ньютона». В целом теория П. оказалась достаточно эвристичной и результативной позднее в облике самых разнообразных методологий деятельности.

ПИСАРЕВ Дмитрий Иванович (1840–1868) — русский публицист и литературный критик, популяризатор естественнонаучных теорий (в т. ч. дарвинизма), по политическим убеждениям принадлежал к революционно-демократическому направлению (хотя и отстаивал в нем особую позицию). П. был плодовитым писателем и, несмотря на раннюю гибель, признается главным идеологом русского нигилизма 1860-х. (Добролюбов, Чернышевский и др.). Сам П. не любил термин «нигилизм» и называл свою идеологию «реализмом», главной целью которого была эмансипация человека (личности) от традиционных предрассудков, условностей быта, суеверий, религиозных страхов и иллюзий: «Надо эмансипировать человеческую личность от тех разнообразных стеснений, которые на нее налагают робость собственной мысли, авторитет предания, стремление к идеалу и весь тот отживший хлам, который мешает живому человеку свободно дышать и раз-



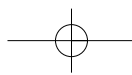


виваться во все стороны». Просвещение и разум, приобщение к естественнонаучному знанию, по П., способны произвести умственную эмансипацию человека через популяризацию материализма (П. был приверженцем материализма К. Фогта, Я. Молешотта, Л. Бюхнера — см. «**Вульгарный материализм**»). Среда, которая создает личность, по мнению П., отбирает у нее свободу путем навязывания понятий долга, страха перед властью, веры в Бога и т. п. Эту среду следует уничтожить: «Что может быть сломано, то и должно быть сломано. Стоит любить то, что выдержит удар. Что разбивается вдребезги, то хлам. В любом случае бей направо и налево. Это не принесет... вреда» (Схоластика XIX века). Эту среду, по П., следует заменить условиями для вызревания «мыслящих реалистов», которые являются врагами идеализма, романтизма, религии, чистого искусства, рафинированной эстетики (П. утверждал, что «сапоги выше Шекспира», в контексте апологии прагматизма и аскетизма). «Мыслящий реалист» проповедует культ труда и дела, он прагматик (П. критиковал лень и мечтательность как идеологию тунеядцев и «социальных трутней»), придерживается разумного эгоизма (П. был уверен — параллели с Руссо и Л. Толстым — что человек от природы «добрый эгоист»). Философия П. (хотя он так и не отзывался о своих теориях) доведена до крайностей материализма. В той же «Схолистике XIX века» он признается, что вниманием заслуживают только те проблемы и те науки, которые вызываются «непосредственной потребностью жизни», связаны с реальными программами человеческого действия. Идеализм он называл хламом и беспочвенной спекуляцией, диалектику всегда уравнивал со схолистикой: «Что за наука, которая по самой сущности своей недоступна массе? Что за искусство, которого произведениями могут наслаждаться только немногие специалисты?» Его предпочтения были строго на стороне естественнонаучного материализма. Впрочем, вульгарный материализм П. иногда доходил до крайностей редукционизма: например, — бурную интеллектуальную деятельность 18 в. он считал результатом потребления возбуждающих напитков — чая и кофе. Бердяев называл П. «главным выразителем русского нигилизма». Дополняя Бердяева, можно утверждать, что П. был своеобразным русским изданием Ницше (см., например, версию Зеньковского), предвосхитившим многие идеи европейского нигилизма. Полное собрание сочинений П. (пятое издание, 1909–1913) состоит из шести томов. (См. также: **Нигилизм**.)

ПИСЬМО — одна из возможных версий перевода фр. слова *écriture*, могущего обо-

значать П., письменность, Священное Писание. В широком смысле П. фиксирует общую артикулированность, членораздельность в функционировании, работе психики, сознания, культуры. Артикуляция, членоразделение оказываются в этом контексте общим условием любого человеческого опыта. (Такой подход впервые был явно задан Р. Бартом, предлагавшим легитимировать «артрологию» — или «составоведение» — в статусе научной дисциплины, призванной изучать членоразделение любого типа в культуре.) В узкоклассическом смысле П. предполагает расчленение потока речи на слова, звуки и буквы. П. как способность артикуляции расщепляет в языке все, что стремится быть континуальным, а также сочленяет в нем все разорванное. В истории человечества П. в ипостаси «письменности» являлось существенной характеристикой состояния общества: так, «дикарское общество», представляемое социальным типом «охотника», изобрело пиктограмму; «варварское общество» в лице «пастуха» использовало идеофонограмму; «общество земледельцев» создало алфавит. Техника П. таким образом выступала важным фактором формирования обобщенного социального пространства, обуславливая доминирующие репертуары общественной коммуникации. (Два типа П. — фонологизм и иероглифика — способствовали формированию разного типа культур и различных форм этноцентризма.) Логоцентризм, присущий западной культуре, традиционно вытеснял П. на статусную периферию: постулировалось, что П. суть вторичный феномен, находящийся в безусловном служении у устной речи. Считалось, что П. — это всего лишь «знак знака»: графический знак, замещающий устный в его отсутствие. (Возможность осмысления идеи об изначальности П. отнюдь не связана с фактом хронологической первичности указанного обстоятельства. Вопрос о том, «предшествует ли письмо фонетическому языку», был, в частности, сформулирован во второй четверти 20 в. академиком Марром. Соответствующие выводы, сформулированные в первом издании Большой Советской энциклопедии, позднее были подвергнуты критике И. Сталиным.) В истории философии Платон, например, весьма низко оценивал функции П., трактуя его как служебный компонент языка, как вспомогательную технику запоминания — *hypomnesis*. (Ср. у Ницше: «Сократ, тот, который не писал».) Пренебрежительное отношение к П. было концептуально сформулировано у Аристотеля: согласно Деррида, «для Аристотеля слова сказанные являются символами мысленного опыта, тогда как письменные знаки есть лишь символы слов произнесенных. Го-

лос, производящий «первые символы», состоит в сущностной и интимной связи с разумом... Этот первый означатель находится в особом положении по сравнению с другими означателями, он фиксирует «мысленные опыты», которые сами отражают вещи мира. Между разумом и миром существует отношение естественной сигнификации, между разумом и Логосом — отношение конвенционального символизма. Первой конвенцией, непосредственно связанной с естественной сигнификацией, является устный язык, Логос. Как бы то ни было, именно естественный язык оказывается наиболее близким к означаемому, независимо от того, определяется ли он как смысл (мыслимый или живой) или как вещь. Письменный означатель, по Аристотелю, всегда лишь техничен и репрезентативен, он не имеет конструктивного значения». Именно Аристотель, по мысли Деррида, заложил интерпретацию П., до сих пор доминирующую в западной культуре, где «понятие письма... остается в рамках наследия логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: в рамках представления об абсолютной близости голоса и Бытия, абсолютной близости голоса и значения Бытия, голоса и идеальности значения». По Аристотелю, речь непосредственно передает представления души; П. же всего лишь выражает то, что уже заложено в речи, в голосе. Данная интенция мышления транслировалась и христианством: истинным словом Бога полагалось его первое слово, слово *сказанное*. (Согласно Деррида, «письмо, буква, чувственное начертание всегда расценивалось западной традицией как тело и материя, внешние по отношению к духу, дыханию, глаголу и логосу. И проблема души и тела, несомненно, производна от проблемы письма, которое и наделило первую своими метафорами».) Декарт, выдвигавший проект разработки всеобщего П., полагал, что ввиду своей произвольности П. не подвластно непосредственной интуиции и подлежит расшифровке. Неоднозначно оценивалась роль П. в творчестве Руссо: П., поставленное вслед за речью, по его мысли, суть маркер степени деградации культуры относительно природы. При этом Руссо полагал П. ответственным за многие проблемы общества, культуры и языка. По мысли Руссо, П. способно в известных ситуациях «восполнять» язык. Тесная взаимосвязь П. и чтения обращала на себя внимание многих мыслителей. Согласно Гегелю, в рамках этих процедур сознание совершает восхождение к *представлению* об описываемых явлениях: «...произведения искусства достигают видимости жизни лишь на своей поверхности, а внутри являются обыкновенным камнем, дере-





618 ПИТАР ДЭВАТА

вом, холстом, или, как в поэзии, представлением, проявляющимся в речи и буквах». В целом классической западной метафизике присуще забвение и уничтожение П.: оно полагалось несущественным, вторичным (в гносеологическом плане); подменой и маской (в моральном аспекте); способом замены личного участия представителем (в политическом контексте). По мысли Деррида, логоцентризм — эта эпоха полной речи — всегда заключала в скобки и в конечном счете вытесняла любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса П., любую науку о П., если она не была технологией и историей П. на службе речи, если она не шла вслед за речью, которая якобы стремится следовать за Бытием в попытке зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира. К примеру, по мнению Соссюра, язык не зависит от П. как способа изображения речи; единственным оправданием существования П. является речевая репрезентация. По схеме Соссюра, П. — это П. главным образом фонетическое, являющее собой систему произвольных и условных знаков. (Хотя Соссюр и признавал необходимость особого подхода к звуковой субстанции: «Самое существенное в языке... посторонне звуковому характеру языкового знака»; «в своем существе языковое означающее никоим образом не звук».) Как отмечал Деррида, «эпоха Логоса унижает, дискредитирует письмо, которое рассматривается лишь как медиация медиации...» П. трактуется здесь «как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению». В строго определенном смысле наука о П. конституировалась в 18 в. — в период, характеризующийся вполне однозначным пониманием взаимоотношений устной речи и описаний. Так, по Гуссерлю («Происхождение геометрии»), П. есть условие возможности идеальных объектов, условие научной объективности как таковой. Гуссерль стремился обосновать дихотомию экспрессивных и индикативных знаков; попытка оказалась не слишком удачной, ибо, как выяснилось, любая экспрессия оказывается захваченной в сети индикации. По мысли Деррида, различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), т. е. различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и П. являет собой различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное. Ибо то, что должно отделять экспрессию от индикации — непосредственное не-личное присутствие живого настоящего — оказывается нефиксируемым в языке. Из этой неудачи Гуссерля Деррида вывел перспективную возможность отождествления знака П. со знаком как таковым. В постструктура-

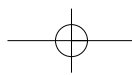
листском литературоведении (в контексте идеи о «смерти автора» — см. «Смерть Автора») обращение к феномену П. было обусловлено отказом от идеи связи языка с человеком как его началом и источником. По Р. Барту, П. есть «точка свободы писателя между языком и стилем»: пишущий находится в промежутке между языком, данным ему как внешнее, и идущим «изнутри» стилем. Выбор в этой ситуации, согласно Барту, сводится к принятию формальной реальности П. Предложенная Деррида («Нечто, относящееся к грамматологии», 1967) идея «грамматологии» как *иной* науки о П. означала качественно новый этап в его понимании. Дерриданская трактовка проблемы была нацелена на опровержение логоцентризма как идеи тождества логоса и голоса в европейской культуре: у Деррида идея П. фундирована отказом от тезиса единства звука и смысла. По мысли Деррида, «фонетическое письмо — это арена великих метафизических, научных, технических и экономических происшествий Запада». Стратегия деконструкции не могла не предполагать пафосный отказ от логоцентризма: «система языка, ассоциирующаяся с фонетически-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие» (Деррида). Суть концепции Деррида сводится к следующему. Между человеком и истиной существует весьма значимая черта *посредников*, располагающаяся в основном в сфере языка. «Наличие» — область данного и несомненного — находится на расстоянии бесконечности, с каждым шагом к ней отступая все дальше и дальше. Посредники эти являют собой ряд ступеней, каждая из которых не более чем «след» (см. След) предыдущей. Ступени-следы отличаются друг от друга тем, что возможно обозначать как «различие». Общая индивидуализирующая функция этих различий, согласно Деррида, именуется *différance*. Как отмечал Деррида, «это специфическое графическое вмешательство было задумано в процессе разработки вопроса о письме». Способом осуществления *différance* и выступает П. (или «прото-П.», понимаемое Деррида как собственно сам принцип расчленения; как возможность записи, условие любой дискурсивности, любой артикулированности). «П.», не располагаясь в оппозиции к речи, акцентированно пред-положено языку, всякие посредники, по Деррида, гасят звуковую речь. (По Деррида, «изучение функционирования языка, его игры предполагает, что выводится за скобки субстанция смысла и среди прочих возможных субстанций — субстанция звука». Ср. у М. Бахтина: «фонема почти

совершенно уступает свои служебные функции — обозначать значение... графеме».) Нанесение следов-посредников — это тоже артикуляция. Деррида в этом контексте считает П. самые различные феномены: нарезки, насечки, гравировки и иные виды установления артикуляций — со(рас)членений. У Деррида П. объемлет любую «графию»: от стенографии до спектрографии, любую программу (греч. пред-писание). В беседе с Кристевой Деррида отметил: «Зрительное начертание (gramme) делается таким образом наиболее общим понятием семиотики». Важной предпосылкой создания грамматологии явилось у Деррида осознание того, что всякий знак (и устный, и письменный) — знак знака, след следа, означающее означающего; звено-посредник в бесконечной цепи отсылок. (Согласно Деррида, «знак и божественность имеют одно и то же время и место рождения. Эпоха знака, в сущности, теологична. Она, может быть, никогда и не кончится. Однако историческая ограда этой эпохи очерчена».) Любовь Деррида к парадоксам и языковым играм сказалась и на его трактовке перспектив грамматологии. По мысли Деррида, предложенное им, *иное* понимание П. — как того, что не движется вслед за речью/присутствием, не стремится уловить присутствие и потому не принадлежит ни одной из форм присутствия — делает неосуществимым проект грамматологии как науки. В книге «Письмо и различие» Деррида характеризовал П. как своеобразную сцену истории и игры мира: сохранение обозначения «П.» соответствует, по его мнению, особой логике деконструктивистского анализа, которую он называет логикой «палеонимии», т. е. внесения в традиционные понятия оригинального содержания посредством некоторого отстранения, откладывания их прежнего содержания и прививки новых смыслов. П. выступает в таком контексте как посредник в отношениях между настоящим и репрезентацией, между жизнью и смертью. Деррида в данном случае отдаёт должное традиционалистскому взгляду на интересующий его предмет: речь движима живым дыханием, П. ассоциируется с омертвлением — оно по сути уже смерть, всегда «имеющее характер завешания». Деррида неоднократно подчеркивал, что речь не должна идти о восстановлении «первородства» П., необходимо говорить о границах грамматологии как своеобразной специальной науки о П.

А.А. Грицианов

ПИТАР ДЭВАТА (санскр. «отцы-боги») — в теософии — лунные предки человечества.

ПИТАРЫ (санскр. «отцы, предки») — в теософии — отцы человеческих рас.





ПИТАРЫ – в индуистском мистицизме – души умерших предков, живущие в небесном мире богов.

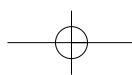
ПИТРИ – в теософии – предки или создатели человечества и его рас; духи человеческих рас, предшествовавших и превосходивших абсолютное большинство современных земных обитателей.

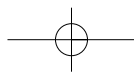
ПИФАГОР Самосский (ок. 570 – ок. 500 до н. э.) – древнегреческий философ из г. Регия (Южная Италия), религиозный и политический деятель, основатель пифагореизма. (П. – не имя, а прозвище. П. – означало по-древнегречески «убеждающий речью» и связывается в этимологии с культом Аполлона Пифийского.) Ученик Анаксимандра. Историю его жизни трудно отделить от легенд, представляющих П. в качестве полубога и чудотворца, совершенного мудреца и «великого посвященного» во все мистерии (тайные доктрины) греков и варваров. По преданию, П. посетил в своих путешествиях Египет (пробыл там 22 года, постигая мудрость у жрецов Гелиополя; с целью быть допущенным к этим знаниям, подверг себя операции обрезания) и Финикию. На 40-м году жизни он поселился в южно-италийской колонии г. Кротоне. Там П. основал сообщество своих последователей (около 2 тысяч человек), представляющее собой одновременно и философско-научную школу и религиозно-магический союз «посвященных». Сам никогда ничего не писал, ограничиваясь чтением лекций. Из записанных произведений П. известны: «О природе», «О воспитании», «О государстве», «О мире», «О душе» и др. П. впервые назвал Вселенную «космосом» по причине той упорядоченности, которая ему присуща. Он также первый, давший себе название «философ» или «любомудр», вместо обычного «мудрец» или просто «сведущий». Скорее всего, это связано с тем, что на место «мудрости», как осведомленности о практической жизни и, в первую очередь, о государственных делах, П. предложил поместить более высокий род знания – чистое размышление, т. е. рассмотрение «мудрости» (sophia) как любимого предмета, что впредь и стало именоваться «философией» (phileo – люблю и sophia). В качестве основного принципа всего сущего П. выделял число. По мысли П., «Бог – это число чисел», «числу же все подобно» (последнее было заимствовано у орфиков и аполоно-дионисийских культов). Предполагательно, в области математики ему принадлежит систематическое введение доказательств в геометрию, построение планиметрии прямолинейных фигур и доказательство «теоремы П.». Также, по всей видимости, им было разработано учение о четных и нечетных

числах, об арифметических, геометрических и гармонических пропорциях. «Скандальным» открытием школы П. явилось обнаружение существования «несоизмеримых» (невыразимых посредством целого числа) величин: это выявилось в невозможности выражения ни четным, ни нечетным числом длины гипотенузы равнобедренного прямоугольного треугольника, катеты которого равны единице. Тайна отсутствия общей меры между такой гипотенузой и такими катетами (аналогично: у диагонали и стороны квадрата), выраженная существованием первого известного в истории иррационального числа (квадратного корня из двух), была открыта учеником П. – Гиппасом из Метапонта. (См. также: **Античная философия, Гармония сфер.**)

ПИФАГОРЕИЗМ – древнегреческая философская школа, которая существовала в 6–4 вв. до н. э., исходившая из того, что число является, во-первых, сущностью всех вещей и, во-вторых, принципом, который упорядочивает и организует вселенную. Первоначально П. существовал в рамках религиозно-философского сообщества, основанного Пифагором. Первое письменное изложение П. дал Филолай, от произведения которого дошли немногочисленные фрагменты. С конца 5 в. до н. э. П. сближается с линией сократовско-платоновской философии. Последний крупный представитель П. – Архит Тарентский (начало 4 в. до н. э.). В 1 в. до н. э. традицию П. продолжает неопифагореизм, существовавший вплоть до 3 в., основные представители которого – Фигул, Аполлоний Гианский и Нумений. Если ионийская школа рассматривала сущность вещей как ту или иную стихию, как нечто чувственное и материально определенное, то П. впервые под сущностью стал понимать умопостигаемую природу. Такой нечувственной сущностью, субстанцией всех вещей и было названо число. По замечанию Гегеля, за определением «числа» в П., как и за определением «идеи» у Платона, скрывается определение «спекулятивного понятия» как основного инструмента философского познания. Первой характеристикой сущности, первым «числом», или первым «спекулятивным понятием» П. выделяет неарифметическую единицу – чистое равенство и единство вообще. Единица, по П., есть такая всеобщая сущность, которая является деятельным началом и формой всех вещей. Посредством причастности к единице через «подражание» всякая вещь делается равной самой себе, т. е. «одной». Второй характеристикой сущности выступает двоица, представляющая собой чистое неравенство, неопределенность и противоположность как таковую. Двоица, будучи пассивной категорией, получа-

ется из прибавления единицы к самой себе, когда единица полагается в качестве неравной себе, или отличной от себя. Единица и двоица в П. – основные характеристики сущности, поэтому они суть всеобщие способы существования вещей. Единица и двоица лежат в основе десяти главных противоположностей, которые образуют своеобразную таблицу категорий: предел и беспредельное (бесконечное), нечетное и четное, единство и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, доброе и злое, квадрат и параллелограмм. К этой таблице, по мысли пифагорейцев, можно свести любое определение вещи. Третья характеристика сущности – это троица, в ней единица достигает своей реальности и своего завершения. Получается троица из целостности единого и множественного, когда единица образует единство с неопределенным множеством двоицы. Вселенная и все вещи определены через троицу, так как любая вещь причастна равному и неравному, единому и множному. Четверица, четвертая характеристика сущности, возникает из удвоения чистого различия двоицы. В ней троица находит свое телесное воплощение. Теорию познания П. связывает с учением о «числе». Так, предметом «мысли» является единица, предметом «науки» – двоица, предметом «мнения» – троица («число плоскости»), предметом «чувственного ощущения» – четверица («число телесного»). В представлении пифагорейцев «число» как реальная сущность всего сущего насчитывает три измерения: арифметическо-геометрическое, акустическое (музыкальное) и астрономическое. Музыкальное измерение числа представители П. провозгласили через свое открытие математических характеристик музыкальных соотношений. Астрономическое измерение связано с космологией пифагорейцев. По учению П., Вселенная шарообразна и состоит из десяти небесных сфер – это «неподвижные звезды», а также Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий, Солнце, Луна, Земля, а также невидимая «Противоземля». В центре Вселенной расположен невидимый с Земли «огонь», называемый пифагорейцами «стражем Зевса». Вокруг него вращаются все сферы, включая и Землю. Однако этим центральным «огнем» не считалось Солнце. Каждая сфера, поскольку она определена «числом», издает свойственный только ей звук, в результате космос в целом представляет собой гармонический мировой хор (см. **Гармония сфер**). Круговорот вещества во Вселенной характеризуется «числом». В этот круговорот включена и человеческая душа. За сущностью (т. е. душой) человека пифагорейцы усматри-





620 ПЛАН

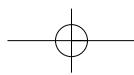
вали самодвижущееся «число». Отсюда их учение об индивидуальном бессмертии и переселении душ (см. **Метемпсихоза**). В дальнейшем идеи П. получили распространение в средние века и в Новое время. Особо следует выделить влияние П. на учение Каббалы.

ПЛАН – в эзотеризме – сферы пространства, различные ступени плотности материи (астральный, ментальный П. пространства).

ПЛАТОН (Plato) (428/427–348/347 до н. э.) – древнегреческий философ, классик философской традиции; мыслитель мирового масштаба, к чьей оригинальной философской концепции генетически восходят многие направления классического философствования и европейский стиль мышления в целом. Основные сочинения: текст речи «Апология Сократа», 25 достоверно идентифицированных диалогов, недиалогические «Законы», и 13 авторских писем. Наследие П. классифицируется на работы: а) – раннего периода, (90-е 4 в. до н. э.), в рамках которого формируется характерный для П. метод понятийного анализа («Апология Сократа», «Критон», «Эвтифрон», «Лахет», «Лисид», «Хармид», «Протагор», 1-я книга «Государства»); б) – переходного периода (80-е 4 в. до н. э.), содержащие (еще в имплицитной или образно-мифологической форме) базовые идеи платоновской системы («Горгий», «Менон», «Эвтидем», «Кратил», «Гиппий меньший», «Ион», «Гиппий больший», «Менексен»); в) – зрелого периода (70–60-е 4 в. до н. э.), где в эксплицитной форме конституируется и аргументируется авторская философская концепция П. («Федон», «Пир», «Федр», «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей», «Критий», 2–10 кн. «Государства»); г) – позднего периода (50-е 4 в. до н. э.), представленного «Законами». Наличие 11 сомнительных и 8 не подлинных (хотя и подписанных именем П. работ) порождает так называемый «платоновский вопрос», т. е. проблему реконструкции автохтонной философской концепции П., предполагающей не только идентификацию и восстановление хронологии его текстов, но и очищение их от наслоений более позднего платонизма, а также интерпретацию произведений нестандартного авторства (типа «Послезакония», записанного со слов П. его учеником Филлиппом Опунтским). Философское учение П., будучи плодом от плоти своей эпохи, одновременно может быть рассмотрено как задающее далекую перспективу развития философской мысли: выраженное в специфической терминологии, оно заключает в себе основу многих понятийных средств, лежащих в осно-

ве категориального аппарата классической философии, и, включая в свое содержание немало произвольных натурфилософских моделей и трансформаций мифологических сюжетов, одновременно являет собою первый в европейской культуре образец целостной и системной философской концепции в собственном смысле этого слова, предполагающем рефлексивный метауровень осмысления своего предмета, проблемного поля, метода и исходных когнитивных оснований. Семантическим ядром и аксиологическим центром философии П., обусловившим ее уникальный статус в историко-философской традиции, является платоновская концепция мира идей – эйдосов или образов. Если натурфилософское направление доплатоновской традиции объективно основывалось на презумпции возможности подлинного бытия и адекватного познания только применительно к единому как тождественному себе и в этом смысле презентующему тотально всеобщее (архэ как единое субстанциально-генетическое начало мира у старших физиков, учение Элейской школы о Бытии как Едином и т. п.), то альтернативное, представленное софистикой направление базировалось на тезисе о бытии и открытости познанию только единичного, чувственно представленного и множественного. Выражая экстремальные крайности подхода к проблеме единичного и общего, эти оппозиционные векторы философствования обрисовывали контуры центральной для доплатоновской философии онтологической и гносеологической проблемы: как единое может стать многим и как единое может быть предметом познания. То, что предлагает П. в своей теории идей, не только разрешает эти проблемы, но и выходит далеко за рамки проблематики античной философии в целом. Центральным понятием платоновской концепции выступает понятие идеи или эйдоса (idea – вид, образ, наружность, род, способ; eidos – вид, образ, образец). Мир идей есть не что иное, как вечно пребывающий в равенстве самому себе тезаурус абсолютных и в своем абсолютном совершенстве неизменных эталонов (eidos как образец) конкретных вещей. Способом бытия идеи является ее воплощаемость и воплощенность во множестве материальных предметов, существующих в качестве слепков с нее и запечатлевающих в себе ее образ (idea и eidos, синонимичные в значении образ). Каждая вещь существует лишь постольку, поскольку является материальным воплощением, опредмечиванием идеи (idea – как наружность), и именно соотносительностью с определенной идеей определяется как самость вещи, ее равенство себе самой (idea и eidos как вид), так и ее вхожде-

ние в соответствующее множество (idea – как род), – воплощение идеи есть способ бытия вещи (idea – как способ). Идея, таким образом, выступает у П. одновременно и как сущность (ousia) вещи, т. е. фундаментальное основание ее бытия, и как ее гипотеза (hipotesis), т. е. проект, включающий в себя и закономерность перехода от идеи к субстанциально воплощенной вещи, и метод (methodos) ее оформления, и принцип существования. В этом контексте П. фактически открывает понятийную природу абстрактного мышления, отличного от чувственного восприятия, и впервые эксплицитно концептуализирует нечеткие интуиции досократической философии о сущности статуса «общего». Платоновская «idea», однако, есть не просто родовое понятие вещи, но ее смысловая модель, выступающая как инспирирующим началом ее возникновения, так и модельным принципом этого процесса («вещи – это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам»). Позднее учение П. об идеях (эйдосах) сыграло значительную роль в эволюции философии западного типа: как в плане развития идеализма и трансцендентализма в целом (см. **Идеализм**), так и в плане конкретной разработки введенных им понятий (см. **Эйдос**). Критерием и атрибутом воплощенности, по П., является телесность, а потому абсолютное беспредпосылочное начало и источник идей («образец образцов») не есть единственная основа мира: наряду с ним, творящим вещи по образу и подобию своему («пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому»), для становления мира необходимо и субстанциальное начало – материя как «восприимчивая» и «кормилица вещей». Демиургос, таким образом, не творит из ничего, но лишь конституирует, структурируя, оформляя и одновременно одушевляя материально-материнское начало (гр. physis так же этимологически родственно глаголу «родить», как и русск. «природа»). Техноморфная модель космогенеза (см. **Античная философия**) нередко трансформируется у П. в традиционную антропоморфную (ср. дуализм ян и инь), возвращая понятию генезиса (греч. genesis – рождение) исходную полноту смысла: «природа... по сути своей такова, что принимает любые оттиски, ...меняя формы под воздействием того, что в нее входит, ...и выходящие из нее вещи – это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам». В данном контексте очевидно, что примат мира идей как мужского начала над материнским началом материи есть пока не более как выражение патриархальной аксиологической установки. Однако, неконгруэнтное наложение на антропоморфную матрицу генезиса тех-

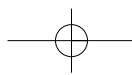




номорфной его модели делает «идею» изоморфной целевому и целеполагающему (т. е. иницилирующему и действующему) началу («демиург и отец вещей»), которому в структуре деятельности соответствует субъектная (мыслящая) составляющая. В силу этого платоновское понимание идеи не только выражает характерный для западного типа культуры пафос деятельности и акцентировку ее семантического ядра — целеполагающего импульса, но и — в перспективе — выступает первой в философской традиции формой эксплицитного концептуального выражения такой ставшей впоследствии типичной для европейского менталитета установки, как взгляд на мир через призму «идей» (см. **Идеализм**). Единичное существует как воплощение единого общего, а последнее — как воплощенное в единичном, — такая связанность мироздания задает и имманентную связность когнитивного процесса: трактовка соотношенности общего-единого с чувственно-единичным не как аморфно генетической, но как типологически гештальтной обеспечивает фундаментальную возможность для общего выступать объектом познания. Знаменитый платоновский «миф пещеры» рисует зримый мир как видимые из пещеры тени на скале: человек имеет дело не с совершенными идеями-образами как таковыми, но с воплощенными, осуществленными, т. е. с вещами, материальными предметами как подобиями образцов, которые, безусловно, редуцированы по отношению к совершенству идей, но, тем не менее, воспроизводят в своей конфигурации основную формулу их структуры. Таким образом, идеи как воплощенные — явлены, идеи как таковые — трансцендентны и постигаются лишь в умопознании («мысленным взором»). Математические аналогии дают П. возможность фактически в эксплицитном виде сформулировать идею трансцендентального познания, оказавшуюся столь значимой для европейской культуры: круг на песке несовершенен, но на его основе и сквозь него (за ним) можно помыслить точный круг, круг как таковой. «Когда геометры пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, «которую они начертили» и которая «служит лишь образным выражением того, что можно видеть лишь мысленным взором». Иначе говоря, наряду с теми воплощениями геометрических фигур в материале, с которыми мы имеем дело, П. постулирует существование еще и идеальной модели круга, эллипса, квадрата и т. п. как онтологических реалий («фигуры

сами по себе»). В этом контексте математика как теория идеальных фигур и чисел как идеальных объектов («три вообще, а не три кратера или три эфеба») оказывается для П. дисциплиной, максимально приближающей к постижению закономерностей и соотношений в мире идей. Знаменитая надпись над входом в Академию гласила: «Негеометр да не войдет»; Диоген Лаэртский сообщает мотивировку отказа принять в Академию не знавшего ни математики, ни музыки: «Иди, у тебя нечем ухватиться за философию». П. принадлежит открытие феномена несоизмеримости отрезков, имеющее смысл именно применительно к материальным отрезкам как идеальным конструктам, ибо применительно к реальным отрезкам всегда можно найти эквивалент (типа нити паутины); П. же принадлежит умопознательная гипотеза о «правильных» многогранниках как элементарных структурных единицах мироздания, нашедшая неожиданные экспликации в современной структурной химии, рентгеноструктурном анализе и теории строения вещества (В. Гейзенберг в своей автобиографической книге «Часть и целое» ссылается на «Тимея» П. как одну из детерминант своего мировоззрения). Чувственный мир как инобытие идей может быть рассмотрен через призму их свечения в объекте: телесная нагруженность, отягощенность предметов внешнего мира, заставляя говорить о них как о несовершенных, редуцированных подобиях абсолютного совершенства идей, одновременно с этим провоцирует и постановку вопроса о мере этой редукции, что дает П. основание для гносеологического оптимизма: постижение абсолютного совершенства идей возможно и в условиях пребывания субъекта среди воплощенных подобий. Возможность трансцендентального по своей сути познавательного процесса обеспечивается у П. презумпцией припоминания душою некогда созерцаемых ею в собственном невоплощенном состоянии невоплощенных идей, «узнавания» идей в их телесном инобытии. Познание есть приобщение к тем чувственно-материальным предметам, где эйдосы воплощены наиболее адекватно, т. е. к прекрасным. (Тем самым в контексте теории познания П. закладываются основы классической традиции европейской эстетики.) — Для познания мира идей необходимо «повернуть к открытому морю красоты». Узнавший отблеск созерцаемой некогда идеи в прекрасном теле или душе испытывает непреодолимую тягу к ним, — такое устремленное состояние, по П., «люди зовут Эросом». Именно и только влекомый Эросом может — ступень за ступенью — постигать не только все более совершенные воплощения идеи, но и воплощения

ее во все более совершенном материале: от единичного прекрасного тела — к прекрасным телам вообще — затем к красоте души — затем к наукам и т. д. П. строит свою знаменитую лестницу любви и красоты, соединяющую воплощенный мир с миром идей: «Вот каким путем нужно идти в любви... начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх». П. создает своего рода этимологическую родословную Эроса, объявляя его — вне всякой мифологической традиции — сыном Пороса (греч. *poros* — богатство, средство, путь) и Пении (греч. *penia* — нужда). Сын этой парадоксальной пары наследует от родителей два главных и атрибутивных начала: как сын Пении он не имеет, а как наследник Пороса — жаждет. В этом смысле Эрос изначально возникает как вектор к желанному («любящее начало»); он и обладает, и не обладает верховной идеей прекрасного: не обладает, ибо стремится к ней (еще не достиг), и обладает, ибо стремится (имеет ее в качестве цели). Обладание абсолютным знанием в данном случае выступает именно как обладание целью познания, а когнитивный процесс предстает как принципиально асимптотичный. Очевидно, что в платоновской гносеологии — в содержательном плане — зафиксированы векторы, приводящие в своей историко-философской перспективе к оформлению когнитивных моделей «врожденных идей» и априоризма; ею же фундирована характерная для европейской философской традиции дифференциация чувственно-рассудочной сферы (у П. — первая, общедоступная ступень восхождения к прекрасному, метафорически персонафицированная в Афродите Пандемос) и сферы разума как высшей когнитивной потенции (венец платоновской лестницы, олицетворенный в Афродите Урании); здесь же следует искать корни типичной для Европы оппозиции сенсуализма (у П. приобщение к предметам чувственного мира как отправной пункт познания) и рационализма (регулятивная функция предвосхищенной познанием идеи по отношению к когнитивной процессуальности); а главное — корни определившего лицо западной философии трансцендентализма. В области морально-психологической проблематики концепция П. основывается на дифференциации трех составляющих души: аффективной, волевой и рассудочной («вождение» и «пыл» как два «коня» души, которыми правит «возница» — разум), чему соответствуют такие фундаментальные для П. добродетели, как воздержанность, мужество и мудрость. Идеальное государство должно быть структурно изоморфно разумной душе и





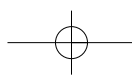
622 ПЛАТОНОВ

складывается, соответственно, из таких социальных групп, как ремесленники, воины и правители-стражи; в качестве последних — в идеальном варианте государственного устройства — выступают мудрецы-философы, что закрепляется в историко-философской традиции в виде формулы «платоновское государство». Основываясь на тезисе, что «душа не уносит с собой в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни», П. уделяет значительное внимание проблеме социального устройства (в письме № 7: «не переставал обдумывать, каким образом может произойти улучшение законов и нравов, в том числе, государственное устройство в целом»). В этой связи наряду с оптимальной моделью «идеального государства», основанного на принципе *sophrosyne*, т. е. правильной мере, гармонии целого, которая делает полис Космосом («Государство», «Политик») и оказывается не апплицируемой на реальную социально-политическую жизнь (троекратное фиаско в Сиракузах), П. формулирует и более операциональную модель государства, адаптированную к наличным условиям («Законы»). П. оценивает это государство как «второе после наилучшего» и, моделируя его, отступает как от традиционной для него формы (недиалогичный метод изложения и отсутствие образа Сократа, символизирующего для П. креативный потенциал философского знания), так и от содержательных основоположений своей концепции: и в общеполитическом плане (введение в систему единого и гармоничного Космоса семантической структуры «случайности» и дуализма мировой души, предполагающей, наряду с благом, и «злое» свое начало), и в плане социально-философском (за внешне оптимистическим «надо жить играя» в «Законах» раскрывается образ человека-марионетки, увлекаемого «за шнурки и нити» к добродетелям и порокам, — «игрушки богов» — и соответствующего ему государственного устройства тоталитарного типа с предельной регламентацией частной жизни).

ПЛАТОНОВ (Клементов) Андрей Платонович (1899—1951) — русский писатель и мыслитель. Основные сочинения: «Электрификация» (1921), «Антисексус» (1926), «Епифанские шлюзы» (1927), «Город Градов» (1927), «Чевенгур. (Строители страны)» (1927), «Котлован» (1930), «Впрок. (Бедняцкая хроника)» (1929—1930), «Ювенильное море. (Море юности)» (1934), «О ликвидации человечества» (1938), «Размышления о Маяковском» (1940), «Ноев ковчег. (Каиново отродье)» (1950) и др. Творчество П. в значимой степени может быть охарактеризовано как своеобразная художественная «онтология» русской революции, как отображенные процессы «самозарождения» социа-

лизма и коммунизма. Последние в Советской России и СССР нередко (на первых порах) выступали как материализация «культуротворчества» социальных классов, слоев и групп, естественно дистанцированных от классического образования, а также от духовных проектов и преобразующих интеллектуальных программ обеих столиц. По П., они «строили себе новую страну для долгой будущей жизни, в неистовстве истребляя все, что не ладилось с их мечтой о счастье бедных людей»; они «еще не знали ценности жизни, и потому им была незнакома трусость — жалость потерять свое тело»; они «были неизвестны самим себе»; они «жили полной общей жизнью с природой и историей, — и история бежала в те годы, как паровоз, таща за собой всемирный груз нищеты, отчаяния и смиренной косности». Выступая на ранних этапах литературной деятельности приверженцем идеалов пролеткульта, П. достаточно четко обозначил поведенческий диапазон и эмоциональные горизонты устремлений поверивших в свое освобождение людей: «человек — это вечный революционер, вечный создатель на вечно разрушаемом»; «человечество — одно дыхание, одно живое теплое существо. Больно одному — больно всем. Умирает один — мертвеют все. Долой человечество-пыль, да здравствует человечество-организм»; «государство — это мы. Такую простую истину надо осуществить в действии»; «...без меня народ неполный!» П. в описании реалий 1920—1930-х движется «параллельно» отображаемому им, не стремясь ни «подлинно» ощущать, ни идейно упорядочивать его. Все сюжетные «события» у П. — многомерный символ невидимой иерархии социальных идей, порождающей соответствующие сценарии массовых действий. П. живописует пафос и патетику наиболее активных представителей народного полусектантского сознания, отвергнувших религию как «предрассудок Карла Маркса и народный самогон», но уверовавших при этом в революционный конец света, гибель угнетателей и рай на земле (ср. с анабаптизмом Мюнцера). В романе «Чевенгур» Чепурный — председатель коммуны Чевенгура — места, где, согласно П., стихийно «самозародился коммунизм», говорит: «теперь жди любого блага — тут тебе и звезды полетят к нам, и товарищи оттуда спустятся, и птицы могут заговорить, как отжившие дети, — коммунизм дело не шуточное, он же светопредставление». Овеществление утопии, являвшее собой, по мысли П., реконструкцию «обихода революции», деятельность с целью «смерим весь коммунизм, снимем с него точный чертеж и приедем обратно в губернию» — неизбежно результативалось гибелью энтузиазма у одних,

безразличием других, жадной радикальных силовых решений у третьих. В «Котловане» Вошев был уволен с завода «вследствие... роста задумчивости среди общего темпа труда». П. фиксирует угрозу «убывания человечности в человеке»; «разъедающее душу» «словоговорение»; тревогу за то, «не убывают ли люди в чувстве своей жизни, когда прибывают постройки...» (Герои «Котлована» размышляют: «Неужели внутри всего света тоска, а только в нас пятилетний план?») Лейтмотивными символами «Котлована» и «Чевенгура» у П. видятся сон, сумеречность сознания, беспамьяство в болезни, всепожирающая огромность подлежащего обустройству пространства. — В ландшафтах П. господствуют своего рода «метафизики» упадка, истощения и анемии. — Сознание героев произведений П. — летаргически-мечтательное, скорее дремотствующее, нежели бодрствующее — они спят в доме, дороге, ночью и среди светового дня. Обитатели Чевенгура опасаются трудиться, дабы не отвлекаться от духовной близости иным нищим и голодным. Коммуна Чевенгура, отринувшая какое бы то ни было сословное или классовое деление, «по науке» ликвидировала помещиков и буржуа, задавшись вслед за этим, согласно П., вопросом: а как же «остаточная сволочь»? В ходе изучения (грамотей Прокопий читал, а председатель Чепурный слушал) текста «Капитала» — коммунары не нашли никаких дополнительных детализирующих указаний. Воспоследовало, по мысли П., такое: «— А «они» есть: либо вдова, либо приказчик, — настаивал комиссар Чепурный. И сообщая выход нашли: изгнать класс остаточной сволочи из Чевенгура, а если кто из них появится в Чевенгуре — расстрелять в 24 часа. После такого решения Чепурный написал поперек заглавия книги Маркса: «Исполнено в Чевенгуре вплоть до эвакуации класса остаточной сволочи. Про этих не нашлось у Маркса головы для сочинения, а опасность от них неизбежна впереди. Но мы дали свои меры». Активист Сафронов в «Котловане» призывает, по П., «мы же, согласно пленуму, обязаны их ликвидировать не меньше как класс, чтобы весь пролетариат и батрацкие сословия осиротели от врагов». П. дополняет данный сюжетный ход редкой для него акцентированной оценкой — дети понимают данный призыв так: «это значит плохих людей всех убивать, а то хороших очень мало». Даже массовый террор у П. не выглядит особенно трагическим, ибо «новая жизнь» редуцирует человеческую индивидуальность до статуса функционирующего тела — как в его жизни, так и в его смерти: «...чекисты ударили из нагана по безгласным, причастившимся вчера буржуйам — и буржуи неловко и косо упа-



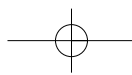


ли, вывертывая сальные шеи до повреждения позвонков. Каждый из них утратил силу ног еще раньше чувства раны, чтобы пуля попала в случайное место и там выросла живым мясом». (Ср. у Ленина в 1921 о злоупотреблениях «примазавшихся к коммунистам старых чиновников, помещиков, буржуа и прочей сволочи»: «тут нужна чистка террористическая: суд на месте и расстрел безоговорочно».) Восхождение нового класса номенклатуры со всеми его психосоциальными характеристиками было отмечено П. с высокой прозорливостью.

ПЛЕСНЕР (Plessner) Хельмут (1892–1985) – немецкий философ и социолог, один из основоположников (наряду с Шелером) философской антропологии. Основная программная работа П. – «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию» – вышла в один год (1928) с трудом Шелера «О положении человека в космосе», попав в «тень» последней (известность ей принесло только второе издание в 1965). Другие работы П.: «Истоки кризиса трансцендентального понимания истины» (1918), «Единство чувств. Основные черты эстетиологии духа» (1923); «Границы сообщества. Критика социального радикализма» (1924), «Власть и человеческая природа» (1931), «Смех и плач» (1941), «Между философией и обществом. Основные статьи и доклады» (1959), «Опоздавшие нации» (1962), «Философская антропология» (1970), «По эту сторону утопии. Предварительное введение в культур-социологию» (1974) и др. Свою концепцию П. строит на широком привлечении материала естествознания, прежде всего – биологии. Из философов на нее наибольшее влияние оказали Дильтей (предложивший, согласно П., «источник новой постановки проблемы философской антропологии»), а также Гуссерль. Сам П. оказал воздействие на становление концепции конструирования социальной реальности Бергера и Лукмана. Конституируемая философская антропология должна, по П., быть вписана в космологическую перспективу и исходить из базисных структур человеческого бытия. Тем самым человек должен быть понят в рамках единого проекта, одновременно схватывающего его и как природное, и как культурное существо. Эта перспектива обнаруживает, что человек занимает центральное и исключительное положение в мире, создавая порядок, ориентированный на него самого (тем самым человеческое существование не предопределено в его концепции, как у Шелера, сущностными и ценностными порядками, которые лишь обнаруживаются, а не творятся человеком). Вопрос о человеке, по П., не может ставиться, исходя из допущения

существования неизменного порядка, определяющего все сущее, так как это противоречит историчности бытия человека (вскрытого Дильтеем). Последний не есть неизменная субстанция, а есть, скорее, «открытый вопрос». Человек сам «ведет свою жизнь», но чтобы понять непостижимую тайну его бытия, необходимо двигаться от «тела» к «сознанию», а не наоборот, как шла предшествующая философская традиция, метафизически пренебрегая биологической стороной человеческого существа. Именно «тело», по мысли П., является исходной базисной структурой, оно есть медиум, связывающий «внутреннее» и «внешнее», реально данное и трансцендентное, обращенность к самому себе и к миру в актах поведения. Человеческое бытие всегда пребывает на «границе», оно «едино» в своей двойственности, отсюда его неизбывная проблематичность, вбирающая в себя величие и ничтогу человеческого. Основная граница в таком контексте – между телом и средой. Тело и есть собственная граница человека, вместе с тем – она граница иного. Граница всегда есть «переход» из одного пространства в другое, а бытие на границе – это всегда бытие «между». (Согласно П., «пространственность означает обнаруживаемые в пространстве границы».) Тело не просто пребывает в пространстве, а имеет местопребывание. В для-себя-бытии живого тела и локализована «природность» человека, противопоставляемая иному («неприродному») его бытию. Тем самым тело не просто находится в пространстве (заполняет его собой как и иные «вещи», не растворено, как животное, в здесь-и-теперь), а утверждает собой само это пространство, задавая систему отношений к месту своего пребывания как бы из «точки» вне места и времени (тело существует «вовнутрь» пространства и далеко не исчерпывается характеристиками координат своей пространственности). Таким образом, человек в своей телесности как бы «двойствен», он есть одновременно «плоть» («пространственность») и собственно «тело», позиционирующее к собственной «пространственности». Еще один уровень «двойственности» человека задает, с точки зрения П., взаимодействие «души» и «тела», психического и физического, снимаемый в самобытии («внутренний мир» в теле), в его трансцендировании от тела к духу, обретая который человек и становится собственно человеком. Третий уровень «двойственности» – одновременность воплощения в человеке индивидуального и всеобщего «Я» как последних оснований всяких определяющих отношений человека, самого не поддающегося определению, но являющегося сопричастным (социокультурному) миру. Таким об-

разом, выявляя свою границу со средой, человек, идя «вовнутрь», постоянно трансцендирует себя «вовне», самоопределяясь в границах трех уровней (плоть-тело, тело-душа, индивидуальное – всеобщее), а тем самым двигаясь к себе как Таковому. Это движение осуществляется в слое поведения, синтезирующем любые оппозиции и презентирующем совокупность форм и способов конституирования жизни. П., исходя из идеи «ступеней органического», с одной стороны, «вписывает» человека в «ряд» «живого», противопоставляемого «неживому», а с другой – выявляет его специфичность. Если растение непосредственно включено в среду, то включенность в нее животного уже опосредована, она центрически позициональна: животное имеет «центр», координирующий взаимодействия его и всех его органов со средой, но при этом «центр» не осознает себя как «центр». Подобное осознание предполагает «захлождение Я за себя», что доступно только человеку. Но в этом случае меняет свой характер и позициональность – это уже эксцентрическая позициональность, т. е. человек укоренен и вне «пространственности», вне наличного бытия, вне тела. Человек постоянно выходит за пределы, за границы («среды» и «сотворенного»), выносит свой «центр» «за», т. е. в эксцентричность по отношению к наличному в поисках постоянно нарушаемого равновесия. Тем самым он «поставлен на ничто». Именно поэтому частные науки неспособны ухватить ускользающую суть человека, с этой задачей может справиться лишь философия (как философская антропология), которая и есть мысль, держащая размыслить о «ничто»; в то же время П. снимает дуализм одушевленного тела и духа, свойственный философской антропологии Шелера. Позиционируя, т. е. занимая позиции в мире (социуме) согласно мере дистанцирования от природно-телесной реальности, человек, по П., творит себя как «лицо»: «лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия». Отсюда принцип самосозидающего, открытого возможностям «непостижимого человека» (принцип «новой связи» П., не позволяющий редуцировать человека к простой проекции Бога, а акцентирующий идею «становления Бога человеком»). «Творение себя лицом» имеет, согласно П., три аспекта: 1) экспрессивный, т. е. план постоянного самовыражения, 2) исторический, т. е. план непрекращающейся самореализации, 3) социальный, предполагающий не только различие в себе индивидуального и всеобщего «Я», но и выход за пределы (за границы) единичного в сферу «Мы», «совместности», в которой развер-





624 ПЛЕХАНОВ

тывается дискурс «человеческой свободы». «Творя себя лицом», человек неизбежно отличает «себя» от «себя самого» в актах совершаемых выборов, обнаруживая свою открытость миру и негарантированность собственного бытия (именно в силу своей эксцентричности). Свой дискурс о человеке П. концептуализирует в трех основных антропологических законах: 1) законе естественной искусственности («поставленность на ничто» компенсируется квазиприродными результатами его деятельности); 2) законе опосредованной непосредственности (осознание своего сознания, видение того, что объективное есть таковое лишь для сознания человека); 3) законе утопического местоположения (отрицая абсолютное, человек постоянно нуждается в нем для собственного «удержания» в мире. Человек (как прежде всего культурное существо) наслаждается и страдает, «желает и надеется, думает и хочет, чувствует и верит, страшится за свою жизнь и во всем этом должен познавать дистанцию между совершенством и своими возможностями». Именно культура позволяет противостоять опасностям, которые несет с собой открытость человека миру. В этом ключе П. прорабатывает анализ феноменов смеха и плача как катастрофических реакций, возникающих в результате потери самообладания в не имеющих стандартного решения ситуациях (за счет «выхода» в эксцентричность, пространствующую «отношения к отношениям» и тем самым дистанцирующую человека от опасной для него ситуации). Таким образом, в творчестве П. был реализован один из основных вариантов (эксцентрический) антропобиологической версии философской антропологии (второй основной ее вариант — деятельностная концепция Гелена). См. **Философская антропология, Гелен.**

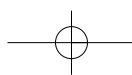
ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович (1857–1918) — русский мыслитель, один из основоположников социал-демократизма в России, философ, социолог, теоретик искусства и проблем религии. Основные философские сочинения: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895); «Очерк по истории материализма» (1896); «К вопросу о роли личности в истории» (1898) и др. Наряду с Лениным, П. выступал как активнейший субъект процесса адаптации учения Маркса к условиям российской действительности. Исследования П. в области истории философского материализма, в сфере диалектического постижения предпосылок, источников и оснований общественной жизни, его убежденность в законном характере исторического процесса, в границах которого «народ, вся нация должна быть героем истории»,

необходимо привели его к полемике с идеологией, теорией и практикой большевизма, к отрицанию ленинского подхода в интерпретации марксовского положения. Так, в границах ленинской схемы (слепок с модели «конца классической философии» Маркса и Энгельса) постулировалось сохранение «в сухом остатке» философской эволюции — материалистической диалектики и логики (т. н. «лого-методолого-гносеологическая» версия философии марксизма). По мысли же П., точнее говорить об иной, т. н. «системно-онтологически-мировоззренческой» трактовке современной философии. В границах адекватной интерпретации последней (по П.), подлинная философия есть совокупность синтетических идей, объединяющих результаты человеческого опыта на данной ступени интеллектуального и общественного развития, — интегральная сумма достигнутого бытия данной эпохи. П. трактовал социалистическое переустройство общества как результат трансформационных процессов «зрелого» капитализма и категорически отвергал идею о допустимости государственных переворотов как легитимной и позитивной формы экономической модернизации социума политической волей новой правящей элиты. Осудив Октябрьский (1917) переворот в России, П. подтвердил свою репутацию виднейшего представителя социал-демократической версии русского освободительного движения. В своих работах по эстетике П. отстаивал идеалы реализма в искусстве как способа художественного освоения действительности.

А.А. Грицанов

ПЛОСКОСТЬ — термин естественнонаучной традиции, используемый в современной философии (Хайдеггер, Делез, Деррида и др.) в контексте конституирования философской парадигмы **многомерности** структур бытия и человеческого мышления и задания (выставления) рамки знания, позволяющей использовать ряд сопряженных словоформ, ангажированных в середине — второй половине 20 в. в качестве философских понятий (поверхность, глубина и т. д.). В историко-философском плане осознание и фиксация потребности выработки и введения философских подходов, характеризующих многомерную топологию мироздания, традиционно связывают с творчеством Ницше. Осмысливая метафору платонизма о том, что истинный философ — путник, покинувший пещеру и восходящий «ввысь», Ницше отметил наличие общеплоскофилософской проблемы **ориентации** мысли, — проблемы того, что **мысль** предполагает «оси» и «направления», по которым она развивается, что у

нее есть «география» еще до того, как появится «история», и что она намечает потенциальные «измерения» систем до их конституирования. Согласно Ницше, ориентация на «высоту» (трактовка философствования как «восхождения» и «преображения») скорее всего свидетельствует о вырождении и тупикивых заблуждениях философии. Собственным идеалом Ницше являлось досократическое постижение «потенных глубин» Бытия, «поверхность» которого также необходимо осуждать исключительно с точки зрения «взгляда из глубины». (Ср.: «идея» у Платона «парит или гибнет».) По версии Делеза, теми «мыслителями-греками», столь, по Ницше, «основательными в силу своей **поверхности**», являлись представители школ киников и стоиков, задавшие принципиально новый философский дискурс, в котором более не было ни «глубины», ни «высоты». Ими было осуществлено топологическое «низвержение» платоновских «идей»: бестелесное отныне пребывало не в вышине, а на **поверхности**; оно выступало уже не как «верховная» причина, а лишь как **поверхностный эффект**; не как сущность, а как событие. В «глубине» же тел, согласно, например, киникам, все является «смесью», из которых (по Диогену Синопскому) «ни одна не лучше другой». Согласно Делезу, «...поверхность, занавес, ковер, мантия — вот где обосновались и чем окружили себя киники и стоики. Двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину...» Выйдя за рамку обыденных представлений о мерности бытия, стоики отказались от идеи трех последовательных измерений (координат) мира, предложив вместо этого «два одновременных прочтения времени». Тем самым состоялся философский прецедент отказа от «очевидностей» житейского опыта в пользу абсолютно умозрительных и перспективных моделей устройства космоса. Согласно идеям стоицизма, реконструированным Делезом в стилистике философии 20 в., для тел и «положений вещей» есть только одно время — настоящее. Ибо живое настоящее — это временная протяженность, сопровождающая, выражающая и измеряющая конкретное действие того, что действует, и конкретное страдание того, что страдает. И в той мере, в какой существует единство самих тел, единство активных и пассивных начал, космическое **настоящее** охватывает весь универсум: только тела существуют в пространстве и только настоящее существует во времени. Все тела — причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они — причины вещей совершенно особой природы или «эффектов». Собственно говоря, они «**бестелесны**». Они не об-

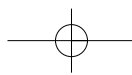




ладают ни физическими качествами, ни свойствами, а, скорее, логическими и диалектическими атрибутами. Собственно, это — не вещи или «положения вещей», а события. Нельзя сказать, что «эффекты» существуют. Скорее, они суть нечто такое, что в чем-то содержится или чему-то присуще, обладая тем минимумом бытия, которого достаточно, чтобы быть не-вещью, не существующей сущностью. Для стоиков, с точки зрения Делеза, «положения вещей», «количество» и «качество» — такие же сущие (или тела), как и субстанции. Они — часть субстанции и на этом основании противостоят сверх-бытию, учреждающему бестелесное как несуществующую сущность. Таким образом, высшим понятием выступает не Бытие, а Нечто, поскольку оно принадлежит бытию и небытию, существованию и присутствию... Если тела с их состояниями, количествами и качествами принимают все характеристики субстанции, то характеристики идеи, напротив, относятся к иному плану, а именно, к бесстрастному сверх-бытию — стерильному, бездействующему, находящемуся на поверхности вещей: идеальное и бестелесное теперь может быть только «эффектом». По Э. Брейе, «когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут — «быть порезанным». Этот атрибут не означает какого-либо реального качества... наоборот, он всегда выражен глаголом, подразумевающим не бытие, а способ бытия... Такой способ бытия находится где-то на грани, на поверхности того бытия, чья природа не способна к изменению. Фактически, этот способ не является чем-то активным или пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это — чистый и простой результат, или эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что он обладает бытием... Стоики радикально разводили два среза бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны, реальное и действительное бытие, сила; с другой, срез фактов, резвящихся на поверхности бытия и образующих бесконечное множество бестелесных сущих». — Ориентируясь на преодоление «одномерного» понимания мира, Хайдеггер предлагал обратить особое внимание на параметр «глубины» (не рассматривая его, впрочем, как единственный принцип, «простраивающий» модель мира): согласно Хайдеггеру, силы «раскалывания» производят постоянное «раскрытие» глубины, неизбежно сталкиваясь с «затворяющей» силой. Результатом выступает итоговое оформление пространства мира, формирование поверхности — единственного, по мнению Хайдеггера, «действительного места» мира — места

осуществления действия сил «раскалывания». У Хайдеггера «глубина» сама по себе еще не может полагаться принадлежащей к ряду «мироопределяющих величин», для него ведущую роль исполнял параметр «отношения глубины и П.», порядок их соотносимости. В философском творчестве Деррида значима акцентированная демонстрация ограниченности самой бинарной оппозиции «П. — глубина»: по Деррида, миру нередко бывает присущ процесс «соскальзывания» П. в «глубину» и «вынесения» «глубины» на «отмель» П. На самом разнообразном историко-культурном материале (проблематика истинности, феминизма, судьбы Европы и т. д.) Деррида не только иллюстрирует топологическую динамику «глубины» и «поверхности», но и вводит понятие «бездна» как допущение возможности полного их «оборачивания». Элиминируя границу между «П.» и «глубиной» и усматривая в данной процедуре деконструкции очередной акт ниспровержения онто-тео-телео-фоно-фалло-логоцентризма, Деррида постулировал принципиальное равноправие всех направлений и связей мира. Аналогичным образом Делез настаивал на необходимости исключения из любой топологии мира — измерения «дополнительного», измерения «иерархического», измерения, производимого идеологией и порождающей репрессивный метаязык. Согласно Делезу, иерархическое, властное отношение как противостоящее множеству иных связей мира, всегда должно отрицательно оцениваться: будучи же «вычтено» из неизбежной иерархии измерений, оно высвобождает чистую П. — «пространство принципиально равноправных событий». П. у Делеза — это место, где и располагаются события «сами по себе», не имеющие внешнего измерения; это — пространство, лишенное глубины и высоты, содержащее измерение «события», чистый поверхностный эффект которого совпадает с П. Согласно Делезу, «...бестелесные события играют на поверхности тел (вещей) подобно туману (или даже не туману, ибо туман — все-таки тело). Тела и их глубина существуют как смешение... Одно тело вытекает из другого как жидкость из вазы. Смешения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под глаголами «расти», «краснеть», «резать», «порезаться» и т. д. — нечто совсем другое. Это уже не положения вещей, не тела, перемешанные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности — результаты смешения тел. Дерево зеленеет... О характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения

сущего и понятия». Анализируя алгоритмы и реальное философское значение парадоксов стоицизма, в существенной степени обусловивших генезис языковых игр, Делез подчеркивал, что событие со-размерно становлению, а становление со-размерно языку; парадокс же — это серия вопросительных предложений, которые, подчиняясь логике становления, продолжают чередой последовательных добавлений и сокращений. Все, по Делезу, происходит на границе между вещами и предложениями. В парадоксе — непосредственное обнаруживается в языке. (Ср. у Хрисиппа-стоика: «...то, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь «телега». Стало быть, телега проходит через твой рот»). Парадокс у Делеза — это освобождение глубины, выведение события на поверхность и развертывание языка вдоль этого предела. Юмор же — искусство самой поверхности, противопоставленное старой иронии — искусству «глубины» и «высоты». Юмор, по мнению Делеза, лучше всего проявился в англо-американской литературе «нонсенса». Так, Кэрролл в сказках об Алисе (в интерпретации Делеза) исследует различия между событиями, вещами и «положениями вещей» (осуществляя беспрестанный поиск разгадки тайны событий и тайны имманентного им неограниченного становления): под землей животные уступают первенство карточным фигурам, «не обладающим толщиной». «Глубина», развернувшись, становится у Кэрролла «шириной». События же — подобно кристаллам — становятся и растут только от границ и на границах. Необходимо скользить на всем протяжении так, чтобы прежняя «глубина» вообще исчезла и свелась к противоположному смыслу-направлению поверхности. Любая возможная наука, — утверждает Делез, — продвигается лишь вдоль занавеса, вдоль границы. Именно следуя последней, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному. (Ср. у М. Турнье: «Странное, однако, предубеждение — оно слепо соотносит глубину с поверхностью, согласно чему «поверхностное» — это не нечто «больших размеров», а просто «неглубокое», тогда как «глубокое», напротив, обозначает нечто «большой глубины», но не «малой поверхности». И, однако, такое чувство, как любовь, на мой взгляд, гораздо лучше измерять ее широтою, нежели глубиной»). Такое понимание топологии мира, по версии Делеза, отнюдь не ограничивается понятийным постижением оснований бытия: как события не занимают поверхность, а лишь возникают на ней, так и поверхностная энергия не локализуется на поверхности, а лишь участвует в ее формировании и переформировании. Согласно Ж. Симондону («Инди-





626 ПЛОТИН

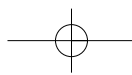
вид и физико-биологический генезис» — Париж, 1964): «Живое живет на пределе самого себя, на собственном пределе... Характерные для жизни полярности существуют на уровне мембраны... Все содержание внутреннего пространства находится в топологическом контакте с содержанием внешнего пространства на пределах живого; фактически в топологии не существует дистанции; вся масса живой материи, содержащаяся во внутреннем пространстве, активно наличествует во внешнем мире на пределе живого... Принадлежать внутреннему значит не только быть внутри, но и быть на внутренней стороне предела...» Являя собой результат всевозрастающего усиления интереса философии к топологическим структурам бытия, а также выступая отражением процесса значимого увеличения числа понятий, характеризующих последние, понятие «П.» легитимизирует поворот в понимании иерархии существенных принципов видения мира, построения его моделей, а также принципов организации знания и познания. (В метафорической форме проблему «плоскостности» применительно к массовым поведенческим стереотипам России обозначал еще Е.Н. Трубецкой: «Равнинный, степной характер нашей страны наложил свою печать на нашу историю. В природе нашей равнины есть какая-то ненависть ко всему, что перерастает плоскость, ко всему, что слишком возвышается над окружающим. Эта ненависть составляет злой рок нашей жизни. Она периодически сравнивала с землей все то, что над нею выросло».)

ПЛОТИН (Plotinos) (204/205–269) — древнегреческий философ, основатель неоплатонизма. Родился в Ликополе (Египет). До 28 лет П. не находил ни учителя, ни учения, которые удовлетворили бы его и отвечали бы его устремлениям. В Александрии встретился с Аммонием Саккасом и, став вместе с Оригеном и Герением его учеником, проучился так 11 лет. В 39 лет сопровождал императора Гордиана в Персию, чтобы познакомиться с философией персов и индийцев. После смерти учителя основал свою школу в Риме (244). 10 лет преподавал философию в устных беседах. При поддержке императора Галлиена пытался создать город философов — Платонополь. За 10 лет до смерти стал письменно излагать свои взгляды. Его труды обобщил и систематизировал Порфирий в 54 трактатах — 6 «энеад» (девяток). Главные элементы философии П. — квинтэссенция мировоззренческих идей Платона, Аристотеля, неопифагорейцев и стоиков, возможно и индуизма. П. исходил из идеи «Единого», которое, выступая как первосущность, не является ни разумом, ни потенциальным

предметом разумного познания. Иерархия бытия, по П., проходит от Единого, по ступеням Его нисхождения и до материи — низшей границы. Космос находится в постоянном вращении и смене ступеней бытия, и в то же время Универсум П. остается статичным, ибо Единое «сияет в своей сверхпрекрасной благодати». Над всем существует единая Первосущность, Благо. Это совершенное Первоначало, сверхчувственное и сверхмыслимое и является Неизреченным. Это Единое есть абсолютное Благо, не ограниченное ничем и, следовательно, способное изливаться и нисходить без всяких внешних причин. Как «источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает темную атмосферу, нисколько не потемняясь само, как цветок испускает свой аромат, не становясь от этого без запаха», так Единое изливает себя, не теряя своей Полноты, неизменно пребывая в себе. Вторая ипостась — Ум («нус») — рождается как следствие истечения (эманация) или излучения (радиация) Единого. Порожденные Умом мысли, идеи, образы, как и сам Ум, продолжают быть в общении и единении с абсолютным Благом. П. использует неопифагорейское учение о «двоице», первом различии и «дерзости», ставшей причиной перехода единого во множество. Ум «дерзнул» отпасть от Единого, Душа — от Ума. Третья ипостась — Мировая Душа («псوخе») — следствие нисхождения Ума, и она уже не мыслит себя как принадлежность к Единому, но лишь стремится к Нему. Душа порождает материю — начало физического и чувственного мира. Существуют, по П., два вида души: высшая и низшая. Низшая есть природа и обращена к материи (плотности и темноте). Высшая рождается от Богов и бесплотных звездных духов; низшая размножается в царствах демонов, людей, животных, растений и минералов. По мере сгущения материи Божественное начало все более окутывается оболочками природы и отесняется от Единого. Как свет и тепло ослабевают по мере удаления от источника и исчезают в совершенном мраке и холоде, так эманации Божественной силы через ум и душу постепенно ослабевают в природе, пока не доходят до полного «замерзания» в материи, лишенной истины и блага, и поэтому являющейся несущим и злом. Мир преобразуется и возвращается к Божественному сознательными усилиями ума и души. Во-первых, это возможно эстетически, когда душа (низшая и высшая) приобщается к Красоте, которая проникнута идеальным смыслом. Во-вторых, в нравственной жизни, молитвенном труде, аскетическом подвиге происходит обожествление человека. П. выделяет следующие шаги этого пути: 1) возвышение над чувственностью и бесстрастное, бес-

корыстное отношение к ней как к предмету познания, а не вожделения; 2) отвлеченное мышление (математическое); 3) более высокий духовный подъем достигается любовью к Прекрасному (платоновский Эрос); 4) еще выше поднимает чистое умозрение (диалектика идей); 5) последний шаг есть восхищение (экстаз), в котором дух становится простым и единым с Божеством, сливаясь и совпадая с Ним. П. признавал доктрину перевоплощения, на которой основывал нравственное учение жизни. Разработал основы мистической практики, пытался синтезировать античный политеизм с идеями Единого. Широкое проникновение идей П. в европейскую культуру происходит через Макробия и особенно Августина. Прямое знакомство с философией П. происходит в 15 в. благодаря латинским переводам Марсилио Фичино (1492). Под влиянием П. находился Бруно. Особый интерес к П. отмечался у Беркли, Канта, Гегеля, Шеллинга.

ПЛОТЬ — понятие парадигмы Другого в границах философии постмодернизма, выступившее результатом процедуры интеллектуального «оборачивания» (в контексте идеи зеркальной обратимости мира) понятия «тело». Согласно Мерло-Понти, «мое тело» и есть П., которую я впервые замечаю, сталкиваясь с «телом Другого»: идея оптического обмена телами позволяет зародиться идее телесной промежуточности, образу П. (По Сартру, П. — это не тело, П. — это «клеевая прослойка» между двумя телами в результате обмена касаниями: глаз становится взглядом, когда желает П. Другого.) В онтологическом контексте Мерло-Понти полагал, что «плоть не является ни материей, ни духом, ни субстанцией. Необходимо, чтобы ее означить, ввести старый термин «элемент», в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле и огне, так сказать, в смысле *choses generales*... Плоть именно в этом смысле является «элементом» Бытия». П. в рамках таких интерпретаций позволительно интерпретировать как некую «стихию вещи», как своеобразную позицию из рядов номенклатуры физических сил, — как то, посредством чего и благодаря чему всякая вещь, любое тело и безразлично какое событие могут осуществляться и существовать как эта — данная вещь, это — конкретное тело, это — определенное событие. В рамках подходов «метафизик ландшафта» именно состояние мировой П. (см. **Плоть мира**) обуславливает состояние, когда «нейтральная топология поверхности» начинает обретать особые характеристики в зависимости от тех сил, которые воплощают в себе элементы: П. мира становится вязкой, жесткой, вновь становясь физически





ощутимой... Потенциальные среды, которыми она окутывает видимый мир, неожиданно становятся физически определенными. Изначальная присутственность — это П. Потенциальная реальность П. не может быть определена в терминах дали и близи, консистенции и диффузии, субъекта и объекта, но скорее в терминах топологических: П. как текущая поверхность, безразличная к событиям, которые на ней развертываются, — она, естественно, не имеет глубины, «материальности», но в нее вписаны все внешние и внутренние горизонты вещей, вписано и мое тело, ибо оно регулируется в своем актуальном проявлении тем потенциальным полем телесных событий, что создается первоначальным присутствием П. мира. На том уровне, где она проявляется, она всегда удерживает вместе и друг в друге внутренний и внешний горизонт актуального телесного опыта, не дает ему распасться и исчезнуть. Будучи невидимой (по В.А. Подороге), она способна производить видимое. Земля — это П. Другого. Традиционно предполагается, что именно Другой различает и отделяет элементы и их силы, формируя устойчивые структуры жизни, трансформирует элементы стихий (воздух, огонь, небо, ветер) в определенность линейного абриса земли, превращая ее в разнообразные тела, а последние — в объекты.) Перво-П. выступают в таком случае «чистые» события мира в условиях его первозданной абсолютной неразличимости: ландшафтные складки (см. Складка) выравниваются, П. трансформируется в «П.-в-себе» (Подорога), она (П.) более не в состоянии актуализировать себя, «во-площать», — виртуальное, не способствуя актуализации, замещает его. Внешнее, иное — более удаленное, чем любая Внешность, «складывается», «изгибается» Внутренним, более глубоким, чем любая Внутренность, тем самым создавая саму возможность производного и продуктивного отношения между Внутренностью и Внешностью. Именно такое «изгибание» или «сгиб» (описанные в концепции Мерло-Понти — Делеза) и определяют собственно П. (помимо тела и сопряженных с ним объектов).

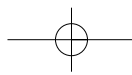
ПЛОТЬ МИРА (франц. *chair du monde*) — термин философской системы Мерло-Понти, семантическая определенность которого оформляется на стыке концепций тела, складки и Другого. Согласно Мерло-Понти (работа «Видимое и невидимое»), человек обладает «активно функционирующим телом», наделенным атрибутивным свойством «касаемости-в-себе» (франц. *tangible en soi*), которое выступает условием возможности и всякого иного (вовне ориентированного) касания. Последнее, тем не менее, в любой

ситуации преломляется, с одной стороны, как «касание мною предмета», с другой — как «касание предметом меня». Это преломление образует «складку», — и именно посредством таковых складок прочерчивается контур сенсорного чувственно-когнитивного ареала субъекта (ср. у Бахтина: «внутренней территории у культурной области нет, она вся расположена на границах, ...каждый культурный акт существенно живет на границах»). Однако свою информационно-сенсорную значимость складка обретает лишь при условии наличия Другого, конституирующегося в философии Мерло-Понти, в свою очередь, в качестве «складки-в-себе»: «Другой является условием различения... структур знания и восприятия, складкой-в-себе, тем первоначальным разрывом в структуре бытия, который сплетает между собой разорванное». Именно посредством Другого как «ты» — в отличие от фактически не выделенного из предметного ряда «он» (ср. с идеей Рикера о невключенности «он» в коммуникативное пространство) — и конституируется в концепции Мерло-Понти субъект, открытый для сенсорного опыта (ср. у Марселя: «телесность как пограничная зона между быть и иметь»). Собственно, и само обладание телом как «касанием-в-себе», по Мерло-Понти, обеспечивается для субъекта «благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, виртуально непрерывно сгибая первое во второе, соединяя их складкой». Сверхшагшееся в виртуальном пространстве внепространственной складки «сплетение разорванного», делающее возможной целостность сенсорного опыта, обеспечивается за счет заполнения пустот разрывов П. м., понятой как «изначальная присутственность» Сама будучи «невидимой», т. е. не обретая онтологически артикулированной определенности (и, соответственно, не обладая сенсорно значимым модусом существования), П. м., тем не менее, «делает другое видимым» и, таким образом, выступает фундаментальным условием возможности «видимого». Согласно установкам Мерло-Понти, чтобы обозначить П. м., «необходимо ввести старый термин «элемент» в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле, огне... Плоть именно в этом смысле является элементом бытия». При очевидных коннотациях, возникающих в данном контексте в связи с ретроспекцией архаичных (магия касания в «доисторических» культурах и трактовка «мана» в качестве своего рода сенсорного флюида) и классических (трансцендентность абсолютного Бытия в философских онтологиях) традиций, семантика понятия П. м. конституируется у Мерло-Понти вне устоявшегося горизонта онтолого-мета-

физических концепций. — П. м., по Мерло-Понти, будучи «стихией стихий», вместе с тем, «не является ни материей, ни духом, ни субстанцией». Т. о., термин «П. м.» располагается принципиально за рамками категориальных структур, фундированных радикальной оппозицией духа и плоти. По оценке Делеза, «именно Мерло-Понти показал нам, как радикальная «вертикальная» видимость складывалась в Само-видение, и с этой точки зрения сделал возможным горизонтальное отношение между видением и видимым».

ПЛУРАЛИЗМ (лат. *pluralis* — множественный) — философско-мировоззренческая позиция, утверждающая множество интересов, видов бытия, идей, взглядов, социальных институтов, не сводимых к чему-то единому и независимых друг от друга. П. проявляется в онтологии, гносеологии, социологии, этике, аксиологии и т. д. П. — это не столько признание необходимости множества мнений и их борьбы, сколько отражение многообразия форм бытия, социальной организации общества. Суть П. в признании им противоречий как источника социального прогресса, стимулировании многообразия общественной жизни с вытекающими отсюда оппозицией, конфликтами и конкуренцией. Разрешение этих противоречий предполагается демократически, в рамках закона. Сам термин «П.» был введен в оборот систематизатором и популяризатором философии Лейбница Вольфом в 1712. Противоположностью П. является монизм, признающий единую основу всего сущего. Весь историко-философский процесс свидетельствует о противоборстве монизма и П., выдвигая на первый план то первое, то второе. Так, философия рубежа 19–20 вв. имела по преимуществу монистический характер. Сюда следует отнести такие направления, как материализм, абсолютный идеализм, эмпириомонизм, феноменология и др. В современной философии большое распространение получил П. Наиболее четко он проявляется в персонализме и прагматизме, согласно которым каждая личность автономна и неповторима, она не сводима к каким-либо общностям и силам; в аксиологии, исходящей из многообразия ценностей и ценностных ориентаций; в гносеологии, допускающей одновременное существование и конкуренцию различных теорий, картин мира и т. д.; в социологии и политологии П. представлен в теории факторов, идеи П. демократии и т. п. Общественные системы, базирующиеся на П., как показывает опыт, предпочтительнее авторитарно-монархических, т. к. в первых сталкиваются разные точки зрения, соревнуются политические группы, критика направлена не только сверху вниз, но и наоборот. Однако та-





628 ПНЕВМА

кая система требует государственной и общественной дисциплины, выражающейся прежде всего в выполнении принятых большинством законов, но оставляющей возможность деятельности меньшинства. Для того чтобы общество функционировало нормально, необходимо наличие в нем групп людей с различными взглядами, которые можно свободно отстаивать и критиковать, не опасаясь преследований. В современной философии данный тематизм осмысливается в контексте движения социального времени, переводящего П. в пространство интерпретаций терминов прагматизма, а также транслируется в контекст социального пространства, в границах которого П. предполагает существование принципиально разнокачественных сущностей.

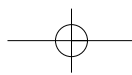
ПНЕВМА (греч. дыхание, дух) — термин античных натурфилософов 6–5 вв. до н. э. — душа, жизненная сила. В йоге — прана, в христианстве — святой дух. В китайской философии — ци, дао.

ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович (1827–1907) — русский мыслитель, социолог, правовед, государственный деятель, обер-прокурор Святейшего Синода (1880–1905). Основные сочинения: «Исторические исследования и статьи» (1876), «Ле-Пле» (1893), «Победа, победившая мир» (1895), «Курс гражданского права» (1896) и др. Уделом философии и науки П. полагал конструирование вероятностных предположений, не могущих содержать безусловного знания. Жизнь и познание, согласно П., — целостно-синкретичны, для них особо значимы непосредственные переживания и волеизъявления. Истина, по мысли П., располагается за пределами разума: только религиозная вера, которую «народ чувствует душой», способна предлагать абсолютную истину. П. выступал выразителем охранительной политики Российского государства, противопоставлявшей народническому революционному движению «охранение» нравственных и религиозных начал русского народа. Эта политика апеллировала прежде всего к «простому» русскому народу, видя в нем носителя «чистой» православной веры. П. настаивал на нераздельности церкви и государства, уподобляя их единство отношениям тела (государство) и души (церковь). Деятельность П. была направлена прежде всего на сохранение обрядов и преданий русской церкви. Он считал, что лучше сохранить и суеверие, чем разрушить общественные устои. В полуполюгендарных преданиях и восходящих к магическому сознанию суевериях П. видел «душу русского народа», которая всегда сохраняет верность православию. Подобно Канту,

Дюркгейму, Спенсеру, П. находил в «религиозных верованиях» прежде всего консолидирующую силу, обеспечивающую единство общества. (Среди множества популярных изданий, преследовавших цель «умеренного» просвещения русского народа, П. печатает и работы Спенсера — «Московский сборник», 1896. При этом по инициативе П. была ужесточена цензура и закрыты многие издания, в т. ч. — «Отечественные записки».) С Достоевским П. сближает именно вера в русский «народ-богосеиц». Но если для Достоевского эта вера имеет ярко выраженную эсхатологическую окрашенность, то П. верит прежде всего в консерватизм русского народа, способный сохранить незыблемость самодержавного русского господства. Именно благодаря П. широко праздновались 1000-летие памяти святых Кирилла и Мефодия (1885) и 900-летие принятия христианства на Руси (1888). Почвенничество П. также порождено историческим страхом, боязнью исторических перемен. Состоя в переписке со славянофилами, П. из их рассуждений опять-таки извлекал только консервативное начало, которое можно было приложить к «охранению» веры и государства. Охранение православия в деятельности П. доходило до того, что свобода даже богословской мысли резко ограничивалась. Им требовалось написание таких богословских сочинений, в которых бы давались однозначные формулировки, не вызывающие встречных вопросов. Предпочтение отдавалось нравственно-назидательным сочинениям. Во время обер-прокурорства П. было резко сокращено количество мест в духовных академиях, одновременно с этим им были учреждены церковно-приходские школы, которые, по мнению их организатора, должны были стать первой и последней ступенью образования для простого народа. П. пытался запретить епархиальные съезды как орган церковного самоуправления, но этому воспротивились архиереи. Свои сочинения П. издавал без имени, носили они в основном назидательный характер. Вопреки крайнему реакционерству П., время его оберпрокурорства стало временем расцвета богословской мысли (Св. Игнатий (Брянчанинов), Св. Феофан (Говоров), Болотов, Несмелов, Тарев). Именно в годы правления П. начался русский религиозный ренессанс, давший целую плеяду блестящих религиозных философов. В своих взглядах на церковь П. сходилась с Ф. Прокоповичем (1681–1736), первым обер-прокурором при Святейшем Синоде. И тот и другой считали главным делом Церкви укрепление российской государственности. Но то, что Прокопович считал в Церкви злом — суеверие, обрядовое, П. считал выраже-

нием «живой души народа», стихийной полуязыческой силы, привязывающей русского человека к земле и через то служившей оплотом государству. По мысли Флоровского, П. «всего меньше был человеком непосредственным или наивным. Всего меньше сам он жил инстинктом. Сам он весь насквозь отвлеченность». Это был человек остро и надменного ума, «нигилистического по природе», как о нем говорил Витте. Это был разочарованный скептик. И в самом себе он ощущал весь этот холод отвлеченной мысли. От нее он ищет противоядия в народной простоте. От собственной безыщности он хочет укрыться в быте, вернуться к «почве». Реальная значимость деятельности П. в деле конституирования официальной охранительной идеологии Российского государства рубежа 19–20 вв. может быть оценена как попытка осуществления позитивной программы минимизации социально-политического экстремизма посредством меньшего зла — культивации одномерного обскурантизма и утопическо-консервативных иллюзий.

ПОВЕДЕНИЕ — в классической философии и сопряженных с ней дисциплинах — присущее живым существам взаимодействие с окружающей средой, опосредованное их внешней (двигательной) внутренней (психической) активностью. Термин «П.» применим как к отдельным особям, индивидам, так и к их совокупностям (П. биологического вида, социальной группы). П. изучается конкретными науками: биологией, этологией, психологией и т. д. Философия включает П. в предмет своего исследования с целью выявления общих и специфических закономерностей и механизмов взаимодействия материальных систем с окружающей средой, определением роли биологических форм отражения (раздражимости, чувствительности, психики, зачаточного интеллекта) и сознания человека в регуляции П. Философия обращает внимание на то, что П. возникает в живой природе, когда ее живые системы (организмы) приобретают способность воспринимать, перерабатывать, хранить и использовать информацию для приспособления к условиям существования и регуляции внутреннего состояния. Взаимодействие человека с миром характеризуется понятиями П. и деятельности. При этом смысловой акцент в понятии П. делается на приспособлении человека к природным и социальным условиям существования, в понятии деятельности — на творчески-преобразовательном отношении человека к условиям его существования, к миру в целом. Динамика конкретно-научных представлений о П. (моделей П.) тесно связана со сменой концепции детерминизма в науке. Механический детерми-





низм определял понимание П. живых существ как автоматические реакции на получаемые извне раздражители (Декарт, Ж. Либ). Органический детерминизм, сложившийся в эволюционном учении Дарвина, позволил раскрыть сложную структуру П. и объяснить целесообразность реакций через формирование в высшей нервной деятельности животных системы безусловных и условных рефлексов (Сеченов, Павлов). П. как системное единство психических и физиологических компонентов, обеспечивающих направленность опережающих реакций на получение полезного для живой системы результата, выбор и корректировку целевых программ адекватного действия, раскрыла теория функциональных систем П.К. Анохина, используя категориальный аппарат системно-функционального детерминизма. П. человека тесно связано с социальными программами и ценностными установками, зафиксированными в материальной и духовной культуре любого общества. Оно регулируется не только индивидуальным и общественным сознанием, но также и социальными институтами и правовыми нормами, моралью и политикой. П. человека многоуровнево и многоструктурно и поэтому не может с достаточной полнотой быть раскрыто в какой-либо одной конкретно-научной модели П. Его научное объяснение возможно лишь на основе комплексного подхода со стороны естественных и социально-гуманитарных наук.

ПОВЕРХНОСТЬ — понятие постмодернистской номадологии (см. **Номадология**), выражающее установку постмодернизма на отказ от идеи глубины — как 1) в пространственном отношении: топография постмодернизма фундирована презумпцией плоскости (см. **Плоскость**); так и 2) в отношении когнитивном: постмодернистская теория познания основана на идее отсутствия «глубины» объекта (в данном случае термин «глубина» метафорически фиксирует характерную для классической метафизики ориентацию на поиск ноуменальной сущности объекта — см. **Метафизика**, **Трансцендентальное означаемое**). В метафорике Делеза и Гваттари данная установка дескрибируется как переориентация современной западной культуры с традиционной для нее идеи «корня», выражающей презумпцию проникновения в глубину и презумпцию линейности движения, на идею «корневища-луковицы», выражающую презумпцию отказа от какого бы то ни было проникновения в якобы наличную глубинную сущность (так называемый — смысл) объекта (см. **Постметафизическое мышление**) и презумпцию потенциальной возможности нелинейной процессуальности. В контексте постметафизического

мышления, фундированного принципом отсутствия (см. **Метафизика отсутствия**) идея подобного имманентного сущностного наличия, смысла (наличия смысла и смысла наличия) оказывается практически неконституируемой (см. **Различия философия**). Элиминация идеи корня приводит номадологию к отказу от идеи глубины: именно «поверхность — это местоположение смысла: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхностную организацию». Таким образом, генерация смысла трактуется в номадологии как локализуемая на П. среды, находящейся в процессуальной самоорганизации: если феноменологическое воплощение ноуменальной сущности объекта или реализация его имманентно внутреннего эволюционного «проекта» (что в оценке Делеза и Гваттари есть одно то же) представляет собой линейный процесс, но поверхность движение принципиально нелинейно. По оценке Делеза и Гваттари, «потенциалы», могущие породить семантически значимые «серии» или «плато» в качестве бесконечно плуральных и перманентно вариативных (см. **Эон**, **Событийность**), неизменно «блуждают по поверхности». Согласно постмодернистской концепции П., именно благодаря поверхностному движению и поверхностному взаимодействию, в принципе, возможно новизна как таковая. Это связано с тем, что любая реализация глубинного «проекта», безусловно предполагая наличие последнего, не может рассматриваться в качестве новой по отношению к нему. В этом отношении онтогенез как развитие организма, фундированное его генотипом, делает любые фенотипические трансформации принципиально не новыми: они могут рассматриваться лишь в контексте совпадения с исходным проектом или отклонения от него. В противоположность этому, номадическое движение как самоорганизация ризомы, не ограниченная исходным сущностным проектом, подлежащим реализации и феноменологизации, детерминирована принципиально непредсказуемыми случайными флуктуациями, что является условием возможности подлинной, не проектируемой изначально и даже не прогнозируемой в когнитивном усилии новизны: «истинное рождение, возникновение подлинно нового случается именно на поверхности» (Делез). Концепт «П.» играет в постмодернизме значимую роль и в свете отказа последнего от фундированного классическую культуру западного типа презумпции бинаризма (см. **Бинаризм**), в частности — от бинарной оппозиции внутреннего и внешнего. Собственно, П. и есть не что иное, как пространство взаимодействия системы с внешней по отношению к ней средой:

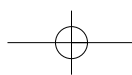
как пишет Делез, «мембраны... приводят в соприкосновение внутреннее и внешнее пространство» (в то время как организм, символизирующий для номадологии преформистски артикулированную линейную эволюцию, напротив, по словам Делеза, «всегда сосредоточен во внутреннем» и фактически лишь «распространяется во внешнее... — ...воплощаясь»). И подобно тому, как синергетика трактует возможность взаимодействия системы со средой как необходимое условие самоорганизационных процессов, так же и постмодернистская номадология интерпретирует «взаимодействие с внешним» (Делез) в качестве неперменной предпосылки пространственного конфигурирования ризомы. В данном контексте Делез параллельно понятию «П.» использует также понятие «мембрана» как концепт, с одной стороны, изоморфно синонимический концепту «П.», а с другой — благодаря содержащейся в его семантике идее проницаемости — акцентирующий такой аспект его содержания, как снятие оппозиции между внутренним и внешним («мембраны...удерживают полярности», по Делезу). (Аналогична в этом плане и трактовка Делезом феномена кожи в контексте постмодернистской концепции телесности: «кожа обладает неким жизненным и собственно поверхностным потенциалом энергии» — см. **Тело**, **Телесность**.)

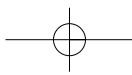
М.А. Можейко

ПОДОБИЕ — 1) в обычном словоупотреблении — сходство, аналогия и т. п.; 2) в науке — категория, характеризующая одинаковость формы объектов независимо от их величины; 3) Термин платонически ориентированной философии и теологии, обозначающий сообразность низшего высшему, причастность форме высшего.

ПОДРАЖАНИЕ — в психологии — воспроизведение индивидами и общественными группами воспринимаемого ими поведения других субъектов.

ПОДРАЖАНИЕ — в эстетике — один из главных принципов античной эстетики, а также классицистической эстетики 16–18 вв. Взгляд на искусство как П. (мимесис) высказывался в пифагореизме (музыка как П. небесной гармонии и т. п.), был развит Платоном и Аристотелем. Поскольку, согласно Платону, видимый мир есть П. высшему миру идей, искусство, подражающее реальности, представляет собой лишь П. подражанию. Аристотель считал, что стремление к П. свойственно живым существам вообще, а людям в особенности; П. составляет сущность искусства, оно доставляет удовольствие даже тогда, когда изображается отвратительное; способ и объект П. явля-





630 ПОДСОЗНАНИЕ

ются конституирующими признаками литературных жанров. Если Платон осуждал изображение уродливого, нравственно предосудительного в искусстве, то Аристотель допускал его, хотя и ставил комедию ниже эпоса и трагедии, поскольку в ней подражают «худшим людям». В новое время идея П. получила широкое распространение в эстетике классицизма. При этом для классицистов достойна П. только «прекрасная природа», т. е. то в природе, что соответствует эстетическому канону, идее прекрасного; идеальным способом приблизиться к ней признавалось П. лучшим образцам античного искусства.

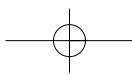
ПОДСОЗНАНИЕ (подсознательное) — собирательное понятие, которым обозначают различные неосознаваемые системы психики (например, предсознательное и бессознательное) или их совокупность. Понятие введено Э. Плятнером во второй половине 18 в. и уточнено на уровне представлений о «душе-айсберге» Г. Фехнером в середине 19 в. Вопреки широко распространенному заблуждению, в психоаналитическом учении Фрейда понятие «П.» («подсознательное») практически не употреблялось, хотя именно психоанализ непреднамеренно содействовал популяризации этого понятия и его внедрению в общественное сознание и язык обыденной жизни. (См.: **Бессознательное.**)

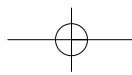
ПОДТВЕРЖДЕНИЕ — один из видов обоснования, состоящий в выведении следствий из наличного гипотетического утверждения с последующим их соотносением с достоверно установленными положениями. Особую роль П. играет в случаях, когда в процесс научного исследования вовлекаются положения, истинность которых еще в должной степени не установлена, которые имеют гипотетический характер, и отсутствуют достаточные аргументы для их принятия. П. как вид обоснования с помощью гипотетико-дедуктивного метода используется учеными в самых различных областях. Существуют различные интерпретации этой процедуры. т. н. логическая теория П. (созданная Гемпелем, Карнапом и др.) элиминирует «процессуальный», «временной» срез П., его исторические параметры — социально-психологические аспекты открытия; выдвигание гипотезы. Она рассматривает процедуру П. как застывший логический акт, в котором анализируется лишь логическое отношение между теоретическими высказываниями, с одной стороны, и фиксирующими единичное наблюдение эмпирическими высказываниями — с другой. Несмотря на предложенную Карнапом количественную оценку степени подтверждаемости (логическую вероят-

ность), посредством которой характеризовалось логическое отношение между теоретическим высказыванием и фактом, чисто логический подход продемонстрировал свою недостаточность при описании реального научного процесса, так как теоретические высказывания в принципе не могут быть обоснованы только лишь посредством удовлетворяющих теорию фактов. Ни непосредственная (полная и исчерпывающая) верификация, претендующая на прямую проверку утверждений, фиксирующих зависимости между данными наблюдения и эксперимента, ни ослабленный вариант этого принципа (косвенная или частичная верификация), как установление логических отношений между косвенно верифицируемыми утверждениями, не отражают закономерности сложного, противоречивого развития научного знания, взаимоотношения конкурирующих теорий и их экспериментальной подтверждаемости. Установка на так называемую строгую проверку, критерием которой выступает принцип фальсифицируемости, направленный на опровержение теории и только в случае неудавшихся попыток становящийся свидетельством ее П. (т. н. «негативная подтверждаемость» Поппера) также вряд ли в полном объеме адекватна реальному процессу научного познания. В отличие от логической концепции П., исторические (или историко-логические) концепции учитывают не только логический, но и историко-научные параметры П., развитие теории, способность предсказывать новые факты, социокультурные моменты и т. д. Так, с точки зрения Лакатоса, П. как многоступенчатому испытанию подвергается не отдельная теория, а научно-исследовательская программа. П. считается состоявшимся, если наблюдается ее теоретический и эмпирический прирост («прогрессирующий сдвиг проблемы»), т. е. она способна предсказывать новые факты. Рассматривая П. в контексте конкуренции нескольких теорий, Кун и Фейерабенд отказываются видеть в фактах, в том числе и в новых, основания для П. и выбора той или иной теории, поскольку сами факты, на основе которых строится теория, формируются на ее языке, а конкурирующие теории оперируют совершенно различными, несравнимыми языками. Критерий выбора теории переносится в сферу общественного мнения (парадигмы) научного сообщества (Кун) или «эстетического», «личного вкуса» (Фейерабенд). Ограничивая процедуру П. теории только эмпирическими фактами, результаты которых зафиксированы в эмпирических суждениях, т. е. по сути дела оставаясь в рамках заданной системы знаний, нельзя адекватно решить проблему подтверждаемости, необходим выход в

практическое измерение. Кроме этого, даже если гипотеза соответствует некоторым фактам, то это вовсе не означает, что она должна быть сразу и безоговорочно принята. Убеждение в том, что будто факты сами по себе могут и должны привести к научному познанию, является предрасудком. Такие факты делают гипотезу более приемлемой, однако ей предостиг, как правило, долгий путь испытаний, поскольку опытная проверка сама по себе не обеспечивает статус теоретичности знания, как и рассогласование с опытом еще не означает опровержения теории. Качественная специфика теоретического и эмпирического означает невозможность как редуцирования теории к эмпирии, так и выведения теории из эмпирии. Логический анализ взаимосвязи теоретического и эмпирического лишь позволяет построить логическую модель перехода от эмпирии к теории, но само различие, как и взаимосвязь теоретического и эмпирического, имеет содержательный характер. Реальный процесс П. предполагает прежде всего создание модели идеализированного эксперимента, разработку и проведение реального эксперимента и раскрытие механизмов взаимосвязи «идеальной» и «реальной» моделей эксперимента. Такая связь имеет опосредованный, многоступенчатый характер и предполагает замещение реальной схемы эксперимента идеализированной схемой. Важнейшая роль в этом замещении принадлежит правилам соответствия, посредством которых теоретическая модель соединяется с идеализированным экспериментом, являющимся основой реального эксперимента, и объекты идеализированного эксперимента связываются с объектами реального эксперимента. Если теоретическая модель, отображенная через многоступенчатые связи теоретических высказываний с эмпирическими положениями в эксперименте, предсказывает результат, получаемый в ходе эксперимента, то она считается подтвержденной лишь только в том смысле, что ей соответствуют некоторые измерения предметов реального мира. Само по себе П. может подтвердить лишь фактуальные эмпирические положения, по отношению же к сложным абстрактно-теоретическим положениям П. в принципе не обладает таким статусом, который позволял бы этой процедуре на уровне эмпирического обоснования выносить окончательный приговор теоретической модели — опровергнуть или подтвердить ее.

ПОЗИТИВИЗМ (лат. positivus — положительный) — (1) парадигмальная гносеометодологическая установка, согласно которой позитивное знание может быть получено как результат сугубо научного (не философского) познания; программ-





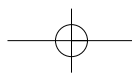
но-сциентистский пафос П. заключается в отказе от философии («метафизики») в качестве познавательной деятельности, обладающей в контексте развития конкретно-научного познания синтезирующим и прогностическим потенциалом; (2) – философское направление, фундаментальное осмысление установкой. В эволюции П. могут быть выделены следующие этапы: II – так называемый «первый П.» (Конт, Милль, Спенсер, Э. Литтре, П. Лафитт, И. Тэн, Э.Ж. Ренан и др.); III – «второй П.» (Авенариус, Мах); III – «третий П.» или неопозитивизм, представленный аналитической философией (Куайн, Поппер, Айдукевич, Лукасевич, Котарбинский, Г. Райл, Дж. Уисдом, П. Строссон, Остин, М. Блэк, Н. Малкольм, Н. Гудмен, А. Пап и др.) и Венским кружком, на основе которого оформляется логический П. (Шлик, Карнап, Нейрат, Ф. Вайсман, Г. Фейгль, Г. Ган, В. Крофт, Ф. Кауфман, Гедель и др.); IV – постпозитивизм, в рамках которого намечается очевидная тенденция к смягчению исходного методологического радикализма и установка на аналитику роли социокультурных факторов в динамике науки (Кун, Лакатос, Тулмин, Фейерабенд, Аналитическая философия, Венский кружок).

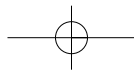
ПОЗИЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ (лат. positio – положение, состояние). 1) В объективном смысле – общественное положение индивидов, с которым связаны их определенные права и обязанности, не зависящие от их индивидуальных личностных свойств. Позиции социальные, располагаемые в иерархию по какому-либо основанию (например, имущественному, власти), обладают различным статусом и престижем в общественном мнении. В теории ролей позиция социальная описывается совокупностью ролевых предписаний, объективных требований, предъявляемых к лицам, занимающих данную позицию. 2) В субъективном смысле – осознанный выбор, мировоззренческая и нравственная ориентация личности, которая подлежит моральной оценке как передовая, прогрессивная или консервативная, реакционная. Субъективное содержание позиции социальной, так или иначе испытывает воздействие объективного социального положения личности, занимающей ту или иную нравственную позицию.

ПОЗНАНИЕ – творческая деятельность субъекта, ориентированная на получение достоверных знаний о мире. П. является сущностной характеристикой бытия культуры и в зависимости от своего функционального предназначения, характера знания и соответствующих средств и методов может осуществляться в следующих

формах: обыденное, мифологическое, религиозное, художественное, философское и научное. Исходную структуру П. представляет субъект-объектное отношение, где вопрос о возможности адекватного воспроизведения субъектом сущностных характеристик объекта (проблема истины) является центральной темой гносеологии (теории П.). В зависимости от решения этого вопроса в философии выделяются позиции познавательного оптимизма, скептицизма и агностицизма. Истина выступает в качестве универсальной цели П. При этом представления об истине и путях ее достижения в контексте историко-философской традиции конкретизировались через разведение фундаментальных оппозиций «знания и мнения» (античность), «разума и веры» (средние века), «знания и незнания» (Новое время). Понимание характера субъект-объектных отношений обуславливает соответствующие взгляды на природу П. Для классической философии процесс П. – это созерцание, что предполагает пассивную роль субъекта в восприятии внеположенных ему абсолютных и неизменных законов объективной действительности. Само П. при этом может интерпретироваться в двух основных курсах: 1) восходящая к Платону и разрабатываемая преимущественно в контексте рационально-идеалистической традиции трактовка П. как припоминания (теория анамнесиса); 2) характеристика П. как отражения, наиболее ярко реализовавшаяся в моделях материализма и эмпиризма. Начиная с «коперниканского поворота» Канта, философия отходит от созерцательного объективизма в гносеологии и актуализирует активную роль субъекта в познавательном процессе. Для немецкого идеализма открывающийся в П. мир уже выступает проекцией творчества трансцендентального субъекта (Кант, Фихте, Шеллинг) или продуктом деятельности социально-исторического субъекта (Гегель). Интерпретация П. как творческой деятельности отличает современную неклассическую философию. Характерно, что, подчеркивая творческий статус субъекта в познавательном процессе, современная философия во многом отказалась не только от онтологизма классической мысли, но и от установок на объективную истину, которая фактически приносится в жертву социально-историческим, прагматическим и психологическим интересам субъекта. Природа познавательной деятельности здесь может рассматриваться в контексте праксиологического, семантического и аналитического подходов. Акцент на практической природе П. в современной философии характерен прежде всего для марксизма и прагматизма. Однако если в

марксизме П., будучи формой опережающего отражения действительности, выступает как важнейший момент природо-преобразующей и социально-исторической практики общества, то в прагматизме П., преодолевая сомнение, обеспечивает психологическую уверенность субъекта в своих силах, позволяя ему тем самым наиболее эффективно осуществлять практическую деятельность. Семантический подход к П. реализуется сегодня в рамках феноменологии и герменевтики. П. здесь – это процесс смыслообразования, позволяющий человеку расширить горизонты понимания не столько внешней действительности, сколько себя самого. И, наконец, аналитический подход связан с течениями нео- и постпозитивизма и структурализма, ориентированных на рассмотрение П. как научного анализа знаковых структур, более или менее адекватно описывающего сложившиеся логические и семиотические инварианты, но никоим образом не претендующего на их подлинное понимание. В структуре познавательного процесса выделяют также чувственный и рациональный уровни П., противопоставление которых в новоевропейской философии обусловило возникновение дилеммы рационализма и эмпиризма. Чувственное П. (его основные формы: ощущение, восприятие и представление) является результатом непосредственного взаимодействия субъекта и объекта, что обуславливает конкретность, индивидуальность и ситуативность получаемого здесь знания. Будучи основанием познавательной деятельности в целом, чувственный уровень П. особое значение имеет в искусстве и обыденной практике. Рациональное П. (его формы: понятие, суждение и умозаключение) предполагает возможность объективации индивидуальных знаний, их обобщения, трансляции и т. п. Именно рациональное П. обеспечивает существование таких форм познавательного творчества, как наука и философия. Помимо чувственного и рационального, особую роль в познавательном процессе играет интуиция, свидетельствующая об особых механизмах П. на уровне бессознательных структур психики. Структурировать П. можно также в зависимости от объекта П. и соответствующего ему типа знания. В качестве наиболее общих объектов П. можно выделить природу, общество и человека и соотносить с ними естественное, социальное и гуманитарное знания. Особым видом П. выступает самопознание, которое со времен Сократа является одной из центральных тем в философии и одновременно представляет собой один из наиболее существенных модусов индивидуального бытия. Проблемы П. на сегодняшний день изучаются целым рядом





632 ПОКАЯНИЕ

как философских (гносеология, эпистемология, культурология, логика и методология науки), так и специальных (когнитивная психология, науковедение, социология знания и науки и др.) дисциплин.

ПОКАЯНИЕ — в религиозно-мистических системах — процедура (молитва, обращение к Высшим силам) обретения прощения за грехи, неблагоприятные мысли и дела, снятия плохой кармы и т. п.

ПОКЛОНЕНИЕ — ритуальное почитание Бога или богов: жертвоприношение, молитва, проповедь, медитации и т. д. П. может быть коллективным и индивидуальным.

ПОКОЛЕНИЕ — категория, обозначающая разные аспекты возрастной структуры и истории общества. 1) Реальное поколение (когорты) — совокупность сверстников, образующая возрастную слой населения. 2) Генеалогическое поколение (генерация) — степень происхождения от общего предка (отцы, сыновья, внуки и т. д.). 3) Хронологическое поколение — временной промежуток, в течение которого живет или активно действует данное поколение. 4) Условное поколение — общность современников, чья жизнь неразрывно связана с определенными эпохальными историческими событиями или которым приписывается некая символическая общность. Методы поколенного анализа широко применяются в общественных науках при изучении возрастного расслоения общества, межпоколенных изменений культуры и т. д.

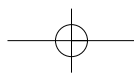
ПОЛАНИ (Polanyi) Майкл (1891—1976) — британский философ, один из основателей постпозитивизма, выходец из Венгрии, сотрудник (с 1923) Института физической химии (Берлин), в эмиграции с 1933, профессор физической химии (затем — социальных наук) Манчестерского университета (с 1933). В главных сочинениях по философии и социологии науки: «Личностное знание. На пути к посткритической философии» (1958), «Неуважение свободы» (1940), «Основания академической свободы» (1947), «Логика свободы» (1951), «Неявное знание» (1962), «Знание и бытие, эссе» (1969) и др. выступил в 1940-х с критикой основных принципов логического позитивизма, в 1950-х — разработал концепцию «неявного знания» (по П., «существуют вещи, о которых мы знаем, но не можем сказать»). Стремился конструктивно преодолеть идею о возможности деперсонифицированного представления научного знания, неправоммерно приравняемого к объективности последнего. В структуре ориентировочной и познавательной активности — в сенсомоторных навыках, восприятии, использовании языка, методах диагностики и экспериментирования,

актах научного творчества и т. д. — П. выделял явные и неявные компоненты. Последние, по П., осваиваются человеком в практических действиях, в совместной научной работе и служат основанием его целенаправленной активности. В науке явное знание представлено как интерперсональное знание (в понятиях и теориях), неявное — как личностное знание, влеченное в искусство экспериментирования и теоретические навыки ученых, в их пристрастия и убеждения. С точки зрения П., существуют «два типа знания, которые всегда совместно входят в процесс познания всеобъемлющей целостности. Это: 1. Познание объекта путем концентрации внимания на нем как целостности; 2. Познание объекта исходя из наших представлений о том, какой цели он служит в составе той целостности, частью которой он является. Последнее может быть названо неявным... Взаимоисключающий характер этих двух типов познания может быть выражен в терминах логической дизъюнкции». Неявное знание, согласно П., не допускает полной экспликации и транслируется через непосредственное («из рук в руки») обучение мастерству научного поиска и личные контакты ученых. Научный опыт у П. — внутренне переживаем, обусловлен страстным желанием исследователя достичь подлинно научной истины, явно личностно окрашен. П. ввел в научный оборот понятие «научное сообщество». В ряде работ подчеркивал необходимость определенных социокультурных условий для поддержания свободной научной коммуникации и сохранения научных традиций.

ПОЛИБИЙ (210—123 до н. э.) — греческий философ, историк, политический деятель эллинистического периода. Автор знаменитого труда «История в сорока книгах», где показан путь Рима к господству над всем Средиземноморьем. П. попытался целостно охватить разнообразие исторических явлений и событий, основываясь на рационализированном стоицизме представлении о «судьбе», согласно которому она является всеобщим мировым законом и разумом. По отношению ко «всеобщей истории» «судьба» у П. предстает как логика истории, как синоним внутренних закономерностей единого исторического процесса. Исторический процесс П. рассматривает как замкнутый, повторяющийся цикл. По аналогии с живыми организмами общества, согласно П., проходит состояния возрастания, расцвета и упадка. Развитие общества трактуется П. как движение по кругу, в ходе которого осуществляется последовательная смена шести форм государственности: монархия (единоличное проявление вождя или монарха, основанное на разуме) перерождается в тиранию,

на смену которой посредством насильственных способов (восстание, переворот, убийство) приходит аристократия (власть немногих, преследующих интересы общего блага), она в свою очередь вырождается в олигархию (царство беззакония, стяжательства, интриг мелкой группы против всего народа), народ выступает против олигархов и устанавливается демократия, ее извращением является охлократия (господство черни, толпы), которая является, по мысли П., не только самой наихудшей, но и последней ступенью в смене данных исторических форм. Преодолеть кругооборот государственных форм способен, согласно П., только мудрый правитель-законодатель, который видит недостатки простых форм государства и в состоянии установить новую форму — смешанную. Смешанная форма имеет аналоги в реальной истории: Спарта, Карфаген, Крит. Но наиболее правильно использована идея смешанной государственной формы, считает П., в Риме. Консулат выражает монархию, сенат — аристократию, народное собрание — демократию; правильное сочетание и равновесие этих властей и обеспечило Риму могущество. Идеи П. о кругообороте государственных форм и о смешанной форме правления широко использовались в различных проектах «идеальных» государств и в утопических теориях.

ПОЛИКРАТИЯ — форма государства, где источником суверенитета государственной власти выступает население (все или часть). Государство является выразителем суверенитета от имени населения, такая прерогатива достигается им посредством процедуры выборов. Сформированные населением представительные органы осуществляют законодательную деятельность и в значительной степени контролируют работу других подсистем государственного механизма. П. существует в определенных формах; она может выступать в виде олигархии, аристократии и демократии. В основе такого деления лежит критерий объема участия населения в формировании государственных органов. Круг участников образования государственных структур обусловлен особенностями избирательного права, наличием либо отсутствием имущественных и образовательных цензов, цензов оседлости и т. д. Олигархию отличает предельно узкий круг лиц, допущенных к определению направлений политической жизни. Как правило, это — экономически самая могущественная часть господствующего социального класса (социально-классового образования). Данные социальные субъекты, располагающие не только огромным экономическим потенциалом, но и часто наделенные юридически оформленными исключительными правами,





формируют все звенья государственного аппарата, поставляют кадры для ключевых должностей. Аристократия как форма государственной организации предполагает более широкое участие населения в политической жизни общества. В формировании государственной власти участвует вся имущая часть юридически полноправного населения. Аристократии характерно наличие имущественного ценза (его скрытых и открытых форм) и ограничение прав некоторых слоев населения — люмпенизированных масс, недееспособных лиц и т. п. Границы между аристократией и олигархией в ряде случаев расплывчаты. Демократия представляет собой такую форму государства, при которой право участия в формировании органов государственной власти имеет все юридически полноправное население страны. Она характеризуется отсутствием какого-либо однозначного критерия, отличающего ее от олигархии и аристократии. Но это не означает, что при демократии отсутствуют всякие ограничения участников определения политики государства вообще. В любом демократическом государстве реализация этих ограничений проходит по линиям определения условий приобретения гражданства и введения скрытых форм ценза (например, образовательного ценза). Все перечисленные формы П. обладают высокой степенью оформленности и в силу этого являются устойчивыми образованиями. Существует и отличная от них форма П., основанная на простейших институциях. Такую форму П. можно назвать охлократией (властью толпы). «Охлократическая форма государства отражает такие фрагменты его политической жизни, когда решения, реализующие прерогативы разных властей, принимаются массами людей без помощи устойчивых и развитых государственных институтов (решения митингов, собраний и т. п.)». Приведенная выше классификация форм государства не исчерпывает всего разнообразия государственного оформления. При характеристике того или иного реального государства речь будет идти исключительно о доминировании тех или иных форм.

С.Ю. Солодовников

ПОЛИМОРФНАЯ СЕКСУАЛЬНОСТЬ — понятие Маркузе, обозначающее форму человеческой сексуальности, основанную на возможности активизации подавленных, заторможенных органических потребностей, которая обеспечивает новое направление прогресса путем превращения человеческого тела в инструмент не столько труда, сколько удовольствия.

ПОЛИТЕИЗМ И МОНОТЕИЗМ (греч. poly — много, monos — один, theos — Бог) — религиозное учение и представле-

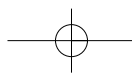
ние о многобожии и единобожии, поклонение многим или одному Богу. П. возникает в период разложения первобытной общины и разделения труда, когда на смену ранним верованиям, включая различных духов, приходит вера в богов, наделенных определенным обликом, именем и культом. Переход от П. к М. явился отражением определенного этапа развития общества. Был обусловлен укреплением рабовладельческого строя, созданием монархий. Один монарх и царь — один Бог. В результате почитание многих богов сводится к поклонению одному Богу. Сначала Бог почитается как главный, постепенно превращаясь в единственного и всемогущего. Классическими примерами П. могут служить пантеоны богов древних религий греков, римлян, славян. К монотеистическим религиям относят иудаизм, христианство, ислам. (См. также: **Теизм, Бог.**)

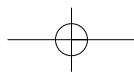
ПОЛИТИКА (греч. politika — государственные и общественные дела) — сфера деятельности, связанная с распределением и осуществлением власти внутри государства и между государствами. П. как особая форма социальной деятельности возникает вместе с государством и той иерархической системой власти, которая призвана обеспечить в обществе гражданский порядок на основе четкого разграничения отношений господства и подчинения. Государство, возвысившись над обществом в качестве органа легитимной власти, способной противостоять внешней агрессии и заставлять всех граждан соблюдать законы и не нарушать норм общественной морали, обрело таким образом специфический вид деятельности — П. В современных политических теориях П. так же связывается с отношениями по поводу власти. Так, Бюрдю считает политическим «любой факт, действие или ситуацию, если они выражают существующие в социальной группе отношения власти и подчинения для достижения общей цели». Д. Истон, Арон, Р. Далл рассматривают П. в контексте политической системы, как средство реализации властных решений. Таким образом, всякая власть отражает характер социально-политических отношений, складывающихся между властью имущими и подданными. Поэтому П. как средство осуществления властных решений зависит от формы государственной власти. В ней находят свое отражение политические взгляды, правовые и моральные нормы, культурно-исторические и национальные ценности, характерные для существующей системы власти. Соответственно П., в зависимости от формы и методов осуществления власти, может быть авторитарной и демократической. П. как особый вид государственной деятельности формируется и осуществляется

соответствующими государственными структурами (парламент, президент, премьер-министр и т. д.). Нельзя отрицать влияния на государственную П. индивидуально-психологических, моральных и волевых качеств главы государства, его политических взглядов и подходов к решению социально-экономических проблем, так же как и различного отношения к П. со стороны политических партий, движений, групп, индивидов и общества в целом. В совокупности взаимодействие всех названных выше субъектов политических отношений по оказанию влияния на принимаемые властью решения и их выполнение и представляет собой реальный политический процесс. П. государства подразделяется на внутреннюю и внешнюю. Внешняя П. представляет собой деятельность государства в сфере международных отношений и направлена на решение внешнеполитических проблем. Особенностью современного политического развития является расширение взаимного сотрудничества государств с целью решения политических, экономических, экологических и других проблем глобального характера. Процесс экономической интеграции государств Западной Европы свидетельствует о координации их усилий в области работы экономической, финансовой, миграционной и иных видов П., призванных содействовать устойчивому экономическому развитию и повышению уровня и качества жизни населения. Таким образом, внешняя П. является продолжением внутренней, ибо она определяется целями и задачами внутреннего развития. Внутренняя П. включает в себя ряд направлений деятельности государства по организации и регулированию общественных отношений в экономике, социальной и культурной сферах, в науке и т. д. Эти виды деятельности также могут быть охарактеризованы как П.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА — область исследования, изучающая политику, политические системы и их элементы. В настоящее время основной объект политической науки — это политическая власть, реализуемая в различного рода политических системах.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ОБЩЕСТВА — система государственных и негосударственных социальных институтов, осуществляющих определенные политические функции. До недавнего времени в отечественной литературе господствовал марксистский подход к П. с. о. как к исторически преходящему общественному явлению, которое (как считалось) возникает с расколом общества на антагонистические социальные классы. Однако в последние десятилетия доказано наличие





634 ПОЛИТЦЕР

в доклассовых обществах сложных социальных структур, зрелых институтов общественного управления и нормативных систем. Данные положения значительно расширяют исторические рамки существования П. с. о. Поскольку в обществе существуют социальные субъекты с противоположными интересами, постольку существует необходимость в механизме их согласования и, соответственно, сохранения стабильности социума. К.Р. Мергелидзе указывал по этому поводу: «Индивидов объединяют в обществе не общие им всем интересы, но они связаны противоположными и противоречащими друг другу интересами». П. с. о. несет в себе две взаимодополняющие функции: во-первых, она направлена на сохранение целостности социума и упрочение его жизнеспособности и, во-вторых, данная система ориентирована на создание господствующим социально-классовым образованиям социально-экономических условий для максимизации удовлетворения их социальных и экономических потребностей. П. с. о., как субординированная совокупность государственных и негосударственных социальных институтов, осуществляющих определенные политические функции, представляет собой сложное системное образование. Анализ этой системы предполагает выявление ее элементов, таких как государство, партии, профсоюзы и другие организации. Ф.М. Бурлацкий определяет политическую систему как «относительно замкнутую систему, которая обеспечивает интеграцию всех элементов общества и само существование его как единого, централизованного, управляемого политической властью организма, сердцевину которого составляет государство, выражающее интересы экономически господствующих классов». Данный автор в качестве важнейших функций политической системы называет функции общественного целеполагания в интересах господствующего класса, мобилизации ресурсов для достижения поставленных целей, интеграции всех элементов общества вокруг поставленных целей и задач, распределение ценностей в соответствии с интересами господствующего класса. В данном определении Ф.М. Бурлацкий игнорирует такую функцию системы, как сохранение целостности общества и упрочение его жизнеспособности (что дает предполагаемую дефиницию односторонней), в то же время, справедливо акцентирует внимание на функции создания благоприятных социальных условий для оптимизации удовлетворения интересов господствующих социально-классовых образований. Причем, как свидетельствует история, последнее может объективно привести к уничтожению того или иного социума.

Центральное место в политической системе принадлежит государству, которое, являясь формой организации социально-классового общества, обеспечивает его целостность и устойчивость. Наряду с государством, в обществе существуют иные политические институты — партии, профсоюзы, общественные организации и т. п. Среди таких образований наиболее «специализированным» на выполнение политических функций институтом является партия. Последняя представляет собой политическую организацию социального класса (как социально-классового образования), объединяющую наиболее активных представителей и осуществляющую выражение интересов данной социальной общности. Партия располагает всеми атрибутами политического института. В зависимости от социально-классовой природы, характера социальной базы, политические партии подразделяются на социально-классовые; межклассовые; партии классовоподобных групп. По типу организационной структуры партии делятся на кадровые и массовые. Последние, в свою очередь, можно разделить на партию с «рыхлой» организационной структурой и прочно организованные политические формирования. По месту, которое партия занимает в системе власти, политические партии могут быть классифицированы как легальные и нелегальные. Те и другие подразделяются на партии, играющие существенную роль в рамках политической системы и оказывающие незначительное влияние на политическую жизнь общества. В зависимости от количества партий, их качественных черт, характера взаимодействия между собой и места в политической организации общества, партийные системы можно разделить на два блока: альтернативные и неальтернативные системы. В первой из них любая альтернативная партия может заменить правящую в данный момент в результате победы на выборах. В рамках альтернативной системы могут иметь место: — система многопартийной раздробленности, где власть осуществляется коалициями, меняющимися по составу; — двухблоковая система, при которой партии делятся на два постоянно соперничающих политических блока; — двухпартийная система (подлинное соперничество за власть между двумя партиями). Неальтернативная партийная система исключает действительное соперничество между партиями за обладание властью. Она может быть представлена в виде следующих образований: — система кооперации партий, для которой характерно блокирование главных партий и отсутствие действительной оппозиции; — система партии национального согласия или партии-гегемона, в рамках

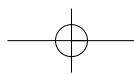
которой одна партия превалирует над всей политической системой и безраздельно властвует; — ограниченная партийная система, при которой власть находится в руках политической силы (государственного аппарата, армии и т. п.), относительно не зависящей от партий и стоящей над ними; — однопартийная система, исключающая существование других, кроме правящей партии. Выше мы уже отмечали, что в обществе, помимо государства и политических партий, существуют другие политические институты гражданского общества (общественные организации, профсоюзы и т. д.). Последние могут быть включены в политическую систему в связи с выполнением каких-либо функций государства или политической партии. Изменение П. с. о. происходит в результате изменения соотношения сил между социально-классовыми образованиями. Последние стремятся, в целях оптимизации социальных условий своей жизнеспособности, добиться доминирующего политического положения в обществе.

С.Ю. Солодовников

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ — наука, изучающая отношения между социальными субъектами, включенными в единый, относительно устойчивый, организационно оформленный материально-общественный комплекс, в пределах которого осуществляется внутренне связанное производство, присвоение и социально значимое потребление материальных средств и благ для обеспечения физической жизни общества, а также для создания материальной базы всех сфер общественной жизни. П. э. исследует законы, управляющие развитием экономической системы (см. **Экономическая система**), а так же рассматривает названные системы в различные исторические периоды и эпохи.

С.Ю. Солодовников

ПОЛИТЦЕР (Politzer) Жорж (1903–1942) — французский философ и психолог. Родился в Венгрии. Работал во Франции. С юношеских лет увлекся марксистской философией. Предложил неортодоксальное понимание философии Канта как основы учения Маркса о пролетарской революции. В начале творческого пути был также сторонником учения Фрейда и утверждал, что между методом психоанализа и марксистским методом не существует никакого противоречия. В 1924 выступил в защиту психоанализа и особенно подчеркнул его философский и социологический статус. В 1930-х был одним из сооснователей Рабочего университета в Париже, в котором в 1935–1936 читал курс лекций по марксистской философии для активистов Французской



коммунистической партии. Был одним из ведущих идеологов и теоретиков этой партии и членом ее Центрального комитета. В 1933 опубликовал статью «Психоанализ и марксизм: двоедушный контрреволюционер «Фрейдомарксизм», в которой критиковал различные версии фрейдомарксизма. В конце 1930-х неоднократно выступал с критикой психоанализа и фрейдизма. В 1939 (вскоре после смерти Фрейда) опубликовал программную статью «Конец психоанализа», в которой утверждал, что психоанализ потерпел крушение. Провозгласил вступление психоанализа в период «схоластического упадка» и предсказал ему судьбу френологии и гипнотизма. Выдвинул идею создания «конкретной психологии», предметом которой должна быть «жизненная драма» (реальная жизнь людей), в особенности ее смысловая и деятельностная стороны. В 1929 основал журнал «Обзорные конкретной психологии». В конце 1930-х — начале 1940-х опубликовал серию актуальных работ по критике теории и практики национал-социализма. С началом нацистской оккупации Франции (1940) работал в подполье. Написал и подпольно опубликовал ряд работ. Был активным участником Сопротивления. В 1942 был арестован вишистскими властями и выдан ими нацистским оккупантам. Расстрелян в мае 1942. Автор книг: «Конец философского парада: бергсонизм» (1929), «Основные проблемы современной философии» (1938) и др. работ.

ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ЛОГИКА — раздел логики, в котором не используется операция отрицания. В П. л. отрицаются от всяких способов введения отрицания, к числу которых относятся приемы косвенных доказательств, а также явные или неявные определения различных видов отрицания.

ПОМЕРАНЦ Григорий Соломонович (р. 1918) — российский философ, культуролог, писатель. Участник Отечественной войны. С 1949 по 1953 — в ГУЛАГе. В советских изданиях его публикации с 1976 по 1987 были запрещены. Занимался правозащитной деятельностью. Печатался за границей: «Неопубликованное» (1972, Мюнхен); «Сны земли» (1984, Париж); «Открытость бездне. Этюды о Достоевском» (1989, Нью-Йорк), статьи в журнале «Синтаксис». Автор работ по истории русской культуры 19–20 вв., культуры Востока, философии истории и религии. Основные работы, вышедшие в России: «Открытость бездне. Встречи с Достоевским» (1990), «Лекции по философии истории» (1993), «Собирание себя» (1993), «Великие религии мира» (1995, в соавторстве с З.А. Миркиной), «Выход из транс» (1995) и др. Рассматривая уровни бытия —

рационального (особи) и бессознательно-го (рода), — П. ставит вопрос о возможности сохранения целого вне фиксированных традиций и зримых знаков. Необходимый разговор, в котором может быть найдено единство, — это разговор о иерархии. Подлинная свобода — это свобода иерархически высшего, свобода бесконечного, «необусловленного» внутри нас, это Божья воля, ставшая внутренней волей. Нет разрыва верха и низа в культуре, но лишь ступени иерархии, отображающиеся в структуре личности. Возрастающая сложность, по П., опрокидывает классическую эстетику, сложность не уравновешена поиском самоотжественности, нравственной и эстетической простоты, безусловных норм в текущей жизни. Общий план истории, ранее измерявшийся вечностью, заменен прогрессом — развитием, которое не гарантирует добра и угрожает целому. Восстановлением чувства целого, по мысли П., были мировые религии. Все великие религии вдохновлены единым импульсом и внутренне равноценны, обособленное существование различных культур проблематично в едином информационном пространстве. Отсюда следует не требование унификации языка культур, а обращение к диалогу. Диалог реален в мире отношений, необходимо личных, необходимо перекликающихся друг с другом, складывающихся в хоровод структурой, в которой явленные, положительные образы вращаются вокруг незримого центра. Целостность хоровода — образ незримого единства, когда «все во мне и я во всем» и ни на миг нет разницы между уровнями духовности; позже иерархия рождается заново изнутри и становится неопровержимым личным опытом. Прошлому, согласно П., принадлежит конкретная форма примитивного диалога внутри культур, диалог между культурами начинается с формирования субэкумен (аналог «культурных кругов» Шпенглера, «цивилизаций» Тойнби, «коалиций культур» Леви-Стросса, но с акцентированием преемственности). Субэкумена — завершенная попытка наднациональной культуры, устойчивой коалиции культур, выработавшей самостоятельную философию или мировую религию (средиземноморской, индийской и китайской). Каждая субэкумена рассматривается П. как социальный организм со своими особенностями социальной стратификации, иерархии статусов и символической реальности. Теория субэкумен сосредоточивается на процессе накопления знания, передаваемого от цивилизации к цивилизации, и на процессах культурного обучения. Время, которое называют «посленовым» (postmodern), оказалось временем общего кризиса субэкумен. Процесс синтеза культурных начал продолжается в

стыковых культурах (Восток, Африка, Россия), различающихся по преобладанию стабильности и динамизма.

ПОМПОНАЦЦИ (Pomponatus) Пьетро, по прозвищу Перетто Мантовано (1462–1524) — итальянский философ-гуманист. Учительствовал в Падуе, Ферраре и Болонье. Приверженец учения Аристотеля. Основные сочинения: «О бессмертии души», «Книга о причинах естественных действий, или о волшебстве», «О судьбе, свободе воли, предопределении и Божественном Провидении» и др. Согласно П., интеллектуальная душа инициирует стремления и воления, внутренне присущие человеку. В отличие от чувственной души животных, интеллектуальная душа человека в состоянии постигать универсальное и сверхчувственное посредством чувственных образов. Вследствие этого душа неотъемлемо принадлежит телу и должна трактоваться как его форма. Душа не способна, по П., исполнять свои функции отдельно от тела. Конечно, — полагал П., — душа превосходит собственной благородной сущностью все материальное вокруг себя, при этом она «пропитывается нематериальным, хотя и не в абсолютной форме». (В данном случае П. хотел продемонстрировать то обстоятельство, что тезис о бессмертии души не может быть «с достоверностью» доказан посредством разума. По мнению П., этот тезис суть предположение веры и призван фундаментализироваться соответствующими процедурами, а именно — «откровением и каноническим предписанием» — см. **Двойственной истины теория**.) По версии П., душа (как компонент человека — «микрокосма») занимает высшее место в иерархии материальных существ, гранича с духовными. Она располагается «посредине между ними, объединяя те и другие»: душа материальна в сравнении с нематериальными существами, нематериальна в сравнении с материальными существами. Может душа выступать и как божественное начало, и как животное: «...нет ничего в мире, что хоть каким-нибудь свойством не могло бы иметь общего с человеком, почему заслуженно называют его микрокосмом, или малым миром... Великое чудо есть человек, поскольку он является всем миром и способен обратиться в любую природу, так как дана ему власть следовать любому, какому пожелает, свойству вещей...» Осмысляя профессиональный промысел философов, П. отмечал: «Прометей истинно является философом. Пытаясь узнать тайны Бога, он терзается вечными тревогами и тайнами; не испытывает ни жажды, ни голода, не спит, не ест, не испражняется, осмеиваемый всеми, и почитаемый глупцом и святым, преследуемый инквизиторами, является забавный спектакль для толпы. Вот



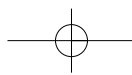
636 ПОНИМАНИЕ

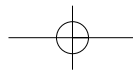
доходы философов, вот им награда». Творчество П. знаменовало эпоху, когда опыт и чувства людей начали выходить на первый план по сравнению с авторитетом древних. Сам П. в лекции (1523), посвященной «Метеорологии» Аристотеля, комментируя аподиктический силлогизм Аристотеля и Ибн Рушда о непригодности для обитания земель между тропиком Рака и Козерога, заметил, что все это легко опровергается письмом его личного друга. Тот пересек эту зону и нашел ее населенной. Как полагал П., уже что-либо лучше может доказать опыт человека, а не почтенный Аристотель. Платонизм оказывался для мыслителей Возрождения более перспективным, нежели аристотелизм.

ПОНИМАНИЕ — процедура постижения или порождения смысла. П. не вписывается в субъект-объектную познавательную схему, так как не познание порождает потребность в П., а, наоборот, потребность в П. ведет к познанию. Категориальный статус П. придал Шлейермахер, понимавший его как процедуры обнаружения смысла текста в процессе его интерпретации, реконструирующей изначальный его замысел. Таким образом П. у него — это способ экспликации того, что уже изначально предзадано, заложено в тексте. Тем самым были сформулированы основы классической концепции П. как средства преодоления культурной и временной дистанции. Виндельбанд и Риккерт предложили неокантианскую версию П., трактуя его как суть идеографического метода познания, схватывающего индивидуальные особенности исторических фактов и противопоставленного номотетическому методу, обобщающему (генерализующему) и устанавливающему законы, суть которого составляет объяснение. П. возможно через установление в науках о культуре «отношения к ценности», в котором и проявляется мера индивидуального разнообразия. Благодаря неокантианству, П. надолго оказалось связанным с оценочным познанием и актами оценивания, но прежде всего им было заложено ставшее теперь традиционным истолкование П. как эвристической познавательной процедуры, дающей приращение знания, а не только «восстанавливающей» изначальное. Так была задана совершенно самостоятельная тема гносеологии, эпистемологии и методологии — тема противопоставления или согласования «понимающих» и «объясняющих» схем в научном знании и познании. Основная ее тенденция — универсализация процедур П., которые из исторического гуманитарного знания (усилиями Дильтея, М. Вебера, Шютца и др.) были перенесены в знание социальное, а затем стали рассматриваться как

основа, рамка познания. Дорефлексивное схватывание смыслов начинает трактоваться как основа любой аналитической операции. За П. признается функция продуцирования знания, но оно трактуется в целом как знание, нуждающееся в дополнительных процедурах, позволяющих перевести его в статус знания научного. П. при этом во многом понимается как интерпретация: объяснение на одном уровне знания подготавливает почву для переинтерпретации фактов на более высоком уровне, переинтерпретация фактов дает новый импульс объяснению, но сама переинтерпретация есть лишь возможность. Тем самым П. становится возможным толковать как объяснение в понятиях необходимых условий («как возможно?»), построенное по схеме практического вывода (Вригт). Несколько иной поворот трактовки П. задало признание имманентного присутствия в феномене эпистемологического — феноменов социокультурного и личностного (постпозитивизм, социология знания). Объяснение в подобных моделях чаще всего трактуется как логическая рационализация уже понятий (размещенных в когнитивной модели) реальных соотношений, для которых необходимо отыскание закона, устанавливающего всеобщее в них. В самой уже существующей когнитивной модели признается при этом наличие «образной компоненты». В целом это линия втягивания П. в сферу «рацио», и ее радикализация связана с признанием возможности разных типов рациональности. Данный ракурс темы П. активно разрабатывается в различных версиях «понимающей» науки (прежде всего, психологии и социологии). Исходной здесь явилась версия описательной психологии Дильтея, сформировавшего методологическую установку на П. жизни из нее самой, т. е. ее временности и историчности, и трактовавшего П. как непосредственное постижение некоторой душевно-духовной целостности, т. е. как интуитивное проникновение одной жизни в другую. М. Вебер в версии понимающей социологии снял «психологизм» концепции Дильтея и выдвинул идею формальной рациональности, основанной на принципе максимизации эффективности деятельности в разных сферах социальной жизни, культурно и ментально закрепляемой. Соответственно задача социологии формулируется им как анализ смысловых элементов социокультурной жизни, «задающих» возможные меры рационализации. Любое социальное действие содержит, по М. Веберу, конституирующий его смысл, соотносимый со смыслами действий других людей. Реализуемая совокупность таких соотношений образует «смысловую связь поведения», которая

является объектом понимающего исследования. Эта базовая посылка М. Вебера была универсализирована в феноменологической социологии как предпосылка любых социальных взаимодействий, а также социальных структур и институтов, возникающих на их основе, т. е. П. стало трактоваться как предоснова любых возможных мыслительных процессов и процедур. Отсюда возможно движение или к признанию социологии знания единственно возможной социологией (с ее «экспансированием» как за рамку дисциплинарности, так и за рамку науки в целом), или разработка диалогических концепций социального взаимодействия и «онтологии поступка» (предполагающих и диалоговую, а не только интерпретационную версию П.), что ведет к герменевтизации дисциплины. Вывод проблематики П. за пределы его истолкования как метода или процедур П. был осуществлен Хайдеггером и закреплён в концепции герменевтики Гадамера. Хайдеггер трактовал П. как специфическое отношение к действительности, в котором человек выступает толкующим себя бытием (т. е. «понимающим бытием»), что означает онтологизацию П. Хайдеггер ввел понятие «предпонимание», выражающее развертывание П. как онтологического определения человеческого бытия, задающее непреодолимый горизонт познания. П. как предпонимание изначально и предполагает мышление и поведение — через «предмнения», «предвидения» и «предвосхищения», делая возможным производное («вторичное») П. как методы и процедуры познания. Онтологический статус П. был закреплён герменевтикой, в которой П. — центральное понятие. Герменевтика отделяет П. как поиск смысла в качестве собственного предмета и П. как процедуры приписывания значений, настаивая на изначальной «герменевтичности человеческого» существования, имманентности ему «понимательности» (что предшествует любым процедурам приписывания значений). При этом акцент смещается с самих смыслов на языковые практики-дискурсы как предмет непосредственного анализа. Эти различные направления и версии П. в истории европейской философской и социальной мысли питаются синтезировать современная эпистемология и методология прежде всего через разработку проблематики разных типов рациональности. В предельной рамке П. начинается трактоваться как умение действовать соответственно социокультурному контексту, т. е. оно выражает отношение субъекта, владеющего нормами данной культуры, к произведенному в рамке этой культуры тексту (в расширительном его толковании). Процесс П. наделяется деятельностно-коммуникатив-



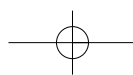


ной природой. Задание способов действия и коммуницирования — это и есть запуск механизмов формирования П. В такой трактовке именно П. создает смыслы, т. е. последние не понимаются, а продуцируются в процессах П. в конкретных деятельностно-коммуникативных ситуациях. Понимается не смысл или текст, а коммуникативно-деятельностная ситуация, в которой находится понимающий человек. В этом отношении смысл как ситуативно создаваемый и отличается от включаемых в ситуацию в качестве готовых значений. Мы всегда понимаем не сделанное, а сделанным. Порождаемые смыслы схватываются в процедурах рефлексии. Рефлексия не только проясняет смыслы, но и обнаруживает смысловые лакуны, запуская тем самым новые акты смыслопродуцирующей деятельности и коммуникации. Достигнутый уровень П. накладывает, в свою очередь, онтологические и интерпретационные ограничения на объекты деятельностного оперирования, но оставляет открытыми диалогово-коммуникативные практики, позволяющие выходить за пределы онтологических представлений и утвердившихся интерпретационных схем, перемещая системы значений в новые контексты и провоцируя столкновения разных контекстов (онтологий, языков), а тем самым запуская и новые интерпретации. Не-П. при этом может быть истолковано как проявление психологической и (или) теоретической замкнутости мышления, приверженного следованию догматизированным усвоенным схемам, что выражается в неспособности осмысливать новые ситуации коммуницирования и действия. (В этом отношении следует заметить, что одну из первых технологий преодоления психологической замкнутости вне проблематики П. предложил психоанализ. Аналогичную роль играли исследования парадоксов и аномалий в научном знании.) Следовательно, условие П. — разблокировка процессов мышления в коммуникативно-деятельностных и рефлексивных практиках. Тем самым П. предполагает прежде всего онтологическое (а не гносеологическое) самоопределение субъекта, будучи проблемой практического отношения и практического разума. Именно сращенность человека с бытием и придает П. свойство естественно складывающегося события. (См. также: **Герменевтика, Интерпретация, Историзм, Экзегетика.**)

ПОНИМАЮЩАЯ СОЦИОЛОГИЯ — в узком смысле — социологическая концепция М. Вебера, предположившего и сам термин «П. с.»; в широком смысле — одно из основных направлений социологии, связанное с ориентацией на преодоление ее натуралистических установок и

позитивистской методологии, заложившее в конце 19 — начале 20 в. основы последующих неклассических ее версий: феноменологической социологии, этно-методологии, когнитивной социологии и т. д., вплоть до ее постмодернистского проекта (Бауман, В. Вельш и др.), а также таких неклассических направлений в социологическом анализе, как социология культуры (культурсоциология) и социология знания. П. с. можно рассматривать и как одну из первых редакций гуманистической альтернативы в социальном знании в целом. Становление понимающей теоретико-методологической парадигмы в социогуманитарном знании связано прежде всего с именами Дильтея и М. Вебера, а также Зиммеля и отчасти (что признается далеко не всеми историками социологии) Дж.Г. Мида. В качестве отдаленных истоков П. с. рассматриваются идеи исторического анализа Вико (понимаемо лишь то, что совершено) и концепция герменевтики Шлейермахера. В качестве непосредственных источников П. с. выступают философия жизни и неокантианство (прежде всего в лице Баденской школы). При этом, если в историцизме Дильтея доминируют идеи философии жизни, то у М. Вебера — неокантианства, а Зиммель в разные периоды жизни акцентировал как собственную версию философии жизни, так и свой же проект формальной социологии, увязывая их с проблематикой понимания. Качественный поворот в судьбах «познающей парадигмы» связан с именем Шюца, социологически переориентировавшего феноменологию позднего Гуссерля, а позднее с включением в фокус социологического анализа проблем языка, предзаданным «лингвистическим поворотом» позднего Витгенштейна и становлением современного герменевтического анализа. В российской философской и социогуманитарной мысли близкий к П. с. проект был предложен (с иных теоретико-методологических позиций) Франком. Однако реализована была П. с. впервые именно в социологии (проект Франка не получил социологического воплощения). В то же время для П. с. (как изначально, так и в последующих вариантах) был характерен постоянный интерес к метатеоретическому уровню анализа и постоянные экскурсии в область собственно философского знания. Так, объединяющей исходной теоретико-методологической посылкой для «познающих» социологов является утверждение принципиально разных онтологий природного и социального миров и установка на исследование способов и (или) методов (опять же особых, отличных от общенаучных) конституирования индивидами социума в ходе

их непосредственного взаимодействия и (или) в их духовном бытии. С этой посылкой тесно связана другая, ставящая под принципиальное сомнение возможность (и необходимость) реализации в социальной жизни объект-субъектной познавательной схемы как через акцентирование «определяемости» («простраиваемости») объекта субъектом, так и через вскрытие процессуальной природы социальной реальности, параллельно с утверждением личностной и исторической природы социальных субъектов. При этом конституирующим началом может выступать или накопленное содержание опыта субъектов (то, что переживается как настоящее, всегда содержит воспоминание о том, что только что было настоящим, — Дильтей), или должное возможное будущее (то, что полагается и осмысливается в социальном, прежде всего и главным образом, целерациональном действии, — М. Вебер), или преодоление сопротивления «оформившихся» в «очевидности» практически направленных интересов субъектов (непрерывная смена «ставших» форм, фиксирующих и организующих опыт, — Зиммель). Таким образом, во всех трех первоначальных версиях «познающей» ориентации исследовательский интерес принципиально смещается на уровень анализа непосредственных субъектов социальной активности, акцентируется «рамка личности» в социологическом знании. Наиболее отчетливо эта линия была проведена в последующем феноменологическом варианте П. с. и, особенно, в этнометодологии (у М. Вебера же находим, например, вполне «классический» социологический анализ бюрократического типа социальной организации, а у Зиммеля — анализ «чистой» формы). Актуализация внутренних смысловых аспектов опыта и (или) социального действия обозначила поворот в «познающей» ориентации к анализу культуры как области объективации смыслов, как «предзадающей» возможность конституирования себя как индивидуальной целостности, как «организующей» возможность понимания «Я» и «Другого» («выражения» Дильтея, «типизации» М. Вебера, «формы» Зиммеля). В этом отношении П. с. оказывается весьма близка другому влиятельному социологическому направлению — символическому интеракционизму, — что и позволяет сближать их (при всем различии теоретико-методологических истоков) между собой и видеть в Дж.Г. Миде (как основоположнике символического интеракционизма) одного из классиков «познающей» ориентации. Однако корректнее все же дифференцировать эти направления как различные, но объединяющиеся в рамках культурсо-





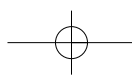
638 ПОНСЕ

циологической ориентации как целостности более высокого метатеоретического уровня. Наконец, объединяющей темой для мыслителей рассматриваемого круга являлась собственно проблема понимания, давшего название всему теоретико-методологическому направлению в целом. Причем с самого начала в исследовательскую программу П. с. были заложены все основные (в последующем развернутые) версии понимания, но все они сходились в том, что лишь понимание может обеспечить доступ к основам («источкам») социальных феноменов. М. Вебером была предложена концепция понимания как процедуры (метода), предваряющей и делающей единственно возможным социологическое объяснение. Социальное действие конституируется осознанием (и/или наличием) смысла, не привносимого извне, а переживаемого субъектом и требующего соотношения возможного на его основе действия с возможными действиями других. Переплетение таких соотношений образует «смысловую связь поведения» (М. Вебер). Последняя является непосредственным предметом социологического изучения, задачей которого, интерпретируя, понимать социальное действие. Средством понимания (понимающего истолкования) выступают логически конструируемые идеальные типы, обеспечивающие понимание через узнавание в легитимируемых и санкционируемых культурой типизациях. Последнее позволяет М. Веберу трансцендировать смысл психологическому переживанию и обосновать стратегию целерационального действия как наиболее полно выявляющую смысловую основу социальной реальности. Остальные стратегии социального действия рассматриваются как отклоняющиеся от этой «идеальной» модели и «затемняющие» смыслы (убывание рациональности в действии суть одновременно уменьшение возможности понимания). Зиммель в своей концепции предвосхитил последующую универсализацию понимания как специфического отношения человека к действительности, способа «здесь-и-теперь» бытия, с одной стороны, и возможность его истолкования как универсальной метапознавательной практики — с другой. Тем самым понимание можно рассматривать и как основное событие человеческой жизни, как отношение одного духа к другому, как способ перемещения их одного культурного мира в другой, и как универсальный способ «критики самоочевидностей», «внесения» в познание субъективной компоненты (но и одновременного контроля за ней), подключения в познание «практически направленного интереса».

В концепции Дильтея (по мере ее развития) можно обнаружить три версии понимания: 1) как непосредственного усмотрения «внутренним взором» (в интроспекции) «конечной реальности» человеческой жизни; 2) как познания-переживания другого во внутреннем опыте через данные извне знаки; 3) как развертывания самопонимания через расширение жизненных контекстов и их постоянное переистолкование (переинтерпретацию), фиксируемое средствами языка в определенных текстах. Выход П. с. на исследование проблем самопонимания через расширение в дальнейшем «срачиванию» внутри данной теоретико-методологической ориентации проблематики культур-социологии и социологии знания.

ПОНСЕ (Ponce) Анибал Норберто (1898–1938) — аргентинский философ, социолог, педагог, общественный деятель. Называл свою концепцию «натуралистическим монизмом» и считал, что в ней объединены принципы и теоретико-методологические установки марксизма и нового гуманизма. Ученик и последователь Х. Инхеньероса (издал его полное собрание сочинений), учитель Э.П. Агости. Одним из своих духовных учителей считал Д.Ф. Сармьенто, которому П. посвятил две свои работы. Учился в Колехио националь централь (Национальный колледж), затем на факультете философии и гуманитарных наук Университета Буэнос-Айреса (несколько лет учился и медицине). С 1918 — активный участник Движения за университетскую реформу (был в его руководстве). В 1920 познакомился с Инхеньеросом, помогал издавать ему журнал «Ревиста де философия», поддерживал концепцию «архентинидада» (аналог «философии мексиканской сущности»). В 1926, 1929, 1934 посещал Европу (в последнюю поездку был в СССР). В 1929 участвовал в создании Свободного колледжа (колехио) высшего образования в Буэнос-Айресе. В 1930 выступил с программной лекцией «Долг интеллигенции», имевшей широкий резонанс. Входил в оргкомитет и участвовал в работе Латиноамериканского конгресса против империалистической войны в Монтевидео (Уругвай) в 1933 (выступил с речью «Массы Америки против мировой войны»). Занимался литературно-публицистической деятельностью, основатель журнала «Диалектика». В 1936 подвергся политическим преследованиям, был лишен кафедры в Национальном колледже, в 1937 эмигрировал в Мексику, где читал лекции в Мичоаканском университете. Близко познакомился с Н. Гильеном. Погиб в автокатастрофе. Типологически работы П. второго этапа творчества близки теориям западноевропейского неомарксизма, хотя его исходные марксистские

установки были ближе к работам Н. Бухарина. Основные работы П.: «Хосе Инхеньерос. Жизнь и творчество» (1925); «Старость Сармьенто» (1927); «Грамматика чувств» (1929); «Сармьенто — строитель новой Аргентины» (1930); «Проблемы детской психологии» (1931); «Ветер над миром» (1933, озаменовала собой начало второго этапа творчества); «Проблема образования и борьба классов» (1934, наиболее показательна для второго этапа творчества П.); «Гуманизм буржуазный и гуманизм пролетарский» (1935); «Стремления и страдания подростков» (издана в 1936); «Интимный дневник подростка» (издана в 1938); «Философские основы социализма» (работа осталась незавершенной, как и работы по творчеству Ш. Фурье и Маркса); «Произведения и дни» (при жизни не публиковалась) и др. П. воспринял в своем творчестве основные теоретико-методологические установки Инхеньероса, усилив их социальное обоснование и акцентировав их антропологическую составляющую. Знание у него принципиально соотносено с продуцирующим и активно использующим его в своих практиках субъектом. Оно открыто вовне, подвержено постоянным изменениям-интерпретациям в соответствии с возникающими в деятельности импульсами, а потому исходно антидогматично (его догматизация стимулируется также извне определенными социокультурными условиями). Восприняв идею Инхеньероса о гипотетичности, постоянном «приближении» философского (метафизического) знания к опыту (опытному научному знанию), а следовательно, и о его вероятностной природе, П., в духе западноевропейских неомарксистских дискурсов, универсализировал этот круг представлений. Он пытался обосновать тезис о «вплетенности» знания в реальность, его укорененности в «жизни», его практических основаниях. Тем самым, по П., знание не может быть достаточно жестко отграничено от эмоционально-волевой составляющей и наличных «верований», что ограничивает притязания разума. В результате снимается проводимая Инхеньеросом демаркация (хотя последний и признавал относительность, подвижность ее границ) между философским, научным, обыденным и иными (например, продуцируемым «литераторами») типами знания, основной тенденцией развития которого оказывается поддержание собственной целостности (при всей неизбежной его дифференциации в «сложных» типах обществ). Познание и сам разум, согласно П., оказываются исторически изменчивыми, выражающими специфический дух эпох и страны («расы» и нации), т. е. «чувствительными» к критике социокультурного опыта. «Подо-

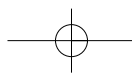


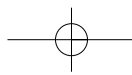


зреваем мы или нет, — отмечает П., — но каждое наше действие, сколь бы независимым оно не казалось, несет на себе социальный отпечаток переживаемого нами часа. В наших мнениях или наших идеалах всегда говорит голос времени на языке того социального класса, в рамках которого мы формировались». Второй контур «зависимостей» разума и познания — их связь с языком (и речью). Аргентинская социогуманитарная и философская традиция всегда чутко реагировала на языковые проблемы (так, в 19 в. вполне серьезно дебатировалась идея создания особого «аргентинского» языка как одного из условий преодоления внешней культурной зависимости в мышлении), требование исправления языка как составляющую «новой метафизики» выдвигал Инхеньерос. Принимая установку Инхеньероса, согласно которой неточное выражение извращает истину, а ошибка в стиле приводит к научной ошибке, П. усилил ее введением специфичной аргентинской языковой ситуации: «Не имея собственного языка в точном смысле этого понятия, наше своеобразие зиждется на отборе слов, на гибкости идиом, на мобильности синтаксиса, на богатстве новых выражений...» Более того, П. выдвинул тезис о взаимозависимости интеллектуальных и речевых структур индивида и их историческом развитии как обуславливающих этапы развития человека. Артикуляция и рефлексия всех обнаруживаемых «зависимостей» знания происходит в формулируемом социокультурном идеале эпохи («расы» и нации), выражающем основные установки и ориентации культуры в ее соотношении с «базисом» общества, закрепляющем структуру наличествующих и господствующих потребностей и интересов. «Базис» П. трактует как совершенствование объективного процесса производства материальных благ, необходимых индивиду для его преобразующей деятельности, и задающий соответствующую подвижную (изменяющуюся) социальную структуру, получающую более или менее адекватное политическое оформление. Однако саму суть «базисных» процессов П. видит именно в их «рациональном совершенствовании» под контролем идеала эпохи. Тем самым П. вскрывает ограниченность идеи «экономического детерминизма», абсолютизирующей роль базиса, и противопоставляет ей идею «просвещения» как составляющей исторического развития. Суть «исторической константы» просвещения, по мысли П., — «растущая популяризация культуры» и «расширение сферы ее действия». При этом само общество начинает трактоваться как развивающаяся (1), открытая (2), субъектная (3) система (открытости и изменчивости общества соответствует от-

крытость и изменчивость описывающего его знания), презентруемая совокупностью жизнедеятельностных практик. «Просвещение» конденсирует в себе тот духовный потенциал (культуру, продуцирующую идеал), которым обладает та или иная эпоха («раса» или нация). Невозможно что-либо качественно сделать (тем более изменить общество), не обладая соответствующим духовным потенциалом. Таким образом, кардинальные изменения в развитии общества обеспечиваются и во многом предопределяются революциями в развитии «просвещения». Отсюда изменение детерминант развития классического марксизма; суть развития задается взаимоотношением «эпохи» (культуры, продуцирующей идеалы) и личностей (обладающих целостным открытым знанием и руководствующихся в своей деятельности идеалом), опосредуемым социо-экономико-политической средой (т. е. собственно социумом, основанном на конкретном «базисе»). Вектор же развития определяется как становление интеллектуальных и речевых структур индивида. Переинтерпретация марксизма производится П. в духе идей «раннего Маркса», его концепции развертывания «родовой сущности» человека, которую П. истолковывает как появление индивидуальности и субъектности истории. Историческая плата за это — потеря первоначальной и «первобытной» целостности, что порождает два параллельно протекающих процесса: 1) нарастание «частичности» человека и усиление его отчуждения (точка апогея — современный капитализм, полностью подчинивший человека среде (социуму); в этом ключе П. исследует «измельчение» буржуа вчерашнего в буржуа сегодняшнему); 2) развитие процесса индивидуализации (начатого в античности) в форме индивидуализма (точка апогея — личность и творчество Ницше). Цену неизбежной «платы» П. рассматривает в терминах доктрины «вынужденного социального зла». («Когда культурой пользуются как привилегией, культура теряет достоинство так же, как золото».) Преодолеть неизбежное зло можно лишь на пути «подавления индивидуализма, но пробуждения индивидуальности», что и является для П. сутью социализма. Восприняв формулу Инхеньероса «справедливость в неравенстве», П. видит в ней возможность преодоления отчуждения людей от своей сущности на основе перманентной скрытой борьбы за возвращение индивиду его целостности (что в современных условиях в социальном плане выливается в борьбу с империализмом во всех его проявлениях). Справедливость при этом понимается как преодоление экономических и социальных антагонизмов, а неравенство трактуется через меру

проявления индивидуальности человека в его отношении к продуцируемому культурой идеалу эпохи («расы» и нации). Тем самым проблема перехода к иному (новому) типу общества не решается моментальным прямым действием, а есть длительный процесс становления индивида как индивидуальности, предполагающий борьбу с попытками подчинения личности, борьбу за ее освобождение, что требует от каждого прямых и ответственных действий. Типологически эта программа П. весьма близка неомарксизму А. Грамши, а сам он определяет ее как программу «действенного гуманизма, нацеленную на формирование «нового человека». Гуманизм, как ядерная структура «просвещения», свойственен любой исторической эпохе и характеризует степень развитости личности как индивидуальности. Таким образом, гуманизм развивается в конкретно-исторических сменяющихся друг друга формах. А в его эволюции можно выделить ряд качественно отличающихся друг от друга ступеней. Исходная точка движения — своего рода «первобытный» гуманизм, основанный на ценностях рода и характеризующийся синкретичной цельностью и погруженностью в «формы самой жизни». Следующая ступень становления гуманизма связана с возникновением социальной иерархии, порождающей экономическое и политическое неравенство и ведущей к конституированию классовой борьбы, которая достигает своего апогея и становится сознательной лишь в эпоху капитализма (т. е. она, согласно П., проходит длительную латентную стадию в своем развитии). Античность, преодолевая силу обычая, утверждая ценность жизни согласно разуму, создает условия для возникновения автономности человека (соотнося его с социумом либо как гражданина полиса в Греции, либо как государственного «администратора» в Риме), но лишь возможность для сознательной формулировки принципов гуманизма. Возникновение собственно гуманизма, который явно был возможен изначально только как «буржуазный гуманизм», датируется эпохой Возрождения. Однако это был, как указывает П., гуманизм индивида, но не «человека как человечества». Эта форма гуманизма достигла пика в своем развитии в 18 в. с победой «буржуа» и принципов индивидуализма. Эпоха капитализма характеризуется, с одной стороны, классовой борьбой за экономическую и политическую власть (социальная составляющая) и противостоянием церкви (но не религии) как институту догматизации («просвещенческая» составляющая). Культурными фигурами этой эпохи являются, по П., М. Лютер («энтузиазм эпохи»), Эразм Роттердамский («разум эпохи»), Б. Франклин («дея-





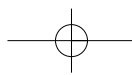
640 ПОНСЕ

тель эпохи», человек, утвердивший принцип «сделай себя сам»). После пика 18 в. «буржуазный гуманизм» стал исчерпывать себя, насыщенным стал возврат к «родовой сущности» человека, т. е. переход к социализму с параллельным (точнее, опережающим) утверждением принципов «нового действенного гуманизма» — гуманизма человечества на основе человеческой индивидуальности. Компонента «просвещения» и принципы гуманизма реализуются, согласно П., в технологиях и институтах воспитания-образования, что делает последние одной из основополагающих практик общества (особенно современного). Однако, ориентируясь на «эпоху», образование испытывает влияние экономико-политической среды (социума), что проявляется в возникновении «школы» (которой не было в «первобытности», где «школой» являлась целостность социальной и культурной жизни, praksis в терминологии западноевропейского неомарксизма). Со своей стороны, реформа «школы» есть основа изменения общества (отсюда Движение за университетскую реформу в Аргентине (аналогичное движение в это же время существовало, например, в Перу), активным участником и идеологом которой был П.). Зависимость практик образования от конкретики социального ставит задачу отделить «гуманизм» от «конъюнктурно-исторического». В этой перспективе П., во-первых, видит в «просвещении» «лишь две революции» (разделение общества на классы после эпохи «первобытности» и победа буржуазии и утверждение эпохи капитализма) при постоянно идущих реформах как поисках устраивающих всех компромиссов; во-вторых, констатируя всеобщий духовный кризис, симптомами которого выступили Первая мировая война, революция в России, угроза распространения фашизма, утверждает необходимость новой «просвещенческой» революции; и, в-третьих, утверждает, что социокультурный идеал эпохи есть, по сути, педагогический идеал, схватывающий самые глубинные потребности и интересы человеческого рода-«расы»-нации. Соответственно, «педагогические идеалы — это не искусственные творения, открываемые мыслителем в одиночку, которые он пытается навязать затем другим, уверовав в их истинность». Речь при смене педагогических идеалов в настоящее время идет, прежде всего, о реформе сознания через: 1) уяснение оснований собственного мышления, 2) понимание смысла собственных действий, 3) избавление от разного рода «идолов» и «грез», 4) осознание истории собственной страны, 5) ультивирование чувства собственного достоинства, т. е., в конечном итоге, о победе «нового морального сознания»

(термин заимствован у Инхеньероса), равно «нового действенного гуманизма», равно социализма. В этой перспективе классы не есть сущностная характеристика бытия, все социальные иерархии преходящи (хотя постоянно неравенство в индивидуальности), классовая борьба неизбежно заменяется принципами социальной солидарности, а высшими ценностями являются ценности нации-«расы»-человеческого вида. В этой части своей концепции П. пытается отыскать истоки концепции «архентинидада», разработанной Инхеньеросом, в концепции «варварства-цивилизации» Сармьенто, противопоставлявшего социокультурные возможности «чистых», способных к порождению и поддержанию ценностей «цивилизации» «рас» (прежде всего — «белой») и «метисных рас», неизбежно воспроизводящих элементы «варварства». С этой точки зрения, латиноамериканская цивилизация несостоятельна в силу своего метисного индейско-мулато-гаучского происхождения (гаучо — пастухи-скотоводы аргентинской пампы, отличающиеся, согласно национальной мифологии, необузданностью нрава и презрением к «благам цивилизации», в данном случае — образ «белого» латиноамериканца вообще). П. поддержал провозглашенную Сармьенто программу строительства новой Аргентины, включавшую тезис об «исправлении расы» посредством стимулирования иммиграции из Европы и утверждения европейских ценностей. Кроме последних, концепция «архентинидада», в интерпретации П., базируется на антииспанстве (преодолении колониального наследия), антииндеанизме (антиметисности) и антигаучизме, позволяющих объединиться на платформе антиимпериализма с другими латиноамериканскими нациями и обеспечить духовное (культурное) единство «Нашей Америки» (метафора Марти-и-Переса). В мексиканской эмиграции П. начал пересмотр этой слишком натурализованной схемы, характерной для раннего этапа его творчества, после знакомства с идеями «философии мексиканской сущности», отстаивавшей ценности и преимущества «метисности» (метисации) культуры, и идеями самоценности африканского компонента в латиноамериканской культуре, развивавшимися кубинским поэтом Гильеном, жившим в тот период в Мексике и ставшим близким другом П. Вторым основанием пересмотра этой схемы стала развиваемая П. еще с конца 1920-х концепция «морального долга интеллигенции», послужившая, в свою очередь, основанием для ревизии основополагающего тезиса «архентинидада» о противопоставлении «духовному империализму», впервые изложенному в эссе Родо «Ариэль» (этот же тезис в другой редакции раз-

вивался Марти-и-Пересом). П. обратился к ставшим уже привычными (после эссе Родо) для латиноамериканского сознания образам-мифологемам из «Бури» У. Шекспира, но истолковал их не в духе Родо, а на основе идей Э. Ренана (1823–1892). Так, Просперо истолкован как просвещенный тиран, Калибан — как народные массы, Ариэль — как дух воздуха, носитель знания, служащий Просперо. Ренан («Калибан. Продолжение «Бури») смоделировал ситуацию прихода к власти Калибана (в русле своей антидемократической критики), приведшую к усилению тирании, но уже непросвещенной, так как Ариэль может служить только Просперо (в «царстве» Калибана Ариэлю нет места). Эта трактовка соответствует, согласно П., латиноамериканской ситуации, характеризующейся разрывом между «просвещенным меньшинством, следующим идеалу» (в терминологии Инхеньероса) и «народом», не поддерживающим (точнее, не способным поддержать) лозунг борьбы с «духовным империализмом», и прихода которого к власти боится интеллигенция — носитель духа Ариэля. Проблема — в недейственности последней, отсутствии у нее связи с жизненными практиками (она «витают в воздухе»). А ведь, согласно П., «писать — это действовать», поэтому необходим переход от обличения «духовного империализма» к практической ответственности за собственные поступки, т. е. к единению «теории» и «практики» в «праксисе». Преодолеть ограниченность разума — значит включить его в «жизнь», сделав долг интеллигенции перед собой ее долгом перед другими, перед нацией в целом. «Будьте же ответственны за ваши поступки, за ваши действия, за вашу жизнь, — призывает П., — речь идет не о чисто военных или политических сражениях. Это — битва принципов, это — схватка идеалов. Долг интеллигенции — установление истины, право интеллигенции — провозглашать правду во весь голос, но надо иметь право на это право: «Не имеет право писать тот, кто не готов ценою жизни отстаивать свое мнение». Согласно П., действовать ответственно — это быть открытым будущему и проектировать это будущее. Из прошлого мы имеем идеи «Энциклопедии» и «Общественного договора», в настоящем — идеи Маркса, так что наше «сейчас» обеспечено, считает П., и настало время воплотить девиз Сармьенто: «Нам остается только начать создавать будущее» (в соответствии с откорректированной концепцией «архентинидада» как создания нового языка и «разума чувств, страстей и эмоций»). (См. также: «Философия латиноамериканской сущности», Неомарксизм.)

В.Л. Абушенко





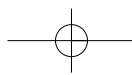
ПОНЯТИЕ — форма мысли, обобщенно отражающая предметы и явления посредством фиксации их существенных свойств. Первые П. относились к чувственно воспринимаемым предметам и имели наглядно-образный характер. С умножением потребностей человека и усложнением видов его деятельности появились более отвлеченные П., непосредственно не связанные с чувственным отражением, но, вместе с тем, являющиеся более близкими к реальности в смысле отражения ее сущности. Таковы, например, П. молекулы, атома, электрона. Они образовались не только через сравнение наглядных образов, но и путем применения логических приемов: анализа, синтеза, абстрагирования, индукции, дедукции, аналогии, идеализации и т. д. Каждое П. характеризуется со стороны его содержания и объема. Содержание П. — это совокупность отраженных свойств предметов. Например, в содержании П. «атом» в числе других признаков входит признак «быть мельчайшей частицей химического элемента, сохраняющей его свойства». Объем П. — это множество (класс) предметов, каждому из которых принадлежат признаки, относящиеся к содержанию П. Так, объем П. «атом» составляет множество, к которому относятся атомы всех химических элементов. Применительно к содержанию и объему П. действует закон их обратного отношения: чем больше содержание П., тем меньше его объем, и наоборот. Если, например, к содержанию П. «химический элемент» добавить признак «неметалл, обладающий наибольшей активностью», то мы получим новое П., объем которого меньше объема исходного П. и которое выражается термином «фтор». Вступая в связи между собой, П. образуют различные виды отношений. Так, объемы П. могут находиться в отношении совместности (когда они хотя бы частично совпадают) или несовместности (когда они даже частично не совпадают). В свою очередь, отношение совместности может быть отношением тождества (объемы понятий полностью совпадают — например, «столица Беларуси» и «самый большой город в Беларуси»); пересечения (объемы совпадают лишь частично — например, «студент» и «спортсмен»); подчинения (объем одного понятия входит в объем другого, но не наоборот — например, «студент» и «учащийся»). Среди отношений несовместности выделяются: соподчинение (два или более непересекающихся П. подчинены общему для них П., не исчерпывая его объем; таковы, например, П. «физика» и «биология» по отношению к П. «научная дисциплина») и противоречия (два непересекающихся П. подчинены общему для них П., исчерпывая его объем; например, «справедливая война» и «неспра-

ведливая война»). Знание отношений между П. по объему предохраняет от ошибок при таких логических операциях, как определение, деление, обобщение и др., способствует углубленному пониманию текстов.

ПОНЯТИЙНО-ПРОБЛЕМНЫЕ КОМПЛЕКСЫ — совокупность различных традиционных и новационных понятий и категорий, связанных общим назначением, ориентированным на фиксацию, всестороннее исследование, осмысление и познание определенной проблемы, конкретного предмета (вещи), процесса или явления. П.-п. к. создаются и трансформируются преимущественно в начальных фазах познавательного процесса. В дальнейшем они образуют понятийно-проблемные ассоциации, которые, в свою очередь, репродуцируют и репрезентируют себя (как правило, частично) в соответствующих категориально-понятийных рядах, обладающих различной степенью сопряженности.

ПОППЕР (Popper) Карл Раймунд (1902—1994) — британский философ, логик и социолог. Основные сочинения: «Логика научного исследования» (1935), «Открытое общество и его враги» (1945), «Нищета историцизма» (1945), «Предположения и опровержения» (1963), «Объективное знание. Эволюционный подход» (1972), «Автобиография (Поиску нет конца)» (1974), «Ответ моим критикам» (1974), «Личность и ее мозг» (в соавторстве с Дж. Экклсом, 1977), «Реализм и цель науки» (1983) и др. Главной целью философии П. видел изучение роста научного знания, в особенности — научной космологии. Последняя являет собой проблему познания мира, включая «нас самих (и наше познание) как частей этого мира». По мнению П., не существует особого метода философии — есть метод любой рациональной дискуссии с четкой постановкой вопросов и критическим анализом предлагаемых решений. П. предложил принцип фальсификации (принципиальной опровержимости любого утверждения) в противовес принципу верификации. Утверждал органическое единство теоретического и эмпирического уровней организации знания, а также гипотетический характер и подверженность ошибкам (принцип «фаллибилизма») любой науки. Рост научного знания (в рамках которого особое внимание должно было уделяться, по П., проблемам и их решению) П. трактовал как частный случай общих процессов общественных изменений. История научного познания — это история смелых предположений и их перманентных опровержений. В 1940—1950-х именно концепцией «проб и ошибок — предположений и опровержений» П. стремится вытеснить методы индукции: «мы актив-

но стараемся навязать регулярности миру; мы пытаемся открыть сходства в нем и интерпретировать их в терминах законов, изобретенных нами. Не ожидая посылки, мы перескакиваем к заключениям. Последние, может быть, придется отбросить позже, если наблюдения покажут, что они были ошибочны... Удачную теорию мы обретаем, осуществляя скачок к какой-либо теории, а затем испытывая ее с тем, чтобы обнаружить, хороша она или нет». Согласно П., кто говорит «наука», тот говорит «прогресс», и наоборот. (В отличие от представителей Венского кружка, П. оценивает «нормальную науку» как развивающуюся и стремится строить методологию, обеспечивающую ее рост.) Достижение единства научного знания, а также приближение к постижению истины осуществимы, с точки зрения П., только как результат элиминации ошибок и заблуждений: основанием цельности науки выступает тем самым не заранее «пред-данный» идеал «по-настоящему научного» языка, а единство самой реальности, осмысляя которую науки всевозрастающим образом сближаются между собой. (Дисциплинарное единство наук, по мысли П., достижимо на базисе методологического единства, обеспечиваемого «критическим рационализмом», и актуализируется в процессе конституирования все более безукоризненных теорий. Степень рационализации, с точки зрения П., задается интенсивностью научных революций.) Наиболее серьезное препятствие на этом пути, в контексте схемы П., — особая специфичность философского знания. По версии П., четкое разграничение философии и науки необходимо для того, чтобы различать спекулятивные принципы натурфилософии и предположения науки. (Отделение научного знания от ненаучного, науки от «метафизики» — или проблеме «демаркации» — П. обозначал как действительно актуально значимую в противовес ориентациям на разработку критериев значения.) Технология верификации в данном случае не устраивала П. постольку, поскольку принципам метафизики, как правило, возможно было отыскать подтверждение. Но, по мысли П., установка на объяснение уже известного — уязвимая характеристика и научных гипотез, и метафизических посылок ввиду сопряженного с ней отсутствия эвристической перспективности. В этом контексте П. предпочитал разводить не столько науку и философию, сколько догматическое и эвристическое знание. Отвергнув процедуру верификации, П. особо отмечал то, что его интересует репертуар действительного и (в известном смысле) окончательного «оправдания»: логическое обоснование одних высказываний посредством других результируется, по его мнению, в беспредельном





642 ПОРФИРИЙ

регрессе. При этом П. предложил осуществление принципиального поворота: отталкиваться не от стратегии подтверждения, а (в духе концепции опровержения — идеи «огненной пробы» Ф. Бэкона) фундироваться на поиске опровергающих материалов. Согласно П., «утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире, только если они способны приходиться в столкновение с опытом; или, более точно, только если они могут систематически проверяться, то есть, так сказать, если они могут быть подвергнуты... испытаниям, которые могут иметь результатом их опровержение». Глобальное миропредставление П. (принципиально не онтологического характера) выступало в облике теории трех миров: мира физических явлений; мира субъективных (ментальных и психических) состояний сознания; мира объективного содержания мышления и предметов человеческого сознания вне познающего субъекта (подтвердившиеся и неподтвердившиеся гипотезы, научные теории, материализовавшиеся проекты и непрочитанные никем книги и т. д.). По П., знание в объективном смысле есть знание без познающего: это знание без знающего субъекта. «Мир» у П. — скорее метафора для обозначения существования разнокачественных уровней реальности. «Третий» мир нигде не локализован и относительно автономен, ибо любая теория или идея — первооснова для любых немислимых для ее авторов следствий (самый первый числовой ряд содержал в себе и геометрию Евклида, и всю воследовавшую математику). Общественным идеалом П. выступало «открытое общество», власть разума, справедливость, свобода, равенство и предотвращение международных преступлений. По мнению П., «закрытые общества» (тоталитарные государства) характеризуются верой в существование магических табу в отличие от «открытого общества», в рамках которого «люди (в значительной степени) научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта». П. подчеркивал, что только лишь учета общественного мнения недостаточно для конституирования общества в «открытое»: общественное мнение, по П., нередко ошибочно, необучаемо и подвержено манипулированию.

ПОРФИРИЙ — мыслитель поздней античности (3 в.), руководитель философской школы. Издал сочинения своего учителя — Плотина.

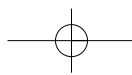
ПОСЛУШНИК — человек, готовящийся принять монашеский сан.

ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО — понятие социальной философии и

социологии, используемое в рамках цивилизационного подхода к историческому процессу и фиксирующее современную стадию цивилизационного развития. Термин введен Беллом; исходно — как имя собственной технократической утопии («Приход П. о. Авантюра в социальном предсказании», 1973), затем — как понятие для обозначения реальной стадии цивилизационного процесса. Белл интерпретирует содержание данного термина в контексте развития стадийной типологии социальной эволюции. Испытывает влияние концепции индустриального общества, дифференцировавшей историю на традиционное и индустриальное общества, Белл продлевает означенный вектор, определяя П. о. как стадию исторического процесса, сменяющую собой стадию индустриализма. История, по Беллу, реализует себя как трехфазный процесс последовательной смены типов цивилизационной организации. Традиционное общество в этой системе отсчета предстает как основанное на сельском хозяйстве и характеризующееся консервативной социальной структурой, авторитарными формами культуры и синкретичным стилем мышления. Его смена индустриализмом как особой формой цивилизационной организации предполагает не только индустриализацию как трансформацию объективных структур производства (создание машинной индустрии на базе новой техники и технологии), политической сферы (оформление национальных либерально-демократических государств) и стиля жизни (урбанизация и стандартизация), но и конституирование нового стиля мышления, характеризующегося рационализмом и индивидуализмом (см. **Модернизационная концепция**). Именно концепция индустриального общества выступает основой создания теории П. о., представляющего собой содержательную трансформацию индустриализма. Главными векторами трансформации выступают: 1) переориентация экономики от товаропроизводства к сервису (то, что Ж. Фурастье обозначает как развитие «цивилизации услуг») и доминирование наукоемких отраслей промышленности; 2) принципиально новый способ организации технологической сферы, детерминированный созданием интеллектуальных технологий, делающих возможной метатехнологию как способ прогностического планирования контролируемого технологического развития; 3) радикальное смещение акцентов в социальной структуре общества: классовая дифференциация, столь актуальная в эпоху индустриализма, уходит из фокуса значимости, уступая место дифференциации профессиональной; феномен собственности теряет свою критериальную фундаментальность, — и основное

социальное противоречие конституируется не как конфликт между трудом и капиталом, но как конфликт между некомпетентностью и профессионализмом (ср. с концепцией экспертократии в рамках такого направления, как философия техники); 4) радикальная переструктурировка институциональной организации общества: выдвигание на первый план феномена знания, лежащего в основу как новой технологической структуры, так и в основу конституирующегося социального конфликта, смещает семантические и аксиологические акценты в рамках социальной организации, — если для традиционного общества доминирующими институтами выступали «армия и церковь», а для индустриального общества — «фирма и корпорация», то применительно к П. о. такую приоритетную роль играет «университет» как социальный институт, в недрах которого возникает и в структурах которого артикулируется знание как базисный феномен постиндустриализма (Белл); 5) реорганизация культурной сферы, внешне-формальной стороной которой выступает ее компьютеризация, а внутренне-содержательной — императивная ориентация на приоритеты интеллектуализма и соответствующее профилирование на организацию себя в качестве индустрии знания.

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ — понятие философии постмодернизма, выражающее парадигмальную установку современной философии на отказ от презумпции возможности построения единой и системной концептуальной модели мира — как в понятийном пространстве философии, так и в понятийном пространстве любой другой мыслительной системы (наука, теология, этика и др.). В обосновании П. м. постмодернизм опирается на осуществленную философией модернизма критику метафизики, ориентированной на поиски единства сущности, происхождения и оснований мироздания (см. **Метафизика**): по словам Ницше, в любом случае речь идет о «метафизическом первотолчке, который пробивается наружу в концепциях вроде той, что в начале всех вещей находится наиболее ценное и существенное», и, однако, «бытие неведомо метафизике» не столько потому, что она, «мысля» его, удаляет бытие от себя как мыслимое, сколько потому, что «бытие само по себе исключает себя из существующего» (Хайдеггер). П. м. фундировано радикальным отказом постмодернизма от презумпции логоцентризма, типичной для классической культуры западного типа и имплицитно полагающей пронизанность бытия имманентным логосом. По оценке Деррида, «новая практика предполагает... разрыв с тем, что привязало историю... к истории метафизики». В противополож-



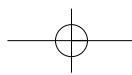


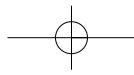
ность характерной для классической традиции «непротиворечивой логике философов» (Деррида), фундирующей собою артикуляцию философии как «философии тождества» или «философии идентичности» (см. **Тождества философия, Идентичность**), постмодернизм, по оценке Деррида, отрицает правомерность претензий философии на усмотрение в процессуальности бытия того, что могло бы быть обозначено как «прочный и устойчивый логос», ибо то, что в рамках классической терминологии именовалось таковым, носит принципиально игровой характер, — «скрывает игру». Смысл понимается постмодернизмом не как имманентный объекту (миру, тексту) и подлежащий экспликации, но как результат произвольно реализуемых дискурсивных практик (в чем сказывается влияние ницшеанской семантической фигуры «воли к власти»): по оценке Клоссовски, «тотальность существующего оказывается отныне объектом одной воли к завоеванию. ... Так заканчивается западная метафизика». Применительно к онтологии, Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного «смысла» бытия мироздания: «за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов». Аналогично, применительно к так называемой социальной онтологии, постмодернизм отвергает классическую презумпцию наличия «латентного смысла» истории (Деррида); применительно к семиотическим средам постмодернистская философия отказывается «признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо «тайну», то есть окончательный смысл» (Р. Барт). В целом, «история репрезентации» расценивается постмодернизмом как «история икон — история длительного заблуждения» (Делез). Таким образом, постмодернистские ориентации в данной сфере интегрируются в такой парадигмальной презумпции постмодернизма, как «жертвование смыслом» (Деррида). Характерное для постмодернизма видение реальности артикулируется как «постмодернистская чувствительность», т. е. парадигмальная ориентация на усмотрение хаоса в любой предметности (см. **Постмодернистская чувствительность**). В мыслительном пространстве, задаваемом парадигмальными презумпциями постмодернизма, исключаются идею целостности, конституирование какой бы то ни было картины реальности возможно лишь двумя путями: либо посредством симуляции (см. **Симуляция, Симулякр**), либо посредством произвольного абстрактного моделирования реальности как принципиально нон-финальной (нерезультатирующей) процессуальности

(см. **Виртуальная реальность**). В соответствии с этим, когнитивные стратегии философии эпохи постмодерна фундированы программным требованием «не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам» (Фуко). Постмодернистский взгляд на мир снимает самую возможность постановки проблемы познания как экспликации глубинного смысла объекта (бытия в целом): во-первых, презумпциями номадологии (см. **Номадология**) снята сама идея глубины (см. **Плоскость, Поверхность**), а, во-вторых, рассмотрение объект в качестве ризоморфного (см. **Ризома**) предполагает признание того, что плюральная семантика обретаемых ризомой вариантов конфигурирования (случайным образом сменяющих друг друга и непредсказуемых даже на уровне вероятностного прогноза — см. **Неодетерминизм**) не позволяет сконструировать смыслового единства и даже смысловой определенности ризомы. — «Парадоксальный элемент» (Делез) потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (доксы), очерчивающей проективно рассматриваемое пространство трансформаций. Каждый из конкретных проектов постмодернистской философии вносит свой вклад в деструкцию метафизики и конституирование теоретических основ П. м.: так, в контексте постмодернистской концепции симуляции (см. **Симуляция**) «исчезает... различие между симуляцией и реальным. И, тем самым, не остается места для метафизики» (Бодрийяр); в контексте постмодернистской номадологии (см. **Номадология**) происходит снятие так называемых «метафизических оппозиций» (Деррида) и отказ от самой идеи бинаризма (см. **Бинаризм**). Реформаторская позиция постмодернистской философии в отношении понимания детерминизма, предполагающая нелинейную интерпретацию последнего, также влечет за собой радикальную критику метафизики как основанной на идеях исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла, который последовательно развертывается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилии. Аналогичные процессы, вызывающие существенные трансформации современного мировоззрения, имеют место сегодня и в сфере естественнонаучного познания. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, синергетика отмечает, что «естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое»

(Пригожин, И. Стенгерс). Таким образом, философия постмодернизма фактически отказывается от традиционного для классической европейской философии восприятия метафизики как парадигмы интерпретации реальности в духе дедуктивного рационализма, позволяющего конституировать универсально-рациональную картину мира (артикулировать онтологию как метафизику). Такая позиция задает в философии постмодернизма презумпцию жесткого дистанцирования от любых попыток конституирования метафизической картины мира в классическом ее понимании. Б. Мак-Хал отмечает в этом контексте присущий культуре постмодерна своего рода «запрет на метафизику (unlicensed metaphysics)». Вместе с тем, «транgressия смысла не есть доступ к непосредственной и неопределенной идентичности бессмыслия... Скорее следовало бы говорить об «эпохе» эпохи смысла, то есть о — письменном — вынесении за скобки эпохи смысла» (Деррида). — В этом аксиологическом пространстве философия постмодернизма конституирует свою стратегию следующим образом: «вести себя» (т. е. конституировать философское знание) не по отношению к универсально общему (ср. подход Гегеля), а по отношению к «единичному или особенно, лишенному подобного или равноценного» (Делез). (См. также: **Метафизика, Различия философия.**)

ПОСТМОДЕРНИЗМ — понятие, используемое современной философской рефлексией для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиции и конституирующего себя как постсовременная, т. е. постнеклассическая философия. Ведущие представители: Р. Барт, Батай, Бланшо, Бодрийяр, Делез, Деррида, Джеймсон, Гваттари, Клоссовски, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др. Термин «П.» впервые был употреблен в книге Р. Ранвица «Кризис европейской культуры» (1917); в 1934 использован у Ф. де Ониза для обозначения авангардистских поэтических опытов начала 20 в., радикально отторгающих литературную традицию; с 1939 по 1947 в работах Тойнби было конституировано содержание понятия «П.» как обозначающего современную (начиная от 1-й мировой войны) эпоху, радикально отличную от предшествующей эпохи модерна; в конце 1960-х — 1970-х данное понятие использовалось для фиксации новационных тенденций в таких сферах, как архитектура и искусство (прежде всего, вербальные его формы), и было апплицировано на такие сферы предметности, как экономико-технологическая и социально-историческая; начиная с 1979 (после работы Лиотара





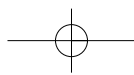
644 ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ

«Постмодернистское состояние: доклад о знании») утверждается в статусе философской категории, фиксирующей ментальную специфику современной эпохи в целом. В настоящее время история трансформации содержания понятия «П.» становится специальным предметом постмодернистской философской рефлексии (Х. Бертенс, М.А. Роуз и др.). Несмотря на программное дистанцирование П. от презумпций классической и неклассической философских традиций, тем не менее, постмодернистская программа современной философии генетически во многом восходит к неклассическому типу философствования (начиная с Ницше) и, в частности — к постструктурализму, структурному психоанализу, неомарксизму, феноменологии, философии Хайдеггера, традициям «постнаучного мышления» и «поэтического мышления», а также к традициям семиотики и структурной лингвистики (см. **Семиотика, Соссюр, Язык**) и в поздних своих версиях — к философии диалога, теории языковых игр. К настоящему времени утвердилась точка зрения, согласно которой «постмодернизм — эпоха не столько в развитии социальной реальности, сколько сознания» (З. Бауман). Современная культура рефлексивно осмысливает себя как «постмодерн», т. е. постсовременность, как процессуальность, которая разворачивается «после времени» — в ситуации «свершенности» и «завершенности» истории. Аналогично этому, современная философия конституирует себя не только как пост-современная (собственно, *post-modernism*), но и как постфилософия, что предполагает отказ от традиционных для философии проблемных полей, понятийно-категориального аппарата и классических семантико-аксиологических приоритетов. Так, философия П. отказывается от дифференциации философского знания на онтологию, гносеологию и т. д., фиксируя невозможность конституирования в современной ситуации метафизики как таковой и рефлексивно осмысливая современный стиль мышления как «постметафизический». Последний реализует себя вне традиционных функционально-семантических оппозиций, выступавших в культуре классического и неклассического типов в качестве фундаментальных гештальтирующих осей мыслительного пространства: подвергая резкой критике саму идею бинарных оппозиций как таковую, П. мыслит себя вне дихотомических противопоставлений субъекта и объекта, мужского и женского, внутреннего и внешнего, центра и периферии. В целом, если современное культурное состояние может быть зафиксировано посредством понятия «постмодерн», то состояние осознающей его ментальности — посредством понятия «П.». В

этом плане исследователи настойчиво подчеркивают рефлексивный характер П. как феномена культуры: «постмодернизм как таковой есть не что иное, как современность для самой себя» (З. Бауман). Таким образом, «постмодерн... понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм — как его концепция» (В. Вельш). Безусловно, речь может идти не о единой концепции, семантически исчерпывающей своим содержанием все проблемное поле современной постмодернистской философии: П. как философский феномен в принципе не может быть рассмотрен в качестве монолитного, характеризуясь не только атрибутивной, но и программной плюральностью, объективирующейся в широком веере разнообразных (как по критерию моделируемой предметности, так и с точки зрения используемой методологии) проектов.

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ — характерная для философии постмодернизма (как и для культуры постмодерна в целом) парадигмальная установка на восприятие мира в качестве хаоса. Рефлексивно зафиксирована постмодернистской философией 1980—1990-х (Лиотар, А. Меджилл, В. Вельш, В. Лейч и др.). В своих модельных представлениях о реальности постмодернизм, по оценке В. Лейча, «создает формы порядка как беспорядка». В зеркале постмодерна мир, как было отмечено Джеймисоном, «становится одновременно фактическим, хаотичным и разнородным». Данная установка представляет собой концептуальное оформление (результат) рефлексивного осмысления глубинных ориентаций культуры постмодерна, программно релятивизировавшего практически все свои компоненты: технологию, политику, науку, философию, архитектуру, все виды искусства, склад повседневности, стиль мышления, коммуникационные стратегии, сексуальные практики и даже тип феминизма, — т. е. «самый стиль жизни» (Х. Фостер). Постмодернистское состояние становится характерным также для молодежной музыкальной культуры и подростковых поведенческих субкультур (Б. Смарт, Ш. Уайтар). Согласно исследованиям последних лет, постмодернистское состояние характеризует сегодня социологию, историю, этику, медицину, этнографию и другие гуманитарные дисциплины, практически без исключений (Р. Гелдер, С. Форатон). Таким образом, в оценке В. Вельша, «конгруэнтция постмодернистских феноменов как... в разных видах искусства, так и в общественных феноменах — от экономики вплоть до политики и, сверх того, в научных теориях и философских рефлексиях совершенно очевидна». Важно, однако, что «постмодерн» — эпоха не столько в

развитии социальной реальности, сколько, как констатируют Бауман, А. Хеллер, Ф. Фехер и др., в эволюции осмысления последней. Видение мира сквозь призму «П. ч.» обнаруживает себя прежде всего, в таких сферах концептуализации, как искусствоведение, культурология, социология — во всем комплексе гуманитарного знания, а также в философии. Фундированность философской парадигмы постмодернизма идеей хаоса (в тех или иных модификациях последней) универсально отмечается в посвященных постмодернизму исследованиях — как сугубо методологического, так и культурологического плана: Х. Бертенс, С. Бест, А. Хеллер, Ф. Фехер, С. Лаш и др. Фундаментальной предпосылкой интерпретации мира выступает для постмодернизма отказ от идеи целостности, иерархичной структурности, центрированности (см. **Ацентризм**) и гармоничной упорядоченности мира: «мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий» (Фуко). По формулировке Делеза и Гваттари, «мы живем в век частичных объектов, кирпичей, которые были разбиты вдребезги, и их остатков. Мы уже больше не верим в миф о существовании фрагментов, которые, подобно обломкам античных статуй, ждут последнего, кто подвернется, чтобы их заново склеить и воссоздать ту же самую цельность и целостность образа оригинала. Мы больше не верим в первичную целостность или конечную тотальность, ожидающую нас в будущем». Отсюда столь популярная в постмодернизме метафора руин — от пред-постмодернистской литературы (например, «В кругу развалин» Борхеса) до «Автопортрета и других руин» у Деррида. Общество постмодерна, как отмечает В. Вельш, «необратимо плюралистично». Подобная установка во многом была зафиксирована уже Арендт, предвосхитившей в своем творчестве многие — ныне базисные — идеи постмодернизма: так, например, она пишет: «я явно присоединяюсь к тем, кто уже некоторое время пытается разобрать метафизику и философию со всеми их категориями, известными нам с их возникновения и до сегодняшнего дня. Этот разбор возможен только с допущением, что нить традиции оборвана, и что мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, — все же прошлое, но прошлое уже фрагментированное». Установка на восприятие мира сквозь призму «П. ч.» проявляет себя в рефлексивно осознанном постмодернистской культурой феномене «обратной апокалиптичности» (*an inveted millenarianism*); по определению Джеймисона, в культуре постмодернизма «предчувствия будущего, катастрофического или спасительного,





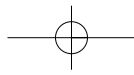
заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; «кризис» ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия и т. д. и т. п.); взятые все вместе, они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом». В этой системе координат (равно как в этой системе ценностей) понятие хаоса оценивается в качестве фундаментального для категориальной системы постмодернистской философии. В ракурсе видения «П. ч.» мир предстает вне какой бы то ни было возможности задать его целостную метафизику: как пишут Делез и Гваттари, «мир потерял свой стержень... Мир превратился в хаос». Более того, для постмодернизма характерна программная презумпция достижения хаоса, создания его в качестве результата целенаправленной процедуры по отношению к семантически значимым средам: от предложенного в свое время А. Жарри в контексте «патафизики» принципа «внесения хаоса в порядок» — до сформулированного Д. В. Фоккема принципа «нонсеlections» как преднамеренного создания текстового хаоса. Как пишет Б. Смарт, на смену идеологии «порядка вещей» приходит то, что может быть названо идеологией «беспорядка и разлада (disorder)». Собственно, сама наличная социальная реальность предстает в оценке постмодернистской социологии (прежде всего, С. Лаш и последователи) как «дезорганизованный капитализм». В рамках постмодернистской парадигмы мировосприятия хаотичность пронизывает все уровни бытия, — сознание оказывается в этой ситуации ни чем иным, как продуктом осмысления хаоса (по В. Варду, — результатом «осмысления разбитого мира»). В вербальной сфере это порождает то, что К. Лемерт обозначил как «невозможный глоссарий», в сфере дискурсивной — формирование неканонических стратегий дискурсивных практик (по Б. Смарту, «еретический дискурс»). В своем сочетании это приводит к оформлению особого типа отношения к тексту, культивируемого культурой постмодерна: как пишет И. Хассан, «процессу распада мира вещей», порождающему «космический хаос», соответствует нестабильность текстовой семантики (хаос значений, хаос означающих кодов, хаос цитат и т. п.) как выражение и отголосок «космического хаоса». И, коль скоро культурная традиция сопрягает смысл как таковой с упорядоченной целостностью, организованным гештальтом, — постмодернизм осуществляет последовательный отказ от всех элементов данного комплекса, — так, по словам Т. Д. Д'ана, «смысл теперь уже не является вопросом общепризнанной реальности, а скорее эпистемологической и онтологической пробле-

мой изолированного индивида в произвольном «фрагментированном мире». — В отличие от классической традиции, фундированной презумпцией онтологической гарантированности смысла, постмодернизм констатирует, что, по формулировке Делеза, «мир смысла имеет проблематический статус». Сколь радикальным, столь же и естественным следствием этой установки является оказавшаяся фундаментальной для постмодернизма идея тотального семантического хаоса, обозначенная в свое время Кристевой как уверенность в «бессмысленности Бытия». По оценке Бодрийера, «мы находимся во вселенной, в которой становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла». Иными словами, в культуре постмодерна происходит то, что Бодрийер называет «катастрофой смысла» или «импlosionией смысла». По оценке Фуко, современный менталитет характеризуется тотальным отсутствием «веры в смысл», ибо все то, что наивно полагалось источником семантической определенности, демонстрирует «разреженность, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла». Интегральная постмодернистская схема видения реальности, представленная «П. ч.», находит свою спецификацию применительно к различным проблемным полям философии постмодернизма, версифицируясь в различных терминологических традициях. Так, например, применительно к концепции исторического времени Делеза идея хаоса реализует себя посредством понятийных средств, организованных вокруг понятия «Хронос» (см.: **Событийность, Эон**), а применительно к аналитике сексуальности Фуко на передний план выдвигается понятие «хюбрис» (см. **Хюбрис**) и т. д. — Категориальный аппарат философии постмодернизма находится в процессе своей эволюции, да и не стремится к унификации в силу принятых аксиологических презумпций, непосредственно вытекающих из основоположений «П. ч.». Однако, несмотря на отсутствие единой терминологии, постмодернизм в философской своей проекции характеризуется парадигмальным единством: как заметила С. Сулеймен, «Барт, Деррида и Кристева являются теоретиками постмодернистской чувствительности независимо от терминов, которые они употребляют, точно так же, как и Филипп Соллерс, Жиль Делез, Феликс Гваттари и другие представители современной французской мысли». См. также: **Пустой знак**.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ — совокупное обозначение ряда подходов в социогуманитарном познании 1970–1980-х, связанных с пересмотром структуралистской парадигмы и получивших развитие сначала во Франции, а затем в США. П. обычно связывают с именами Деррида, Делеза,

Гваттари, Бодрийера, Кристевой, Лиотара, К. К. Кастириадиса, «позднего» Р. Барта, Фуко, а также ряда др. исследователей. П. унаследовал от структурализма определенную общность проблемного поля и отсутствие собственной цельной программы. Иногда П. характеризуют как попытку осуществить то, что не удалось сделать на первом этапе, и, следовательно, как закономерное развитие структурализма, выявление его апорий и парадоксов. Обнаруживается взаимная дополняемость структурализма и П., так или иначе опирающихся на концепцию знака как единства означающего и означаемого и особый интерес к проблемам языка. Налицо двойная проблематичность П.: 1) эпистемологическая проблема: является П. простой трансформацией («траекторией перемещения, а не отказа», согласно Р. Барту), мутацией или радикальным переворотом? 2) «географическая» проблема определения границ: если хронологический рубеж датируется 1968, то теоретически П. пересекается с семиотической теорией, постмодернизмом, леворадикальными течениями, различными литературными практиками (например, с американским деконструктивизмом, для которого деконструкция не более чем методика анализа текстов). Впрочем, постструктуралисты сами настаивают на относительности всяких границ (между означаемым и означающим, философией и литературой, литературой и критикой), что, в частности, характеризует их аксиологические ориентации. Учитывая все разнообразие постструктуралистских практик и их терминологическую необычность, затрудняющие интерпретацию (в общепринятом понимании этого слова), тем не менее можно эксплицировать ряд основных задач, выдвигаемых П.: 1) критика западноевропейской метафизики с ее логоцентризмом, проблема кризиса репрезентации; 2) демистификация, изобличение, фиксация возникающих на всех уровнях очагов власти стратегий принуждения, сокрытых под оболочкой бессознательного; 3) поиск зон свободы — маргинальных, находящихся за пределами структуры, но оказывающихся в результате в качестве предельной, далее нерасчленяемой реальности, не контролируемой силами власти (желание, история, «хаосмос», аффекты, тело, жест и т. д.). Нужно иметь в виду, что «вне текста» для П. нет ничего, реальность для него — это по преимуществу языковая реальность (текстуализованный мир). Постструктуралисты, анализируя европейскую метафизическую традицию, усматривают главную ее особенность в логоцентризме (Деррида). Понятие Истины (в П. — «Трансцендентальное Означаемое») — это порождение логоцентрического сознания, стремящегося во всем найти поря-





646 ПОСТУЛАТ

док и смысл, отыскать первопричину, а точнее — навязать их всему, на что направлена мысль человека, но при этом не способного постичь и выразить алогичную сущность мира, налагающего в силу своей косности запрет на любые свободные интерпретации. Порочная практика, по оценке П., насильственного овладения текстом (направленная на поиск Истины) восходит к гуманистам, для которых понять текст значило «присвоить» его себе, подчинив смысловым стереотипам, господствовавшим в их сознании. Навязывание тексту его формы осуществляется «говорящим Субъектом», картезианским «*cogito*», предающимся иллюзии о независимости, автономности своего сознания. Это и есть тот «классический центр», который, пользуясь привилегией управления, структурирования, сам в то же время остается вне структурного поля. Разрушение этого центра во многом обусловлено деконструкцией соссюринского знака. Постструктуралисты подрывают представление о референции, о бытии как присутствию. Претензии на репрезентацию, на соотнесение текстов культуры с реальностью несостоятельны, означаемое не существует, оно — всего лишь иллюзия. По Бодрийяру, современность характеризуется скрадыванием различия между реальностью и ее представлением, остаются одни лишь «симулякры», не обладающие никакими референтами, имеющие отношение только к собственной воображаемой реальности. Означающее теряет свою непосредственную связь с означаемым вследствие «отсрочки», откладывания в будущее представления об означаемом явлении. Знак обозначает скорее «отсутствие» предмета, а в конечном счете, и принципиальное отличие от самого себя. П. утверждает необходимость игрового отношения к смыслу вообще, выдвигает принцип «диссеминации» (Деррида), т. е. рассеивания, дисперсии любого смысла среди множества дифференцированных его оттенков, идея «различия» должна уступить место идее «различения», что означает конец власти одних смыслов над другими. Отсутствие предельного значения открывает неограниченное пространство для движения означающих, что фиксируется в понятии «гено-текст» Кристевой. Взгляд на мир только через призму означающих снимает проблемы объективности, метода, истины, обесценивает научное знание. Но это происходит еще и потому, что «науке предопределено насилие», она связана с признанием порядка, который определяется властными отношениями (М. Серр). Постструктуралисты пытаются обнаружить за всеми культурными феноменами дискурс власти, всепроникающая способность которой позволяет ей «пересе-

кать», «координировать», «прерывать» любые социальные структуры и установления, что дает возможность Делезу говорить о «древоподобности» власти. Язык, символизирующий собой любые формы принудительной власти, функционирует как такого рода древоподобная структура. Как можно разрушить эту властную машину языка и противостоять принудительной силе тотальной биаризации всей культуры? Такую вождевленную зону свободы, где законы силы, господства и подчинения не действуют, представляет собой, согласно П., Текст — авансцена борьбы множества сил, равноправных дискурсов, являющихся одновременно объектами борьбы за власть, но также и сильными властными позициями. По существу, это «интертекст», предполагающий соответствующую «революционную» процедуру чтения (Ф. Соллерс) и элиминирующий традиционную фигуру Автора (Р. Барт, Фуко). Главное предназначение текста — вернуться от власти. Поиск «глубинного, подрывного значения», «истинного уровня языка» (Деррида), не подвластных общепринятым кодам и структурам, обнаруживает значимость элементов внесистемных, маргинальных, асоциальных. Возможно, именно они являются онтологической основой предельной, нередуцированной реальности («уровень бытия желания»). Прорисовывается «изнанка» структуры, размываются границы внутреннего и внешнего в искривленном пространстве современной культуры. Своеобразие П. состоит в том, что он легитимировал пересмотр многих классических философских понятий, обозначил новую картографию культурного пространства.

ПОСТУЛАТ (лат. *postulatum* — требование) — принцип, положение, которое служит основанием для осуществления содержательных рассуждений и выводов. По отношению к самим рассуждениям, П. выступает регулятивом их реализации, неявно содержа их в себе и оставаясь при этом, однако, семантически неакцентированным. П. часто отождествляется с аксиомой, однако такое отождествление не учитывает его специфики: П. предполагает меньшую строгость и линейность выводов, отсутствие жесткой необходимости следования правилам логической дедукции. В силу этого имеет смысл различать преимущественные области применения П. и аксиом: соответственно — социогуманитарное и естественнонаучное познание. Наличие в той или иной системе знания П. характеризует ее как достаточно развитую с точки зрения рефлексии над своей логической структурой и эволюцией.

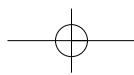
ПОСТФРЕЙДИЗМ (англ. *post* — после и *фрейдизм*) — собирательное понятие, по-

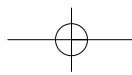
средством которого обозначают совокупность разнообразных реформаторских, модернистских и прочих направлений, течений и школ, в той или иной мере разделяющих и развивающих идеи Фрейда (психоанализа, фрейдизма). Обычно к П. относят: индивидуальную психологию (Адлер и др.), аналитическую психологию (Юнг и др.), сексуально-экономическую социологию (Райх и др.), неофрейдизм (Салливан, Фромм, Хорни и др.), социометрию (Морено и др.), психоисторию (Эрикссон и др.) и т. д. В семантических рамках П. могут быть интерпретированы также экзистенциальный психоанализ (Бинсвангер и др.) и структурный психоанализ (Лакан и др.).

ПОСЫЛКА — понятие, выражающее то, на основании чего делается вывод или умозаключение. Посылкой могут выступать факты или суждения о них, принципы, аксиомы и пр., вообще любые события или высказывания — исходные данные, из которых непосредственно или при помощи рассуждения можно извлечь какую-либо новую для субъекта познания информацию.

ПОСЫЛКА ЛОГИЧЕСКАЯ — высказывания, при формально-дедуктивных построениях логики, к которым применяется определенное правило вывода, или же символизирующие их формулы.

ПОТЕБНЯ Александр Афанасьевич (1835—1891) — украинский и русский лингвист, философ и культуролог. Окончил историко-филологический факультет Харьковского университета (1856). Впоследствии учился в Берлине, брал уроки санскрита у А. Вебера. Профессор, член-корреспондент Петербургской Академии наук (1877). Один из основателей психологической школы в языкознании. В творчестве П. отразилось влияние Гумбольдта, Х. Штейнталя, Сеченова. Наследие П. огромно и многогранно: он разрабатывал проблемы теории словесности; происхождения и эволюции языка; лингвистики; грамматики; связи языка и мышления; языка и нации; языка и мифа; символики языка; фольклористики; искусствознания. В философско-лингвистической концепции П. можно выделить следующие тезисы и подходы. Природа языка общественна: «общество предшествует началу языка»; слово не только продукт индивидуального сознания. Язык творит народ, язык — порождение «народного духа», язык задает «народность» (национальную специфику народа). (Категории «народ» и «народность» — центральные для концепций П.) П. впервые применил метод реконструкции национального языка и его описание через антиномии (которые выявляют представле-





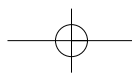
ния народа о природе), погрузил изучение слова в этнографический контекст. Язык, по П., формирует человеческую мысль: грамматические категории суть категории мышления, формы движения мысли. «Язык есть средство не выражать уже готовую мысль, а создавать ее...» («Мысль и язык», 1862). Через язык мы воспринимаем и познаем мир, слово формирует ряд познавательных моделирующих систем: миф, фольклор, науку. Именно в слове человек объективирует восприятие мира и связывает это слово с другими словами. История грамматики — это история типов мышления и сознания. П. предвосхитил многие проблемы современной лингвистики: различие языка и речи, понимания и непонимания как аспектов коммуникации и др. П. считал, что диалог всегда предполагает непонимание, так как речь (высказывание) есть акт творческий, авторский и, следовательно, до некоторой степени неповторимо-непонятный. В своей лингвистической концепции мифа (на основе сравнительно-исторического языкознания) П. рассматривает миф как начало эволюции человеческой культуры в виде языка: это — акт «объяснения неизвестного посредством совокупности прежде данных признаков, объединенных и доведенных до сознания словом или образом». Для возникновения мифов особо значимой явилась, согласно П., внутренняя форма слова — посредник между тем, что объясняется в мифе, и тем, что он объясняет. Миф — первый этап, тип познания мира: «Каждый акт мифический... есть ... акт познания» («О доле и сродных с нею существах», 1867). Миф, по П., аналогичен науке: и миф, и наука познают мир и объясняют его по аналогии. В мифе содержится нерасчлененный слав будущих узкоспециализированных наук и знаний; в мифе не различается образ объекта и сам объект. При анализе мифа важно обращать внимание не на сюжет, а на его смысл, ибо миф — это слово. Миф не есть отжившая форма человеческой мысли, он эволюционирует и развивается. Лосев отмечал, что у П. замечательная система феноменологических, психологических, логических и лингвистических идей и методов. Отдавая дань уважения эвристическому и педагогическому потенциалу творчества П., Флоренский называл его «родоначальником целого ученого вывода». Наследие П. отразило в себе философичность и синтетичность русской науки 19 в., а многие теории и подходы П. остаются работающими и в конце 20 в.

ПОЧВЕННОЧЕСТВО — направление русской общественной мысли 1860—

1880-х, родственное славянофильству и появившееся в среде т. н. «молодой» редакции журнала «Москвитянин». Идеологами П. выступали Григорьев, Достоевский, Страхов. Основными печатными органами П. были журналы братьев Достоевских «Время» (1861—1863) и «Эпоха» (1864—1865). В 1861 вышел первый номер журнала «Время», программа которого предусматривала развитие идеологии П. и «упразднение распри западников и славянофилов» (Зеньковский): «Мы убедились, — писали основатели журнала, — наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей». В основе философских и историософских построений почвенников лежит идея органической целостности жизни (развитая в «органической критике» Григорьева и онтологии Страхова) и идея «почвы» как источника народной самобытности и основы для его культурного и политического будущего. «Почва, — писал Григорьев, — это есть глубина народной жизни, таинственная сторона исторического движения», почва — это та «органическая цельность бытия, в которой только и живет непосредственность, тайна народного духа. Для русского народа такая почва заключается в православии: жизнь истошилась и начинается уже новая, — она пойдет от Православия: в этой силе новый мир» (Григорьев). У Достоевского религия (христианство) выступает неотъемлемым элементом жизни как народа, человечества, так и отдельной личности; антропология и этика Достоевского раскрывают всю анатомию присутствия веры во Христа в душе человека и служат основой его христианской утопии — перерождения земного порядка, государства в церковь. Апогеем религиозных исканий почвенников можно считать их историософию — «веру в грунт, в почву, в народ» (Григорьев), которая покоится на убеждении в наличии у каждого народа своей исторической миссии. Православная Россия имеет особую миссию — спасение человечества — в силу сохранности в русском народе христианских идеалов всепримиримости и всечеловечности, что способствует синтетической организации культурной и социальной жизни России: усвоению западной культуры, примирению сословий и т. п. Эстетика П. (Григорьев, Достоевский) вытекает из философской установки на непосредственность, цельность и сверхличность жизни. Отсюда выводы о примате искусства над наукой, о полноте и синтетичности художественного вос-

приятия (по сравнению с научным), вера в способность искусства самостоятельно улавливать потребности эпохи и быть точным выражением ее бессознательных, таинственных начал. Все эти положения противостояли позитивистскому и материалистическому взгляду на искусство (Чернышевский, Писарев и др.).

ПРАВДА — в русской народной и философской культуре — узловое синтетическое понятие, обозначающее абсолютную истину, дополнительно фундируемую предельной персональной убежденностью ее автора. Конституируя дополнительные «измерения» к истине, «П.» в русскоязычной традиции выступает синонимом слов: «закон», «справедливость», «правосудие», «обет», «обещание», «присяга», «правило», «заповедь» и т. п. (на пример, «Русская П.» как правовой кодекс древней Руси; «П.» у П.И. Пестеля). Понимаемая и принимаемая как итог и результат общения человека и Бога, «П.» артикулирует собственное божественное начало, в отличие от истины как действительности, как начала человеческого (Псалтырь: истина «от земли восходит», П. же «с небес принимается»). (Ср.: В. Даль, Флоренский выводили «истину» от «естины» — «есть», т. е. принадлежит самому существу.) Выступать («стоять») за П. в России, как правило, означало защищать, отстаивать истину, которой необходимо добиваться. Постигание истины (при условии осмысления существования еще и «П.») выступает процедурой жизнедеятельности, компонентом цельного человеческого бытия (а не функцией «познающего субъекта»): гносеология становится «гносеургией», предполагая одновременную трансформацию самого постигающего. (Ср.: **Живознание**.) Истина оказывается в этом контексте в известном смысле «подчиненной» П. (П. нормативна: задает модель-стратегию действия-долженствования — ипостась должного; истина дескриптивна: задает модель сущего.) Сложность и неоднозначность статуса истины в культуре порождали в историко-философской и культурной традициях ряд проблем, не находивших адекватного разрешения. Еще Юм отмечал нетрадиционность взаимосвязи дескриптивного и нормативного: как оказалось, посредством логики невозможно перейти от утверждения со связкой «есть» к утверждению со связкой «должен»; дополнительно необходимы внелогические процедуры. Согласно Канту, человеку неизбежно свойственны симуляция и притворство, приобщающие его к массиву культуры. Различая «ложь» и «не-П.», Кант полагал, что процедура «умалчивания» может результативаться либо ложью, либо не-П. По мысли Канта, когда мы обещаем открыть некую истину и





которая, как и всякое правовое отношение, рождается там, где уже ничто не может сделать отсутствующая любовь. Единство Церкви — в ее самоотжествлении Христу; оно есть событие метафизическое, но тайно проявляющееся в истории. О единстве нельзя договориться — его можно только утратить. Его, уже приобретенное на Голгофе, нельзя создать — его можно только обнаружить. Православная философия представлена такими именами, как Бердяев, В.С. Соловьев, Хомяков, Н.О. Лосский, В.Н. Лосский, Зеньковский, Флоренский и мн. др. (См. также: **Иисус Христос, Филокве**). 2) Сегодня П. — наряду с Католичеством и Протестантизмом — одна из основных христианских конфессий, объединяющая более 1500 млн верующих из 9-ти патриархатов (Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский, Болгарский), трех автокефальных архиепископий (Кипрская, Албанская и Эладская) и трех митрополий (Польская, Чехо-Словацкая, Американская). Также существует множество православных расколов, не входящих в каноническое единство Восточных Церквей. 3) В нарицательном смысле термин «ортодоксия» имеет более широкий смысл и нередко усваивается фундаменталистским или наиболее традиционным течением даже в нехристианских религиях: например, ортодоксальный иудаизм.

ПРАВСОЗНАНИЕ — совокупность взглядов, идей, представлений, выражающих отношение индивидов и общественных групп к праву и правосудию, их представление о том, что является правомерным или неправомерным. Психологической основой правосознания выступают привычки, обычаи и традиции людей в отношении правовых явлений. Правосознание включает знание основных принципов и требований действующего права, а также оценку его и определенные поведенческие установки.

ПРАГМАТИЗМ (греч. *pragma* — дело, действие) — философское учение, рассматривающее действие, целесообразную деятельность в качестве центрального, определяющего свойства человеческой сущности. Представителями П. являлись Пирс (автор термина), Джемс, Дьюи (версия П. — инструментализм) и др. Рождение П. традиционно связывается с усилиями группы сотрудников Кембриджа в 1870-х («метафизического клуба» по Пирсу). Ценность мышления, согласно П., обуславливается его действительностью, эффективностью как средства для достижения успеха, для решения жизненных задач. Мышление — средство приспособле-

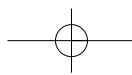
ния организма к окружающей среде с целью успешного действия. Содержание знания определяется его практическими последствиями. Пирс трансформировал дискуссии о знании в проблематику веры — готовности к действию тем или иным образом. Акцент процесса миропостижения т. о. перемещался от модели «незнание — знание» к схеме «сомнение — коллективная либо социальная вера». Если исследователь знает, какие практические следствия в состоянии продуцировать объект понятия, то понятие о них всех и является полным понятием объекта. Философские споры разрешимы через сопоставление практических следствий той или иной теории. Функция философии — по Джемсу — в уяснении того, какая разница для меня и для вас, если та, а не иная модель мира является истинной. «Реконструкция философии» в духе П. предполагала отказ от изучения основ бытия и познания в пользу отработки методов разрешения разнообразных проблемных ситуаций жизни. Согласно Джемсу, «в качестве истины, которая может быть принята, прагматизм признает лишь одно то, что наилучшим образом руководит нами, что лучше всего приспособлено к любой части жизни и позволяет лучше всего слиться со всей совокупностью опыта». Соответственно: «...гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно...» (Джемс). Таким образом, истина оказывается не отдельной категорией, а одной из разновидностей добра. Этика П. предполагала постепенное улучшение общественного устройства (принцип «мелиоризма»). В контексте эволюции историко-философских мод П. сталкивался с самыми разнообразными оценками. Так, Рассел высказался о П. следующим образом: «Во всем этом я чувствую серьезную опасность, опасность того, что можно назвать «космической непочтительностью». Понятие «истины» как чего-то зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определенному виду сумасшествия — к отравленную властью, которое вторглось в философию с Фихте и к которому тяготеют современные люди — философы или нефилософы. Я убежден, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже ненамеренно поддерживающая его, увеличивает опасность громадных социальных катастроф». Справедливости ради необходимо акцентировать то обстоятельство, что П., в конечном счете ставший весьма распространенным в культуре

и в сфере образования именно США, распространился в этой стране как наиболее соответствующий опыту акцентированного и пафосного плюрализма гражданина подлинно демократического общества. Внешне авторитарная ориентация П. на поиск наиболее эффективных репертуаров социализации индивидов и институализации общества оказалась с избытком уравновешиваемой идеей П. (у Джемса, например) о «плюралистической вселенной», включающей в себя, в конечном счете, столько же центров «организации», сколько и самосознающих волю действительно свободных людей. Поэтому в человекоцентрированной, лирической своей ипостаси П. постулировал идею о том, что миром правят «любовь и случайность».

ПРАГМАТИКА — раздел семиотики, в котором изучаются отношения знаков и употребляющих их людей; теория употребления языка; совокупность факторов, обуславливающих использование языка его носителями.

ПРАДЖНЯ — в буддизме — высшая степень мудрости, открывающая путь к достижению нирваны.

ПРАКСЕОЛОГИЯ (греч. *praxis* — действие) — философская концепция деятельности, имеющая в настоящее время статус программно-концептуального проекта; проект П. как специальная научная дисциплина, презентующая общую теорию организации деятельности, предложен Котарбинским. Программа П. была призвана синтезировать идущие от нужд практической деятельности разработки в области (научной) организации труда, интерпретируя в своем содержании их общие схемы и принципы, разработанные в методологии и логике науки. Проект изначально мыслился как носящий метатеоретический и методологический характер, как общая «грамматика действия», упорядочивающая праксеологические отношения (по аналогии с общей грамматикой языка). Он предполагал три соотносимых уровня анализа: 1) типологии действий и построения системы категорий (понятий), 2) разработки эффективных нормативных систем действия, позволяющих погружать рассматриваемую проблематику в конкретно-исторические социокультурные контексты, 3) критику истории развития человеческих действий с точки зрения их технических достоинств и критику методов, применяющихся в этих действиях в настоящее время. Центральное понятие П. — понятие метода, что способствует превращению ее самой в общую методологию. Котарбинский неоднократно предпринимал попытки приписать П. дисциплинарный статус — прежде всего в работе «Трактат о хорошей работе» (первое издание — 1955, второе (с которо-



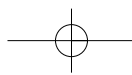


650 ПРАКСЕОЛОГИЯ

го сделано большинство переводов) — 1958; первая версия работы погибла во время Варшавского восстания 1944) — однако основное влияние на современное социально-философское знание П. оказала, скорее, своими теоретико-методологическими посылками, восприятием ее как особой области внефилософских междисциплинарных анализов. Показательно, что попытки дисциплинарной разработки П. привели к оригинальной концепции теории организации и управления Я. Зеленецкого, но сняли ряд методологических проблем, заложенных в ее первоначальный проект основателем П. (аналогичные последствия имели попытки ее переинтерпретации с позиций кибернетики). К. вопреком П. Котарбинский обращался и в ряде других своих работ: «Очерки о практике» (1913); «Понятие внешней возможности действия» (1923); «Об отношении возможности действия» (1923); «Об отношении виновности» (1925); «Действие» (1934); «Из проблем общей теории борьбы» (1938); «О сущности и задачах общей методологии» (1938); «Принципы рациональной организации деятельности» (1946); «Праксеология» (1947) и др. С пропагандой и развитием идей П. во многом связан весь последний (послевоенный) период творчества Котарбинского. Свою теорию он мыслил как синтез накопленных в истории знания праксеологических идей (будучи известным историком философии и логики, он сам же дал и развернутый анализ некоторых из них). Среди работ по организации труда, легших в основание П., Котарбинский называл, прежде всего, идеи и работы Ф.У. Тейлора, Г. Форда, А. Файоля, С. Томпсона, Ж. Гостеле и др. Ссылаясь на и на польскую традицию «философии действия», прослеживаемую с середины 19 в. Основными же философскими основаниями П. являются, по Котарбинскому, прагматизм (в том числе и в версии инструментализма), «второй» позитивизм (прежде всего концепция всеобщей организационной науки — тектологии — Богданова), марксизм; праксеологом Котарбинский считал и Дж. Г. Мида, но отмечал, что мало знаком с его концепцией. Что касается марксизма, то его влияние на П., как и на все творчество Котарбинского, — двойственно. Несомненно, марксизм импонирует ему акцентированием действенной, преобразующей позиции по отношению к действительности, из марксизма в П. была заимствована сама идея практического отношения к миру, но протрактована она была, скорее, в неомарксистском ключе. В этом отношении важно заметить, что среди праксеологических теорий Котарбинский называет концепцию структуры событий Г. Петровича — одного из основ-

ных авторов югославского журнала «Праксис», разработавшего свою версию неомарксизма. Кроме того, в условиях послевоенной Польши такая переинтерпретация идей Маркса в целом оппонировала его упрощенным практикуемым формам. Однако при всем многообразии возможных источников и параллелей праксеологических идей основополагающими для становления П. стали интенции философской и логической доктрины самого Котарбинского (в частности, стремление смягчить номиналистическую ориентацию его концепции реизма). П. как общая методология рассматривает способы деятельности (в том числе и мыслительной) с точки зрения их практических свойств, т. е. в смысле их эффективности. Для того чтобы быть эффективной, деятельность должна являться результативной, продуктивной или плодотворной (т. е. достигать поставленной цели), «правильной» (точной, адекватной, т. е. максимально приближаться к задаваемому образцу — норме), «чистой» (т. е. максимально избегать непредусмотренных последствий и ненужных добавочных включений), «надежной» (приемы деятельности тем более надежны, чем больше объективная возможность достижения этими приемами намеченного результата) и последовательной. Фактически основной критерий практической «успешности» действия — его целесообразность. Трактовка Котарбинского оказывается, таким образом, близкой стратегии целерационального действия М. Вебера, однако, по Котарбинскому, действие может быть оценено и как безразличное с точки зрения определенной цели, т. е. как нецелесообразное, но не как противоречивое. Отсюда — акцентирование среди аспектов эффективности действия его «правильности» («неправильности»), подлежащей закреплению в вырабатываемых и закрепляемых в П. нормах, позволяющих согласовать плюральность реальных образцов деятелей с идеальным образцом (накапливаемого опыта и сознательно избираемых стратегий). В целом, согласно Котарбинскому, действие тем более рационально, чем лучше оно приспособлено ко всей сумме наличных обстоятельств. Однако это рациональность в вещественном смысле. Рациональность же должна быть понята и в методологическом смысле, который «мы имеем в виду тогда, когда признаем благоразумным или рациональным поведение данного индивидуума, если он поступает соответственно имеющимся у него знаниям, а под имеющимися знаниями мы здесь понимаем сумму всех тех информационных, которм, учитывая способ их обоснования, этот индивидуум должен приписать до-

статочную правдоподобность, чтобы поступить так, будто они были истинными (во всяком случае до тех пор, пока не будет обосновано обратное)». Иррационализм поступка в вещественном смысле прямо связан с характером привлекаемого для его осуществления знания (часто недостаточного для реализации какой-либо цели). Однако имеют место и парадоксальные случаи рациональной практической ошибки (которая суть производство импульса, не соответствующего цели или, в крайнем случае, — противоречесобразного), равно как и случаи успешности действия вопреки его иррациональности (связанной с теоретической ошибкой, или ошибкой мышления — принятием ошибочного суждения). Отсюда требования «надежности» и последовательности, тесно связанные с оценками осторожности, смелости и рискованности поступка. В этой связи Котарбинский вводит еще два важнейших для П. концепта: «виновник действия» и «техника борьбы». «Виновник» — тот, кто вызвал воздействие, существенное и достаточное среди условий для данного изменения (иначе — тот и только тот, чье произвольное действие является причиной данного события). В этом смысле человек суть «виновник» не только преднамеренных следствий, но также и тех, которые он вызвал, не желая этого (но никогда не бывает «виновника» без произвольности — а не необходимости — самого действия). Однако в социальной жизни часто «виновником» одного и того же события является более чем одно лицо. В этих случаях «умышленное действие каждого из них является существенной составной частью достаточного условия этого события». При этом возможно два типа взаимодействия (кооперации) людей: положительная (сотрудничество) и отрицательная (борьба); более универсален второй тип взаимодействия. Борьба — это «любое действие с участием по крайней мере двух субъектов (исходя из предпосылки, что и коллектив может быть субъектом), где по крайней мере один из субъектов препятствует другому». Ее большая «универсальность» связана с тем, что вынуждает учитывать действия «другой» стороны, т. е. включать в свою стратегию элементы сотрудничества, с одной стороны, и активизировать собственный творческий потенциал — с другой. Котарбинский предлагал даже проект разработки особой теории отрицательной кооперации — агонологию (греч. — «взаимная борьба»). Особенно важна в общем контексте проблематики П. актуализация творческого (инновационного) потенциала деятелей, т. к. в результате снимаются существовавшие ранее ограничения на конкретные (слишком рискованные до этого) действия и расширяется поле воз-





возможности субъектов, а в случае «борьбы» к инновационному преодолению «трудностей» принуждает сама ситуация взаимодействия. Однако движение в этом направлении приводит к «парадоксам прогресса». Нарастают требования к инструментальному и интеллектуальному оснащению действия, оно качественно усложняется и требует все более глубокого анализа отношений «виновности» для своей эффективной реализации. Теперь уже культура, вобравшая в себя предшествующие достижения, начинает продуцировать принудительные ситуации (и соответственно социальная активность все больше превращается в культурную активность). «Вес культуры возрастает вместе с накоплением ее элементов. Все больше приходится учиться, все больше нужно запоминать, чтобы быть на ее уровне, а тем более, если возникает желание продвигаться в этой области». Этот феномен Котарбинский называет «инициативной препаратией». Деятельность по систематическому усвоению уже накопленного дает преимущество перед творческим усилием, если последнее пренебрегает инициативной препаратией. «Груз» культурного наследия одновременно затрудняет «овладение целым», — отсюда главное требование прогресса в современном обществе: «освободиться от потерявших значение элементов культуры». Еще одна возникающая по мере «инновационного накопления» проблема — рост опосредующих инструментальных действий, не позволяющих непосредственно достигать формулируемых целей и требующих сложного кооперирования систем действий внутри все более расширяющегося социального целого. Тотальность начинается довлеть над индивидуальностью, возвращая ее к выполнению специализированной частичной (пусть и на качественно ином уровне, чем это было, например, при конвейерной форме организации труда) функции. Соответственно возникает «проблема границ специализации, оптимум которой не обязательно равен максимализму», и поиска новых технологий работы со знанием, новых механизмов его структурирования для рационализации действий в методологическом смысле слова (в этом контексте Котарбинский дает развернутые анализы целого ряда таких технологий: активизации, автономизации, инструментализации, антиципации, интеграции, имманентизации, программатизации и т. д.). Таким образом, круг проблем, поднимаемых Котарбинским в связи с обсуждением проекта П., далеко выходит за рамки ее как возможной дисциплины, затрагивая основополагающие темы постнеклассической науки и методологии как особого типа знания.

«ПРАКСИС» («Praxis») — философский журнал, издававшийся в Загребе (СФРЮ) с 1964 по 1975. Объединял вокруг себя сторонников «гуманистической» интерпретации марксизма не только из числа югославских философов (М. Маркович, Г. Петрович, С. Стоянович и др.), но и из других социалистических и капиталистических стран (К. Косик, Блох, Гароди, Ф. Марек, Э. Фишер и др.). Предистория «П.» началась за несколько лет до его создания с широких философских и социологических дискуссий, в которых выявилась конфронтация между теми, кто оставался на прежних позициях, и теми, кто более или менее радикально отбрасывал не только традиционалистскую, сталинскую концепцию диалектического материализма, но и сталинский дух и способ понимания философии как таковой. Наиболее острый спор разгорелся вокруг теории отражения на симпозиуме в Бледе (ноябрь 1960). Защитники теории отражения и традиционного понимания диалектического материализма остались в меньшинстве, тогда как большая часть философов взяла ориентацию на новые проблемы и новое понимание традиционных философских вопросов. Группа, которая делала главный акцент на историческом, гуманистическом и критическом характере марксизма, основала позже «Корчуланскую летнюю школу» (1963) и журнал «П.», которые собрали вокруг себя большинство философов и социологов СФРЮ. «Корчуланская летняя школа», ежегодные летние заседания которой проходили на острове Корчула, расположенном в Адриатическом море, вскоре привлекла многих видных, оппозиционно настроенных по отношению к традиционному марксизму мыслителей мира и стала местом свободного обмена мнениями по крупнейшим проблемам современности. Хотя у сторонников «П.» существовали значительные разногласия в понимании отдельных частных вопросов, а также в трактовке крупных философских проблем, их общие ориентации можно было бы сформулировать следующим образом: человек является «существом практики», т. е. существом, способным к свободной творческой деятельности, при помощи которой он изменяет мир, реализует свои специфические потенциальные способности и удовлетворяет других индивидов. Исторические условия могут тормозить этот процесс самореализации человека и противодействовать ему. Основной целью критического изучения, следовательно, является открытие внутренних существенных ограничений таких исторических институтов, как государство, рынок, партия, и определение практических этапов, которые приведут к уничтожению этих

ограничений. Революция не должна сводиться к захвату политической власти, но должна быть понята как радикальные изменения человеческих отношений. Исходя из этих позиций, представители «П.» особое внимание уделяли критике бюрократически-этактистских структур, которые проявились в тогдашнем развитии социализма и которые, по их мнению, лишь порождали новые формы отчуждения. Радикально критикуя деформации социализма, группа «П.» с течением времени превратилась в интеллектуальную оппозицию существующей власти. В начале 1975 восемь профессоров философского факультета Белградского университета, активно сотрудничавших с «П.», были исключены из его стен «за подрывную деятельность», весной же 1975 был закрыт и сам «П.».

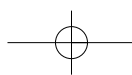
ПРАНА — в йоге — жизненная сила природы, могущая ассимилироваться организмом через дыхание. П. полагается главным видом питания эфирного тела.

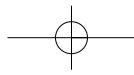
ПРЕДМЕТ — понятие, обозначающее некоторую целостность, выделенную из мира объектов в процессе человеческого познания и деятельности. Данная категория может употребляться в менее строгом смысле, отождествляя предмет с понятием объекта или вещи. Предмет может быть материальным (например, зеленые ландшафты, химические элементы, рассматриваемые как предмет познания) или идеальным (например, социальная парадигма, взятая как предмет гносеологии) в зависимости от его материальной или идеальной природы. Один и тот же объект может быть предметом различных научных исследований, при этом различные его стороны изучаются изолированно друг от друга. Для того чтобы ликвидировать растаскивание различных знаний об одном и том же объекте по нескольким (многим) наукам, используются системные методы исследований, позволяющие синтезировать различные предметы с целью построения синтетической гипотезы, парадигмы или концепции.

ПРЕДМЕТНАЯ ОБЛАСТЬ — понятие, используемое для обозначения области объектов, универсума рассуждения, класса объектов, рассматриваемых в пределах определенного контекста.

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ — теологическая категория, выражающая религиозное представление об исходящей от воли бога детерминированности морального поведения человека и соответственно его спасения или осуждения после земной жизни.

ПРЕДРАССУДОК — понятие, используемое для обозначения определенных иррациональных компонентов общественного





652 ПРЕДСОЗНАТЕЛЬНОЕ

и индивидуального сознания — суеверий и предубеждений. Последние включают в себя негативную и неблагоприятную социальную установку к какому-либо явлению, эмоционально окрашенную и основанную на стереотипном, а не критически проверенном опыте, восприятии.

ПРЕДСОЗНАТЕЛЬНОЕ — по Фрейд — одна из трех систем (бессознательное — П. — сознательное) психики человека, отличительным признаком которой является наличие в ней процессов, не являющихся сознательными душевными актами, но еще не ставших вытесненными. Тем самым элементы сознательного времени способны становиться фрагментами бессознательного — в этом случае психическая деятельность выступает одновременно дескриптивно бессознательной и динамически сознательной. (Обратная ситуация присутствует в сновидениях, когда проявления бессознательного воспринимаются сознательным.) П. способно стать сознательным при совпадении определенных условий. Согласно Фрейд, П. предполагается «стоящим гораздо ближе к сознательному», чем бессознательное. «Топографически» П. расположено «между» сознательным и бессознательным.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ — 1) Форма индивидуального чувственного познания, имеющая своим результатом целостный (см. **Ощущение**) образ объекта, возникающий вне непосредственного воздействия последнего на органы чувств (см. **Восприятие**). Конституируется как на основе памяти предшествующего сенсорного опыта, чувственно связывая настоящее с прошлым, так и в контексте продуктивного воображения, связывая настоящее с будущим. Допуская возможность обобщения, П. выступает исходным инструментарием мыслительных операций. В отличие от других форм чувственного познания, П. связано с языком, что позволяет квалифицировать устанавливаемые в индивидуальном мышлении вербально выраженные связи между П. в качестве суждений, посредством которых может быть реализовано массовое и индивидуальное обыденное сознание (мышление повседневности). Реальное функционирование обыденного сознания, таким образом, может протекать вне обязательного для понятийного мышления требования наличия эксплицитных дефиниций членов суждения, четко очерчивающих их содержание и объем (суждение ребенка «елка — зеленая» устанавливает отношение между наглядным образом чувственно артикулированного феномена и актуализирующимся в зрительной памяти хроматико-сенсорным опытом, а не между понятием, фиксирующим в своем со-

держании хвойное многолетнее и т. д., включая специфические видовые признаки, растение, с одной стороны, и понятием о способности поверхности объекта отражать световые волны определенной длины и частоты (из хорошо представляющих себе зеленый цвет взрослых также далеко не каждый может назвать эту частоту) — с другой). В силу этих своих особенностей П. позволяют конструировать поднимающееся над непосредственной данностью единичных объектов обобщенное знание, сохраняющее при этом исходный наглядно-образный характер и полноту сенсорного опыта, что обеспечивает П. важную гносеологическую роль в осуществлении творческих и прогностических когнитивных процедур, связанных с необходимостью формирования принципиально нового ракурса видения ситуации. 2) Форма фиксации коллективного опыта в содержании культуры: в максимально обобщенном своем виде П. выступает структурно-содержательной формой конституирования мировоззрения как системы наиболее общих П. о мире, человеке и месте человека в мире, выступающая в качестве глубинных семантико-аксиологических оснований той или иной культурной традиции (универсалии или категории культуры — соответственно — объектного, субъектного и субъект-объектного рядов). С точки зрения своего гносеологического статуса универсалии культуры могут быть оценены именно как П. максимальной степени общности, задающие основы не только миропонимания и мироистолкования, но и мироощущения, мировосприятия, миропереживания. В каждой культурной традиции может быть выделен набор ключевых П., веер возможных (семантически адаптивных и допустимых в аксиологической системе отчета данной культуры) интерпретаций которых задает характеризующий данную культуру тип мировоззрения (А. Лавджой). Овладение соответствующим набором общих П. представляет собою содержательный аспект процесса социализации, очерчивая фундаментальные для данной культуры границы нормы и легитимности, с одной стороны, и девиантного поведения — с другой, а также — в семантических пределах своего варьирования — определяет типичные для данной традиции версии отстройки индивидуального сознания и личностные поведенческие стратегии (см. также: **Универсалии**, **Категории культуры**, **Социализация**). В философии неклассического типа концепт «П.» подвергается серьезной критике как основанный на презумпции бинаризма, в частности, на презумпции бинарной оппозиции субъекта и объекта (в данном контексте актуализируется этимологическое значение латинского термина *gerae-*

sentare — пред-ставлять, т. е. «являть перед глазами»). По формулировке Хайдеггера, «пред-ставить означает... поместить перед собой наличное как нечто противостоящее, соотносить с собой, представляющим, и понудить войти в это отношение к себе как в определяющую область... Человек становится репрезентантом сущего в смысле предметного». В контексте постмодернистской философии, фундированной радикальным отказом от самой идеи бинаризма, формулируется программа деконструкции (см. **Деконструкция**) традиционной организации культурного пространства как упорядоченной системы П. не столько с целью «выхода за пределы П.», сколько с целью «разоблачения той системы власти, которая, оправдывая определенные представления, в то же время блокирует, запрещает или искажает другие» (К. Оуэнс). В этом отношении постмодернизм рефлексивно оценивает себя как философию «кризиса представлений», видящую свою программу в отказе от «зеркальной теории познания» (см. **Отражение**), согласно которой «представление понимается как воспроизведение объективности, находящейся вне субъекта» (Джеймисон).

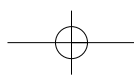
ПРЕДСУЩЕСТВОВАНИЕ — понятие, используемое в идеалистических философских и религиозных системах для фиксации существования нематериального начала до его последующего воплощения в материи.

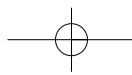
ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ — понятие, выражающее связь, неразрывность между разными ступенями или этапами развития, сущность которого заключается в сохранении элементов целого или отдельных его характеристик при переходе к новому состоянию.

ПРИБАВОЧНАЯ РЕПРЕССИЯ (дополнительное подавление) — понятие Маркузе, которым он обозначал социоисторические компоненты и социоисторические формы ограничений и дополнительного контроля, налагаемые на людей социальной властью и культурой.

ПРИВЯЗКИ — в эзотеризме — привязанности человека к разнообразным земным и преходящим объектам и феноменам (вещам, славе, родственникам), тормозящие его эволюцию к более высоким ступеням, обрекающие на новые и новые инкарнации.

ПРИГОЖИН (Prigogine) Илья Романович (р. 1917) — бельгийский физик и философ русского происхождения. Лауреат Нобелевской премии по химии (1977). Основатель Брюссельской школы статистической механики и физической химии. Профессор Брюссельского свободного университета. Директор Центра термоди-





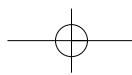
намики и статистической физики при Техасском университете. Член Бельгийской Королевской Академии наук, литературы и изящных искусств. Иностраннный член Академии наук СССР (1982). Основные сочинения: «От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках» (рус. изд. — 1985), «Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой» (соавтор — И. Стенгерс, рус. изд. — 1986), «Переоткрытие времени» (рус. изд. — 1989), «Философия нестабильности» (1989), «Познание сложного. Введение» (соавтор — Г. Николис, рус. изд. — 1990) и др. П. — автор ряда оригинальных концепций философии науки, а также один из основателей нового научного направления — системы миропонимания, обозначаемого как синергетика. Согласно подходу, инициированному исследованиями П. и его школы, синергетика может трактоваться как современная теория самоорганизации, новое мировидение, связываемое с исследованием феноменов самоорганизации, нелинейности, неравновесности, глобальной эволюции, изучением процессов становления «порядка через хаос» (П.), бифуркационных изменений, необратимости времени, неустойчивости как основополагающей характеристики процессов эволюции. Проблемное поле синергетики, по П., центрируется вокруг понятия «сложность», ориентируясь на постижение природы, принципов организации и эволюции последнего. Сложность трактуется как «возникновение бифуркационных переходов вдали от равновесия и при наличии подходящих нелинейностей, нарушение симметрии выше точки бифуркации, а также образование и поддержка корреляций макроскопического масштаба». Синергетика как миропонимание преодолевает традиционалистские идеи: о микрофлуктуациях и случаях как незначимых факторах для конструирования научных теорий; о невозможности существенного воздействия индивидуального усилия на ход осуществления макросоциальных процессов; о необходимости элиминации неравновесности, неустойчивости из миропредставлений, адекватных истинному положению вещей; о развитии как, о по сути, безальтернативном поступательном процессе; о соразмерности и сопоставимости объемов прилагаемых к системе внешних управляющих воздействий объему ожидаемого результата; об экспоненциальном характере развития «лавинообразных» процессов и т. д. Главными посылками синергетического видения мира выступают следующие тезисы: а) практически недостижимо жесткое обусловливание и программирование тенденций эволюции сложноорганизованных систем — речь может идти лишь

об их самоуправляемом развитии посредством верно топологически конфигурированных резонансных воздействий; б) созидающий потенциал хаоса самодостаточен для конституирования новых организационных форм (любые микрофлуктуации способны порождать макроструктуры); в) любой сложной системе атрибутивно присуща альтернативность сценариев ее развития в контексте наличия известной инерционно-исторической предопределенности ее изменений в точках бифуркации (ветвления); г) целое и сумма его частей — качественно различные структуры: арифметическое сложение исходных структур при их объединении в целое недостижимо ввиду неизбежной интерференции сфер локализации этих структур, результирующей в явных трансформациях сопряженного энергетического потенциала; д) неустойчивость трактуется как одно из условий и предпосылок стабильного и динамического развития — лишь такого рода системы способны к самоорганизации; е) мир может пониматься как иерархия сред с различной нелинейностью. Естественнонаучными предпосылками синергетики выступают, в частности, реконструкция математических закономерностей процессов горения и теплопроводности (диффузии), формируемые представления о «структурах-аттракторах» эволюции (потенциальные образы и идеи изменяющейся среды), математические реконструкции нелинейных процессов, изучение феноменов автокатализа в химических реакциях. «Нелинейность» как одно из узловых концептуально значимых понятий синергетики предполагает в указанном контексте: значимость принципа «разрастания малого» или «усиления флуктуаций» — количественное варьирование в определенных пределах констант системы не приводит к качественному изменению характера процесса в целом, при преодолении же уровня некоего жесткого «порога воздействия» система входит в сферу влияния иного «аттрактора» — малое изменение результируется в макроскопических (как правило, невозпроизводимых и поэтому непрогнозируемых) следствиях. При этом осуществимы отнюдь не любые сценарии развития системы (как результат малых резонансных воздействий), а лишь сценарии, ограниченные определенным их диапазоном/спектром. По мнению П., подход ньютоновской картины мира, в границах которого постулируется качественная однородность пространственно-временных координат, обратимость времени, отсутствие значимых различий между будущим, прошлым и настоящим, соответствует скорее реалиям механическим компонентам «второй природы», созданной людьми, нежели ос-

нованиям самого мироздания. По ряду причин данная модель мироустройства обрела статус универсальной, продолжая полагать мир принципиально доступным для традиционных процедур умопостижения в контексте допущения о вечности и неизменности законов Вселенной. Такое положение дел не было откорректировано даже новациями теории относительности и открытиями квантовой механики. Только научные достижения третьей четверти 20 в. сделали возможным новое понимание архитектоники науки — плюралистичной, многоуровневой, междисциплинарной, исходящей из посылки принципиальной вариабельности бытия.

ПРИНЦИП (лат. *prīncipium* — начало, основа, происхождение, первопричина) — основание некоторой совокупности фактов или знаний, исходный пункт объяснения или руководства к действиям. В античности онтологическое определение П. как субстанции, в своем существовании не нуждающейся ни в чем, кроме себя, делает возможным понимание бытия и основополагание философии как исследования вопроса о бытии. Предметом рассмотрения берется чаще всего природа (Милетская школа), а также идеальная сущности (пифагорейцы, Платон). Первоначало, или П., обуславливает необходимость, закон становления явлений. В дальнейшем прояснение предельного основания бытия становится фундаментальной задачей философии. В посткантiansкой традиции различаются конститутивный П. как онтологическое основание некоей действительности и регулятивный П. как инструментальное основание той или иной деятельности. В логике П. — центральное понятие системы, представляющее обобщение и распространение некоторого положения на все явления области, из которой данный П. абстрагирован. В этике П. как внутреннее убеждение, максима задает общую установку по отношению к действительности, нормам поведения и деятельности.

ПРИНЦИП НИРВАНЫ (санскрит. нирвана — успокоение, угасание: описанное в древнеиндийской религии и философии — буддизме и джайнизме — состояние отрешенности от жизни и ненарушимого покоя, выступающее в качестве конечной цели и «спасения» человека). В психоаналитической традиции — доминирующая тенденция психической жизни, направленная на уменьшение и прекращение внутреннего раздражающего напряжения и сохранение покоя (Н.), которая находит свое выражение в принципе удовольствия. Понятие П. н. было создано психоаналитиком Б. Лоу и введено в оборот в ее книге «Психоанализ» в 1920. П. н. интерпретировался Фрейдом и др. психоанали-





654 ПРИНЦИП ПОСТОЯНСТВА

тиками как один из аргументов в пользу признания существования влечения к смерти (инстинкта смерти, Танатоса). В учении Маркузе П. н. истолковывался как принцип, подчиняющий себе действие инстинкта смерти и направляющий его к такому состоянию устойчивой удовлетворенности, которое характеризуется отсутствием ощущений какого-либо напряжения и отсутствием желаний. По Маркузе, П. н. не утрачивает своей силы по мере развития цивилизации и обеспечивает постоянное (но подавляемое) побуждение к окончательному удовлетворению и достижению покоя (Н., смерти).

ПРИНЦИП ПОСТОЯНСТВА (лат. *principium* — основа, начало) — по Фрейду, один из принципов регуляции психической деятельности, сущность которого состоит в том, что психический аппарат обладает тенденцией удерживать имеющееся в нем количество возбуждения на возможно более низком или, по меньшей мере, постоянном уровне, обнаруживая при этом в качестве общего признака «экономический принцип» бережливости в расходовании энергии. Это представление было введено в научный оборот на несколько лет раньше аналогичных представлений о гомеостазе, предложенных американским физиологом У. Кенноном в 1929.

ПРИНЦИП ПРОИЗВОДИТЕЛЬНОСТИ — по Маркузе, одна из исторических форм принципа реальности, преобладание которой в современной цивилизации оказывает влияние на содержание принципа реальности и обуславливает непрерывное расширение антагонистического общества. Согласно Маркузе, П. п. определяет целостную репрессивную организацию сексуальности и инстинкта разрушения, а также раскол общества в соответствии с конкурентными видами экономической деятельности.

ПРИНЦИП РЕАЛЬНОСТИ (лат. *principium* — основа, начало и лат. *realis* — вещественный) — по Фрейду, один из руководящих принципов регуляции психической деятельности, обеспечивающий приведение бессознательных индивидуалистических стремлений к получению удовольствия в известное соответствие с требованиями внешнего мира, с объективной реальностью. П. р. формируется в процессе и результате социального становления личности. Оттеснение и частичное замещение принципа удовольствия П. р. побуждает человека к отказу от безраздельного стремления к скорейшему достижению удовольствия. Однако, в конечном счете, П. р. действует против принципа удовольствия во имя и в интересах принципа удовольствия, поскольку он лишь отсрочивает удовлетворение и

ведет к удовольствию длинным окольным путем. Единство и борьба принципов реальности и удовольствия обуславливает в некоторой части изначальную и извечную конфликтность психической жизни человека и психодинамику.

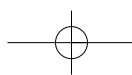
ПРИНЦИП УДОВОЛЬСТВИЯ (лат. *principium* — основа, начало) — по Фрейду, господствующий принцип регуляции психической деятельности, в основе которого лежит изначальное присущее человеческому организму бессознательное стремление к получению удовольствия и удовлетворения либо непосредственно, либо опосредованно (в т. ч. путем избегания неудовольствия). П. у., который находится в подчинении у «влечения к смерти» (Танатоса) выволился Фрейдом из принципа постоянства. По Фрейду, течение психических процессов автоматически регулируется П. у., возбуждаясь каждый раз связанным с неудовольствием напряжением и принимая затем направление, совпадающее в конечном счете с уменьшением этого напряжения, т. е. с устранением неудовольствия или получением удовольствия. Провозглашая П. у. главенствующим принципом психической жизни, Фрейд все же признавал, что он не управляет течением всех психических процессов, поскольку ему противостоят различные другие силы и условия, в силу чего конечный исход не всегда соответствует П. у. В качестве основной силы, противостоящей П. у., Фрейд рассматривал принцип реальности.

ПРИНЦИПЫ ПСИХИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ (лат. *principium* — основа, начало) — основания, фундаментальные тенденции, детерминаторы и регуляторы деятельности психики и личности. Представление о существовании П. п. ж. было разработано в психоаналитическом учении Фрейда, в котором утверждалось существование трех неравнозначных П. п. ж.: 1) Принципа удовольствия, 2) Принципа реальности и 3) Принципа постоянства.

ПРИОРИТЕТЫ СОЦИАЛЬНЫЕ (от лат. *prior* — первый, старший) — социальные задачи, которые признаются обществом на данном этапе его развития в качестве наиболее настоятельных и неотложных, требующих первоочередного решения. Определение П. с. основывается на учете как текущих, так и перспективных интересов всех социально-классовых, социально-территориальных, демографических, национальных, социально-доходных групп общества.

ПРИРОДА — понятие философии и естествознания, фиксирующее в своем содержании наличную объективную действительность: в предельно широком смысле — «великое целое» (Гольбах), т. е. все сущее, весь Мир как бесконечное многообразие

его конкретных проявлений. В этом смысле понятие П. совпадает с такими научными и философскими категориями, как «Бытие», «Реальность», «Универсум», «Вселенная», «Космос» — все они, как и термин П., обозначают совокупность всего сущего, включая и самого человека, стремящегося дефинировать (т. е. определить) их. Однако следует иметь в виду, что с развитием естественных наук такое отождествление становится не всегда правомерным. Так, например, космос выступает синонимом астрономического понятия «Вселенная». Соответственно основным объектом естествознания выступает обычно П. в узком смысле слова — как естественная среда обитания человека. В этом качестве и понятие П. приобретает не столько философский, сколько конкретно-научный оттенок. Разумеется, оно может быть использовано и философским знанием: например, как альтернатива «второй П.», т. е. искусственной среды обитания. Между широким и узким смыслами понятия «П.» нет непроходимой грани. Рассматривая П. лишь как земную географическую среду, человек не может не учитывать влияние на нее всего космоса, т. е. П. в широком смысле слова. Поэтому для него «малая П.» всегда есть часть «большой П.». Кроме того, во всех случаях любой подход к изучению П. предполагает неизбежное участие в ней человека как ее неотъемлемой части: это в какой-то мере уравнивает «малую» и «большую» П., поскольку и та, и другая рассматриваются в качестве реальности, относительно противостоящей человеку и в то же время включающей его. Определения П. не отличаются однозначностью и строгостью. Однако в данном случае какая-либо точная ее дефиниция вряд ли вообще возможна. Дело в том, что П. относится к так называемым «гуманистическим системам», включающим человека, а, согласно современной логике, определения подобных систем не отвечают высоким стандартам точности и строгости. Не случайно поэтому в подобных ситуациях часто употребляются «размытые» определения, сравнения, метафоры и т. п. — они могут оказаться яснее и компактнее строгих формальных дефиниций (например: «П. — это дом Человечества»). Вместе с тем, все эти определения и формулировки являются результатом эволюции человеческих представлений о П. и, в частности, развития философских и естественнонаучных знаний о ней. При этом каждый этап такой эволюции привносил новые смыслы и уточнения в один и тот же языковой термин, который обозначал не просто разное понимание одного и того же предмета, но даже иные по своей сущности предметы. Можно зафиксировать три основных подхода к





проблеме исторического взаимодействия человека и П.: 1) мифологический (подчинение человека П.); 2) научно-технологический (господство человека над П.); 3) диалогический (гармония человека и П.), формирующийся в настоящее время и ориентирующий человека на сотрудничество с П., равноправный диалог с ней.

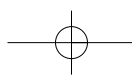
ПРИЧИНА И СЛЕДСТВИЕ – философские категории, фиксирующие генетическую связь между явлениями, при которой одно явление (П.) своим действием вызывает (порождает) другое явление (С.). Основой причинных связей выступает взаимодействие явлений или объектов. Аналитическое «расчленение» взаимодействия на относительно простые («элементарные») исходные взаимосвязи позволяет обозначить причинно-следственную связь как однонаправленное воздействие, идущее от П. к С. как результату. Взаимодействие П. и С. имеет ряд основных характеристик, совокупность которых выделяет причинно-следственную связь из множества иных связей природного и социального мира. П. и С. связаны генетическим типом отношений. П. не просто предшествует С. во времени, но посредством переноса вещества, энергии, информации обуславливает его возникновение и существование. Например, взаимодействие электрона и позитрона является П. возникновения двух фотонов, солнечный свет – явления фотосинтеза и т. д. С. несводимо к исходной П., т. к. каждый конкретный акт причинения является необратимым. П. «угасает» в С., преломляясь через структурные, функциональные, динамические и др. особенности объекта или явления. Генетический характер взаимосвязи П. и С. обуславливает ее субстанциональный характер. Взаимодействие П. и С. не совпадают во времени: П. всегда предшествует С. Асинхронность П. и С. является одним из коррелятов необратимости времени. С., в свою очередь, может выступить в качестве П. для другого явления, но уже в ином взаимодействии; С. также может воздействовать на исходную П. (так называемые обратные связи), но уже в ином временном интервале. Взаимосвязь П. и С. имеет объективный и необходимый характер. При точно обозначенных условиях осуществляется закон причинности: равная П. вызывает равное С. Поиск причинно-следственных закономерностей является необходимым инструментом познания объекта или процесса. При этом исследователь приходится абстрагироваться от множества иных зависимостей и отношений, в реальности находящихся в сложном взаимодействии. Принцип причинности всегда был в центре философского и конкретно-научного интереса в силу своей

мировоззренческой значимости, онтологического статуса, роли в организации познания. Исторически принцип причинности был первым универсальным объяснительным принципом в научном познании. Изучение наукой достаточно простых механических объектов в 17–18 вв. давало возможность изучать их как совокупность отдельных причинно-следственных актов или цепочек. Универсальность причинно-следственных связей и успехи в их познании привели к абсолютизации объяснительного и онтологического статуса принципа причинности. Так называемый лапласовский (см. **Лаплас**) детерминизм в конце 18 в. закрепил доминанту причинного типа объяснения в науке того времени. Однако, переход науки к более сложным объектам: статистическим, кибернетического типа, саморазвивающимся, рефлексивным системам – обнаружил множество иных, непринципальных зависимостей: функциональных, структурных, целевых, связей состояний, коррелятивных и т. д. Это дало толчок к углублению и развитию понятий П. и С.: в исследование включаются такие понятия, как «разветвленная цепь причинения», «обратные связи», «динамическая и статистическая причинность», «системная причинность» и т. д. В настоящее время углубление понятий П. и С. происходит на основе учения о детерминизме.

ПРИЧИННОСТЬ – философская категория, выражающая объективную связь между отдельными состояниями видов и форм материи в процессах ее движения и развития. В качестве сущности П. выступает производство причиной следствия. Объективность П. заключается в том, что она есть присущее самим вещам внутреннее отношение. Поскольку нет явлений, которые бы не имели своих внутренних причин – П. всеобща. Любое явление порождает различного рода следствия, что обуславливает необходимую связь причины и следствия: если присутствует причина и имеются соответствующие условия, то неизбежно возникает следствие, причем последнее всегда порождается данной причиной при тех же условиях и во всех иных случаях. В свою очередь следствие, вызванное определенной причиной, само становится причиной другого явления, а оно – причиной третьего явления и т. д. Именно эта неразрывная последовательность явлений, связанных друг с другом отношением внутренней необходимости, называется причиной (причинно-следственной) цепью.

ПРОБЛЕМА (греч. *problema* – преграда, трудность, задача) – в широком смысле – сложный теоретический или практический вопрос, требующий разрешения; в уз-

ком смысле – ситуация, характеризующаяся недостаточностью средств для достижения некоторой цели. Творчество как процесс создания нового неизбежно связано с постановкой и разрешением П. Разрешение всякой П. можно представить как ряд последовательных, взаимосвязанных шагов, ведущих, в конечном счете, к уменьшению неопределенности в знаниях и деятельности человека и, тем не менее, до самого последнего момента отличающихся недостаточностью возможностей для получения окончательного решения, являющегося целью творческого поиска. Цель П. достигается лишь тогда, когда вырабатывается идея, могущая выполнить роль необходимого и достаточного средства для получения такого решения. Тем самым П. преобразуется в задачу, решаемую по правилам преобразования ее условий. Возникновение П. детерминировано предшествующим знанием и господствующими ценностными установками и определяется, в конечном счете, социальными потребностями людей. Благодаря ценностным установкам в П. вводятся компоненты, считающиеся важными, необходимыми для того или иного этапа творческой деятельности и содержащие критерий приемлемости или предпочтительности отыскиваемого решения, запрещающую и разрешающую информацию для ведения стратегии и тактики его выработки. Вместе с тем, условия, необходимые для возникновения П., не обязательно являются условиями, необходимыми для ее разрешения. В процессе вызревания П. многие из них отбрасываются как избыточные или противоречивые. Вместе с тем, противоречия познания и П. – не тождественные понятия. Появление противоречия может свидетельствовать о необходимости запрета на определенные этапы или результаты деятельности, но не выдвижения П. Кроме того, противоречие вызывает постановку П. лишь при надлежащей ценностно-познавательной ориентации человека, а именно, когда он руководствуется в своей деятельности идеалами единства и непротиворечивости ее результатов. В процессе творчества происходит отделение действительных от мнимых и сомнительных П., необходимо сопутствующих творчеству. Критерии отделения могут быть подразделены на два класса – в зависимости от того, относятся ли они к форме или содержанию П. К важнейшим критериям формального характера относится соблюдение правил языка, применяемого для формулирования П. Критерии содержательного характера могут быть сформулированы по отношению к предпосылкам (условиям) и выдвигаемой цели. Предпосылки формулирования действительных П. должны: а) содержать истинные





656 ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ

положения; б) заключать в себе знания и ценностные ориентиры, имеющие необходимый характер для данного этапа творчества; в) формулироваться ясно. Цель соответственно должна: а) выражаться на языке предпосылок; б) не вступать в противоречие со средствами своего достижения; в) быть содержательнее имеющихся исследовательских средств; г) удовлетворять требованию последовательности при выдвижении; д) предполагать наличие надежного способа проверки результата; е) формулироваться ясно.

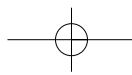
ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ (лат. *providentio* – предвижу) – специфическая для теизма концепция истории, в свете которой исторический процесс мыслится как реализация Божественного промысла, имеющего своей целью спасение человечества (см. **Теизм**). Может быть рассмотрен как результат апплицирования на социальную сферу парадигмальной интерпретационной матрицы теургии (см. **Теургия**). Концептуальные основы П. заложены в трактате Августина «О Граде Божием» и связаны с эсхатологической идеей о втором пришествии. П. фундирован презумпцией непостижимости Божьего промысла: от исходной максимы «неисповедимы пути Господни» – до концепции «иронии истории» в современных версиях протестантизма, что задает концептуальный контекст, в рамках которого проблема свободы воли оказывается принципиально не артикулируемой: трактовка провидения как предопределения связывает индивидуальные проекции феномена благодати и перспектив спасения с изначальным определением Богом того или иного субъекта к спасению в соответствии с высшим и недоступным человеческому пониманию целевым планом (наиболее ярко – в кальвинизме). Однако, если исходная парадигма П. («Бог работает через человека») делала акцент на Божественном провидении и семантически исключала индивидуальное целеполагание из эволюционного разворачивания исторического процесса, то в современных версиях протестантской этики акцент смещен к человеческому полюсу приведенной формулы: «человек реализует волю Божью» (теология «смерти Бога» – см. **Смерть субъекта** – и программа «евангельского христианского атеизма»: У. Гамилтон, Д. Бонхейффер, Т. Альтицер и др.). П. выступает концептуальной основой христианской историографии – начиная с предложенной Августином трактовки истории как эсхатологического пути к «Царствию Божию» и вплоть до историографической концепции Л. Ранке и Шлегеля и ее современных интерпретаций в неомизмизме; аналогично – в протестантизме, как в ортодоксальных его версиях (социальные модели У. Фитча,

М. Минкса, М. Марти), так и в модернистских (от диалектической теологии до «теологии надежды»: Тиллих, Р. Нибур, М. Мольман, Г. Ваханян и др.).

ПРОГНОЗ – вероятностное научно обоснованное суждение о состоянии какого-либо явления в будущем. Критериями типологизации П. могут быть их цели, задачи, объекты, предметы, проблемы, характер, период упреждения, методы и т. д. В качестве основополагающего выступает проблемно-целевой критерий, по которому различаются П. поисковые и нормативные. Поисковый П. представляет собой определение возможных состояний явления в будущем на основе гипотетического перенесения в будущее тенденций, присущих явлению в прошлом и настоящем. При этом исключается из рассмотрения возможное принятие решений, реализация которых способна повлиять на тенденции радикальным образом, в т. ч. вызвать т. н. самоосуществление или саморазрушение П. Т. о. поисковым П. определяются наиболее вероятные перспективы при условии сохранения наличных тенденций. Нормативный П. представляет собой определение путей и сроков достижения возможных состояний явления, которые являются желательными. Данному П. предпосылается задание норм, идеалов, стимулов, целей. Построение поискового П. осуществляется на определенной шкале (поле, спектре) возможностей, на которой затем устанавливается степень вероятности прогнозируемого явления. При нормативном прогнозировании аналогичное распределение вероятностей осуществляется в обратном порядке, от заданного состояния к наблюдаемым тенденциям – тем самым производится вероятностное описание возможных путей достижения некоторых целей. Применение П. в сфере управления, обслуживания ими различных форм конкретизации управления (целеполагания, планирования, проектирования, организации управления) позволяет выделить ряд соответствующих подтипов поисковых и нормативных П.: 1) Целевой П. (собственно желаемых состояний) определяет, что именно желательно и почему. 2) Плановый П. определяет, как, в каком направлении ориентировать планирование, чтобы эффективно достичь желательных целей. 3) Программный П. возможных путей, мер и условий достижения предполагаемого желательного состояния прогнозируемого явления определяет, что конкретно необходимо, чтобы достичь желаемого. 4) Проектный П. конкретных образов того или иного явления в будущем при допущении ряда отсутствующих в данное время условий отвечает на вопрос, как это возможно и как может выглядеть. 5) Ор-

ганизационный П. текущих решений (в сфере управления для достижения предусмотренного желаемого состояния явления, поставленных целей отвечает на вопрос, в каком направлении ориентировать решения для достижения цели. По промежутку времени, на который рассчитывается П. (периоду упреждения), различаются П. оперативные (текущие), кратко-, средне-, долго- и долгосрочные (сверхдолгосрочные). Оперативный П. рассчитывается, как правило, на перспективу, на протяжении которой не ожидается существенных изменений исследуемого объекта. Краткосрочный П. – на перспективу только количественных изменений. Долгосрочный П. – не только количественных, но преимущественно качественных изменений. Среднесрочный П. охватывает перспективу между кратко- и долгосрочным П., с преобладанием количественных изменений над качественными, долгосрочный (сверхдолгосрочный) П. строится на перспективу, когда ожидаемые качественные изменения будут столь значительны, что позволяют говорить только о самых общих возможностях развития природы и общества. Оперативные П. содержат, как правило, детально-количественные оценки, краткосрочные П. – общие количественные, среднесрочные П. – количественно-качественные, долгосрочные П. – качественно-количественные, долгосрочные П. – общие количественные оценки. Конкретные временные границы периодов упреждения П. зависят от объекта исследования, характера и цели данного П. В социально-экономических П. эмпирически установлены следующие масштабы: оперативные П. – до 1 мес., краткосрочные П. – до 1 года, среднесрочные П. – несколько (как правило, 5), лет долгосрочные П. – на период от 5 до 15–20 лет, долгосрочные – за пределами долгосрочных. По объекту исследования различаются П. естественноведческие, научно-технические и обществоведческие. Естественноведческие П. делаются касательно явлений, на которые невозможно повлиять средствами социального управления и делятся на следующие подтипы: метеорологические, гидрологические, геологические, биологические (включая фенологические и сельскохозяйственные), медико-биологические, космологические, физико-химические (П. явлений микромира). Научно-технические П. в узком смысле (технологические, инженерные) касаются перспектив состояний всех явлений техносферы (материалов, механизмов, приборов и т. п.). В широком смысле они охватывают перспективы развития научно-технического прогресса: науки (ее структуры, кадров, учреждений и т. д.) и техники (в промышленности, строитель-





стве, сельском хозяйстве, связи и т. д.). Общественно-ведческие П. являются относительно явлений, на которые возможно влияние средств социального управления, вплоть до явлений самоосуществления или саморазрушения П. К этой группе относятся П.: социально-медицинские, социально-географические (перспектив освоения земной поверхности), социально-экологические, социально-космические (перспектив освоения космоса), экономические, социологические (или социальные в узком смысле — перспектив развития социальных отношений), психологические П. (личности, ее поведения, деятельности), демографические, филолого-этнографические, архитектурно-градостроительные, образовательно-педагогические, культурно-эстетические, государственно-правовые, внутриполитические, внешнеполитические, военные. По возможности управленческого воздействия научно-технические П. занимают промежуточное место между естественно-ведческими и общественно-ведческими.

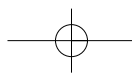
ПРОГНОЗИРОВАНИЕ — в широком смысле — разработка прогнозов; в узком — специальное научное исследование, предметом которого выступают перспективы развития явления. П. несводимо к созданию определенной картины будущего и предполагает учет многогранной детерминации развития исследуемых явлений, а также наличия ряда возможных вариантов. Как одна из форм научного предвидения, П. в социальной сфере связано с целеполаганием, планированием, проектированием, управлением. Теория и практика П. носит название «прогностика» (в широком значении термина). П. использует три основных взаимодополняющих источника информации о будущем: оценка перспектив развития исследуемого явления на основании опыта, чаще всего на основе аналогии с уже изученными сходными явлениями и процессами; условное продолжение в будущее тенденций, закономерности развития которых в прошлом и настоящем достаточно хорошо известны (экстраполяция); создание модели будущего состояния исследуемого явления, процесса в соответствии с ожидаемым или желательным изменением ряда условий, перспективы развития которых достаточно хорошо известны. Этим источникам соответствуют следующие способы П.: 1) Опрос населения, экспертов (анкетирование, интервьюирование) с целью объективизации, упорядочения индивидуальных оценок прогнозного характера. 2) Экстраполирование и интерполирование, т. е. построение динамических рядов показателей прогнозируемого явления на протяжении периодов основания прогноза в

прошлом и упреждения прогноза в будущем (ретроспекции и проспекции прогнозных разработок). 3) Моделирование — построение поисковых и нормативных моделей с учетом вероятного или желательного изменения прогнозируемого явления на период упреждения прогноза по имеющимся прямым или косвенным данным о масштабах и направлении изменений. Наиболее эффективными прогнозными моделями являются системы уравнений. В качестве моделей могут быть использованы также сценарии, имитации, графы, матрицы, подборки показателей, графические изображения. Каждый из приведенных способов П. не применяется изолированно и реализуется только в сочетании с двумя другими. В П. применяются также методы аналогии, индукции и дедукции, различные статистические, экономические, социологические и другие методы. Конкретные методики, по которым ведется П., образуются путем сочетания ряда методов. Иногда несколько методик составляют т. н. прогнозирующую систему. Типовая методика П. состоит из следующих основных этапов исследования: 1) Предпрогнозная ориентация (определение объекта, предмета, проблемы, целей, задач, времени упреждения, рабочих гипотез, методов, структуры и организации исследования). 2) Построение исходной (базовой) модели прогнозируемого объекта методами системного анализа. 3) Сбор данных прогнозного фона (совокупности внешних по отношению к объекту П. условий, существенных для решения задачи прогноза). 4) Построение динамических рядов показателей методами экстраполяции. 5) Построение серии гипотетических (предварительных) поисковых моделей методами поискового анализа. 6) Построение серии гипотетических (предварительных) поисковых моделей методами нормативного анализа. 7) Оценка достоверности, обоснованности, точности прогноза (обычно опросом экспертов). 8) Выработка рекомендаций для решений в сфере управления. 9) Экспертиза прогноза. 10) Вновь предпрогнозная ориентация.

ПРОГНОЗИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОЕ (от греч. предвидение, предсказание) — исследование перспектив социальных процессов и явлений с целью повышения научной обоснованности и эффективности социального программирования, планирования, управления. В силу действия в обществе большого числа факторов, законы общественного развития приобретают характер тенденций. Отсюда предвидение имеет свои ограничения, предполагает определенную степень обобщения, за которой конкретность, детализация являются чрезмерными. П. с.

должно учитывать обратное воздействие прогноза на сознание людей и их деятельность, что может приводить к его «самореализации» (или «саморазрушению»). Эта особенность П. с, как и вероятностный характер общественных закономерностей, требует разработки научного прогноза в виде вариантов, альтернатив развития, которые описывают возможные формы и проявления, темпы развертывания процессов с учетом управляющих воздействий, а также их качественные изменения. Можно выделить два типа социальных прогнозов, в которых по-разному сочетаются экстраполяция (предсказание) и целеполагание: поисковый и нормативный. Первый призван описать возможное состояние исходя из действующих тенденций с учетом управляющих воздействий; второй связан с постановкой целей, описывает желаемое состояние, пути и средства его достижения. Возможны другие классификации: по срокам упреждения — кратко-, средне-, долгосрочные прогнозы, по роли — например, прогнозы-предупреждения. Прогнозирование осуществляется с помощью статистического анализа и построения динамических рядов с последующей экстраполяцией, метода экспертных оценок основных тенденций развития, посредством математического моделирования и др. Наилучший эффект дает сочетание различных методов.

ПРОГРАММА (греч. programma — объявление, предписание) — способ пошаговой (позапной) организации деятельности по развертыванию какого-либо содержания, а также по организации и реализации познавательных (исследовательских) содержаний и процедур. Конечная цель, которую призвана реализовать П., всегда формулируется как возможная, желательная, должная, соотносимая с каким-либо идеалом, предполагающая вариативные пути своего достижения и не содержащая изначальных гарантий своей реализуемости. В этом отношении она отличается от «сценарного» способа организации деятельности, где цель (финитность) предзадается изначально, хотя и может варьироваться в зависимости от индивидуального мастерства социальных акторов. П. предполагает свое переопределение, перезадавание, как минимум — уточнение (если она задается жестко) в ходе реализации каждого из этапов (шагов) — как в плане удержания продуцируемых новых содержаний, требующих постоянной рефлексии над собой, так и в плане отслеживания процедур деятельности и оценки их эффективности. Каждое последующее решение принимается на основе реализации предыдущих, ретроспективно видоизменяя и их. Таким образом, внутри принятой П. субъект приобретает доста-





658 ПРОГРАММИРОВАНИЕ

точную автономность и активную позицию. В этом отношении П. противопоставляется «рецептурному» способу задания деятельности, предполагающему точную выверенность каждого шага и решения и заставляющему какую-либо самостоятельность субъекта, который обязан строго следовать предписанному плану. Сам же «рецепт» обнаруживается через серию проб и ошибок, а будучи найденным, догматизируется и транслируется в последующем без каких-либо изменений. Разные «рецепты» предполагают строго разграниченную локализацию в социокультурном пространстве, они закрепляются за конкретными носителями, максимально ограничивающими к ним доступ «другим», т. е. носителями иных «рецептов». Поэтому даже если какие-то изменения в «рецептуре» и происходят, то они не «публикуются», а наоборот, скрываются. Своеобразное сочетание П. и рецепта представляет собой канон. Последний предполагает программное поле, содержащее внутри себя возможные варианты решений и действий, но последние оформляются как «рецепты», что, порождая индивидуальную стилистику, препятствует выходу за пределы канона. Канон нельзя поменять, как можно поменять П. П. и канон можно рассматривать как метатексты, содержащие правила построения конкретных текстов. Однако, если канон направлен на закрепление традиции, и личностное начало в нем вторично (рукой иконописца водит Провидение), то П. презентует собой тип инновационной практики, в которой личный вклад каждого строго фиксируется и налагается запрет на повтор и плагиат. Кроме того, если канон развертывается по линейной схеме (предписанная последовательность шагов), то П. может (и в последнее время все больше) строиться по многоуровневой схеме, где программирование отдельных задач идет параллельно друг другу и постоянно накладывается друг на друга. В этом отношении работа с П. близка работе со схемами (схематехниками), однако, в отличие от последних, программирование всегда предполагает выход в «натурный» режим работы, свою предметную (объективированную) развертку. В более узком смысле понятие П. как способа организации и реализации исследовательских и познавательных содержаний и процедур наиболее отчетливо презентуют П. социологического исследования, с одной стороны, и концепция «сильной П.» как способа удержания когнитивной рамки в целом — с другой. П. социологического исследования понимается как документ, содержащий изложение теоретико-методологических предпосылок, структурирование концепции, целей и гипотез реализуемого проекта (методоло-

гическая часть П.) с пошаговым прописыванием процедур и техник его развертывания, а также способов контроля (проверки, анализа и рефлексии), подключаемых в исследовании содержаний (процедурная часть П.). Проект «сильной П.» был оформлен в рамках социологии знания в книге Д. Блура «Знание и социальные представления» (1976). Знание понимается здесь прежде всего как определенный культурный ресурс, позволяющий упорядочивать действительность и осуществлять контроль над ней, в частности — через владение коммуникациями. Это предполагает социально поддерживаемое согласие относительно возможных способов работы со знанием и постоянную модификацию имеющихся понятийно выраженных содержаний знания. Таким образом «сильная П.» определяется не только своими способностями рационально организовывать знание, но и, программируя действия людей, задавать определенные социальные порядки. Тем самым происходит замыкание узкого и широкого понимания П. в общей социальной рамке и универсализация программных типов организации содержаний и деятельности, по крайней мере, внутри европейского культурного ареала.

ПРОГРАММИРОВАНИЕ — особая форма организации проблемного мышления и деятельности. Расширяющееся в настоящее время пространство развития — превалирование процессов искусственных преобразований — указывает на то, что в мире массовое распространение получают гуманитарные технологии, проявляющие проблемную организацию мышления и деятельности. Такая организация реализуется в разных формах, из числа которых выделяется П. Как гуманитарная технология, П. представляется мысленной имитацией (проигрыванием) предстоящей работы в целом, которая по мере осуществления переходит непосредственно в исполнение самой работы «в натуре» (т. е. П. является гуманитарной технологией «работы с будущим», позволяющей человеку обеспечить процесс развития). П. предполагает смену естественнонаучного подхода на деятельностный, который так или иначе включает искусственную компоненту, требует критического анализа, оценки и проблематизации настоящего (в рамках естественнонаучного подхода строительство будущего невозможно в принципе, т. к. естественная наука лишь прогнозирует будущее своих объектов, которое ей неподвластно и от нее не зависит). Именно поэтому гуманитарное П. позволяет наряду с известным программировать также и неизвестное; субъект же П. должен иметь средства и методы: а) фиксации этого неизвестного («знания о незнании»), б) пре-

образования неизвестного в известное. Содержанием П. является разработка программы. Программа в таком контексте — особая форма связывания идеальной и социокультурной действительностей, своеобразный способ перехода из одной в другую. В таком понимании программы любого типа и уровня не могут и не должны содержать лозунгов и призывов (место которых в документах другого рода, например, в манифестах): в отличие от лозунга, программа должна давать конкретный и развернутый ответ на вопрос «Что делать?» Можно утверждать, что программная организация работ в корне отличается от т. н. «плановой» по ряду признаков: 1. Программу нельзя построить, а потом реализовать. Построение программы включает ее реализацию, ибо П. есть средство организации и соорганизации работ, которые выполняются в контексте программы и в процессе П. Иначе говоря, программа — это нечто вроде сетки, «набрасываемой» на человеческую деятельность и мыследеятельность, сетки, особым образом структурирующей и организующей эту деятельность. Но «набрасывается» она не на исполнителей, а на работы, которые, занимая свои функциональные места в ячейках сетки, становятся органической составной частью программы. Таким образом программа естественным образом переходит (или перерастает) в реализацию. 2. Программа не может быть «спущена» исполнителям, «доведена» до них. Программная организация предполагает, что каждый участник работы — исполнитель — сам программирует свою работу, но обязательно в рамках и контексте целого (иначе он не сможет самоопределиваться и прорисовать ситуацию). Следовательно, по своей сути П. — демократическая форма организации коллективной работы: 3. Характерной чертой П. является проблемная организация работ. Благодаря такой организации дело движется не только вперед — на раз и навсегда зафиксированном уровне понимания ситуации и целей (что характерно для задачной организации), — но и вглубь: мы периодически пересматриваем свое самоопределение, цели, ситуацию, соотносясь с непрерывно перестраивающейся сеткой (которая, соответственно, тоже перестраивается и меняется с пересмотром целей, ситуации). Таким образом, функционирование программы обеспечивается движением вперед — к уже поставленным целям, ее развитие (впрочем, как и программистов) — движением вглубь, к пересмотру целей и задач. Такое двойное движение накладывает запрет на последовательное выполнение отдельных видов работ, входящих в схему П. Именно поэтому их приходится выполнять одновременно, и тогда (в отличие от плана





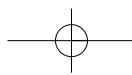
или проекта) в программе не разделяются ее разработка и реализация (в частности, реализация программы начинается одновременно с ее разработкой). 4. Обоснование входит в программу как ее органическая составная часть, т. е. программа не нуждается в специальном обосновании. Основанием программы оказывается не удовлетворенность ее будущих авторов и исполнителей существующей ситуацией. Эта неудовлетворенность проявляется и в прорисовке ими ситуации, и в самоопределении, и в целеполагании. Именно этот блок выполняет функции обоснования программы. В этом случае оказывается, что программа может «зародиться» в любой точке общества: она может стать продуктом деятельности любого «не-удовлетворенного», начавшего анализировать ситуацию, в которую он так или иначе вписан, и которая его (по тем или иным причинам) не устраивает. Это и есть то, что называется инициатива, но облеченная в особую форму – программную). 5. Двигателем программы является проблематизация, а ее «горючим» – конфликты: различие ценностных ориентаций, разнонаправленность целей и интересов участников общей работы непрерывно порождает конфликты. Если при этом в споре рождается «истина», то мы получаем задачи, которые нам надо решать (чаще же в споре рождается проблема, требующая для своего решения разработки специальных средств и методов, но это уже задача науки и методологии).

ПРОГРАММИРОВАННОЕ ОБЩЕСТВО – разновидность широко распространенной в западных странах теории постиндустриального общества. Сторонники концепции П. о. (Турен и др.) считают, что постиндустриальное общество, в котором возрастающую роль играют компьютерные системы, соединенные в мощные коммуникационные сети, и их программное обеспечение, становится в самой своей глубинной сущности обществом программируемых коммуникаций. Одна из примечательных его особенностей – резкое увеличение масштабов и разнообразия информации и связанное с этим возрастание возможностей выбора человеком тех или иных информационных потоков. Об этом, в частности, свидетельствует большой и неуклонно возрастающий интерес к доступу к различным культурам, отдаленным от нашей как во времени, так и в пространстве. А эта тенденция приводит к включению практически всех категорий населения во все более интенсивные коммуникации и обмена различными культурными ценностями и идеями. Все это резко расширяет социальное пространство для все более разнообразных культурных нововведений. В

итоге расширяются возможности модернизации ценностных ориентаций, установок, жизненных позиций, открываются новые благоприятные пути к открытому обществу. Но возрастающая открытость общества отнюдь не сопровождается снижением его конфликтности. В отличие от индустриального общества, где основной классовый конфликт воплощен в противостоянии рабочего с боссом, в П. о., основной социальный конфликт пролегает между механизмом производства и управлением, с одной стороны, и самим потребителем, с другой. Поскольку это общество становится более активным, мобильным и самоорганизующимся, способным создавать и реализовывать все новые модели управления и культурных нововведений, постольку в нем возникает все более разнообразный и широкий спектр различных социальных действий и движений. Все эти разнородные и разнонаправленные действия и движения резко усиливают жизненность и распространенность конфликтных взаимодействий, и это, в свою очередь, способствует более быстрой и эффективной адаптации социальной системы, ее отдельных сегментов к изменяющейся социокультурной и экологической ситуации. Такая насыщенность нововведениями всех сторон П. о. приводит к резкому возрастанию значимости для всех социальных субъектов их индивидуальности и идентичности. Идентичность в таких условиях индивидуализируется и оказывается неразрывно связанной со все более разнообразными инициативами, устраняющими со своего пути традиционные барьеры (пример тому – движение контркультуры, «зеленых» и др.). П. о. наделяется в рамках данной концепции двумя важными отличительными чертами: 1. П. о. является частью природы и вместе с тем ответственно за защиту природы. 2. П. о. больше не признает над собой никакого божества, кроме себя самого, поскольку обладает способностью трансформировать себя почти полностью или даже разрушить себя. Вот почему П. о. в качестве целого должно рассматриваться как система деятельности, в которой все более важную роль играют культурные нововведения. Вследствие этого, считает Турен, говоря о П. о., было бы более корректно слово «общество» заменить словом «культура», указывая тем самым, что оно соответствует более сложной, менее механической и менее стабильной модели организации, открытой для разнообразных трансформаций. В этой социальной системе углубляется разлад между социальными отношениями, гражданским обществом и государством. В ней область конфронтации постоянно приближается к области знания и идей, а сердцевину социальных конфлик-

тов составляет интеллектуальный мир, способствующий самопорождению и углубленной саморефлексии социальной системы.

ПРОГРЕСС – тип, направление развития, характеризующееся переходом от низшего к высшему, к более совершенным формам, что выражается в их более высокой организации, адаптации к среде, росте эволюционных возможностей. О П. можно говорить применительно как к системе в целом, так и к отдельным ее элементам и параметрам. Понятие П. соотносительно понятию регресса – такому направлению развития, для которого характерны явления деградации, снижения уровня организации, сужение поля возможностей. Применительно к истории человечества П. традиционалистски трактовался как социальный П. Современная социальная мысль отказывается от идеи совершенного общества, которое якобы преодолет трагизм и страдания человека, подчеркивает необходимость выявления личностного смысла П., который не может быть сведен только к изменению социальных форм, вера в однозначную спастельность которых безответственна. Причины кризиса идеи П. – в сути самой индустриальной эпохи, ее неумного стремления к обладанию, абсолютной свободе и безбрежному счастью, что ведет к росту агрессивности и насилия по отношению к природе и человеку. Одновременно это и кризис классического рационализма. Иными словами, необходим отказ от мысли, что возможна такая идея, которая откроет абсолютную форму жизни, и от надежды, что когда-нибудь такой счастливый эпилог исторической драмы будет достигнут. П. в истории должен быть понят не как достижение земного рая, а как постоянное стремление к вечному идеалу, как неустанные попытки его осуществления в повседневности. Социальный процесс включает различные тенденции, выбор которых в качестве прогрессивных (желательных) зависит от людей, а не изначально задан. Для понимания тенденций важны не столько описания будущего, сколько широкая социальная информация об опасностях настоящего, что позволяет людям делать правильный выбор. Иначе говоря, П. может быть понят как единство относительного и абсолютного: эволюция относительных явлений бесконечна и разнонаправленна, но на каждой ступени этого процесса осуществляется абсолютное, что и может быть признано за закон социального П. (Новгородцев, С. Булгаков). История не выстраивается в прямую линию, это совокупность множества ситуаций и форм, обязывающая признать единственной подлинной социальной реальностью живую человеческую лич-





660 ПРОЕКТ

ность, через которую должны быть осуществлены идеальные требования.

ПРОЕКТ (лат. *projectus* – выступающий вперед) – прототип, прообраз предлагаемого объекта. Работа по созданию П. требует, во-первых, знания об объектах проектирования и знания о назначении и функционировании сферы деятельности (действительности), в которую вводятся преобразуемые объекты; во-вторых, знания методик и понятийных средств проектирования как специфической деятельности. Гипотетическое преобразование объекта связано не только с описанием данности, но учитывает также возможность практического приведения существующего объекта к тому виду, который задается в П. Основания, определяющие выбор направления преобразований (или идеалы), должны соотноситься с широким контекстом системы, в которую входят изменяемые объекты. Желательное изображение объекта рассматривается в качестве П. в том случае, если оно реализуется в виде объекта или может быть реализовано. Оценивание П. не с точки зрения истинности – ложности, но реализуемости требует от объекта наличия свойств, поддающихся непосредственному воздействию преобразователя, что фиксируется в П. Задание объекта начинается с выделения процессов в этом объекте, прежде всего, функции как осуществление вводимых преобразований. Процессы функционирования очерчивают границы объекта проектирования как системы. В соответствии с полученным способом функционирования выбирается обеспечивающий его материал. Специфический порядок выделения и организации объекта (обратный классическому естественнонаучному) характеризует структуру проективного исследования. Понимание П. как одного из результатов методологической работы, которой охватываются познавательная, практическая и организационно-управленческая деятельности, распространяет принципы проектирования на научное исследование как таковое, что приводит к изменению типа объектов, которыми оперирует наука, и изменению структуры научного познания.

ПРОЕКТИРОВАНИЕ – деятельность, под которой в предельно сжатой характеристике понимается промысливание того, что должно быть. Исходя из этого понимания, можно сказать, что П. характеризуется двумя моментами: идеальным характером действия и его нацеленностью на появление (образование) чего-либо в будущем. Именно это две характеристики отличают П. как таковое от других широких (в некотором смысле предельных) типов гуманитарных технологий, например, от исследования. Эта-

пами разработки гуманитарного проекта являются: 1) вычленение и формулирование проблемы, определение проектной идеи, 2) последовательная разработка проектного замысла и 3) собственно проекта, включающая и его реализацию.

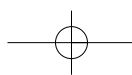
ПРОЕКЦИЯ – понятие в психологии, применяющееся для фиксации собственных психических процессов как свойств внешнего по отношению к данному человеку объекта в результате бессознательно перенесения из него своих внутренних импульсов и чувств.

ПРОЗЕЛИТ – человек-неофит в каком-либо учении, религии. П. – начинает индивидуальный Путь.

ПРОИЗВОДСТВО – одно из основных понятий социологических и экономических дисциплин традиционалистского типа, отражающее активно-деятельный способ бытия человека в мире. Под П. понимают: 1) П. средств к жизни, необходимых для удовлетворения потребностей (материальных, духовных). 2) П. самого человека (продолжение рода, воспроизводство человека как детерминированного культурой существа). Философские концепции П. развиваются в рамках выдвигания на первый план цивилизационных (организационно-технологических), а не идеологических аспектов. В подобном русле развивали свои идеи представители Франкфуртской школы. Технологический акцент – типичная черта концепций индустриального, постиндустриального, информационного общества, модернизации производственно-технологических отношений. Высокая динамика изменений в П. как единой системе актуализировала проблему интерпретации философской, метанаучной, конкретно-научной рефлексии, разработки методологии, способной обозначить основные подходы к творческому применению нарабатываемых теорий, адекватной оценке ситуаций в П. П. не только идеальный тип, но и культурологическое явление. Поэтому в его исследовании важную роль играет теория культуры, дающая комплексное представление о региональных, национальных факторах в П. Футурология П. – это попытка прогнозировать динамику потребностей человека и способов их удовлетворения.

ПРОКЛ, по прозванию Диадох, т. е. «преемник» (410–485) – греческий философ-неоплатоник. Родился в Константинополе, в 20 лет переехал в Афины. Учился в Александрии у грамматика Ориона, потомка египетского жреческого рода; математике – у Герона; ученик неоплатоника Плутарха и его дочери Асклепигении, по преданию, посвятившей П. в тайные учения. Путешествовал по Азии, где, по словам биографа Марина, «не упустил зна-

комства с таинствами, древнейшие уставы которых еще блюлись в Азии». В 437 стал преемником учителя Сириана, руководил платоновской Академией. Аскет, пифагореец по образу жизни, не был женат, соблюдал посты по египетской религии и культу Кибелы, очищался священнодействиями в честь Матери Богов. Почитал орфические стихи, пророчества халдейских оракулов. Из нескольких тысяч страниц литературно-философского наследия П. многие остаются малоисследованными. Основные труды: «Элементы теологии» (211 тезисов системы неоплатонизма), «О богословии Платона», комментарии к 12 диалогам Платона, «О промысле, судьбе и о том, что в нас», «Орфическая теология», «Согласие между Орфеем, Пифагором и халдейскими оракулами», «Об ипостасях зла», комментарии к «Элементам» Евклида (единственный сохранившийся труд по истории математики в древней Греции до Евклида) и др. Философия П. основана на неоплатонических воззрениях. Согласно П., над всем существует Единое Первоначало, Божество как превосходящее всякое понятие и определение Сверхсущее и Неизреченное (общая идея для восточной мистики и эзотерических учений). Начало мира составляют «три ипостаси» – Единое или Благо, Ум и Мировая Душа (ср. у Платона, Плотина). Развитие мира происходит по закону триад: все существа, группы и иерархии существ проходят три ступени жизни: 1) пребывание в Едином и в единстве с Ним, это – жизнь в Неделимом Начале, Отце, Потенции; 2) выступление из себя, эманация и дифференциация, переход во множество, это жизнь в Матери, Женском Начале, Силе, энергии; 3) возвращение к себе, возведение расторгнутого множества в единство, синтез. (Похожая тройственная схема применялась Гегелем в его диалектической философии Абсолютного духа.) Космогония П. строится на движении (эманации и эволюции) иерархического универсума: трех ипостасей в единстве – Единого, Ума и Мировой Души. В Едином пребывают сверхсущие единицы – божественные существа – в гармонии и абсолютном единстве. Единое порождает Ум, в котором развиваются триады сущих умов. Они составляют умопостижимый мир (мир идей, мыслей, первообразов). Мифологическая философия Ума у П. основана на мистике божественных чисел, греческой мифологии и теогонии. Ум эманации в Мировую Душу. Мировая Душа связывает умопостижимый мир с чувственным и расчленяется на множество иерархически расположенных существ: божественных, демонических, астральных, животных, человеческих. Они соединяются с материальным миром, в ко-





тором проходят процессы совершенствования. По П., причина зла не в материи, а в отвращении человека от умопостигаемого мира (мира высоких мыслей) и привязанности к чувственным предметам. П. признает древнее учение индусов, египтян и греков о переселении душ, но не допускает переселения человеческих душ в животные тела. Задача человека — познать высшую силу души, которая находится выше ума и способна к восприятию абсолютно-единого, т. е. того, что выше всемирного Ума (ср. Атман в индуизме, «огненное зерно» в Агни-Йоге). П. называет эту высшую силу «цветом нашей сущности», «тем единым в душе, что лучше и ума в ней». Последняя цель человека — мистическое слияние с Божеством. Оно происходит через действие трансцендентальной силы души, которое П. называет мистическим энтузиазмом или священный безумием. Человек готовит себя к восприятию ее духовной практикой самосовершенствования. П. выделяет три главных принципа нравственной жизни: 1) чистая любовь (ср. Эрос у Платона); 2) умозрительное познание истины (созерцание); 3) дела веры и благочестивые упражнения — молитвы, жертвоприношения и теургия с применением музыки и поэзии (ср. в школах Пифагора, поэзия у Ауробиндо Гхоша). Крупнейшие последователи П. — Николай Кузанский (Запад), Иоанн Петрици (Восток). Философско-религиозное учение П. — одна из крупнейших попыток в античной истории философии свести всю совокупность религиозных, научных знаний в одну завершенную систему. Оказал существенное влияние на становление монотеизма (см. **Христианство**).

ПРОЛЕГОМЕНЫ (греч. prolegomena — говорить наперед) — в западноевропейской интеллектуальной традиции определенный объем предварительных замечаний о предмете, архитектонике, целях, задачах и методах той или иной научной дисциплины. Кант обозначил введение к «Критике чистого разума» — «Пролегоменами ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки». П. традиционно призваны постулировать статус науки, дисциплины в системе рационального знания, обуславливаемый ее функциями в последнем. Элиминация так называемого «основного вопроса философии» из структуры П. философского знания является свидетельством ее позитивной деидеологизации, демифологизации и внутреннего освобождения.

ПРОЛЕТАРИАТ (нем. proletariats от лат. proletarius — обозначение представителей неимущих социальных слоев в Древнем Риме; также — рабочий класс) — социаль-

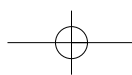
но-философское, социологическое и политологическое понятие, используемое для обозначения совокупности социальных групп в обществе, лично свободных, но не имеющих собственности на средства производства либо землю, вынужденных в той или иной форме продавать свою рабочую силу. В истории общественного развития вплоть до второй четверти 19 в. П. традиционно трактовался как общность социальных аутсайдеров и маргиналов, не способных ни к осознанию собственных политико-экономических интересов, ни к консолидации в самоосознающий социальный класс, ни к иницированию конструктивных системных трансформаций социума. Стремительный рост удельного веса П. в социальной структуре общества при капитализме, его тяжелое материальное и духовное состояние как результат перманентного нарастания общественных напряжений фазиса раннего индустриального общества, радикальные по содержанию и силовые по форме репертуары борьбы П. за удовлетворение собственных требований (Западная Европа второй—третьей четверти 19 в.) результативались в конституировании иных трактовок исторических судеб П. Диапазон последних варьировался от реформистских программ обретения П. гражданских прав в полном объеме с последующим реформаторским преобразованием буржуазного общества в общество социальной справедливости — до мессианистских трактовок П. как главного носителя идеи коммунизма и сопряженных волюнтаристских процедур его построения, результатом чего выступит «освобождающий весь мир подвиг». Первым цельным программным документом такого рода явился «Манифест Коммунистической партии» Маркса — Энгельса. Содержание дальнейших полемик по проблеме социально-исторического статуса П. определялось многомерной альтернативой возможных общественно-политических ориентаций как представителей самого П., так и его лидеров: на одном ее полюсе помещались модели классового сотрудничества, предполагающие возможность интегрирования П. в структуры «демократического капитализма» с последующей трансформацией его в «средний класс» буржуазного общества (лидеры европейской социал-демократии конца 19—20 вв.), на другом — социальные программы насильственного тотального разрушения существующего строя пролетарскими массами, организуемыми и направляемыми их собственными вождями (Маркс — Энгельс) либо организацией профессиональных революционеров (Ленин) в ходе «пролетарской революции» и установления «диктатуры П.». Исторический не-

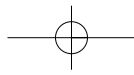
успех второй альтернативы был обусловлен рядом социально-экономических трансформаций социума в 20 в. вкуче с определенными духовными феноменами: а) достижения системы «демократического капитализма» в преодолении глобальных экономических кризисов, в противодействии геополитической экспансии тоталитарных режимов, в сохранении либерально-демократической системы ценностей; б) реальная антигуманная общественная практика социалистических и национал-социалистических режимов в государствах «победившего П.» или «победивших трудящихся»; в) жесткая опережающая критика интеллектуалами Европы и США радикально-силовых репертуаров классовой борьбы П. наряду с опровержением догматов «научного социализма», марксизма и ленинизма. Тем не менее возможные сценарии глобального развития планетарного сообщества в 21 в. (см. **Геополитика**) сохраняют определенный потенциал саморазвития программ силового переустройства мирового порядка «в интересах П., трудящихся и угнетенных всех стран» как результата противоборства наиболее развитых постиндустриальных держав («большая семерка») и государств — их нынешних сырьевых придатков.

ПРОПАГАНДА — понятие для обозначения особого рода социальной деятельности, основная функция которой заключается в формировании у определенной части общества заранее заданных нравственных ценностей (или изменение уже существующих) и определенных эмоциональных реакций и состояний. Пропаганда всегда ведется в интересах какой-либо конкретной социальной общности.

ПРОПЕДЕВТИКА (греч. propaideio — предваряю) — сокращенное изложение какой-либо науки в систематизированном виде, т. е. подготовительный, вводный курс в какую-либо науку, предшествующий более глубокому и детальному изучению соответствующей дисциплины. В философской традиции до Канта П. часто называли общий курс аристотелевской логики, предвещающей изучение конкретных наук как специальных отраслей знания. Кант, в качестве философской П., предложил рассматривать свою трансцендентальную философию (в строгом смысле — трансцендентальную логику), исследующую источники и границы чистого разума. Гегель, в свою очередь, значение П. приписывал диалектической логике, предметом которой выступает мышление как таковое.

ПРОСВЕЩЕНИЕ — под П. принято понимать культурно-идеологическое и философское движение общественной мысли, связанное с эпохой утверждения ка-





662 ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

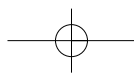
питалистических отношений. Будучи закономерной ступенью в культурном развитии любого государства, вступающего на путь индустриализма, П., независимо от национальных особенностей его проявления в той или иной стране, отличается целым рядом общих черт, среди которых: демократизм, связанный с необходимостью приобщения к культуре и знанию широких слоев общества; рационализм, означающий веру в неограниченные возможности человеческого разума (согласно Канту, П. — это «выход из состояния несовершеннолетия», которое есть «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства с чьей-либо стороны... Имей мужество пользоваться собственным умом»); исторический оптимизм, вера в прогресс науки и общества, в наличие единых целей исторического развития. В строгом смысле слова П. впервые оформляется во Франции — стране, где его основные черты выразились с наибольшей классической четкостью и радикальностью, приобретая наиболее яркие и последовательные формы. Зародившись в начале 18 в., оно развивалось в обстановке острого кризиса абсолютизма, вплоть до начала французской революции 1789, свержения монархии и якобинской диктатуры. У истоков французского Просвещения стояли Вольтер, Монтескье, Ж. Мелье. С середины 1740-х развернули свою деятельность Ламетри, Дидро, Кондилляк, Руссо, Тюрго, Гельвеций и Гольбах. Начиная с этого времени, и вплоть до начала 1780-х ими, вместе с не прекращавшим свою деятельность Вольтером, были разработаны основные идеи просветительского мировоззрения: приоритет разума как высшей инстанции при решении всех проблем человеческого общества, свободомыслие и антидогматизм, антиклерикализм, политический радикализм. Передовые взгляды французских философов-просветителей в значительной мере определили содержание просветительской мысли в целом, оказав заметное влияние на последующее развитие философии. Сравнительно поздно — с середины 18 в. — на путь П. вступила Германия, где в это время сложилась целая плеяда блестящих мыслителей: Виланд, Лессинг, Гердер, Клопшток, Гете, Шиллер и др., оказавшие большое влияние и по сути подготовившие почву для великих идеалистических систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В отличие от французского, немецкое П. отличалось крайне осторожным отношением к религии, что в определенной мере было связано с предшествующей П. эпохе Реформации, решившей часть крайне остро стоявших в католической Франции проблем или, по крайней мере, смягчившей их благодаря введению здесь специфически немецкой

формы протестантизма — лютеранства. Другой особенностью немецкого П. явилось наличие здесь, в отличие от ряда других стран, объединяющей идеи, сумевшей сплотить различных по духу его представителей — от самых радикальных до, в большинстве своем, очень умеренных. Такой стала идея национального единства немецкого народа, его права на свободное развитие национальной культуры, литературы и языка, что впоследствии во многом содействовало складыванию единого германского государства. Можно отметить такую черту немецкого П. в целом и немецкой литературы в особенности, как их высокую степень философичности, что во многом способствовало их единству с высочайшими образцами профессиональной немецкой философии. Во второй половине 18 в. и в начале 19 в. просветительские идеи развиваются в Северной Америке (Франклин, Пейн), в России (Радищев, Новиков и др.). В Беларуси идеи гуманизма и П. получили развитие в трудах Нарбута, И.Я. Массальского, К. Бошеславского и др.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ — философские категории, посредством которых обозначаются формы бытия вещей и явлений, которые отражают, с одной стороны, их со-бытие, сосуществование (в П.), с другой — процессы смены их друг другом (во В.), продолжительность их существования. В. и П. являют собой несущую конструкции любой известной до сих пор объяснительной картины мира. Определение хотя бы в самом первом приближении масштабов в П. и ритмики смены во В. всех действительных и потенциально мыслимых природных и общественных систем как процедура представления фундаментальных параметров бытия является необходимым условием не только процесса постижения мира человеком, но и осознания последним самого себя. Принципиально различными в трактовке П. и В. в истории философии выступали подходы, постулирующие их как: а) такие формы бытия, которые полностью автономны от тех явлений и вешных систем, которые в них «помещены» и в них существуют и являются; б) такие порядки, такие внутренние «меры» природно-социальных систем, которые задаются их взаимодействием и обусловлены их природой и характером. В модели мироустройства Ньютона П. и В. трактовались как однородные, универсальные и абсолютные формы бытия. Идеи «пустого» П. и абсолютного, автономного от человека В. были переосмыслены как философской традицией Декарта, постулировавшего их «заполненность» и обусловленность осуществляющимися взаимозависимостями и взаимодействием вещей и явлений, так и физикой 20 в., сформиро-

вавшей представление о едином «П.-В.», задающем многомерные метрики бытия, и тем самым интерпретирующей В. всего лишь как одну из координат многомерного пространственно-временного континуума. В истории философии было принято различать «объективное» В., могущее фиксироваться соразмерно процессам в микромире либо ритмам движения небесных тел (и которому в таком смысле отказывает в праве на существование современная физика), и В. «субъективное», связанное с его осознанием людьми и распадающееся в зависимости от формы своей артикуляции на перцептуальное и концептуальное. В рамках концептуальных моделей возможно многомерное пространство, не апплицируемое на трехмерный мир, и нелинейные модели течения времени. В философии 20 в. доминирует понимание В. как условия возможности, как предпосылки субъективности и объективности в любом их модусе, а следовательно, постулирование того, что В. отсутствует и в субъекте, и в объекте, и «вовне», и «внутри» (Хайдеггер).

ПРОТАГОР (480—410 до н. э.) — древнегреческий философ. П. — известнейший из софистов (называл себя «софистом и учителем людей»), один из основателей этой школы. Был близок к окружению Перикла. Сочинения П.: «Наука спора», «О первоначальном порядке вещей», «О государстве», «О добродетелях», «О сущем» и др. В 411 до н. э. был обвинен в атеизме и приговорен к смертной казни, книга «О богах» была сожжена. После помилования изгнан из Афин. П. приписывается авторство фразы: «О богах невозможно знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, каковы они по виду; а причина тому: неясность вопроса и краткость человеческой жизни». Главное положение философии П.: «Человек есть мера всех вещей — сущих в их бытии и несущих в их небытии». Невозможна всеобщезначимая истина. Всякое мнение, по П., истинно и всякая истина есть чье-то мнение. Для одного и того же человека никогда одно и то же не бывает истинным раз и навсегда, в различное время, ибо «тот же» человек становится другим человеком. В этом смысле, по мнению П., все относительно. Невозможно противопоставлять «человеческое» (основанное на чувственном опыте) знание «божественному» (проникающему в скрытую сущность явлений). Не существует, согласно П., никакой «сущности явлений», кроме собственно явлений. «П.» — название одного из сочинений Платона, в котором речь идет о поучительности добродетели и ее единстве.

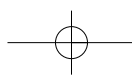




ПРОТЕСТАНТИЗМ (лат. *protestans* – протестующий) – 1) Антикатолическое движение периода Реформации. Термин «П.» входит в употребление после П Шпейерского рейхстага (1529), где пятеро немецких князей-лютеран и ряд имперских городов выразили протест против принятого большинством голосов решения об отмене действовавшего в Германии (с 1526) принципа «чья власть, того и вера»: имя «протестантов» было атрибутировано тем, кто опротестовал заключение большинства. Оформление П. связано с деятельностью Лютера и Кальвина. В общем контексте критического пафоса Реформации Лютер выдвигает программу радикальной реформации западно-христианской Церкви. Отлученный от церкви папой, Лютер оказался перед выбором: идти дальше в своем противлении или признать свою критическую позицию ошибочной и покаяться. Он выбирает первое: публично сжигает папскую буллу 1520 и начинает отрицать богоустановленность церковной иерархии. Таким образом, П. конституируется через окончательное отречение от Рима и внеположение католичеству. 2) Одна из трех христианских конфессий (наряду с православием и католицизмом). Вероучение П. фундируется двумя базисными основоположениями: *sola fide* («только вера») и *sola scriptura* («только Писание»). Принцип *sola fide* предполагает предельную артикуляцию статуса веры как в рамках протестантского вероучения в целом, так и в рамках сотериологии (греч. *soterion* – спасение, *logos* – учение) – в особенности. П. подразумевает убежденность в совершенной ясности Библии, только приобщение к которой спасает человека. Для понимания не нужно никаких посредников (т. е. клира, что фундирует основополагающую идею П. о священстве всех верующих), никакой традиции (предания) – для этого нужна только вера во все, о чем сказано в Библии. Речь идет не о молчаливо-пассивном восприятии истин Писания, но об особом состоянии, которое выражается в любви и добрых делах, совершаемых не из-за страха вечных мучений, но по вере. Ответственность человека за свое спасение полагается в акте его личной веры, и никакая организация (речь идет о Церкви как о социальном институте) не вправе взять ее на себя. В принципе *sola scriptura* выражается намерение протестантов строить свою жизнь исключительно по слову Евангелия: только то, что указано в Св. Писании непосредственно, может быть объектом проповеди и примером для подражания. Однако нельзя считать протестантов теми, кто отрицает земную Церковь – П. пытается выстроить идеальную церковную организацию, наподобие той, которая

существовала в Древней Церкви (от идеи «общества свободных во Христе» у Лютера до современных версий ривайвализма – движению за возрождение идеалов апостольской церкви). Особенно ярко учение П. представлено в символических книгах: «Большой» и «Малый катехизис» Лютера (1529), «Аугсбургское исповедание» (1530) и «Апология Аугсбургского исповедания» (1530) Ф. Меланхтона, «Шмалькалденские члены» (1536) Лютера и «Формула согласия» (1580) – лютеранские; «Первый катехизис» Кальвина (1536), «Женевский катехизис» Кальвина (1545), «Женевское соглашение» его же (1551), «Галликанское исповедание или исповедание веры французских церквей», «Гейдельбергский катехизис» и др. – кальвинистские. Наиболее яркой чертой протестантской теологии является отказ от метафизической проблематики понимания истин веры в пользу их практического осмысления (этика, социальное служение, диаконация). Особенной чертой протестантской теологии является и ее крайняя рационализация, только изредка опротестовываемая отдельными мыслителями. Питаясь в своем возникновении во многом теми же источниками, что и мистика (идея непосредственного контакта души верующего с Богом, перенос акцента с внешней стороны культа на индивидуально-психологические, духовно-нравственные аспекты веры, т. е. предельно развивая основоположения теизма), П. практически не порождает мистической практики в классическом ее варианте (см. **Квиетизм**, **Пьетизм**). Организационно П. представлен множеством независимых церквей и сект, связанных как с традицией раннего П. (лютеранство, цвинглианство, кальвинизм, унитарянство, социнианство, меннитство, англиканство и др.). Церковные организации П. продолжают дифференцироваться вплоть до настоящего времени и насчитывают на настоящий момент более 400 млн человек. Наибольшее распространение П. получил в США, ФРГ, Скандинавских странах, Великобритании, Канаде, Швейцарии. Интеграционные интенции современного П. нашли свое выражение в создании всемирного Совета Церквей (Амстердам, 1948). 3) В расширительном смысле – историческая форма развития европейской культуры. Такое понимание П. конституировалось в философской традиции после Шлейермахера, который (в отличие от Лейбница и Г. Калиста, определявших П. как религиозное течение) трактует его в качестве особой «исторической эпохи», что задает интерпретацию П. как специфического направления развития культуры.

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА – система норм и ценностей, а также парадигма приоритетного поведения в рамках протестантизма (термин «П. э.» введен в социологии религии; в контексте собственно протестантской литературы, как правило, не употребляется). В эволюции П. э. могут быть выделены следующие этапы: 1) раннепротестантская этика, соответствующая ортодоксальной теологии, – 16 в. (Лютер, Кальвин); 2) неопротестантская этика, соответствующая либеральной теологии, – 18–19 вв. (Шлейермахер, Трельч, А. фон Гарнак и др.); 3) этика диалогического ригоризма, соответствующая диалектической теологии («теологии кризиса»), – первая треть 20 в. (К. Барт, Э. Бульман и др.); 4) этика «общей жизни», соответствующая радикальной («новой») теологии, – вторая треть 20 в. (Д. Бонхеффер и др.); 5) современная этика «безрелигиозного христианства» («этика освобождения»), соответствующая деконструктивистской теологии постмодерна, дифференцирующейся на теологию «смерти Бога» (Г. Вахьян, Г. Кокс, У. Гамильтон, П. ван Бурен и др. – см. **«Смерть субъекта»**) и теологию «смерти теологии» (Т. Альтицер, К. Рашке, М. Тейлор и др.). В ходе своей эволюции П. э. претерпевает (при сохранении аксиологической определенности нравственных приоритетов) достаточно существенные трансформации: если для раннего протестантизма нетипично ни развитие разветвленной концептуальной теологии как таковой, ни дисциплинарное конституирование нравственной теологии, и нравственный кодекс раннего протестантизма выступает в виде неформальной системы этических предписаний (ср. с жестко фиксированным декалогом), то для поздних версий протестантизма (начиная с либеральной теологии) характерно оформление эксплицитно артикулированных моральных систем. Несмотря на указанную специфику своего статуса (в сравнении с каноном евангельских заповедей), П. э. выступает семантическим ядром протестантизма, и ее содержание является фундаментальным как для ранних доктрин эпохи Реформации, так и для современных модификаций протестантизма (например, доминирование моральных доказательств бытия Божьего в протестантизме – в отличие от приоритета онтологического, космологического и телеологического доказательств в католицизме и православии). Это обусловлено тем, что, достигая в протестантизме максимального своего проявления, теизм снимает как организационно-институционные, так и формально-ритуальные опосредования отношений между человеком и Богом: диалог не только фундирует, но и фактически исчерпывает их. Вера пере-





664 ПРОТИВОРЕЧИЕ

живается как препоручение себя Богу, нахождение себя в Божьих руках, сакральный диалог не квантуется в дискретных актах откровения, но выступает непрерывным условием протекания жизни, требуя не спорадических всплесков отправления культа, но перманентного духовного соответствия ситуации диалога, неизменной чистоты, что делает моральные требования приоритетными по отношению к ритуальным, не сводя их, однако, к жестко фиксированному (и тем самым формальному) канону (ср. с нормативной унификацией этико-поведенческих требований в религиях нетеистического типа). Это делает человека морально суверенным, ставя его перед необходимостью в уникальных условиях каждой конкретной жизненной ситуации осуществлять выбор, исходя не из буквы, а из духа нравственных заповедей. Содержание П. э., таким образом, имманентно самим основоположениям протестантизма: она не конституируется в специальную нравственную теологию именно в силу того, что семантически изоморфна протестантизму как таковому. Наряду со сказанным, снятие в протестантизме акцента с внешнего (доктринально-концептуального, культово-ритуального и нормативно-поведенческого) формализма не только придает особую значимость П. э. в общей системе протестантизма, но и сообщает ей специфическую человеко-размерность содержания, свободную от экстремальных парадигмальных матриц (ср. с традиционной христианской аскетикой). Важнейшей тенденцией в развитии П. Э. является ее ориентация на раннехристианские идеалы любви и милосердия: от раннего «служить Богу есть не что иное, как служить ближнему, будь то ребенок, жена, слуга..., кто телесно или душевно в тебе нуждается; это и есть богослужение» у Лютера — до движения ривайвеллизма (англ. *revival* — возрождение, пробуждение), выступившего с нравственной программой духовного пробуждения как возрождения истинной апостольской церкви. Протестантизм гораздо более широко прорисовывает перспективы морального совершенствования, нежели другие христианские конфессии: если православие и католицизм признают возможность очищения лишь от так называемой личной греховности, то П. э. предполагает возможность полного очищения (включая освобождение от первородного греха человечества) и достижение личной святости (перфекционистские «церкви святости», «движение святости» в рамках ривайвеллизма и т. п.). Важнейшей сферой перфекционных усилий индивида мыслится в П. э. сфера трудовая: успешность в той или иной (любой полезной) деятельности мыслится как свидетельство

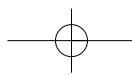
богоизбранности, и под дарованной благодатью понимается в этом контексте призвание, трактуемое как призвание к конкретному виду деятельности и, в конечном счете, как профессия. Бог призывает человека к тому или иному труду, давая ему задатки и способности, с одной стороны, и спрашивая потом, хорошо ли он ими распорядился, — с другой. Иначе говоря, профессиональное призвание понимается как Божий призыв (ср. лат. *vocatus* — зов и англ. *ocation* — профессия, нем. *однокоренные ruf* и *beruf* и др.) Мастерство и его экономическая эффективность выступают, таким образом, как свидетельства богоизбранности, а постоянное совершенствование в своей специальности понято как моральный долг перед Богом, ответственность за исполнение услышанного призыва. В силу этого трудолюбие есть, с точки зрения П. э., максимальная ценность («пуриганская трудовая этика»). Профессионализм нужно реализовать, адаптировать социально. В этой связи профессиональная продуктивность и деловой успех выступают свидетельством достойного выполнения долга, лень же греховна, ибо праздный «не услышал» Божьего призыва. В качестве феномена европейской культуры П. э., с одной стороны, детерминирована в своем возникновении и содержании социокультурными факторами, характерными для процесса перехода от традиционного к индустриальному обществу (парадигма перфекционизма как следствие общей интенции новоевропейской культуры на индивидуализм; идея пребывания в руках Божьих как смягчение состояния индивидуального одиночества, вызванного деструкцией традиционных общностей в индустриальном контексте и др.); с другой — сама выступает фактором становления и развития нетрадиционного общества, являясь мощным стимулом развития индустриализма и оформления нетрадиционного типа менталитета.

ПРОТИВОРЕЧИЕ — центральная категория диалектики. В принципе диалектика сводится к изучению П. в самой сущности предметов. Становление категории П. в истории философии связано с вопросом об источниках движения. При его обсуждении обнаружились две основные точки зрения, две концепции — метафизическая и диалектическая. Если для метафизики источник движения всякого предмета — толчок, какое-то внешнее обстоятельство или условие, то диалектика усматривает этот источник в самом предмете (предметах). Это особого рода отношение — отношение между противоположными (т. е. взаимосвязанными и в то же время существенно различающимися, взаимоисключающимися) сторонами, свойствами предмета, или П. «Противоречие, — писал

Гегель, — ...есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельность». Существование П. связано с многообразием элементов единого целого. Всякое несоответствие, рассогласованность в его структуре означают возникновение П. И поскольку абсолютно устойчивого соответствия ни в одном реальном предмете нет, постольку П. носит универсальный характер, и мир находится в постоянном изменении и развитии. Рассогласованность в зарядах электронов и атомного ядра влечет изменение химического элемента; неспособность существующей теории объяснять новые факты требует создания новой теории, означающей скачок в развитии научного знания. Как правило, предмет представляет собой систему взаимодействующих П. Одни выражают борьбу внутренних сил в предмете (внутренние П.), другие характерны для связей с др. предметами (внешние П.). Например, ассимиляционно-диссимиляционные несоответствия, приводящие к росту живых организмов, являются внутренними П., в то время как П. организмов со средой суть внешние относительно этих организмов. Среди внутренних П. есть главные, основные, ведущие, непосредственно связанные с сущностью предмета, и неосновные, второстепенные, зависящие от основных и лежащие как бы на периферии его развития. Категория П. позволила сформулировать один из важнейших законов диалектики, ее «ядро» — закон единства и борьбы противоположностей. П. в формальной логике — отношение между двумя суждениями, из которых одно является отрицанием другого: А и не-А. Формально-логические П. недопустимы в строгом рассуждении, поскольку смешивают истину и ложь.

ПРОТИВОРЕЧИЯ ПРИНЦИП, — основной логический закон, по которому любое высказывание (суждение) и его отрицание не могут быть одновременно истинными; такая формулировка подразумевает, что никакое предложение не может быть одновременно истинным и ложным.

ПРОТИВОРЕЧИЯ СОЦИАЛЬНЫЕ — противоречия, которые возникают в процессе развития социальной сферы, или сферы социальных отношений, выражающие противоположные или расходящиеся тенденции этого развития. П. с. играют позитивную или негативную, прогрессивную или регрессивную роль в зависимости от их типа, социальных носителей, характера развития.





ПРОФАН – в эзотеризме – человек, полностью вовлеченный в сферу материального мира, невежественный.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ СТРУКТУРА – совокупность относительно устойчивых, изменяющихся в пространстве и времени родов трудовой деятельности индивидов, владеющих комплексом специфических теоретических знаний и практических навыков, приобретенных в результате специальной подготовки, опыта работы. Расчленение по профессиям имеет дело с образованием в обществе различных групп, которые разделяются, прежде всего, не различием взаимных отношений друг к другу, а различием отношений их к объекту деятельности. Такого рода техническое расслоение может доходить до огромного количества видов, подвидов, различных мелких подразделений, и среди бесконечного числа этих подразделений уже образуется социальное неравенство. Профессия представляет собой обычное длительное занятие индивида, дающее ему средства к существованию. Данное профессиональное занятие, как правило, является и главной деятельностью. Иначе говоря, источник дохода и социальная функция индивида связаны друг с другом и образуют в совокупности профессию. Данная квалификационно-профессиональная дифференциация будет порождать социальное неравенство. Именно различные специальности, различная квалификация в трудовом процессе ведут к социальным различиям между индивидами.

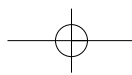
С.Ю. Солодовников

ПРОЦЕСС СОЦИАЛЬНЫЙ (от лат. processus – прохождение, продвижение) – последовательная смена состояний или движение элементов социальной системы и ее подсистем, любого социального объекта. П. с. совершается под влиянием внутренних и внешних условий, обладает устойчивым порядком взаимодействия составляющих его компонентов, продолжительностью во времени и направленностью к тому или иному состоянию социального объекта. Каждый П. с. состоит из нескольких стадий, различающихся по содержанию и механизмам, т. е. способам взаимосвязи его компонентов, определяющей его направление и темпы на данной стадии. Многие П. с. являются парными, имеют симметричные по структуре механизмы, отличаясь знаком направленности: интеграция и дезинтеграция социальной системы, сплочение и конфликт в группе, стабильность и текучесть персонала в организации и т. п. Симметричность их механизмов позволяет парным процессам превращаться один в другой. Различают П. с. функционирования, обеспечивающие воспроизводство

качественного состояния объекта, и П. с. развития, обуславливающие переход объекта к качественно новому состоянию; развитие может быть прогрессивным и регрессивным, эволюционным и революционным. Основным источником развития П. с. служат противоречия внутри социальных систем.

ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (от греч. член Ареопага, судебной коллегии в античных Афинах) – христианский неоплатоник 5 или начала 6 в., представитель поздней патристики. Наиболее известными мыслителями, ассоциировавшимися с П.-Д. А., выступали: Петр Ивер (412–488), Север Антиохийский и др. Главное сочинение П.-Д. А. – «Согрус Агеорагитисум» – включает четыре трактата («О божественных именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О мистическом богословии») и десять посланий. Труды П.-Д. А. (в переводе на латинский язык, осуществленном Иоанном Скотом Эриугеной) стали известны на Западе с 9 в. и стали предметом комментариев Фомы Аквинского, М.Фичино и др. Сочинения П.-Д. А. написаны от имени персонажа новозаветных «Деяний апостолов» (17, 34) – образованного гражданина Афин, обращенного в христианство в 1 в. проповедью апостола Павла, первого христианского епископа своего города. (Данная точка зрения просуществовала до 16 в.) Первая полемика по поводу трудов П.-Д. А. датируется 533 (дискуссия между православными богословами, отрицавшими их аутентичность, и адептами монофизитства). В дальнейшем сомнения в подлинности «Согрус Агеорагитисум» высказывали Л. Валла, Эразм Роттердамский и др.: ряд особенностей трактатов и посланий П.-Д. А. (стилистика, культовые реалии, текстуальные заимствования из Прокла) требуют датировать их периодом не позже второй половины 5 в. В основании миропредставления П.-Д. А. лежит неоплатоническое представление о принципиальной неопишемости и неопределимости Бога наряду с идеей об условной осуществимости богопознания посредством построения иерархии аналогий. (Так, по мысли П.-Д. А., Бог неизречен, «Божественный мрак» таинственен, «Божественный свет» недосугаем «по причине преизбытка сверхсущностного светолития» и незрим «по причине чрезмерной ясности».) Иерархическая онтология, присущая неоплатонизму, апплицируется П.-Д. А. на сопряженную социальную проблематику: «церковная иерархия» выступает прямым продолжением «иерархии небесной». Так, по версии П.-Д. А., мировая лестница выгладит так: «пресветлый мрак», единый Бог – серафимы, херувимы, престолы; господства, силы, власти; начала, архан-

гелы, ангелы (это строение «небесной иерархии»). Далее – епископы, священники, диаконы; монахи, члены христианской общины, оглашенные. Ниже церковной иерархии – остальной мир: разумные существа, живые неразумные существа, безжизненные тела. Образ церкви у П.-Д. А. акцентированно статичен: иерархия людей – прямое продолжение иерархии ангелов – суть цепь отражений чистого света в ничем не замутненных зеркалах. Эта последовательность, согласно П.-Д. А., и задает стройный порядок таинств святой церкви. (Эстетическая интерпретация П.-Д. А. картины мира как иерархии света оказала значимое воздействие на средневековую эстетику.) Учение П.-Д. А. как система философской теологии включало в себя три рода теологии: катафатическую (Бог, «будучи Всем во всем и Ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо»), символическую и мистическую (в ее рамках: апофатическую теологию и теологию сверхумного экстаза как высшей формы познания Бога). Для раскрытия божественной природы П.-Д. А. предлагались два пути богословствования: апофатический (по отношению к божественной единичности) и катафатический (по отношению к божественной троичности). Благодаря этим двум методам выявляется бесконечная степень абсолютно всех мыслимых предикаций «божественного мрака» Единого, так что Он может именоваться, к примеру, различающимся тождеством подвижного покоя. Сверхмыслимый Бог, по П.-Д. А., заключает в себе черты платоновской благой единицы и бесформенной «умной материи». Христос же выступает наподобие неоплатонического числа, «утверждая согласие между частями и целым». При неоплатонической категории простой математической единичности Бога слова бессмысленны и в ноэтическом космосе вовсе не нужны. Поэтому, по мысли П.-Д. А., умный экстаз Плотина есть бессловесное «упрощение» до числовой единицы. Только в Троице, замечает П.-Д. А., которая при этом по своей божественной фигуре геометрически равна одному, обретает деятельное (энергичное) значение любая словесность, выявляющая сущности. Отсюда катафатическое богословие, созерцающее Троицу, призвано исследовать любые имена, фиксирующие сущность предметов; следовательно, божественные Имена являются основным ее предметом. На основании этого П.-Д. А. утверждал, что благодаря пресвятой Троице «все рождаемое на небесах и на земле получает бытие и наименование». Бог включает в себя все умные потенции и энергии, поэтому зло не участвует в действительном протекании сущего. Оно есть лишь оскудение и





666 ПСИХИКА

недостаток добра: «злу даруется бытие по воле случая, и проявляться оно может только в чем-то ином, поскольку не имеет собственного бытия». Абсолютного зла не может быть вовсе, т. к. оно есть полнейшее отсутствие божественного Блага. В традиции, заложенной П.-Д. А., специфическую трактовку получили понятия трансцендентный и имманентный. Трансцендентным человеческому мышлению считается восхождение от дольного мира к миру горнему, что составляет предмет апофатического метода богословствования, имманентный же — нисхождение от горнего мира к дольному, что составляет предмет апофатического метода богословствования. Учение П.-Д. А. обрело официальный статус в православии византийского канона благодаря его интерпретации Максимом Исповедником.

ПСИХИКА — свойство высокоорганизованной живой материи, являющейся специфической особой формой отражения субъектом объективной реальности. Будучи продуктом жизнедеятельности человека, психика, опосредствуя ее, выполняет функцию жизненной ориентации, управления ею.

ПСИХОАНАЛИЗ — в узком значении — разработанный Фрейдом комплекс психодиагностических и психотерапевтических методов и теоретическое направление в психологии, ориентированное на изучение и объяснение бессознательных психических процессов и явлений. Распространение идей и принципов П. на комплекс гуманитарных дисциплин позволяет расширенно трактовать П. как совокупность теоретических и прикладных аспектов фрейдизма и постфрейдизма, в т. ч. в их обращении к осмыслению культуры, общества, человека, мировоззренческих и нравственных проблем. Так, творческая эволюция Фрейда сопровождалась увеличением удельного веса «метаспсихологических» идей, включением положений «глубинной психологии» в контекст человеческого и социального бытия, а также конституированием (в т. ч., неявным) ряда мировоззренческих представлений. Мировоззренческие и «метаспсихологические» изыскания Фрейд считал вторичными по отношению к идеям П. как клинической дисциплины. Вместе с тем ими фактически провозглашалась возможность приложения П. к проблематике философии, социологии, истории и т. д. Специфическим в таких концептуальных построениях было акцентирование роли и места неосознаваемых психических процессов и явлений, конфликтности человеческой природы, репрессивного характера культуры. Основой человеческого бытия провозглашались бессозна-

тельные детерминанты; эту часть своих построений Фрейд в плане понимания человеком своего места в мире сравнивал с открытиями Коперника и Дарвина. П. изначально не являлся единым течением. Масштабность творчества Фрейда в сочетании с его неоднозначностью и противоречивостью способствовали возникновению критических и реформаторских версий П., в ряде случаев античных своему источнику.

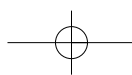
ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА — одно из психоаналитически ориентированных течений современной философии, являющее собой определенную совокупность модифицированных идей Фрейда и философской герменевтики, как теории и искусства истолкования, ориентированных на выявление подлинного смысла текстов. Создателем этого течения был немецкий исследователь А. Лоренцер. Существенно переформулировав фрейдовскую концепцию символики, Лоренцер стремился осуществить дальнейшее развитие герменевтических функций психоанализа. В отличие от Фрейда, Лоренцер утверждал, что формирование символов происходит не в бессознательном, а в сознании человека. При этом он проводил четкое различие между «символами» (соотносящимися с сознательными представлениями) и «стереотипами» (соотносящимися с бессознательными представлениями). Полагая, что символика формируется в процессе социализации человека, Лоренцер уделил внимание исследованию этих явлений, в т. ч. и проблемам лингвистической коммуникации.

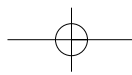
ПСИХОБИОГРАФИЯ (греч. *psyche* — душа и греч. *biographia* — жизнеописание, история жизни; жизнь) — метод психологического анализа биографий и личностей конкретных исторических лиц и соответствующий ему жанр жизнеописаний, уделяющий особое внимание психическим факторам жизни и творчества людей. В основном сложился в конце 19 — начале 20 в. В значительной части своей развивается и реализуется в форме патографий. Особую роль в становлении П. сыграли патографические исследования Мебиуса (опубликовавшего работы о жизнедеятельности Гете, Руссо, Шопенгауэра, Р. Шумана и др.) и Фрейда (осуществившего изучение жизни и деятельности Леонардо да Винчи, В. Вильсона, Достоевского и др.). В 20 в. П. эволюционирует преимущественно в связи с психоаналитическими идеями и ориентациями. Одной из доминирующих новейших форм П. являются разнообразные психисторические изыскания, восходящие к творчеству Эриксона, осуществившего исследования жизни и лично-

сти Франциска Ассизского, М. Ганди, М. Горького, Лютера и др. Как жанр жизнеописаний П. пользуется всевозрастающей популярностью.

ПСИХОДРАМА (греч. *psyche* — душа и греч. *drama* — действие) — созданный Морено один из первых видов групповой психотерапии (группового психоанализа), в процессе которой пациенты играют роли, направленные на моделирование жизненно важных для них ситуаций, с целью диагностики, терапии и коррекции неадекватных состояний и реакций. П. (психодрамотерапия) может быть понята как оригинальный психотерапевтический театр контролируемой импровизации и ролевой игры, ориентированный преимущественно, на групповое врачевание посредством ролевых конфликтов людей посредством реинициации их психосоциальной целостности, расширения сознания и внутреннего освобождения. В П. обычно выделяют следующие фазы: разминку, действие и интеграцию (последующее обсуждение). В качестве средств психодрамотерапии выступают ролевой тренинг (бихевиодрома) и педагогическая ролевая игра, включающие в себя терапевтический, педагогический и театральный компоненты. Эффективность этой групповой, игровой психотерапии в значительной мере обеспечивается благодаря ее ориентации на достижение группового катарсиса и изобретенным Морено конституентам (инструментам) П., к которым относятся: сцена, ведущий (директор), главный исполнитель (протагонист), партнеры (вспомогательные «Я»), группа людей, различные психодраматические техники (обмен ролями, дублирование, «зеркало», «репетиция будущего») и пр. Психодраматическое действие в качестве желаемого конечного результата обычно предполагает достижение максимально возможных значений понимания, инсайта и катарсиса (с соответствующим психотерапевтическим эффектом).

ПСИХОЛОГИЗМ В ЛОГИКЕ — методологический подход к логике с позиций психологической трактовки ее основных понятий. Сформировался на основе ассоциативной психологии. П. обосновывает необходимость логических законов в непосредственных ассоциациях человеческого сознания и ставит перед собой как научным направлением задачу исследовать внутренние механизмы познавательных процессов, опираясь именно на психологические методы. П. рассматривает суждения и умозаключения как сознательный синтез представлений, реализуемый в непосредственном процессе мысли. Они являются объективными только по языковой форме, экзогенной для самого процесса мышления, по су-





шеству же субъективны. Представители П.: Н. Я. Грот, Н. А. Васильев, А. Пуанкаре, В. Вундт.

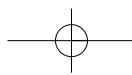
ПСИХОЛОГИЯ (греч. *psyche* — душа, *logos* — учение, наука, слово) — наука о происхождении, развитии, функционировании и закономерностях психической жизни человека и животных. На протяжении более двух тысяч лет комплекс психологических идей и концепций создавался и развивался преимущественно философами (Платон, Аристотель, Декарт, Гоббс, Локк, Спиноза, Лейбниц, Гербарт, Дидро, Гельвеций, Брентано, Уотсон и др.), врачами (Алкмеон, Гиппократ, Ибн Сина и др.) и физиологами (Фехнер, Гельмгольц, Бехтерев, Сеченов, Павлов и др.). Относительное дистанцирование П. от философии, медицины и физиологии и превращение ее в самостоятельную науку произошло во второй половине 19 в. в связи с деятельностью ряда ученых (Дарвин, Спенсер, Вундт, Г. Эббингауз, Фрейд, К. Левин и др.). В этот период были созданы корректные представления о предмете и методе П., ее функциях, целях и задачах, разработаны основы категориально-понятийного аппарата, выявлены основные проблемные поля, созданы оригинальные психологические теории и осуществлены первые собственно психологические эксперименты. В 20 в. П. стала одной из наиболее бурно развивающихся наук. Многомерная структура современной П. фиксируется в различных измерениях. К наиболее существенным из них относятся отрасли, течения, подходы и др. В различных классификационных схемах современной П. обычно выделяются около 40 ее отраслей, часть которых обрела относительно самостоятельный статус (возрастная П., зоопсихология, инженерная П., медицинская П., общая П., патопсихология, педагогическая П., социальная П. и др.). К доминирующим течениям (школам, направлениям) П. принято относить структурализм (Э. Титченер и др.), функционализм (Т. Рибо, Э. Клапаред, Дьюи, Р. Вудвортс и др.), бихевиоризм и необихевиоризм (Д. Уотсон, А. Вейс, У. Хантер, К. Лешли, Э. Толмен, К. Халл и др.), гештальтизм (М. Вертгеймер, В. Келер, К. Коффка и др.), фрейдизм и неофрейдизм (Фрейд, Фромм, Хорни, Салливан и др.). В ряду различных подходов, практикуемых психологами в 20 в., наибольшее распространение получили деятельностный, коммуникативный и системный подходы. Современное состояние и развитие П. характеризуется интенсивным ростом теоретических, прикладных и эмпирических исследований, расширением собственно психологических и пограничных разработок, широким использованием количественных методов, различных

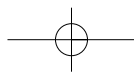
тестов, шкал, приборов и пр., компьютеризацией и активным взаимодействием с философией, социологией, кибернетикой, лингвистикой и др. науками и дисциплинами.

ПСИХОЛОГИЯ МАСС — область психологии, предметом исследований которой являются природа, сущность, закономерности возникновения, формирования, функционирования и развития толп и масс, как специфических форм сообществ людей. Создана в конце 19 в. французским социологом и психологом Лебоном, итальянским психологом и юристом С. Сегеле (1868—1913) и др. Основное внимание уделяет исследованию психического склада, характерных свойств, черт, типов и поведения разнообразных толп и масс в относительно стандартных и нестандартных ситуациях. К числу традиционных предметов исследовательского интереса П. м. принято относить различные собрания людей, демонстрации, митинги, явления массовой эйфории, агрессии, паники, массовых психозов, массового вандализма и т. д. Значительное внимание П. м. уделяет изучению идей, мотивов, установок, настроений, мнений, эмоций, стереотипов мышления, механизмов и действий масс, вопросам поведения людей в толпе, взаимодействия личности и массы, индивида и толпы и т. д. В определенной мере П. м. ориентируется на сформулированный Лебоном «психологический закон духовного единства толпы», согласно которому в позднейшей фазе формирования организованной толпы в ней происходит нивелирующая деперсонализация и деиндивидуализация людей, в силу чего на основе общих качеств, управляемых бессознательным, образуется временная «коллективная душа» толпы. В качестве методов исследования П. м. использует гамму традиционных методов познания психологии и социологии. П. м. оказала значительное влияние на формирование социальной психологии, социологии и развитие социальной мысли.

ПСИХОСИНТЕЗ — трансперсональное направление в психиатрии, использующее методики, ориентированные на активизацию внутренних сил человека, и ставящее главной целью активное способствование гармонизации и интеграции всех качеств и функций индивида в единое действующее целое. Достижение результата осуществимо, согласно идеям П., через прохождение индивидом нескольких стадий: глубокое познание своей личности; контроль над различными ее элементами; постижение своего истинного Я — выявление или создание объединяющего центра; формирование или перестройка личности вокруг нового центра. Основа-

телем П. принято полагать итальянского психиатра Роберто Ассаджолли (1888—1974), который в 1926 открыл первый Институт П. во Флоренции. П. имеет много общего с экзистенциальной психологией. П., как и другие школы и направления, исходит из: а) признания самости индивида, т. е. основное значение придается пониманию и переживанию индивидом своей идентичности; б) признания непрерывности развития и личностного роста индивида через реализацию своих скрытых возможностей; в) акцентирования внимания на ценностях пациента и признания их значимости; г) утверждения стремления к полноте понимания мотиваций, определяющих выбор индивида, перед которым он постоянно находится; д) придания огромного значения будущему и его динамической роли относительно настоящего. Каждый индивид воспринимается и рассматривается в рамках П. как нечто уникальное и неповторимое, отсюда видится необходимость сочетания различных терапевтических методик в рамках индивидуального подхода к каждому пациенту. Центральной категорией П. у Ассаджолли выступает понятие «воля», которому отводится «главная роль как основной функции самости и как необходимой первопричине всех выборов, решений и обязательств». В связи с этим П. включает в себя тщательный анализ различных стадий реализации воли, таких как замысел, мотивация, решение, подтверждение, последовательность, осуществление и широкое использование «методик пробуждения, развития, укрепления и придания правильной направленности воле». Огромное значение в границах П. придается самости и самоидентичности. Непосредственное переживание самости и чистое самоосознание признается «истинным феноменологическим» переживанием, «внутренней реальностью», которую можно верифицировать эмпирическим путем и осознанно продуцировать. Положительные, творческие, радостные переживания, которые может испытывать человек, рассматриваются в одном ряду с трагическими, негативными и мучительными. Это своеобразные «пики переживаний», такие как самореализация, осуществление, достижение, озарение, покой, радость. Этот феноменологически пережитый опыт активно поддерживается и стимулируется в П. Целенаправленно также используются методики для трансформации, сублимации и направления психических энергий, укрепления и разработки слабых или неразвитых функций психики, активации энергии «сверхсознания» и пробуждения скрытых способностей личности. Работа с сублимностями является визитной карточкой П. Сам Ассаджолли не ограничивал





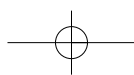
668 ПСИХОСОМАТИКА

П. жесткими рамками, и в настоящее время в мире существует несколько институтов П. (Италия, Англия, Франция, США, Канада), которые тесно взаимодействуют друг с другом, но работают над разработкой своих собственных программ. П. нашел широкое применение не только в терапии, но и в сфере психической гигиены или профилактики внутреннего здоровья, в образовании, для нормализации межличностных и межгрупповых взаимодействий и отношений, для ускорения внутреннего роста и самоактуализации индивида.

ПСИХОСОМАТИКА (греч. *psyche* – душа, дух и греч. *soma* – тело) – междисциплинарное направление психологии, психиатрии и общей медицины, выступающее как комплекс теоретических воззрений и методов исследования, диагностики и терапии, основывающийся, преимущественно на психоаналитически ориентированных представлениях о взаимосвязи психического и физиологического (душевного и телесного) и признании главенствующей роли психических факторов в поддержании здоровья, возникновении и лечении заболеваний. Понятие «психосоматический» впервые было использовано Гейнротом в 1818. Получило распространение в 1930–1950-х, когда в США началось издание журнала «Психосоматическая медицина» (1939) и было создано Американское психосоматическое общество (1950). Как междисциплинарное направление П. конституировалась в 1950-х вследствие теоретической, организационной и терапевтической деятельности ее основателей (Ф.Ф. Александер, С. Джеллифф, Ф. Данар, Э. Вейсс, О. Инглиш и др.). По классификации Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ), психосоматические нарушения относятся к группе психоневрозов с соматическими расстройствами. По мнению лидеров П., почти все заболевания в известной мере психосоматичны и более 50% органических болезней имеют психогенный характер. К ним относят: гипертонию, язву желудка, бронхиальную астму, сахарный диабет, ревматический артрит, болезни кожи, сексуальные расстройства, некоторые виды рака и многие др. Основным методом психосоматического лечения является психотерапия, ориентированная на: 1) установление вытесненных в бессознательное влечений и желаний и выявление скрытых связей между психическими (эмоциональными, личностными) конфликтами и соматическими симптомами и 2) их коррекцию. Теоретические изыскания и психосоматическое лечение осуществляются в десятках научно-исследовательских и клинических центров, расположенных, преимущественно, в США и Европе.

ПУАНКАРЕ (Poincare) Жюль Анри (1854–1912) – французский мыслитель, математик и астроном, автор философской доктрины конвенционализма, труды которого, с одной стороны, завершили построение математики и физики классического периода, а с другой – открыли пути развития математики нового типа, где одновременно с количественными соотношениями устанавливались факты, носящие качественный характер. П. получил образование в Политехнической (1873–1875) и в Горной (1875–1879) школах в Париже, профессор Парижского университета (с 1886), член Парижской Академии наук (1887), член Бюро Долгот (1893), иностранный член-корр. Петербургской Академии наук (1895), двоюродный брат премьер-министра Франции Раймона П., которого он публично назвал «П.-война» за его действия в развязывании Первой мировой войны. Главные труды (по философии науки): «Ценность науки» (1905), «Наука и метод» (1906), «Наука и гипотеза» (1910). Основополагающий цикл трудов П. относится к направлению математической физики, теории дифференциальных уравнений и небесной механики (в трудах по которой П. часто применял рассуждения по аналогии и т. п. ; строго исследования вопросов, затронутых П., провел русский ученый А.М. Ляпунов). При разработке теории автоморфных функций П. применял геометрию Лобачевского. В этот период своей работы он очень активно сотрудничал с Клейном. В трудах по топологии он ввел основы комбинаторной топологии, а также впервые дал (на интуитивном уровне) определение общего понятия размерности. П. провел сравнительный анализ теорий оптических и электромагнитных явлений, а в статье «О динамике электрона» (1906, написано в 1905) П. независимо от Эйнштейна вывел и развил математические следствия постулата относительности – концепции ковариантности (сохранения формы) законов при преобразованиях от одной инерциальной системы отсчета к другой. Неоднократные попытки П. (а также Максвелла, Герца, Томсона и Бьеркнесса) построить механическую теорию электромагнитных явлений, свдя их к напряжениям и давлению в некой упругой среде, не увенчались успехом, а сама эта теория вскоре была отвергнута работами по теории относительности. Последние годы научной деятельности П. пришлись на период революционных изменений в естественных науках, что отразилось на его отношении к методологии научного познания и проблемам философии науки. П. полагал, что основные положения (принципы, законы) любой теории в принципе не могут быть ни моделями-отражениями объективной реаль-

ности (согласно французским материалистам 18 в.), ни априорными синтетическими истинами (согласно Канту). По П., они могут быть только непротиворечивыми соглашениями. Произвольность же выбора некой теории из множества возможных ограничена потребностью человеческого мышления в простоте имеющей быть выбранной теории и необходимостью успеха в ее применении. Эта философская доктрина, испытывавшая на себе влияние теории Канта, позднее была названа конвенционализмом. Конвенционалистский подход П. отчетливо проявился и в его фундаментальных исследованиях по неевклидовым геометриям и их приложениям в физических науках. Признавая происхождение геометрии из опыта, П. тем не менее категорически отрицал ее определение через науку экспериментальную: если бы дело обстояло таким образом, то геометрия имела бы «только временное, приближенное... значение. Она была бы только наукой о движении твердых тел. Но... она не занимается реальными твердыми телами; она имеет своим предметом некие идеальные тела, абсолютно неизменные, которые являются только упрощенным и очень отдаленным отображением реальных тел. Понятие об этих идеальных телах целиком извлечено нами из недр нашего духа, и опыт представляет только повод, побуждающий нас его использовать... Опыт направляет нас при этом выборе (среди всех возможных групп перемещений той, которая служила бы эталоном для соотнесения с ней реальных понятий), но не делает его для нас обязательным; он показывает нам не то, как геометрия наиболее правильная, а то, какая наиболее удобна». При этом П. был убежден в том, что вопрос: «Можно ли утверждать, что некоторые явления, возможные в евклидовом пространстве, были невозможны в неевклидовом, т. к. опыт, констатируя эти явления, прямо противоречил бы гипотезе о неевклидовом пространстве?» возникнуть не может, так как невозможно указать на «конкретный опыт, который мог быть истолкован в евклидовой системе и не мог быть истолкован в системе Лобачевского». Поэтому никогда «никакой опыт не окажется в противоречии с постулатом Евклида, но зато и никакой опыт не будет никогда в противоречии с постулатом Лобачевского» («Наука и гипотеза»). Как и многие математики рубежа 19–20 вв., П., соперничавший в то время с Гильбертом в борьбе за лидерство в математическом мире, в своей речи на II Международном конгрессе математиков по поводу арифметизации математического анализа утверждал, что в математическом анализе того времени (1900) остались «только целые числа, а также конечные и бесконеч-





ные системы целых чисел, связанных между собой системой отношений равенства или неравенства. Математика, можно сказать, арифметизирована». Однако на вопрос о том, была ли достигнута при этом абсолютная строгость, П. в книге «Ценность науки» отвечал: «на каждой стадии эволюции наши предки также верили в то, что достигли ее. В новейшем анализе... находят место силлогизмы и обращения к этой интуиции чистого числа, единственной интуиции, которая не может обмануть нас. Можно сказать, что ныне достигнута абсолютная строгость». В исследованиях парадоксов теории множеств того времени, которые затрагивали основания и классической математики, и логики, П., принимая объяснения Рассела по поводу принципа порочного круга, ввел термин «импредикативное определение»: определение, в котором объект задан или описан через класс объектов, содержащих определяемый объект. Тем самым, как и для формалистов, для П. понятие было приемлемым, если не приводило к противоречиям. Импредикативные определения со времени П. в математике и логике запрещены. После разъяснения Расселом и Гильбертом своих программ, в книге «Наука и метод» П. о логицизме писал, что «математика не имеет единственной целью вечное созерцание своего собственного пупа: она приближается к природе и рано или поздно придет с ней в соприкосновение; в этот момент необходимо будет отбросить чисто словесные определения, которыми нельзя будет довольствоваться... Логистика должна быть переделана, и не известно, что в ней может быть спасено. Бесплезно прибавлять, что на карту поставлены только канторизм и логистика. Истинные математические науки, т. е. те, которые чему-нибудь служат, могут продолжать свое развитие только согласно собственным им принципам... они будут шаг за шагом делать свои завоевания, которые являются окончательными и от которых им никогда не будет нужды отказываться». При этом, однако, П. считал, что «логистика не бесплодна, она порождает антиномии». В книге «Наука и метод» П. признавал полезность математических исследований о постулатах и о воображаемых геометриях: «чем более эти размышления уклоняются от... природы и прикладных вопросов, тем яснее они показывают нам, на что способен человеческий ум, когда он постепенно осваивается от тирании внешнего мира, тем лучше мы познаем ум в его внутренней сущности», однако «главные силы нашей армии приходится направлять в сторону противоположную, в сторону изучения природы». В книге «Ценность науки» П. писал, что стремление познать законы природы

«имело самое постоянное и самое счастливое влияние на развитие математики... Если бы чистый математик забыл о существовании внешнего мира, то он уподобился бы художнику, который умеет гармонически сочетать краски и формы, но у которого нет моделей. Его творческая сила скоро иссякла бы». Следуя Канту, П. считал, что соответствие между математикой и внешней действительностью обусловлено разумом человека: «Но та гармония, которую человеческий разум полагает открыть в природе, не существует ли она вне человеческого разума? Без сомнения – нет; невозможна реальность, которая была бы полностью независима от ума, постигающего ее. Такой внешний мир...никогда не был бы нам доступен. Но то, что мы называем объективной реальностью, ...есть то, что общо нескольким мыслящим существам и могло бы быть общо всем. Этой общей стороной...может быть только гармония, выражаемая математическими законами» («Ценность науки»).

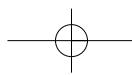
С.В. Силков

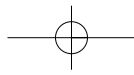
ПУРАНЫ (санскр. puranam akhyanam – «древнее предание») – философско-религиозные памятники древнеиндийской литературы, священные книги индуизма. Древнейшие из них относят к 6–8 вв. н. э. Канон индуистского писания состоит из 18 П. В зависимости от культа Божества, которому посвящены писания, выделяют П.: 1) вишнуистские; 2) шиваитские; 3) брахмаитские. По содержанию близки к древнеиндийскому эпосу (Веды, «Махабхарата»). В целом П. включают пять тематических разделов («пять примет» – rāpalaksana): 1) космогония; 2) воссоединение циклически уничтожаемых и воссоздаваемых миров; 3) родословную богов и святых отшельников – Риши; 4) историю эпох и пратцгов рода человеческого (Ману); 5) родословные царских династий Индии. По названию и содержанию П. характеризуются следующим образом: 1) Брахма-П. (или Ади-П.), П. начала, посвящена святилищу в Ориесе; 2) Падма-П., миф о творении мира Брамой и др. мифология; 3) Вишну-П., древнейшая культовая книга вишнуизма; 4) Вайю-П., шиваитский культ; 5) Бхагавата-П., о воплощениях Вишну; 6) Наранда-П., учение о бхакти, любви к Богу как путь спасения; 7) Маркандея-П., приomyкает к Махабхарате; 8) Агни-П., выделяется энциклопедическим характером изложения древнего учения, вложена в уста Бога Агни; 9) Бхавишьят-П., П. пророчеств; 10) Брахмавайварта-П., мифы о Богине Пракрита, Первоматери, о слоновом Боге Ганеше, Кришне-Вишну; 11) Линга-П., о мистической символике шиваизма; 12) Вараха-П., собрание виш-

нуистских молитв и ритуалов; 13) Сканд-П., цикл эпических произведений; 14) Вamana-П., о воплощениях Вишну; 15) Карма-П., учение об эманациях Шивы; 16) Матсья-П., включает миф о спасении человечества Ману во время потопа, посланного Вишну на очищение Земли; 17) Гаруда-П., о прославлении Вишну птицей Гаруда; 18) Брахманда-П., о сотворении мира из яйца Браммы. Философия П. – философия эзотерических учений индуизма.

ПУРУША (в классической индийской философии) – мужское начало творения – космическая сила Сознания, вселенская душа, вневличностное «Я» человека. Сознующее, но инертное начало Вселенной.

ПУСТОЙ ЗНАК – понятие постмодернистской философии, фиксирующее парадигмальную презумпцию постмодернизма на восприятие семиотических сред как самодостаточной реальности – вне какой бы то ни было гарантированности со стороны внетекстовых феноменов. Данная презумпция фундаментальна постмодернистской критикой референциальной концепции знака и, в свою очередь, фундирует постмодернистский отказ от понимания смысла в качестве гарантированного внетекстовым референтом и его интерпретацию в качестве релятивно-плюрального (см. **Означивание**). Презумпция семиотической (прежде всего – языковой) артикулированности мира выступает – наряду с презумпцией его хаотичности (см. **Постмодернистская чувствительность**) – важнейшим основоположением постмодернистской философской парадигмы. Трактовка мира как текста, в сущности, традиционна для европейской культуры (например, поздняя неоплатоническая модель мира или средневековая интерпретация бытия как книги божественных смыслов), однако классическая культура всегда разделяла так называемое объективное содержание текста и объект как таковой. В постмодернизме же на смену классическому требованию определенности значения, жесткой соотнесенности его с конкретным денотатом приходит программная открытость значения, детерминированная неисчерпаемостью множества его культурных интерпретаций. Шекспировскому «Что имя? Роза пахнет розой, хоть розой назови, хоть нет...» противостоит в современной культуре причудливый арабеск порожденных различными традициями «Что имя? Роза пахнет розой, хоть розой назови, хоть нет...» противостоит в современной культуре причудливый арабеск порожденных различными традициями, но в контексте микшированной культуры постмодерна наложенных друг на друга значений: роза как радость, жизнь, тайна, тишина, любовь, смерть, Воскресение, красота, слава, гордость, молитва, победа, мученичество, пышность, солнце, мужество, жен-



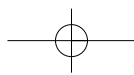


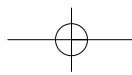
670 ПУСТОЙ ЗНАК

ственность, Венера, дева Мария, число 5, Христос, св. Георгий, творческий порыв, девственность, чувственная страсть, христианская церковь, земная жизнь, гармония мироздания и многие др. Принятие тех или иных значений (в контексте определенной метанаррации) задает принадлежность человека к определенной культурной традиции и делает соответствующий объект определенным образом значимым, — знание же всех возможных значений в культуре постмодерна растворяет определенность значения в его вариативности — вплоть до открывающейся в слове возможности означать все, что угодно (что, например, позволяет Эко называть свой роман «Имя розы»). Бесконечность и, следовательно, открытость ветвящихся и пересекающихся значений знака, детерминированная бесконечностью его культурных интерпретаций, практически растворяет объект как качественную определенность самости в плюрализме трактовок. Соответственно этому, такие классические требования, как требование определенности значения понятия и требование изоморфизма его соотношения с денотатом и десигнатом, сменяются в постмодернизме фундаментальным отказом от любых «идентичностей», располагаясь, по формулировке Бодрийяра, «по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного». В этом контексте стоящее за словом понятие утрачивает денотат как онтологический гарант семантической определенности, — десигнат как идеальный конструкт остается его единственным референтом. — Внеязыковое бытие автохтонной реальности не конституируется в рамках постмодернистской картины мира, — семиозис понимается как единственная форма существования любого феномена, включая и самого субъекта. В данном аспекте философия постмодернизма во многом опирается на идеи структурного психоанализа, в первую очередь — концепцию Лакана, в рамках которой зафиксирован факт вербальной артикуляции любой формы бессознательного, понимаемого в классическом психоанализе как последний оплот суверенности. В этом контексте субъект характеризуется Лаканом как «децентрированный», растворенный в формах языкового порядка. — Рациональный субъект декартовского типа, равно как и вожделеющий субъект типа фрейдистского сменяются деперсонифицированным инструментом презентации культурных смыслов («означающих») языка (см. «Смерть субъекта»). Основой постмодернистского видения текста выступает радикальная критика референциальной концепции знака, а, следовательно, и отказ от презумпции стабильности таких феноменов, как значение и смысл. Если для классической

философии языка традиционным было фундаментальное дистанцирование означаемого (signatum) и означающего (signans), оппозиция между которыми мыслится как спецификация глубинной оппозиции между интеллигибельным и чувственным, то современная семиология, выступающая базой для постмодернистской философской парадигмы, трактует феномен значения радикально по-иному. В формулировке Соссюра, «означающее немотивировано, т. е. произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи». Деррида постулирует невозможность «для знаковой цепочки задержаться на таком означаемом, которое не продлило бы ее, поскольку само уже поставлено в позицию значащей субституции». И если согласно референциальной концепции знака, означаемое неизменно фундирует собою означающее, то, по оценке Деррида, этот фактический «знак равенства между signatum и концептом оставляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости относительно языка, то есть относительно системы означающих», — в то время как, на самом деле эта возможность безусловно «открыта самим принципом оппозиции означающее/означаемое». В постмодернистской ретроспективе, традиция философской классики (как и вся классическая традиция западной культуры), будучи фундированной указанной оппозицией signans/signatum, породила — именно в силу такой фундированности — своего рода иллюзию референции. Так, в интерпретации Делеза, «смысл — это, собственно, открытие трансцендентальной философии, ...он приходит на смену прежнему метафизическим Сущностям». Согласно позиции Деррида, данная иллюзия референции во многом завязана на характерный для культуры западного типа «фоноцентризм»: «когда я говорю, ...не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д. ». Именно — и только — в рамках этой традиции внетекстовое «трансцендентальное означаемое» становится «последним референтом, согласно классической логике, имплицитруемой этим значением референта, или «объективной реальностью», абсолютно «пред-

шествующей» всякой работе означивания, семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста». — Что же касается постмодернистского видения ситуации, то, прежде всего, она характеризуется дискредитацией феномена значения как гарантированного внетекстовым означаемым: по формулировке Р. Барта, «уровнем Текста является не значение, а означающее, в семантическом и психоаналитическом смысле этого понятия». Критический анализ постмодернизмом предшествующей философской традиции (традиции истолкования феномена значения) отчетливо ориентирован на прочерчивание вектора от традиционной онтологизации значения ко все более последовательному программному отказу от самой идеи референции. Д.В. Фоккема выделяет следующие этапы этой эволюции: реализм классики, основанный на «материалистическом детерминизме» и задающий «непоколебимую иерархию значений», — символизм с его идеей «корреспонденций», делающий первый шаг в направлении деонтологизации «значений», но еще сохраняющий при этом «жесткую эстетическую иерархию» самих символов, — модернизм, сменивший метафизическую парадигму абсолютной онтологии на парадигму «гипотетического порядка и временного смысла», завязанных на тезаурус сугубо личного опыта, который, однако, сохраняет еще свою онтологическую укорененность, — и, наконец, постмодернизм с его «эпистемологическим сомнением» в принципиальной возможности конструирования какой бы то ни было «модели мира» (в силу «равновероятности и равноценности всех конститутивных элементов») и программным отказом от любых попыток создания онтологии. Классики постмодернизма демонстрируют универсально сходную позицию по данному вопросу: так, согласно Ф. Джеймисону, «значение не является однозначным соотношением означающего и означаемого, ... слова или наименования и его референта или понятия», — более того, по формулировке Р. Барта, «трудно рассчитывать на выявление строгих соответствий между означающим и означаемым; мы не знаем, как соотносится первое со вторым». Таким образом, парадигма постмодернистской философии зиждется на программном отказе от репрезентативной теории знака: «знак уже больше не является чистой и простой связью... между тем, что означает, и тем, что обозначается». Как пишет Р. Барт, «в результате самого прикосновения к тексту... разверзается целая пропасть, которую всякое значение прокладывает между двумя своими сторонами: означающим и означаемым». — Значение мыслится не как задаваемое рядом





означаемого, чья онтологическая определенность гарантирует пусть относительную, но все же данную сознанию константность значения, — но как сугубо процессуальный феномен: «значение — это соединение того, что означает, и того, что означается; это не форма и не содержание, а связующий их процесс». Именно этот процесс и оказывается в фокусе внимания философии постмодернизма, причем трактовка значения как порожаемого, по Ф. Джеймисону, «движением от означающего к означаемому» в перспективе своего все более последовательного разворачивания приводит к признанию того обстоятельства, что реально «означающее и означающее суть две стороны одного и того же продуцирования». Логическим завершением описанного концептуального движения постмодернизма является финально радикальный вывод о том, что фактически «то, что мы в общем виде называем означаемым — значение или понятийное содержание высказывания, — должно рассматриваться, скорее, как видимости значения, объективный мираж, порожденный и сформированный соотношением означающих между собой» (Джеймисон). В русле этой установки постмодернизм избавляется от идеи онтологически заданной связанности означающего с означаемым, в какой бы форме эта идея ни была явлена, — равно, будь она под маской референции, репрезентации, денотации, десигнации, сигнификации, номинации, манифестации и т. п. (денотация, к примеру, несмотря на свои референционные претензии, с точки зрения Р. Барта, «оказывается лишь последней из возможных коннотаций», и смысл не может быть конституирован иначе, нежели коннотативный. Понятие объективности утрачивает в постмодернистской системе отсчета всякий смысл, заменяясь программной субъективностью сиюминутного внутритекстового (сугубо контекстного и коннотативного) значения. — По определению Р. Барта, речевую деятельность «более не окутывает благодатное облако иллюзий реалистического

свойства, представляющих язык в виде простого посредника мысли». Слово, таким образом, перестает выступать референтом выраженного соответствующим понятием объекта, обретая сугубо индикативную функцию. Так, по мнению Делеза, слово может выступать лишь в функции произвольного «указателя» или «индикатора», и этот его статус отнюдь не позволяет усмотреть за словом «понятие», определенность содержания которого была бы обеспечена денотатом. Базовые постмодернистские тексты единодушно постулируют разрушение «самого акта номинации», «утопичность денотации» (Р. Барт), «абсурдность сигнификаций и нонсенс денотаций» (Делез) и т. д. В условиях «кризиса денотации» (Р. Барт) — речь может идти никак не о референции, но лишь о «референциальной иллюзии повествовательного текста» (показательно в этом отношении используемое Р. Бартом обозначение реальности как «эффекта»). — Знаменем времени становится для постмодернизма, по оценке К. Брук-Роуз, крах «веры в референциальный язык». Собственно, сама референция как таковая, согласно модели Бодрийера, возможна в эпоху постмодерна только на уровне «симуляции» (см. **Симуляция, Симулякр**). В таких условиях именно финальное «уничтожение последних следов веры в референциальность» оценивается Р. Сальдиваром как единственно возможный «путь к истине». Идя по этому пути, философия постмодернизма руководствуется той презумпцией, что «должна быть подорвана сама идея знака: вопрос теперь стоит не об обнаружении латентного смысла..., но о расщеплении самой репрезентации смысла; не об изменении или очищении символов, а о вызове самому символическому» (Р. Барт). — Как пишет Р. Барт, «ныне семиология призвана выступать... против всей символической системы нашей цивилизации; мало изменить содержание знаков, надо прежде всего стремиться расщепить саму систему смысла». И если исходно постмодернизм определял свою непосредствен-

ную и неотложную задачу как необходимость «опустошить знак, бесконечно отстраняя все дальше его предмет» (Т. Мой), — то зрелая версия постмодернизма уже пытается смоделировать такое видение культурной ситуации, которое «конструировало бы логические последствия нерепрезентативного понимания письма» (Р. Барт). Важнейшим из таких последствий является основанное на отказе от идеи «трансцендентального означаемого» признание тотальности языка — понимание языковой реальности как единственной и исчерпывающе самодостаточной, т. е. не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. Таким образом, философия постмодернизма задает особое видение мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка (процессуальность плюральных игр означающего, осуществляющихся по имманентным внутриязыковым законам), понятая в качестве не просто самодостаточной, но исключительной реальности. Из фундаментального утверждения тотальности языковой реальности с необходимостью вытекают и более частные, но не менее значимые для постмодернистской парадигмы следствия: 1) обрисованная трактовка языковой реальности в качестве тотальной снимает проблему метаязыка как такового: по словам Р. Барта, «текст уничтожает всякий метаязык»; 2) указанная установка расширяет стабильность понятия «лингвистической нормы» как детерминированного со стороны внеязыковых социокультурных факторов, — базовая для постмодернизма идея пародии, по Джеймисону, «фундирована финальной дискредитацией самого понятия «лингвистическая норма»; 3) в свете данной установки оказывается невозможной постановка вопроса об истинности (или иной форме адекватности) текста — как на уровне письма, так и на уровне его чтения, что снимает и проблему понимания в герменевтическом смысле этого слова: как пишет Деррида, «я рискованно не-желать-сказать нечто такое, что... было бы... делом понимания».

М.А. Можейко

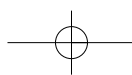
Р

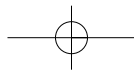
РА — в египетской мифологии — бог Солнца, Божественная Всемирная Душа — вечно горящий Свет. В Древней Греции — аналог бог Гелиос.

РАБОЧИЙ КЛАСС — социальный класс (см. **Социальный класс**), объединяющий в себе индивидов, профессионально занимающихся доиндустриальным, индустриальным и научно-индустриальным промышленным и сельскохозяйственным трудом и вовлеченных в работу на предприятиях, находящихся в государствен-

ной собственности (для СССР). В советском обществе конца восьмидесятых годов можно выделить следующие внутриклассовые группы Р. к.: 1) рабочие, занятые ручным (преимущественно доиндустриальным) трудом промышленного типа; 2) рабочие, занятые механическим и поточно-конвейерным (преимущественно индустриальным) трудом промышленного типа; 3) рабочие, занятые автоматизированным трудом, трудом по наладке и ремонту оборудования, т. е.

преимущественно научно-индустриальным трудом промышленного типа; 4) рабочие, занятые аграрным трудом. В конце восьмидесятых годов началась процесс превращения Р. к. из класса-слоя в собственно социальный класс, что сопровождалось усилением борьбы рабочих за свои экономические интересы (забастовки, митинги и т. д.). В постсоветском обществе меняется место отдельных групп Р. к. в социально-классовой структуре в зависимости: от получающих распространение





672 РАВВИН

различных форм участия рабочих в предпринимательской деятельности: в прибылях, в управлении, в собственности (через акционирование и т. д.); от того на наших предприятиях работают рабочие — на государственных, коллективных или частных (возможны и смешанные формы собственности). Все это усиливает внутриклассовую дифференциацию в Р. к. Кроме того, в связи с приватизацией работниками мелких предприятий часть представителей Р. к. переходят в класс мелких производителей.

С. Ю. Солодовников

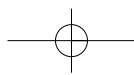
РАВВИН — в иудаизме — служитель культа, руководитель общины верующих.

РАДЖА-ЙОГА («царственная йога») — многоступенчатая системная программа развития духовных и физических сил человека в процессе обретения им единства со своим высшим Я — бессмертной реинкарнирующей монадой духа (основана в 3–2 вв. до н. э.). Завершается достижением просветления («самадхи»).

РАДИЦЕВ Александр Николаевич (1749–1802) — русский мыслитель, основоположник революционной теории в интеллектуальном российском движении, поэт, общественный деятель. В 1773 впервые выступает в печати с переводом «Размышления о греческой истории Мабли», где в «Примечаниях» объявил самодержавие «наипротивнейшим человеческому естеству состоянием». В 1782 «Письмо к другу, жительствующему в Тобольске» продолжает ту же тему, отрицая даже у прогрессивных государей воспомоществование вольности народной. Концепция вольности и антикрепостничества находит художественно-идейное воплощение в «Путешествии из Петербурга в Москву» (написано в середине 1780, напечатано в 1790). Критика крепостничества велась Р. с экономической, политической и моральной точек зрения. Несмотря на внешне respectable позицию Р., выразившуюся в тезисе «правительство для народа (а не наоборот)», страстное осуждение, гнев и готовность автора на решительные меры явно преступили просветительское желание обойтись без революционных потрясений. Реакция самодержавия последовала незамедлительно: ссылка в Илимск. (Известна оценка Р. Екатериной II: «бунтовщик, хуже Пугачева».) Однако дух мыслителя не сломен, он постоянно пишет, размышляет, прогнозирует судьбу России, осуществляет философские поиски. Родается основной философский трактат Р. «О человеке, его смертности и бессмертии», построенный на принципе диалога материалистических и идеалистических концепций бытия и мышления. Трудно без сомнений отнести философскую позицию самого автора к одной из

представленных в трактате концепций, это скорее глубоко личностное философское странствие в целях постижения тайн бытия, смерти и бессмертия, вызванное всем складом природы и экстраординарными условиями жизни ссыльного. В тексте позитивно обновленные философские идеи, отражающие успехи науки и философии, сочетаются с экзистенциально-личностными настроениями, с надеждой на чудо избавления от кошмара и страха ссыльно-сибирского существования. Изложение мыслей Р. в трактате свободное, хотя стиль тяжел и сложен (он пишет как бы для себя). Философская мысль автора движется по типу внутреннего диалога: материя вечна, но есть нечто, что ею не охватывается целиком; человек смертен, он, умирая, исчезает, но не весь, не совсем; нечто в этом процессе вечносущее, но что? Первые две части манифестируют материализм, в частности, в тезисе о том, что материальные основы в такой мере относятся к духовному процессу, в какой духовная жизнь зависит от тела. Отсюда делался вывод, что уничтожение тела должно повлечь за собой умирание души. В третьей же и четвертой частях Р. вопреки ранее сказанному утверждает, что нельзя усомниться более, чтобы душа в человеке не была существо само по себе, от телесности отличная... Она такова и есть в самом деле: проста, непротяженна, неразделима среди всех чувствований и мыслей. Человек не мог бы без такой души ведать прошлое и будущее, за мгновение пробега века и мчась мыслью со скоростью непостижимой. В области гносеологии Р. настаивал на различии между чувственным опытом и абстрактным мышлением относительно объекта, не соглашаясь с Гельвецием, абсолютизирующим сенсуализм. Из тезиса о простоте и неразделимости души Р. делает вывод о ее бессмертии: цель жизни заключается в стремлении к совершенству и блаженству, Бог не сотворил нас так, чтобы мы считали эту цель напрасной мечтой, поэтому разумно допустить, что состояние души меняется и совершенствование ее длится вечно. В обосновании ее перевоплощения Р. ссылается на идею предустановленной гармонии Лейбница (отвратительная гусеница — куколка — прекрасная бабочка). По-видимому, Р. соглашается с воззрениями Ш. Бонне на возможность прогрессивной реинкарнации людей, которая постоянно стремится ввысь через цепь постоянных перевоплощений. Похоже, что автор разграничивал естественнонаучный взгляд на жизнь и смерть человека, с одной стороны, и моральный постулат о бессмертии души, дающий основания для подчинения преходящего в жизни вечному, с другой. (Нечто подобное мы находим у Н.И. Новикова.) После амнистии Р. работал в императорской комиссии гражданского законодательства. Покончил жизнь самоубийством.

РАДКЛИФ-БРАУН (Radcliffe-Brown) Альфред Реджинальд (1881–1955) — британский антрополог, создатель структурно-функционалистского подхода в антропологии. Основные сочинения: «Андаманские островитяне» (1922); «Социальная структура» (1949); «Структура и функция в примитивном обществе» (1952); «Метод в социальной антропологии» (1958) и др. В 1920-х Р.-Б. был сторонником функционалистского подхода Малиновского. Неудовлетворенность его возможностями побудила Р.-Б. ввести в контекст функционального анализа понятие «структура». Последнюю он определял как «сложную сеть реально существующих социальных отношений». Понимание структуры как набора невидимых отношений, производящих видимый результат на поверхности общества в формах институционализованного поведения, была позаимствована Р.-Б. из естественных наук, прежде всего из атомной физики. Каждое общество, по Р.-Б., вырабатывает свою культурную модель социальных отношений. Социализация посредством этих моделей вырабатывает сходные формы поведения среди множества людей. Благодаря этому каждый индивидум обнаруживает себя в схожей структурной позиции по отношению к сети социальных отношений и исполняет предписанную ему социальную роль. Структура, по Р.-Б., включает в себя три взаимосвязанных аспекта. Во-первых, это «структура сама по себе», которая может быть обнаружена в социальных ролях как в узлах сети отношений, конституирующих общество. Видимые аспекты социальной структуры подобны анатомии живых существ. Однако реальная структура состоит из невидимых отношений, которая, по Р.-Б., пребывает в статическом состоянии. Во-вторых, это «функция», понятием которой Р.-Б. пользовался для того, чтобы показать структуру в действии. «Функция» определялась им как социальный стандартизированный способ деятельности или мышления, направленный на поддержание существования социальной структуры. В-третьих, это «изменения» или «социальная эволюция», которые, по Р.-Б., являются не менее важной составляющей структуры, чем функции. При этом он предлагал различать радикальные изменения, затрагивающие саму структуру, и текущие, например, демографические процессы рождения и смерти. Важной научной заслугой Р.-Б. стала институционализация социальной антропологии как самостоятельной дисциплины. Ее он определял как «науку о человеке и человеческой жизни во всех ее аспектах». Цель антропологии Р.-Б. видел в обнаружении общих законов социального и культурного развития человечества. Антропологию он подразделял на три части: археологию, биологическую антропологию и этнологию, под которой понимал





сравнительно-историческое изучение отдельных народов. Такой подход к пониманию антропологий характерен в целом и для ее современного состояния.

РАДОСТЬ — в теософии — атрибут Новой эпохи, способствующий эволюции человека, улучшению его кармы.

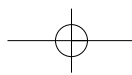
РАЗВИТИЕ — характеристика качественных изменений объектов, появления новых форм бытия, инноваций и нововведений, сопряженная с преобразованием их внутренних и внешних связей. Выражая прежде всего процессы изменений, Р. предполагает сохранение (системного) качества развивающихся объектов. Концепции Р. тесно связаны с пониманием процессуальности и исторической изменчивости систем и явлений. В социологии первоначальное осознание процессуальности было связано с введенным Контом соотношением социальной статики и социальной динамики, а осознание историчности — с разработкой Марксом гегелевского принципа единства логического и исторического. Причем изначально эти две установки практически никак концептуально не соотносились между собой, а наоборот, чаще противопоставлялись друг другу. Само общество описывалось при этом в различных концептуальных моделях, введших свои понимания идеи Р.: организмической (линия Спенсера, в которой уже разделялась структура как строение (форма) целого и функция — как способы деятельности и трансформации целого); системной (линия Дюркгейма с двумя продолжениями: функциональным императивизмом Парсонса и функциональным структурализмом Мертона); системно-процессуальной (линия Сорокина, введшего представление о процессе как любом виде модификаций и трансформаций, касающихся как количественных, так и качественных параметров объекта или системы); альтернативных (по отношению к предыдущим) моделях (линия символического интеракционизма (нет социальных структур, есть структуры взаимодействия), линия Бурдье (анализ взаимодействующих социокультурных полей); цивилизационной (линия Тойнби и Шпенглера) — локализация разных типов Р. в самостоятельных социокультурных целостностях); стадийной (линия Маркса — Р. как смена способов производства, конституирующих особые целостности — общественно-экономические формации). Проблема Р. связывается в этих моделях с цикличностью или направленностью (линейной или нелинейной) процессуальных изменений; их одно- или многовекторностью (факторностью в «теории факторов»); их однозначной (естественно-исторической) предзаданностью или возможно-

стью альтернатив; с эволюционным или скачкообразным (революционным) характером социокультурных изменений; с мерой их «искусственности» (организованности) и «естественности». Все эти дихотомии синтезируются в основополагающей проблеме любой теории Р. — критериях оценки качества изменений (дополнительная задача — понимание самого этого качества). Часть моделей связывает Р. с идеей прогресса — эволюционным или революционным, линейным или нелинейным приращением качества. Это порождает проблемы: выбора критериев (прогресс разума, технический прогресс и т. п.); обоснования их безусловности и «нулевой» (исходной) точки отсчета; применимости за пределами рассматриваемой области (есть ли прогресс техники, например, одновременно и прогресс нравственности и т. д.); определения временной (достаточно длительной) перспективы, позволяющей увидеть «последствия» Р.; универсальности данного типа Р. для иных социокультурных систем и т. д. Таким образом, понятие прогресса оказывается выходящим за пределы рационального обоснования и фундирующим идеологические концепции. Другая часть моделей пытается избежать отождествления Р. с прогрессом и задавать формальные основания Р. и критерии его оценки, что позволяет выделять в процессах Р. как наращивание, так и потерю качества, которое важно удержать в социокультурной системе для поддержания ее идентичности и целостности. Тогда Р. во многом отождествляется с процессуальной изменчивостью и противопоставляется фазам консервации и (или) стагнации социокультурных целостностей, связанных, как правило, с их реструктуризацией функциональным и (или) смысловым переопределением, меняющим вектора изменений. Одна из первых попыток задания формальных критериев Р., нашедшая в дальнейшем широкую поддержку и породившая целый ряд переинтерпретаций, связана с идеей Спенсера о Р. как усложнении элементного состава и дифференциации структур и функций, организации взаимодействия и отношений между людьми. В этом же смысле можно трактовать идею Поппера об открытых и закрытых типах обществ, что предполагает разные критерии Р. в закрытых и открытых социокультурных системах и задает общую линию изменений — от структур закрытого типа к открытым. Это позволяет обосновывать формальные требования, которым должна удовлетворять система открытого типа, и класть их в основу конкретных анализов и программных проектов Р. Культурология конца 20 в. активно разрабатывает дополнительную к формальному типу задания

понятия Р. идею полифоничности и многомерности Р., а также его разнотипности в традиционных и нетрадиционных обществах. Особые области в современных анализах Р. — концепции модернизации и социокультурных трансформаций.

РАЗВОЛОЩЕНИЕ — процессы перехода с физического плана на более высокие, тонкие планы мира, предполагающие отреагирование кармических узлов и разнообразных привязок.

РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА (общественное разделение труда) — исторически определенная качественная дифференциация трудовой деятельности, приводящая к обособлению и существованию различных ее видов. Р. т. предполагает, во-первых, наличие различных видов деятельности и персонификацию труда, во-вторых, производство законченных продуктов относительно обособленными субъектами и, в-третьих, потребность у одних субъектов в продуктах деятельности других субъектов. Под кооперацией труда понимается форма организации труда, обеспечивающая согласованность совместных действий работников в процессе производства. Необходимость такого согласования вытекает из качественной дифференциации трудовой деятельности. Рассмотрение Р. т. предполагает одновременное рассмотрение кооперации труда, так как первое никогда не существует без второго. Под качественными различиями в общественном Р. т. понимаются такие различия в общественном разделении труда, которые, проистекая из занятия индивидами отличного места в системе общественного производства, с вытекающими из этого различными функциональными возможностями и более или менее жестким неперсонифицированным закреплением за субъектами данного места, обуславливают их неодинаковую степень участия (и различные возможности для этого) в организации и управлении общественным производством. Это предопределяет несхожесть условий у индивидов для развития своих интеллектуальных и физических способностей, неодинаковые размеры получаемых благ и отличные источники их получения, что ведет к существованию у различных общественных групп специфических мотивов и целей, а также накладывает значительный отпечаток на степень развития их сознания и на формирование их психологии. Качественные различия в общественном Р. т. проявляются в профессиональном и квалифицированном Р. т. В первом случае — это качественная дифференциация отличных видов человеческой деятельности (т. е. деление на отдельные профессии), а во-вторых — это качественная дифференциация внутри одного вида деятельности, в соответствии со степенью развития у индивида производственных



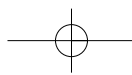


674 РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА

навыков и сложностью выполняемых им работ. В разделении труда условно выделяются две стороны: материально-вещественная и собственно-общественная (социальная). Материально-вещественная сторона разделения труда представляет собой специализированные средства производства, которыми человек осуществляет свое активное воздействие на природу. Социальная сторона общественного разделения труда представляет собой персонафикацию его материально-вещественной стороны (т. е. социально-субъектное отражение процесса соединения со специализированными средствами производства индивида, обладающего соответствующими способностями, для их производственного потребления). Взаимосвязь и неразрывность этих сторон очевидна, так как общественное Р. т. всегда имеет какое-то материально-вещественное выражение и оно, как и любое социальное явление, всегда персонафицировано. Наряду с выделением двух сторон общественного Р. т., выделяются следующие его виды: технологическое и социальное. Изначально, под технологическим Р. т. будем понимать такую систему общественного разделения труда, которая складывается в результате дифференциации трудовой деятельности, исходя из чисто (только) технологической структуры производственного процесса. Сразу оговоримся, что чисто технологического Р. т. не бывает (как, впрочем, и любых других чистых экономических отношений — это научная абстракция), на него всегда оказывают влияние социальные условия. Труд с технологической стороны — это целесообразная деятельность человека, в процессе которой он при помощи определенных орудий труда воздействует на природу и использует ее для создания потребительских стоимостей. Труд, как вечное естественное условие человеческой жизни, не зависит от какой бы то ни было ее формы, а, напротив, одинаково общее всем ее социальным формам, т. е. эта сторона труда сама по себе еще не выражает социально-экономических отношений людей. Тогда данный вид Р. т. должен изменяться сразу же с изменением технологии производства и быть всегда адекватным последней. Технологическое Р. т. неминуемо влечет за собой технологическое взаимодополнение (кооперацию) индивидов, которая связывает различных субъектов Р. т. на основе технологических потребностей производственного процесса, исходя из выполняемых ими специфических производственных функций. Данные дифференциально-интегральные и координационно-субординационные процессы будут выступать в качестве атрибутивного фактора в образовании технологической системы производства. Коллективные действия людей всегда требуют опреде-

ленного управления ими (т. е. распределение трудовых условий в пространстве и времени, их координацию или сосредоточение в необходимых случаях, распределение наличных орудий труда и т. д.). Управление непосредственно связано с разделением и кооперацией труда, так как выделение самой функции управления есть выделение труда особого рода (управленческого, организаторского), которому противостоит исполнительный труд. В то же время управления требуют любые кооперативные действия индивидов. Общепризнано, что всякий совместный труд, осуществляемый в сравнительно крупном масштабе, нуждается в большей или меньшей степени в управлении, которое устанавливает согласованность между индивидуальными работами и выполняет общие функции, возникающие из движения ее самостоятельных органов. Поэтому в технологическом Р. т. целесообразно выделение в качестве одной из его форм организационно-управленческой, которая будет определяться как технологической основой производства (или иначе технологическим Р. т.), так и исторически специфической, обусловленной традициями и обычаями, системой его организации и управления. Иными словами, генетически организационно-управленческое Р. т. произрастает на чисто технологической основе, но при различных конкретно-исторических, национальных и других условиях. И хотя организационно-управленческое Р. т. определяется технологической основой производства, оно в то же время обладает относительной самостоятельностью, т. е. зависит также от конкретного национально-исторического генезиса того или иного социума. Бесспорно, что производственная технология (т. е. функционально-технологический способ соединения рабочей силы со средствами производства) будет в известном смысле предопределять организационные формы управления технологическим процессом. Вопрос лишь в том, до какой степени эта зависимость. Если даже предположить, что первоначально примечаемая технология (прямо, непосредственно) предопределила организационно-управленческое Р. т. и последнее принимало адекватный ей характер, то с течением времени (т. е. с развитием технической базы производства) такое соответствие может нарушиться. Почему? Дело в том, что в деятельности людей вообще, и в производственной в частности, при всем ее многообразии и сложности процессов, достаточно часто повторяются сходные ситуации, которые требуют от индивидов однотипных поступков. В результате многократного повторения одинаковых действий облегчается решение практических задач, вырабатываются стереотипы поведения и навыки, склонности, установки, которые

«автоматически» включаются в действие при попадании индивида в привычные условия и постепенно могут принять форму обычаев, которые функционируют в тех общественных отношениях, где имеются стереотипно повторяющиеся ситуации; реализация этих отношений может воплотиться в жестких стандартных действиях. Наряду с обычаями формируются традиции, которые представляют собой общие нормы, сходные с идеями, принципом и позволяющие в границах утверждаемой ею направленности поведения более широко варьировать конкретные поступки людей. Обычаи и традиции, в свою очередь, облекаясь в форму массовых привычек, поддерживаемых силой общественного мнения, обретают огромную устойчивость, становясь своего рода хранителями достижений прошлого, хотя на известной ступени своего развития те или иные конкретные обычаи и традиции могут превращаться в тормоз общественного процесса. На производственную деятельность индивидов неизбежно влияют те общественно-исторические условия, которые имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. Таким образом, применяемая технология будет определять организационно-управленческую форму Р. т. на прямо (непосредственно), а подвергаясь корректировке в зависимости от существующих обычаев и традиций конкретного социума. И так, уже здесь может наблюдаться отставание организационных форм управления производством от потребностей, предопределяемых развитием его технологической базы. Кроме этого необходимо учитывать, что помимо материально-общественной стороны в Р. т. существует социальная сторона, которая представлена различными субъектами со специфическими потребностями и интересами. Причем, специфика их интересов определяется не только внутренними (по отношению к общественному производству) причинами, но и рядом внешних условий. Целью общественного производства является не просто производство материальных благ на основании какого-то достигнутого уровня развития технологии, а производство их наиболее экономичным способом. Для этого необходимо в полной мере активизировать использование производственных способностей субъектов. А это требует учета интересов индивидов и различных социальных общностей в целях организации и наиболее эффективного вовлечения их в общественное производство, для чего необходимо, даже на базе идентичной технологической базы производства, существование различных форм организационно-управленческого разделения труда, в соответствии с конкретно-историческими социальными условиями. Таким образом, видна относительная самостоятельность организации и управления





производством по отношению к его технологической основе, так как последняя определяет организационно-управленческое Р. т. опосредованно. Социальное Р. т. труда, которое возникает в результате качественной дифференциации субъектов в зависимости от социальной организации общества, генетически проистекает из технологического Р. т. Однако обладая определенной самостоятельностью, оно функционально будет существовать и развиваться по своим специфическим законам, оказывая активное обратное влияние на технологическое Р. т. И если последнее приводит к дифференциации общества на квалификационно-профессиональные группы, то социальное Р. т. общества переходного периода представляет собой деление на социальные классы, внутриклассовые группы, коллективы и т. д. Если в первом случае за основу дифференциации берутся различия между индивидами в технологической структуре производства (т. е. трудовые отношения), то во втором решающее значение приобретают отношения собственности. Подобно тому, как отношения собственности осуществляют социальную фиксацию трудовых отношений, социальное Р. т. закрепляет существующее технологическое Р. т. Социальное Р. т. может вести как к более или менее жесткому непersonифицированному или персонифицированному закреплению за людьми их места в системе общественного производства, так и к усилению социальной мобильности в обществе. Здесь методически очень важно различать действительно жесткое (для каждого данного промежутка времени) безличностное закрепление с точки зрения потребностей функционирования производственных сил, которое определяется технологической и организационно-управленческой структурой производства — с одной стороны. А с другой — персонифицированное закрепление за людьми их места с точки зрения интересов конкретной общественной группы или социального класса. Последнее осуществляется не только через трудовые отношения, но и через отношения собственности и социально-экономического определения поведения субъектов.

С.Ю. Солодовников

РАЗЛИЧИЯ ФИЛОСОФИЯ — понятие, посредством которого философия постмодернизма рефлексивно характеризует современный (постнеклассический) тип философствования — в отличие от философствования классического типа, оцененного в качестве «философии тождества» (см. **Тождества философия**). Уже в оценке неклассической философии «философия тождества» предстает как внутренне противоречивая и подвергается критическому переосмыслению: «вопиющее противоречие — *causa sui*» (Ницше).

В постмодернистской ретроспективе выделены содержательные этапы становления Р. ф.: «все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, вращающееся вокруг различия и повторения...» (Делез). Применительно к собственно постмодернистской философии понятия «различие», «различение», *Differance* обретают парадигмальный статус: по оценке Делеза, «Различие» и есть «подлинное философское начало». Философия тождества, как и сама идея тождественности, осмыслена философией эпохи постмодерна как продукт определенных мировоззренческих установок культуры классики (см. **Метафизика, Тождества философия**). Однако в современных условиях проблема «различия и повторения» оказывается в приоритетном фокусе внимания современной философии: по оценке Делеза, данный «сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени». В контексте современной философской рефлексии экспликация «сил» и культурных механизмов, «которые действуют под воспроизведением тождественного» (Делез), может быть рассмотрена как осуществленная, и в силу этого в современной культуре невозможно прежде имплицитное функционирование философии как философии тождества: «современная мысль порождается... утратой тождеств... Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции» (Делез). В подобном культурном контексте единственный доступный тождеству статус — это статус симуляции (см. **Симуляция, Симулякр, Бодрийяр**): «современный мир — это мир симулякров. ...Все тождества только симулированы, возникающая как оптический «эффект» более глубокой игры — игры различия и повторения» (Делез). Постмодернистский отказ от идеи пронизанности мироздания универсальным и единым логосом кладет конец «философии тождества»: стиль мышления культуры постмодерна рефлексивно осмысливает себя как постметафизический (см. **Постметафизическое мышление**), а сама постмодернистская философия — как Р. ф. Это находит свое выражение как в общих установках постмодернизма (см. **Постмодернистская чувствительность, Закат метанарраций, Номадология**), так и в предметно специфицированных моделях постмодернистской философии: например, отказ последней от возможности конституирования онтологии (см. **Онтология**) как концептуальной модели бытия (см. **Бытие**); программное исключение социально-историческими штудиями постмодернизма из философского обихода таких универсальных концептов, как «история», «общество» и т. п.; признание пост-

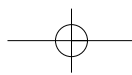
модернистской теологией невозможности конституирования универсального учения о Боге и мире в современных условиях; отказ нравственной философии от притязаний на построение единой и абсолютной «этики» (см. **Этика**). В аксиологической системе постмодернизма Р. ф. оценивается философской рефлексией как позволяющее выйти за пределы классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны: лозунгом постмодернизма становится «Да здравствует множественное!» (Делез, Ваттари). В отличие от классической традиции философии тождества, наглядно выраженной в легендарном ответе Лапласа Бонапарту, назвавшему его «вторым Ньютоном»: «второго Ньютона не будет, ибо существует лишь один мир, и он уже объяснен», — в рассматриваемом аспекте аксиологическая позиция постмодернистской философии во многом созвучна позиции современного естествознания, пафосно фиксирующего, что «естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов» (И. Пригожин, И. Стенгерс). В контексте Р. ф., равно как и в контексте современного естествознания (см. **Неодетерминизм**) с неизбежностью осуществляется отказ от презумпции жесткой номотетики, и аксиологическую приоритетность обретает идиографический метод познания (см. **Идиографизм**).

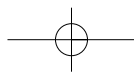
РАЗРЕШИМОСТЬ — в логике и математике — свойство формализованных теорий, указывающее на существование разрешающей процедуры (алгоритма), с помощью которой для любой формулы *F* теории *T* можно за конечное число шагов решить, истинна, доказуема она в *T* или нет; в противном случае *T* является неразрешимой.

РАЗУМ КОСМИЧЕСКИЙ — в эзотеризме — аналог понятий Бог, Абсолют. Включает Разум Вселенной, разумы высших цивилизаций, ноосферу и т. д.

РАЙ — в религиозно-мистических системах — место пребывания душ людей после их физической смерти.

РАЙХ (Reich) Вильгельм (1897–1957) — австро-американский психолог, психиатр и психоаналитик. Один из лидеров лево-радикального фрейдизма. Ученик и коллега Фрейда. Доктор медицины (1922). Основные труды: «Функции оргазма» (1927), «Анализ характера» (1928), «Гениальный и невротический характеры» (1929), «Массовая психология фашизма» (1933), «Сексуальная революция» (1936) и др. Под влиянием идей Фрейда, Адлера, Маркса, Бергсона и буддистских доктрин





676 ПАКАТ

развивал собственные психоаналитически ориентированные концепции. В 1920 вступил в Венское психоаналитическое общество. В 1924–1930 практиковал психоанализ в Венском психоаналитическом институте. Считая сексуальность и оргазм основным регулирующим механизмом человеческой жизнедеятельности, разрабатывал науку о «сексуальной экономике», основанную, по Р., «на социологическом фундаменте Маркса и на психологическом фундаменте Фрейда», которая одновременно должна была быть «массово-психологической и сексуально-социологической». Заложил основания фрейдомарксизма, идеи которого развил в работе «Диалектический материализм и психоанализ» (1924). Принимал участие в рабочем движении, основал несколько организаций для проведения в жизнь «сексуальной политики пролетариата». В книге «Массовая психология фашизма» осуществил первое крупное исследование по психологии и психопатологии фашизма. Отошел от ортодоксального психоанализа и в 1934 покинул Международную психоаналитическую ассоциацию. В связи с установлением нацистской диктатуры эмигрировал и с 1939 жил и работал в США. Разрабатывал проблемы и теорию сексуальной революции, которую считал атрибутом революционного и реформистского процесса. Утверждал, что сексуальная революция является предпосылкой и основой «подлинно человеческой революции», поскольку она освобождает людей от подавленной сексуальности, раскрепощает их и тем самым создает условия для настоящей социальной революции. Создал учение о существующей системе сексуальной репрессивности, которая использует семью, политику и культуру в целях подавления сексуальности и свободы человека и тем самым формирует консервативный тип характера людей, ориентированный на слепое подчинение и поддержку диктатуры. Разработал ряд символов общественной репрессии сексуальности. Проанализировал сексуальное подавление как основной источник массовой невротизации и неврозов. Разработал натурфилософское учение об «оргонной энергии» (естественной, свободнотекущей сексуализированной жизненной энергии) и методике ее психотерапевтического использования. (См. также: **Оргазм, Сексуальная революция.**)

ПАКАТ — в исламе — цикл мусульманских молитвенных формул на арабском языке, сопровождаемых набором молитвенных поз и движений. Каждая из пяти ежедневных обязательных молитв включает от двух до четырех Р.

РАМА — в индуизме — седьмой Аватар, воплощение Вишну. Жизнеописание Р. осуществлено в эпосе «Рамаяна».

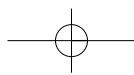
РАМАКРИШНА (монашеское имя, настоящее имя — Гададхар Чаттерджи)

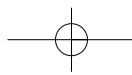
(1836–1886) — индийский философ, мистик, религиозный реформатор. С юных лет — индуистский жрец Храма Богини Кали. Десяток лет посвятил практической реализации религиозных идеалов индуизма, христианства, мусульманства и др. религий. Проповедь «спасения Индии» Р. основывал на обращении к духовному опыту человечества. Философия Р. — практическое утверждение универсальной религии. Мир, по Р., един. Кришна, Будда, Христос, Мухаммед — воплощения одного и того же Божества. Имя Божества, по Р., лишь отражает социально-исторические особенности народов. Философские основы религии Р. — древняя мудрость, выраженная в идеях веданты и Йоги. Единственная Реальность — Брахман, но реален и мир как порождение Брахмана. Это вело Р. к идеям пантеизма, по которому тождественны Брахман и человек. Путь освобождения и познания Божественной Реальности Р. видел в исполнении религиозно-этических законов и особенно в «Бхакти» (познании через любовь), видящую Бога во всех людях. Философия Р. оказала значительное влияние на сознание верующих в Индии и всем мире. Непосредственным продолжателем Р. становится его ученик Вивекананда.

РАМАНА МАХАРИШИ (ВЕНКАТАРАМАН) (1879–1950) — индийский гуру, йог, имевший значительное число приверженцев в Индии и на Западе.

РАМОС МАГАНЬЯ (Ramos Magana) Самуэль (1897–1959) — мексиканский философ, одним из первых концептуализировавший основные тематизмы «философии латиноамериканской сущности» в своей версии «философии мексиканской сущности» (мексиканидада). Идеи Р. были восприняты идеологами правящей Институционально-революционной (тогда — Национально-революционной) партии (в частности, тезис о «перманентности мексиканской революции»), легли в основу политики «всего мексиканского», проводившейся президентом страны Л. Карденасом. Значительное влияние на становление взглядов Р. оказали работы Ортеги-и-Гассета (перспективизм, историцизм — прежде всего тезис о полицентричности истории человечества, сам Р. считал, что в философии Ортеги-и-Гассета его поколение мексиканцев нашло эпистемологическое оправдание национальной философии). Центральный тезис концепции Р. — «неподлинность» (неаутентичность) бытия человека в Мексике, как и Мексики как таковой. В этом плане Р. персонализирует собой одну из версий «философии мексиканского» (две другие персонализированы Касо и Васконселосом; с последним Р. сотрудничал в журнале «Факел»). Учился в колледже в г. Морелия, готовился к карьере врача. На последнем курсе под влиянием Х. Торре-

са (1890–1925) — философа-позитивиста, лекций Касо, а также знатока схоластики Ф. Аранды увлекается философией. Долгое время колебался в своем выборе между «линиями» позитивизма и Касо. С 1921 Р. читал курс лекций по философии в Национальной подготовительной школе. В 1925 увлекся учением Кроче и перевел основные эстетические работы последнего. В это же время испытал влияние идей психоанализа А. Адлера. В 1926 совершил поездку по Европе (слушал лекции в Сорбонне), в частности, посетил СССР. 1927 считается годом начала его собственного оригинального творчества — был опубликован его очерк «Эстетика Антонио Касо», на который Касо ответил статьей «Рамос и я». Р. стал преемником Касо на кафедре общих проблем философии в Национальной подготовительной школе. Испытал духовный кризис во второй половине 1930-х, стимулировавший просмотр ряда положений его доктрины. В 1941 Р. открывает и возглавляет на философском факультете УНАМ (Национального автономного университета Мексики) кафедру истории мексиканской философии, где и работал в последние годы жизни. В 1940–1950 — президент Мексикано-американского института культурных связей. Основные идеи Р. были развиты в работах О. Паса «Лабиринт одиночества» (1950); Э. Уранги «Анализ мексиканца» (1952), Сеа «Сознание и возможности мексиканца» (1952). Основные работы Р.: «Гипотезы» (1928); «Диего Ривера» (1930); «Креольская раса» (1931); «Психоанализ мексиканца» (1932); «Мотивы для исследования мексиканца» (1932); «Образ человека и культура в Мексике» (1934, центральная концептуальная работа Р., ее первое издание осталось незамеченным, известность к Р. стала приходить после второго издания 1938, окончательная редакция опубликована в 1963 уже после смерти Р.); «К новому гуманизму» (1940); «Нация и новый гуманизм: программа философской антропологии» (1940); «История философии в Мексике» (1943, ознаменовала выход Р. из духовного кризиса); «Проблема знания «априори» и «опыт» (1955) и др. Философию Р. можно определить как рефлексию национального самосознания на основе преодоления европоцентризма, поиска путей этнокультурного синтеза и выявления подлинной (аутентичной) сущности, скрытой за неподлинными формами социокультурного существования нации как основного субъекта исторического развития. Философская программа Р. базируется на установках «сознательного эклектизма», усвоенного им у своего учителя и друга Касо. При этом эклектизм понимается как такая теоретико-методологическая позиция, которая, стремясь к максимально широкому междисциплинарному знанию синтезу, исходит из самоанализа собственных возможностей

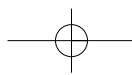




и опыта в конкретных контекстах исторического бытия и направлена на преобразование себя как субъекта социокультурных практик. В этом ключе эклектизм трактуется как принципиальный антидогматизм и антицентризм, позволяющий избегать односторонности предлагаемых трактовок, учитывать все многообразие конкретики жизни, удерживать вписанность в универсальные рамки глобального современного развития через определение своего места в нем и выявление векторов социокультурных изменений. Он должен обеспечивать удержание критической рефлексивной позиции, целостность видения через совмещение в нем различных перспектив, включенность в пространство философского диалога. В конечном итоге речь идет о позитивно-ориентированном отборе (выборе) того, что имеет непосредственное отношение к субъекту (деятелю) и обстоятельствам (месту) его жизни. «Мое существование — не только существование моего тела и духа, но также круг реальностей, которые сосуществуют со мной». Фактически же эклектический метод для Р. есть средство усвоения историцистско-перспективистской концепции Ортеги-и-Гассета, что он сам и отмечает и отмечает: «В этой фразе Ортеги *Я есть Я + мое окружение, и если я не спасу окружения, то не спасусь сам* автор этих строк видел правило, обязательное для применения к Мексике, проблемы которой и действительность которой философия совершенно не знала. Философское размышление может хорошо послужить для определения мексиканского окружения, определения того, что есть или будет ее культура с учетом характерных черт нашей истории и форм, которые она придала своеобразной личности мексиканца». Тем самым Р. видел позитивную часть своей философской программы именно в рефлексии и «спасении» своей ситуации, исходя из чего трактовал философию не столько как инструмент упорядочения мышления, но, прежде всего, как средство организации культурной деятельности, творчества как такового. По сути, он концептуализирует философию как «антропоповернутую» философию культуры (культура при этом понимается как открытое вовне, для чужого опыта, творческое продуцирование собственной аутентичности). Философская рефлексия культуры вскрывает ее горизонт и прилагает усилия по его расширению, «удлиняет перспективы» и «расширяет границы» видения, открывая культуру опыту иного как условию обнаружения подлинности собственного. «Мне кажется, — указывает Р., — что наиболее высокая ценность, которую может иметь для нас философское произведение, зиждется на способности разбудить каким-то образом сознание нашего собственного бытия для того, чтобы помочь определить нашу личность в ее формировании». Коль скоро основная те-

ма новой философии суть человек и его мир, т. е. культура как выражение человеческой сущности, то философия в Мексике возможна лишь как «философия мексиканской сущности» (мексиканидад), как «расшифровка подлинной реальности» Мексики и характера мексиканца. Мексиканидад обнаруживает «неподлинность характера» мексиканца, воплощенного в культуре. Современная мексиканская культура «заражена» комплексом неполноценности (понятие которого заимствовано Р. в психоанализе Адлера), так как аутентичность явлена в ней через европейскую школу ценностей и замаскирована в чужих формах жизни. Возникнув как самостоятельная целостность вместе с завоеванием государственной независимости, Мексика только пытается выйти из состояния «детства» и «подростковости». «Родившись, Мексика оказалась с цивилизованным миром в тех же отношениях, в каких ребенок находится со взрослыми. Она вышла на историческую арену, когда господствовала зрелая цивилизация, и понять ее наш детский ум мог только частично. Из этого неудачного положения выросло чувство неполноценности». Важным этапом на пути преодоления комплекса неполноценности, наряду с оформившимся сознанием иначе Нового Света, Р. считал мексиканскую революцию, впервые «снизу» выплеснувшую подавленную «энергетику» нации. Революция непосредственно повернула мексиканца к его собственным проблемам (что потребовало, правда, колоссальных жертв), но так и не смогла предложить адекватных форм национального самосознания (что и требует «перманентного» дления революции как процесса самообретения). В последующем, под воздействием конструктивной критики, Р. смягчил некоторые аспекты своей концепции. Прежде всего, он «отодвинул» начало формирования «неадекватности» (термин был предложен Урангой) во времена конкиты и колонизации, а главное — переформулировал само свое понимание «комплекса неполноценности». В последней редакции (опубликованной в 1963) он трактуется как заниженность самооценок мексиканцев, что порождает их несправедливость по отношению к самим себе. Таким образом, и в этом случае сохраняется стремление мексиканца быть не тем, кто он есть на самом деле (т. е. он подвержен еще и действию комплекса боваризма (от имени героини Г. Флобера мадам Бовари), описанному Касо), его формы поведения по-прежнему неадекватны его обстоятельствам. «Психология мексиканца — это итоговый результат всех реакций, направленных на скрывание чувства неполноценности». Не умея совладать с обстоятельствами, он не способен прояснить и собственный характер. Основной модус мексиканского существования — «маргинальность» фактически

всех слоев общества, их несоотнесенность с традиционными социальными статусами. Это касается и элит, и средних слоев, и масс, что порождает «отсутствие веры в себя» (позднее — «недооценку самих себя»). Как крайнюю форму неадекватности Р. социологическими и культурологическими средствами анализирует феномен агрессивно-самоутверждающего поведения «пелаво» — слоя городских «босьяков» 1930-х. (О. Пас продолжил эту линию в анализе так называемых «дохляков» — мексиканских «пелаво» 1940-х североамериканских городов.) Неадекватность порождает в поведении феномены агрессии, болезненного самоутверждения, неискренности, подсознательных страхов, одиночества, предшествующие и опосредующие любые контакты между людьми и вещами. Глубинная же основа этих феноменов — исходная неорганичность, расколотовость, двуединость и эклектичность, неподлинность жизни, мироощущения и мирознания людей Мексики на протяжении всей ее истории. С одной стороны, «мексиканец — не европеец, поскольку живет в Америке, но не американец, ибо сохраняет атактистическую привязанность к Европе». Поэтому «европейскость» — это всего лишь калейдоскоп масок (тема, также развитая Пасом), деформирующих подлинность лица. С другой стороны, мексиканец разорван и «внутренне», что проявляется в противопоставлении креольского и индейского начал, породивших отсутствие «национальной солидарности». Исходно Р. настаивал на ценности «креольского», подверженного искажению «индейским» (европейский динамизм и испанский индивидуализм, граничащий с авантюристичностью), искаженный «египетской неподвижностью», пассивностью, медлительностью, консерватизмом, инертностью индейцев). В этом пункте Р. оппонировал тезису о метисности как прообразу «новой расы» Васконселоса, но под действием Уранги и Сеа сформулировал в начале 1950-х тезис о равноценности креольской и индейской традиций как источников современной культуры Мексики: «Даже если испанские завоеватели и подчинили себе индейцев благодаря превосходству своей цивилизации, остается фактом то, что они в известном смысле были побеждены сами». В этом ключе показателен эстетический анализ Р. творчества мексиканского художника индейского происхождения Диего Риверы. Однако во всех случаях Р. исходил из сложившейся в итоге «двухприродности» мексиканца: 1) его подлинной, но скрытой сущности, требующей своего проявления (а тем самым открытия перспективы будущего), 2) его явленности в неаутентичных формах существования, требующих их разоблачения и изживания (а тем самым снятия груза прошлого). Отсюда переформулировка Р. идей «Атенео молодежи» в духе идей Родо





678 ПАНК

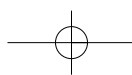
во второй период его творчества, вылившаяся в двуединую программу конституирования национальной философии и реализации идеалов «нового гуманизма», проясняющую «прошлое и настоящее мексиканской культуры для того, чтобы определить условие ее будущего». Р. воспринял основную установку «интраистории» Унамуну — «текущие события» суть только внешняя часть истории, смысл которой, выражение сущности национального духа, остается скрытой за ними. Дабы ее вскрыть, необходимо «познать мир в целом через особый случай — наш маленький мексиканский мир», т. е. «все наше мышление должно исходить из признания того, что мы — мексиканцы и что мы должны видеть мир с единственной точки зрения, являющейся результатом нашего положения в нем. Отсюда задача истории философии — сформировать национальное видение и тем самым «определить собственную судьбу во взаимоотношении со всем человечеством». В этом случае национальная история философии ориентируется на собственную логику развития, а не только на «мировые образцы» и «общепризнанные авторитеты» европейской мысли, но в обязательном порядке требует выражения культурно-ментального своеобразия мысли и учета социальных контекстов (критерий — способность философа побуждать сознание общества, предложить основания для социокультурной рефлексии) — «по-настоящему значимо в нашей истории философии то, что она заставляет понять, какие идеи и учения и каким образом способствовали формированию нашей личности и нашей национальной культуры, какие философские идеи усваивались, превращаясь в жизненные элементы нашего мексиканского существования». Ценности национальной мысли должны быть положены в основание «нового гуманизма», который через систему просвещения (воспитания и образования субъекта) позволит выйти на подлинную «сущность мексиканского», вскрыть его смыслы и возможности целевой ориентации, выступая одновременно законным наследником предшествующих исторических форм гуманизма (античной, христианской, возрожденческой и натуралистической) именно в силу вписывания аутентично человеческого в космическое (в этом пункте Р., несомненно, зависим от Васконселоса). Важно появление нового типа мексиканца, способного преодолеть ложную дихотомию латиноамериканской созерцательности и североамериканского прагматизированного активизма (шире — европейской рациональности). «Норма» мышления не может быть навязана жизни извне, исходя из абстрактного принципа (что, например, пытался делать классический либерализм). «Доминирующие черты, которые могли бы охватить национальное мышление», должны быть (если

это возможно) выявлены в самом этом мышлении (что, в примере с либерализмом могло бы «социализировать» его применительно к контексту, и тем самым сделать действенным). Одновременно доктрины нового типа могли бы способствовать реализации программы «нового гуманизма», если они окажутся способными «предложить динамические идеалы, имманентные земному существованию человека» и выразить «в привлекательной форме моральные постулаты», т. е. способствовать раскрытию аутентичной времени и контексту сущности человека, в чем, собственно, и заключается сущность любого гуманизма (как реализации человеческой судьбы). Моральные постулаты фиксируют дух культуры как «жизнь субъекта, выходящую за рамки его индивидуальности в поисках своего закона в объективном, реальном или идеальном мире. Дух — это направление человеческой жизни, начало которой сугубо лично, а цель — внеиндивидуальна». Именно соотносительность с духом позволяет человеку открыть собственные возможности, найти пути изменения собственного мышления, обрести уверенность в себе. Тем самым национальный «взгляд на вещи» не противоречит «универсальной человеческой точке зрения», которую всегда претовала выразить философия; необходимо только не забывать об историчности и плюралистичности самой философии, а также о том, что она не дает готовые ответы, а пытается говорить о том, как человек может чего-либо достигнуть, а, прежде всего, стать самим собой в конкретике своего бытия. Свобода, как основной гуманистический идеал, не внеположена человеку, а есть или нет внутри самого индивида. В аутентичном культурном бытии субъект и объект не противостоят друг другу, а совпадают; человек и мир человека суть одно и то же. Разрыв субъекта и объекта неизбежно порождает мимикрию и симулирование как психологические механизмы защиты; «создавая видимость культуры» и позволяя избежать гнета «депрессивности». Способ избежать этого разрыва — умение видеть Европу из Мексики, а не Мексику из Европы. См. также: «Философия латиноамериканской сущности».

В.Л. Абушенко

ПАНК (Rank) Отто (1884–1939) — австро-американский психоаналитик. Доктор философии (1912). Основные сочинения: «Художник» (1907), «Инцестуальные мотивы в поэзии и саге» (1912), «Значение психоанализа в науках о духе» (1913, совместно с Т. Саксом), «Психология души» (1931), «Искусство и художник» (1932), «Истина и реальность» (1936), «Волевая терапия» (1936), «За пределами психологии» (1941) и др. Один из первых последователей, учеников и коллег Фрейда. Первоначально применял идеи психоанализа

при исследовании связи искусства и полового влечения, истолковании произведений литературы и искусства, процесса художественного творчества. Осуществил исследование инцеста и инцестуозных мотивов. Поддерживал, уточнял и развивал психоаналитическую концепцию трансфера и идеи о либидозной природе религии. В 1923 в книге «Развитие психоанализа» (совместно с Ференци) подверг ревизии классическую технику психоанализа и предложил отдать приоритет эмоциональному опыту (а не интеллектуальным процессам и реконструкциям) и назначать в последней стадии психоанализа конкретную дату окончания лечения. В 1924 опубликовал основную книгу — «Травма рождения», в которой утверждал, что основным фактором развития, источников дискомфорта, тревоги и невроза является травма рождения (и вызванный ею страх), которую получает каждый человек в момент появления на свет и отделения от матери. Утверждал, что эта травма является главной травмой в жизни людей и преодоление ее должно быть основной задачей психоанализа. Разработал психотерапию, направленную на преодоление травматического опыта рождения. Считал, что страх рождения является прообразом всех последующих ситуаций опасности. Согласно концепции Р., внутриспсихический конфликт возникает из-за блокировки воспоминаний об «ужасе рождения» и неосознаваемого стремления человека к возвращению в ситуацию, предшествовавшую акту рождения. Полагал, что сексуальное влечение мужчины инициируется наличием неосознаваемого стремления к возвращению в материнское лоно и что стремление человека к возвращению во внутриутробное состояние определяет его поведение, которое по мере развития приобретает все более сублимированные формы. В работах 1930-х осуществил коррекцию учения о «травме рождения», уделив большее внимание проблемам развития психики, этапам формирования индивидуальности и волевым импульсам личности. Считал, что процесс развития индивидуальности порождает чувства одиночества и покинутости, которые являются основой травматического опыта свободы. В предельных случаях, по Р., естественным следствием такого развития (особенно если оно не сопровождается установлением адекватных новых связей с миром) является невроз, который можно рассматривать в том числе как своеобразную плату за свободу. В качестве средства противодействия нежелательному и травматическому развитию личности и психики Р. рассматривал волю (и свободу воли), которую трактовал как автономную творческую силу. Разработал оригинальную концепцию «волевой терапии» и выдвинул в качестве основной задачи психоанализа развитие творческой индивидуальности пациента.





Оказал влияние на развитие глубинной психологии и особенно неотрейдизма.

РАНТЬЕ — социальная группа собственников, представители которой не связаны с деловой активностью и живут только на проценты от предоставляемых ими в ссуду денежных капиталов.

РАППОРТ (франц. rapport — сообщение, отношение, связь) — тип связи и связь между людьми, характеризующиеся наличием взаимных позитивных эмоциональных отношений и определенной мерой взаимопонимания. Понятие Р. обычно употребляется в нескольких широких и узких, специальных (специализированных) значениях для обозначения связи и типа связи, устанавливаемых: 1) в любых положительных отношениях людей, 2) в различных близких межличностных отношениях, 3) в функциональных отношениях людей в естественных или искусственных условиях, в т. ч. для характеристики контакта: а) между исследователем и исследуемым, б) гипнотизирующим (гипнотизером) и гипнотизируемым, в) психоаналитиком и пациентом. Согласно Юнгу, «психотерапии, чтобы быть эффективной, нужен закрытый раппорт (взаимное согласие). Настолько закрытый, чтобы врач не мог глаз отвести от высот и низин человеческого страдания. Данный раппорт заключается прежде всего в постоянном сравнении и взаимном постижении, в диалектической конфронтации двух противоположных психических реальностей. Если по каким-то причинам эти взаимные впечатления не состыкуются — терапевтический процесс будет неэффективен, не произойдет никаких изменений. И до тех пор, пока доктор и пациент будут составлять лишь проблему один для другого, решения не найти». Особое внимание установлению и изучению Р. уделяется в гипнозе и психоанализе, поскольку считается, что без Р. осуществление эффективного гипноза или психоанализа невозможно.

РАСИЗМ — совокупность идеологизированных псевдонаучных концепций, основу которых составляют положение о физической и психической существенной неравноценности рас человека и о доминирующем влиянии расовых различий на историю человека.

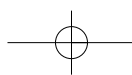
РАСОВО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА — разновидность биологического направления в социологии второй половины 19 — начала 20 в. Основателем школы является французский социолог Ж. Гобино. Основным трудом Гобино, в котором были заложены теоретические направления Р.-а. ш. явилась книга «О неравенстве человеческих рас» (1839—1840). В этой работе Гобино сделал попытку обосновать необходимость существования господствующей в обществе элиты и выдвинул теорию, согласно которой

неравенство, связанное с расовыми различиями, и вытекающая из него борьба рас являются главной движущей силой развития народов и общества. По мнению Гобино, наиболее способной к культурному развитию является белая раса, и особенно ее германская ветвь, что и определяет ее ведущую роль по отношению к другим расам. Гобино отмечал, что, стремясь к расширению своего влияния, белая раса постепенно смешивается с представителями других рас, а это оказывает негативное влияние на ее способности и культуру. Гобино вошел в историю науки как ученый, выдвинувший первую расистскую концепцию. Другими известными представителями Р.-а. ш. являются Ж. Лапуж (Франция), Х. Чемберлен и Ф. Гальтон (Великобритания), Л. Вольман и О. Аммон (Германия) и др. Чемберлен в своих работах призывал к возрождению «арийского духа» и явился одним из главных предшественников идеологии немецкого фашизма. Аммон и Лапуж явились основоположниками такой ветви Р.-а. ш. как антропосоциология, сделав попытку установить и научно обосновать универсальную связь между классовой принадлежностью и некоторыми размерами головы человека. Несмотря на различное содержание исследований, относящихся к Р.-а. ш., можно выделить общие черты и положения этого направления в социологии. Это представление о том, что культура и социальная жизнь являются, в первую очередь, результатом воздействия расово-антропологических факторов; отрицание существования равенства рас; деление рас на «высшие» и «низшие»; интерпретация общественного развития и социального поведения людей в понятиях биологической наследственности и борьбы «высших» и «низших» рас; оценка смешения рас как негативно-культурного развития общества. Концепции Р.-а. ш. оказали сильное влияние на развитие концепций расизма, проповедующего физическую и психологическую неполноценность некоторых человеческих рас, исконное разделение людей на полноценные и неполноценные расы, определяющие влияние расовых различий на историю и культуру общества. Хотя идеи Р.-а. ш. и подвергаются резкой критике, отдельные ее положения еще оказывают влияние на интерпретацию данных антропологии, этнопсихологии и других наук, изучающих специфику расовой культуры современного общества.

РАСПЯТИЕ — (1) в христианстве — символ казни и смерти Иисуса Христа на кресте; (2) в эзотеризме — испытание духа человеческого, распятого в брэнной материи.

РАССЕИВАНИЕ (от фр. dessemination) — (1) центральное определение текстовой

работы, а также характеристика исторических судеб смысла, активно используемое в постмодернизме (особенно у Деррида); анаграмматическое сближение слова «знак» (signe) и «семя» (semence). По мысли Деррида, «мы играем здесь на случайном внешнем сходстве, на родстве чистого симулякра между *семой* (смыслом — А.Г.) и *семенем*. Между ними нет никакой смысловой общности»; (2) название работы Деррида («Dessemination», 1972). Введение в философский оборот слова «Р.» фиксирует активную экспансию стратегии деконструкции в сфере постижения процедур смыслопорождения: неклассическое признание плюрализма смыслов замещается концептом Р. По логике рассуждений Деррида, «диссеминация», играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве Р. «сем», т. е. семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом («*sema* — *semen*»). С точки зрения Деррида, полисемия выступает прогрессом в сравнении с линейностью письма или моносемантического прочтения, озабоченного привязкой к смыслу-опекуну, к *главному* означаемому текста или к его основному референту. Тем не менее полисемия как таковая складывается в имплицитном горизонте однозначной подытоживаемости смысла, т. е. в горизонте диалектики. В свою очередь, «телеологическая и тотализирующая диалектика» должна «позволить в какой-то определенный момент, как бы он ни был отдален, собрать тотальность данного текста в истине его смысла, что превращает текст в выражение, в иллюстрацию и аннулирует открытое и продуктивное смещение текстовой цепи». Р. же, по Деррида, «способно продуцировать не-конечное число семантических эффектов, не поддается сведению ни к некоему присутствующему односложному происхождению, [...] ни к некоему эсхатологическому присутствию». Ускользая от полисемии осуществляется посредством разрыва циркуляций, помещающих в начало (исток) уже осуществившийся смысл. Цель Р. — «отметить такую нервюру, складку, такой угол, которые прервали бы тотализацию». Письмо становится в этот момент своей собственной отметкой, а не саморепрезентированием. (Ср. у Делеза: движение смысла осуществляется «подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры».) В границах концепта смыслового Р., любой текстовый эпизод суть «черенок», прививаемый под кору другого текстового побега, произрастающего из семени. Для практики письма, фундированного принципом Р., важно систематическое использование того, что дано как простая этимологическая единица «черенка», как фрагмент живой ткани, подвергающийся трансплантации при хирургической операции (greffon), или как граф (graphie) — как своеобразная





680 РАССЕЛ

единица письма. Демонстрация принципа Р. на уровне конструирования конкретного текста была (с весьма солидным присутствием эпатажа) реализована в книге Деррида «Похоронный звон» (1974). Издание была отстроено графематикой, извлекающей в том числе и зрительные эффекты из варьирования конфигураций шрифтов, из врезок текстов и сюжетных эпизодов одного порядка в текстовые фрагменты, не имеющие с ними ничего общего. Текст книги был размещен в две «колонны»: белизна просвета между ними, согласно аннотации самого Деррида, имела принципиальное значение: поле текстовых записей конституирует галактику. В левой «колонне» разбирались фрагменты из «Философии религии» и «Эстетики» Гегеля, кантовские размышления о категорическом императиве, а также принципиально ситуативные цитаты из переписки Гегеля с сестрами и т. п. В правой «колонне» располагался конгломерат мыслей Деррида по поводу романа «Чудо» Ж. Жене, фрагменты высказываний о Сартре и Ж. Батае и разнообразие этимологические изыски. Концепт «Р.» очертил понимание Деррида вопроса о том, «что остается от абсолютного значения, от истории, философии, политической экономики, психоанализа, семиотики, лингвистики, поэтики?» В работе «Двойной сеанс» (1972) (комментируя текст С. Малларме «Мимика») Деррида трактует мимодраму как новое воззрение на соотношение письма и референта, бытия и литературы, истины и литературы, литературы как репрезентации. Суть мимодрамы – молчаливый разговор с самим собой. Мим, изображающий и Пьеро, и Коломбину, разыгрывает собственную мимодраму, не следуя ни либретто, ни сюжету какой бы то ни было книги; белый грим Пьеро суть зримое воплощение чистой страницы. Согласно Деррида, «мим должен только записать себя на белой странице, каковой он сам является; он должен записать себя жестом и физиогномической игрой». Р. под таким углом зрения оказывается смысловой множественностью, достигаемой предшествующими операциями с означаемыми, которые сами принадлежат к знаковым системам с коннотативным строем и могут рассматриваться как коннотации в коннотациях. По мысли Деррида, для практики «работы текста» необходимо отбросить саму идею предисловия, поскольку признание последнего означает наличие единой темы произведения. Процедура Р. конституирует тем самым установку на «самовитое» письмо, упраздняющее целостность литературного произведения посредством изъятия формозадающей скобы (тематизма или основного тезиса). Письмо в таком контексте суть то, что подвергает деконструкции традиционную иерархизованную композицию письма и устной речи,

письма как слепка системы (идеалистической, спиритуалистической, фоно- и логоцентристской). Текстовая работа дезорганизует философскую противоположность «теория – практика», элиминирует иерархию смыслов, текстовую работу немисливо подвергнуть гегелевскому «снятию». В сборнике очерков «Dessemination» (1972) Деррида писал о романе «Числа» Ф. Соллерса: «Нет ничего более чуждого этому конечно-бесконечному связыванию чисел, чем какая бы то ни было эсхатология, утверждаемая литературой. Напротив, здесь мы присутствуем перед забором на всеобщие кавычки литературы как называемого литературного текста: обманное движение, посредством которого сама литература вступает в игру и выходит на сцену». Конструирование литературы осуществляется таким образом посредством логики зеркализма: игрой зеркал и подобий, процедурами «квадратурирования» текста. «Если Вы возьмете фрагмент «Чисел» и скажете, что он выражает то-то или то-то, Вы потерпите провал, ибо глагол-связка «быть», приписанная к значению, сообщает тексту существенные определения, субстанциализирует его и делает неподвижным. Таким образом, нужно выбирать между темой и текстом». По Деррида, «Числа» в качестве чисел не имеют никакого смысла, они «решительно не имеют никакого смысла, даже множественного»: «наши представления о тексте (с точки зрения его соотношения с реальностью) – это бесконечный выход за пределы его классического представления. Это проламывание в радикальную инаковость». Характеризуя связь концепта «Р.» с универсальными ходами деконструкции, Деррида отмечал: «...без учета фигур рассеивания мы неизбежно придем к тому, чтобы сделать из «символического» и из трехчлена «воображаемое – символическое – реальное» жесткую трансцендентальную или онтологическую структуру». Согласно оценке Деррида, наиболее общим заглавием для проблемы Р. было бы: «кастрация и мимесис». Концепт кастрации по существу неотделим в анализе Деррида от концепта Р. «...Этот концепт дает место тому *больше и меньше*, которое бесконечно сопротивляется – и равным образом не может ничего навязать – эффекту субъективности, субъективации, апроприации (снятие, сублимация, идеализация, ре-интерпретация ...означивание, семантизация, автономия, закон и т. д.), что Лакан ...называет порядком *символического*». Р. у Деррида – «возможность деконструировать... или ...распороть весь символический порядок в его общей структуре и в его модификациях, в общих и определившихся формах социальности, «семьи» или культуры. Действенное насилие рассеивающего письма». Как отмечал Деррида в сборнике философских интервью «Позиции», «лапидар-

но: рассеивание – фигура того, что *не сводится* к отцу. Ни со стороны зарождения, ни со стороны кастрации... Писать – рассеивание – не означает ли брать в расчет кастрацию, ...вновь вводя в игру ее статус означаемого или трансцендентального означаемого (ибо бывает и трансцендентальное означаемое, например фаллос как коррелят первого означаемого, кастрация и желание матери), последнее прибежище всякой текстуальности, центральную истину или истину в последней инстанции, семантически полное и незаменимое определение этой зарождающей (рассеивающей) пустоты, в которую пускается текст? Рассеивание утверждает (я не говорю – продуцирует или конституирует) бесконечную заменимость, оно и не пресекает, и не контролирует эту игру». Р., согласно рассуждениям Деррида, *есть* «тот аспект игры кастрации, который не обозначается, не поддается конституированию ни в означаемое, ни в означущее, не выставляет себя в присутствование, равно как не представляет сам себя; не обнаруживает себя, равно как не прячет себя. Он, таким образом, не имеет в самом себе ни истины (адекватности или раскрытия), ни ее сокрытия». Метафоричность образа «Р.» обусловлена соответствующими трактовками его природы: «Если мы не можем дать резюме рассеивания, рассеивающего разнесения, в его концептуальном содержании, то дело в силе и в форме посеянного им взрыва, *взламывающего семантический горизонт*» (Деррида).

А.А. Грицанов

РАССЕЛ (Russell) Бертран (1872–1970) лорд, британский философ, логик, математик, социолог, общественный деятель. Нобелевская премия по литературе (1950). Главные произведения: «Опыт обоснования геометрии» (1898), «Критическое исследование философии Лейбница» (1900), «Принципы математики» (1903), «О истории» (1904), «Философские очерки» (1910), «Философия Уильяма Джеймса» (1910), «Проблемы философии» (1912), «Сущность религии» (1912), «Научный метод в философии» (1914), «Наше познание внешнего мира как поле действия научного метода в философии» (1914), «Философия Бергсона» (1914), «Принципы социальной реконструкции» (1916), «Религия и церковь» (1916), «Введение к математической философии» (1918), «Философия логического атомизма» (1918), «Мистицизм и логика» (1918), «Политические идеалы» (1918), «Наука и искусство при социализме» (1919), «Практика и теория большевизма» (1920), «Анализ духа» (1921), «Перспективы индустриальной цивилизации» (1923), «Анализ мышления» (1924), «Анализ матери» (1927), «Свобода и организация» (1934), «Воспитание и цивилизация» (1934), «Легитимность против индустриализма»





(1934), «Власть» (1938), «Философия Дьюи» (1939), «Философия Сантаяны» (1940), «Исследование значения и истины» (1940), «Философия истории Гегеля» (1941), «История западной философии и ее связь с политическими и социальными обстоятельствами от ранних времен до настоящих дней» (1945), «Человеческое познание, его сфера и границы» (1948), «Власть и личность» (1949), «Влияние науки на общество» (1951), «Людвиг Витгенштейн» (1951), «Пружины человеческой деятельности» (1952), «Введение в математическую философию» (1953), «Словарь по вопросам теории познания, материи и морали» (1953), «Джон Стюарт Милль» (1955), «Логика и знание» (1956), «Мистицизм и логика» (1957), «Надежды в изменяющемся мире» (1957), «Мудрость Запада. Историческое обозрение западной философии в ее социальных и политических системах» (1959), «Мое философское развитие» (1959), «Здравый смысл и ядерная война» (1960), «Автобиография» (1962), «Победа без оружия» (1963) и др. Согласно версии Р., история философии суть история оригинальных концепций выдающихся мыслителей, это — некая анархическая совокупность философских систем, любая из которых репродуцирует присущее конкретной исторической эпохе «чувство жизни», не подлежащее каким-либо оценкам. Философствование по сути есть субъективированное выявление смысла той жизненной ситуации, из которой и вырастает соответствующее философское направление. По Р., зачастую философ творил сугубо свою, акцентированно автономную от окружающего мира, интеллектуальную Вселенную, говорить о какой-либо общественной обусловленности которой бессмысленно. Плюрализм как философско-исторический принцип — несущая конструкция всех (кстати, подчеркнута европоцентрированных) историко-философских творений Р. В области собственной философии Р. проделал сложную эволюцию, которую сам он определил как переход от платоновской интерпретации пифагореизма к юмизму. По сути, точка зрения Р. на философию может быть сведена к мысли о том, что философские изыски, осуществляемые вне контекста наличного научного знания, бесплодны. «Логический атомизм» Р. фундировался на логике математических исчислений и подходах эмпиризма радикального толка. Описывая стандартизированные формы корректного мышления, логика, по мнению Р., проясняет процесс трансформации атомарных мыслительных посылок («логических атомов», описывающих некие факты, фиксирующих некие качества и постулирующих некие взаимосвязи) в комплексные. В статье «Об обозначении» (1905) Р. исследует обозначающие выражения, адресующие высказывания к предметам, гарантируют связь языка и

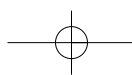
реальности, а также информативный, предметный характер коммуникации. Одновременно, по Р., употребление пропозиций, не всегда соответствующих объектам, ведет к «реализму» платоновского типа. Р. непрестанно подчеркивал, что пафос теоретических реконструкций массива того, что принято обозначать как «слова», заключается в осмыслении того, что «от них отлично». Предметом философии выступает, таким образом, логический анализ наук с целью обнаружения конечных структур их материала в виде атомарных фактов, образующих элементарные предложения. По мнению Р., традиционная метафизика (вследствие «плохой грамматики») использовала поверхностные грамматические структуры обращенных к читателю предложений: в итоге изначально отсутствовали достаточные основания адекватности соответствующих фактов реальному положению вещей. «Философская грамматика» Р., постигающая форму истинного предложения вкупе с формами и элементами, конституирующими действительность, призвана была преодолеть эти затруднения. Философия в этом случае выглядела неразличимой с наукой. Р. подчеркивал, что «никогда не принимал какой-либо общей схемы исторического развития, подобно схеме Гегеля и Маркса». По Р., «диалектика — одна из самых причудливых фантазий, заимствованных Марксом у Гегеля».

РАСУЛ (араб. посланник) — титул основателя ислама пророка Мухаммеда, отличающий его от иных пророков, проповедовавших веру в Аллаха. Р. обозначает носителя исполнения Божественной Миссии по проповеди истинной веры.

РАСЫ ЧЕЛОВЕКА — исторически сложившиеся ареальные группы людей, которых связывает единое происхождение, находящее выражение в общих наследственных морфологических и физиологических признаках, варьирующихся в определенных пределах, поскольку индивидуальная и групповая изменчивость этих признаков не совпадает. Расы являются совокупностями популяций (территориальных групп людей, объединенных брачными связями). В настоящее время в науке отсутствует общепризнанное мнение о количестве рас человека.

РАЦИОНАЛИЗМ (лат. ratio — разум) — 1) в широком смысле слова — определенная общая ориентация и стилистика мышления, а также доминирующая линия философского развития, идущая от Платона вплоть до первой трети — середины 19 в. со свойственными ей установками на разумность и естественную упорядоченность мира, наличие в нем внутренней логики и гармонии, а также убеждением в способностях разума постичь этот мир и устроить его на разумных началах. Концентрированным выражением подобного

рода презумпций стал сакраментальный гегелевский тезис — «Все действительное разумно, все разумное действительно». Для классического западноевропейского Р. характерна стойкая приверженность традиционной метафизической проблематике, со свойственными ей во все века поисками сущности, истины, предельных, субстанциональных оснований сущего, фундаментальных структур бытия и сознания, трансцендентальных условий возможности опыта и т. п. Именно Р. предшествующей метафизики с ее жестким логоцентризмом становится с конца 19 в. объектом критики со стороны многочисленных стратегий т. н. «тотальной критики разума», будь то антирационализм Ницше, концепция «диалектики просвещения» Хоркхаймера и Адорно, Хайдеггер с его поэтическим «мышлением Бытия», деконструкция Деррида, концепция «конца проекта Истины» Рорти и др. К числу главенствующих гносеологических абстракций классического Р., подвергшихся радикальному переосмыслению в рамках неклассических стратегий в философии 20 в., также специфическое представление о самом субъекте познания или т. н. способе задания субъективности. Анализируя основные характеристики философского Р., следует отдельно отметить специфику рассмотрения им социально-исторической проблематики, суть которой кратко можно свести к попыткам обнаружения логики в развитии самой истории, выявлению в ней неких регулярностей, указывающих на истинную природу человека и позволяющих тем самым выстраивать политико-правовые и нравственные институты, соответствующие этой природе. История представляется в таком контексте как разумный, закономерный, линейный и обязательно прогрессивный ряд, способный подвергаться человеческому преобразованию. Переход к неклассическому типу философствования приведет к отказу от многих из этих презумпций и утверждению в качестве неоспоримой идеи о принципиальной невозможности обнаружения логики в истории в силу многомерности и уникальности ее отдельных образований, где наряду с вертикальным вектором развития имеет место и более сложный — горизонтальный, многоплоскостной, циклический; 2) в узком смысле слова — целостная гносеологическая концепция, противостоящая эмпиризму и сенсуализму, провозглашающая разум в качестве главной формы и источника познания. В таком виде Р. формируется в философии Нового времени — Декарт, Спиноза, Лейбниц и др., главным образом под влиянием развития математики и естествознания, хотя его истоки можно обнаружить уже в работах Сократа, Платона и Аристотеля. Характерной чертой Р. этой эпохи было резкое противопоставление разума опыту и чувствам и следую-





682 РАЦИОНАЛЬНОЕ

ший за этим отказ последним в возможности получения безусловно достоверного (т. е. объективного, всеобщего и необходимого) знания. Не отвергая в принципе роли опыта и чувственного познания в качестве механизмов связи разума с миром, сторонники Р. в то же самое время были убеждены, что только разум является источником научного знания, выступая одновременно и критерием его истинности. При этом сам разум (или рациональность) трактовался ими в качестве особой, универсальной, всеобщей и необходимой логической системы, данной в виде неких правил, определяющих нашу способность познавать мир и создавать достоверные знания. Сама эта способность представлялась большинству рационалистов в качестве врожденной; что же касается неистинных знаний, то они, с позиций такой стратегии, возникают лишь в силу подверженности человеческой души влиянию со стороны ее эмоционального и волевого начал, которые в виде «страстей» этой души искажают истину в угоду чувствам и неправильно сформулированным волей целям и задачам.

РАЦИОНАЛЬНОЕ — относящееся к разуму (рассудку) — установленное и обоснованное, опытно проистекающее из него, доступное его пониманию. Антипод Р. — иррациональное, как непознаваемое, непостижимое. При гносеологическом подходе Р. как принадлежащему рассудку (мысли), как правило, противопоставляют опытное (эмпирическое) и чувственное познание.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ — способность индивида разумно мыслить и действовать; в широком смысле — соответствие человеческой деятельности разумным правилам, как условие достижения определенной цели. Р. в науке означает соотношение познания с определенными стандартами и образцами, логическими и методологическими нормами. Рационально организованная научная деятельность в основе своей руководствуется критериями доказательности и обоснованности и должна приводить к получению истинного знания. Внутренняя противоречивость Р. заключается в том, что разумная человеческая деятельность, осуществляясь на основе определенных формальных норм, вместе с тем преодолевает их рамки.

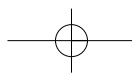
РЕАЛИЗМ (лат. *realis* — действительный, вещественный) — направление мысли, основанное на презумпции надления того или иного феномена онтологическим статусом независимой от человеческого сознания сферы бытия. В зависимости от того, что именно наделяется таким статусом, Р. дифференцируется на: 1) стихийный Р., характерный для архаичных культур и основанный на онтологизации человеческих представлений о мире, в рамках которой предметом объекти-

зации выступает непосредственное содержание опыта; 2) концептуальный Р., оформляющийся в контексте зрелой культурной традиции и — в противоположность стихийному Р. — основанный на рефлексивно осознанном дистанцировании объекта и мысли о нем. К концептуальной Р. относятся: (а) Р. как философское направление, представленное онтологизацией общих понятий (средневековый Р.), предмета познания (неореализм и критический Р. в философии 20 в.), социальных отношений; (б) Р. как художественный метод, основанный на презумпции объективного бытия конструируемой в процессе художественного творчества реальности. В качестве философского направления Р. объективно представлен уже в концепции «мира эйдосов» Платона; как осознающее себя направление конституируется в рамках средневековой схоластики в борьбе с номинализмом по проблеме универсалий. Если номинализм трактует последние как имена (*nomina*) реально существующих единичных объектов, то Р., напротив, базируется на презумпции объективной реальности универсалий (*universalia sunt realia*). Начиная с Августина, Р. синтетически объединяет в своем содержании установки платонизма с христианским креационизмом («роды» и «виды» как идеальные образы будущих объектов в сознании Творца — у Августина; предбытие вещей как архетипов (*arhetipum*) в разговоре Бога с самим собой — у Ансельма Кентерберийского; самость (*haecceitas*) вещи, предшествующая ее бытию и актуализирующаяся в свободном волеизъявлении Божьем — у Иоанна Дунса Скота и т. п.). Крайний Р., основанный на трактовке универсалий как существующих вне и до индивидуальных объектов и интеллекта, дифференцируется на ранний, моделирующий бытие общего в сознании Бога как сущность, предшествующую индивидуальному бытию, — последнее мыслится в данном случае как результат воплощения сущности, т. е. облечения ее неатрибутивными акциденциями, включая телесность (Иоанн Скот Эриугена), и поздний, мыслящий сущности в качестве первичных субстанций, представленных в единичных объектах (Гийом из Шартра). Поскольку в рамках этой версии Р. объективно возможен сдвиг трактовки креационного догмата в сторону безличной эманации (единичное бытие — из «вида», «вид» — из «рода», «род» — из общего принципа), постольку в качестве официальной доктрины ортодоксальной церкви был принят не радикальный, а умеренный вариант Р. (Альберт Великий, Фома Аквинский, Суарес и др.). Развернутая модель умеренного Р. оформляется в рамках томизма на базе перехода от платонизма к аристотелизму и синтеза европейской схоластической традиции с арабской (аверроизм). Со-

гласно Фоме Аквинскому, троичность бытия универсалий может быть представлена как: — «бытие до вещей» (*ante res*), т. е. бытие в Божественном сознании в качестве прообразов вещей; «бытие в вещах» (*in rebus*), т. е. их бытие в единичных предметах в качестве их сущностей (субстанциальных форм); «бытие после вещей» (*post res*), т. е. их бытие в качестве абстракций в человеческом сознании, постигающем структуру божественного мироустройства. В современной философии наряду со своим развитием в рамках неотомизма Р. конституируется как направление в гносеологии, основанное на презумпции объективного доопытного существования объекта познания (что в ситуации 20 в., особенно после разработок Копенгагенской школы, становится далеко не очевидным и нетривиальным).

РЕАЛЬНОСТЬ — философское понятие, употребляющееся в нескольких значениях: все существующее вообще; объективный мир, существующий независимо от человеческой воли и непредставлений; действительность. Из различного понимания категории Р. вытекает и многозначность термина реализм в истории философской мысли, который выступал синонимом как идеализма, так и материализма.

РЕВИЗИОНИЗМ (позднелат. *revisio* — пересмотр) — одно из доминирующих течений в идеологии рабочего движения конца 19 — середины 20 в. Впервые с идеей о необходимости пересмотра основных положений марксовской теории выступили представители германской социал-демократической партии И. Хехберг, Бернштейн и К. Шрамм в 1879. Р. как самосознающее теоретическое направление возник в 1890-х, когда Бернштейн, выступив с программой модернизации марксизма, дал соответствующее имя этому течению. В начале 20 в. Р. распространился в социал-демократическом движении Германии, Франции, Австро-Венгрии, России и др. стран (Каутский, О. Бауэр, Э. Вандервельде, Л. Мартов, Троцкий и др.). Представители Р. отвергли научность диалектического (и тем более исторического) материализма, стремились заменить социалистический революционизм идеей общественной эволюции. Приверженцы Р. подвергли жесткой критике марксово учение о классовой борьбе и диктатуре пролетариата, исключили возможность построения социализма через насилие и заявляли, что политические свободы, демократия и всеобщее избирательное право уничтожают почву для классовой борьбы. По их мнению, задачей рабочего движения является борьба за реформы. В экономической теории Р. утверждалось, что вытеснение мелкого производства крупным замедлилось, а в сельском хозяйстве оно не происходит и вообще, что тресты и картели позволяют





капитализму устранить кризисы. Расчеты на крушение капитализма, т. о., не представлялись реальными, т. к. намечалась тенденция к смячению его противоречий. Несмотря на то, что по сути своей полемика идеологов Р. и ортодоксов осуществлялась в рамках традиционалистской марксовской доктрины (что, естественно, существенно сужало поле для конструктивного преодоления крайностей идеи революционного насилия), сам факт духовной оппозиции и диссидентства подобного рода имел неоспоримое историческое значение.

РЕВОЛЮЦИЯ — глубокое качественное скачкообразное изменение в развитии каких-либо явлений живой и неживой природы или познания. В отличие от эволюции Р. сопровождается прерывом постепенности развития, качественным скачком в развитии.

РЕГРЕСС — тип развития, для которого характерен переход от высшего к низшему, суть которого составляют процессы деградации, понижения уровня организации, которые сопровождаются застоем и возвратом к изжившим себя формам.

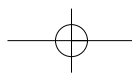
РЕГРЕССИЯ (лат. regressio — движение назад) — 1) в наиболее распространенном значении — процесс, механизм и результат возвращения объекта в своей эволюции к ранее пройденным этапам, состояниям, формам и способам функционирования; 2) в психологии — форма и механизм психической защиты (защитный механизм, защитный механизм Эго, механизм защиты личности). Проблемы Р., в ее современном понимании, были разработаны в психоанализе Фрейда, где она преимущественно истолковывалась как механизм психической защиты и форма возвращения либидо от генетически поздней фазы развития к более ранней. Существование Р. объяснялось Фрейдом в первую очередь тем обстоятельством, что «первичная психика» (т. е. психика и психический опыт ребенка) неуничтожима и всегда присутствует в психике взрослого индивида, обеспечивая потенциальную возможность вынужденного возврата к тем или иным формам инфантильной психосексуальности. В психоанализе Фрейда выделяются в основном три, единых в своей основе, вида Р.: а) топическая Р. (обусловленная функционированием психического аппарата, проявляющаяся преимущественно в сновидениях, различных патологических процессах и процессах памяти), б) временная Р. (обусловленная действием прежних способов психической организации, проявляющаяся в возврате к существовавшим ранее уровням эволюции, либидозной организации и отношений к объектам), в) формальная Р. (обусловленная сменой образных представлений и способов выражения на более примитив-

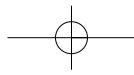
ные, проявляющаяся в возврате от вторичных процессов к первичным). Считается, что посредством Р. человек пытается избежать психического дискомфорта (тревоги и пр.). В случае эффективного срабатывания механизма Р. взрослый человек в ряде ситуаций ведет себя подобно ребенку (отказывается от самостоятельных решений и поступков, проявляет повышенную зависимость от окружающих, предается заведомо несбыточным мечтаньям, «бежит в болезнь» и т. д.).

РЕДУКЦИОНИЗМ — методологическая установка, которая заключается в сведении сложного к простому, целого к свойствам частей (меристический или демокритовский Р.) и частей к специфике целого (холистический или платонический Р.). Исторически методология Р. получила наиболее полное распространение в цикле естественных дисциплин — биологии, географии и др. — в процессе формирования идеи единства природы на основе универсальности лежащих в ее основе механических законов и принципов. В биологии Р. выступил в качестве одной из форм механистического мировоззрения, постулируя возможность объяснения сложных биологических объектов на основе более простых, универсальных для живого и неживого закономерностей (физических, химических), а также пытаясь объяснить разнообразие живого на основе некоторых общих биологических явлений: в концепции элементаризма, организмоцентрическом подходе и т. д. Применение Р. в механистическом варианте в этот период позволяло преодолеть разрыв между уровнем и темпом накопления фактического материала и темпами и уровнем развития теоретического аппарата различных наук: биологии, например, с одной стороны, и математики, физики, химии — с другой. Одновременно, соответствуя методологическим стандартам науки классического периода, методология Р. противостояла виталистическому и холистическому объяснению жизни с помощью таких понятий, как жизненные силы и энтелехия. Однако уже на рубеже 19–20 вв. обнаружение таких свойств биосистем, как способность к саморегуляции, самообучению, авторепродукции, аккумуляции пройденного исторического пути и др. выявили принципиальную невозможность их редукции до физико-химических взаимодействий. Ограниченность применения методологии Р. способствовала появлению на рубеже 19–20 вв. антиредукционистской позиции (композиционизма, интегративизма, историзма). Антиномия Р. и антиредукционизма обнаружила свою бесперспективность в ходе развития биологического знания, поскольку сводится к противостоянию далее неразложимых методологических подходов. Переход к адекватному пониманию места и роли принципа Р.

в современном научном знании связан с оценкой его не как самостоятельного универсального методологического принципа, а как одного из приемов научно-теоретического исследования, обращенного (в случае биологического познания, например) к глубинным материальным основам жизни. Неоднородность современного биологического знания, высокая степень сложности системно-структурной организации живой материи обусловили органическую включенность небиологических (биохимического, молекулярно-биологического и др.) методов исследования в ткань биологического познания. В современной физике редукционистская ориентация имеет сложную форму выражения и апеллирует к предельно минимальным и максимальным структурам микромира. В общеприкладном философском контексте анализ границ применимости методологии Р. связан с уточнением фундаментальных онтологических и логико-гносеологических проблем: определения меры сводимости друг к другу явлений различных порядков, взаимоотношения принципа системности и принципа развития, углубления концепции уровней организации и др. (См. также: **Холизм**.)

РЕИЗМ (от лат. res — вещь) — 1) (в широком смысле) — абсолютизация вещественного, телесного в рассуждении о чем-либо; 2) (в специальном смысле) — онтологическая позиция и концепция, признающие существование исключительно индивидуальных вещей. Наиболее систематично и последовательно концептуальный Р. разработан в современной польской аналитической философии. Основатель концептуального Р. — Т. Котарбиньский и его последователи — создали две версии Р.: онтологическую и семантическую. Онтологический Р. основывается на двух утверждениях: (Р1) всякий предмет есть вещь; (Р2) ни один предмет не есть состояние или отношение, или свойство. Утверждение (Р1) позитивно и говорит, что если нечто является предметом, то оно является и вещью. Утверждение (Р2) негативно, поскольку в нем отрицается существование состояний, отношений и свойств, т. е. сущностей, представляемых, как правило, общими терминами. Семантический Р. — это теория языка, придающая особое значение различению действительных и мнимых имен, т. е. таких выражений, которые могут быть подлежащими, либо сказуемыми предложениями, говорящих о вещах или личностях. Действительные имена — это имена действительных, реальных вещей. Мнимые имена (или ономатоиды) соотносятся не с вещами, а с идеальными предметами (например, свойствами, отношениями, событиями), хотя это соотношение может быть понято как кажущееся, поскольку в онтологическом Р. идеальным вещам нет





684 РЕИНКАРНАЦИЯ

места. Примерами ономастидов являются выражения «белизна», «свойство», «отношение» и др. Согласно принципу реистической семантики, предложение с мнимыми именами осмысленно, когда оно переводится в предложение, содержащее в качестве именных выражений действительные имена, т. е. имена действительных вещей. По Т. Котарбиньскому предложение Z обладает буквальным смыслом тогда и только тогда, когда оно состоит из логических констант и действительных имен. Предложение Z обладает прямым или переносным смыслом тогда и только тогда, когда оно не имеет буквального смысла, но его удается преобразовать в предложение, имеющее буквальный смысл. Предложение Z бессмысленно тогда и только тогда, когда его не удается преобразовать в предложение с прямым или буквальным смыслом.

РЕИНКАРНАЦИЯ (инд. «сансара», греч. «метемпсихоза» — переселение душ, перевоплощение) — одна из трактовок гипотетической проблемы бессмертия человека. Учение о Р. не типично для подавляющего большинства мировых философских и религиозных систем и возникает в регионе, ограниченном Индийским субконтинентом. Первые классические упоминания о Р. встречаются в конце первого тысячелетия до н. э. в Упанишадах. Учение о Р. реализовалось в трех главных формах. Согласно текстам Упанишад, в мире существует только Бог, нет никого, кроме Него, включая и человека. Бог попеременно рождает и поглощает мироздание. перевоплощается т. о. собственно не человек, а Брахман, Единое Божественное. Любой индивид — его протуберанец и одновременно ему единосущен. Буддийская версия учения о Р. постулирует то, что личности нет. Она — лишь сумма некоторых элементов, которые перманентно существуют, но личность как таковая исчезает. перевоплощаются в строгом смысле (по замечанию буддолога О. Розенберга) не личности, а «дхармы» (элементы первоначального и безличного психофизического жизненного процесса), некогда утратившие состояние покоя. Зло, сотворенное людьми, транслируется в следующее воплощение. Спасение в буддизме предполагает пресечение потока бесконечных возвращений, выход за пределы неизбывно тяжкого бытия. В буддизме учение о Р., о «ревоплощении» приобретает облик учения о «развоплощении» (Мень). В конце 19 в. формируется эволюционистская теософская модель учения о Р. Это учение отвергает буддийский пессимизм и фундируется на ценности прогрессизма и научного оптимизма этого столетия. Блаватская сделала особый акцент именно на индийской версии учения о Р. Р. трактовалась ею как форма самоспасения мира, как бесконечное развитие каждого человека через различные тела. Благодаря

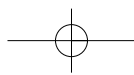
закону возмездия, закону кармы человек в каждом последующем воплощении («переселении» из тела в тело) отвечает за деяния предыдущей жизни. Выражается это, согласно одной из версий теософского учения о Р., в частности, в том, что сама процедура добровольного или насильственного ухода человека из каждой его жизни принципиально схожа: обреченный умереть «от воды» (утонуть либо задохнуться в собственной ванне) не может погибнуть при пожаре и т. д. Осознав это, человек может очиститься и приблизиться к истинным высотам достоинства своей природы. Учения о Р. имели практическими следствиями вегетарианство и неприятие кровопролития вкупе с отказом от кровавых жертвоприношений в культовой сфере.

РЕЙК (Reik) Теодор (1888—1969) — австро-американский психоаналитик. Доктор наук. Ученик Фрейда. Стал первым лауреатом Почетной премии за лучшее немедицинское психоаналитическое эссе. Практиковал и преподавал психоанализ в Вене и Берлине до прихода к власти нацистов. С 1938 жил и работал в США. Осуществил психоаналитическое исследование религии. Подробно проанализировал связь между спецификой переживания Эдипова комплекса с формированием различных типов набожности, связь религии и религиозного догматизма с невротичностью и другие проблемы. Исследовал различие между любовью и сексом, явления садизма и мазохизма в религиозных, национальных и социальных общностях. Критиковал теорию сексуальности Фрейда — как «великолепную ошибку». Автор книг: «Присущее и чуждое Богу. К психоанализу религиозного развития» (1923), «Догма и идея принуждения» (1927), «Ритуал» (1928), «Мазохизм в современном человеке» (1941), «30 лет с Фрейдом» (1956), «Миф и вина» (1957) и др.

РЕЙСНЕР Михаил Андреевич (1868—1928) — российский правовед, социальный психолог и историк. Кандидат права (диссертацию защитил у А.Л. Блока — отца известного поэта), профессор. Окончил юридический факультет Варшавского университета (1893). В 1893—1896 преподавал правовые науки в Киевском университете. Сотрудничал с Е.Н. Трубецким. Был командирован в Гейдельберг, где проработал два года. По возвращении (1898) работал экстраординарным профессором юридического факультета Томского университета. С 1903 — в эмиграции. Увлёкся марксизмом и политической борьбой. Читал лекции в Парижской высшей школе социальных наук. В 1907 вернулся в Россию. Работал приват-доцентом Петербургского университета и профессором Высших женских курсов и юридического факультета Психоневрологического института. Исследовал различные проблемы истории и теории го-

сударства и права. В 1911—1912 опубликовал двухтомный труд «Государство». В 1915—1916 (совместно с дочерью Ларисой) издавал журнал «Рудин». После октябрьского переворота 1917 развивал идею «пролетарского интуитивного права» в виде «революционного правосознания». Автор текста декрета об отделении церкви от государства. Участвовал в разработке первой конституции РСФСР. Был профессором Петроградского университета, Психоневрологического института и Военной академии Генерального штаба. Разрабатывал проблемы социальной психологии. В 1923 в докладе (и статье) «Проблемы психологии и теория исторического материализма» отметил возможности психоаналитического реформирования психологии. В 1925 выпустил книгу «Проблемы социальной психологии». Призвал переработать «громоздкий фрейдовский материал» и продолжить его «первоначальную линию монизма и материализма», «очистить драгоценные зерна фрейдиизма от идеологической оболочки». В последующие годы занимался изучением социально-психологических проблем и разработкой соответствующих методов. Оказал значительное влияние на становление российской социальной психологии. Автор книги «Право, наше право, чужое право, общее право» (1925) и ряда работ по проблемам социальной психологии, права, религии, государства, политики, идеологии и социологии.

РЕЛИГИЯ (лат. religio — благочестие, набожность, святость) — мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также сопряженное с ними поведение людей и формы его концептуализации, определяемые верой в существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в зрелых формах Р. в качестве Бога, божества. Р. предполагает доминирование в душе человека чувства зависимости и долженствования по отношению к дающей опору и достойной поклонения трансцендентной и тайной силе. Р. отражает стремление человека и общества к непосредственной связи с Абсолютом (Богом, богами, субстанцией — безусловным средоточием всего существующего, главной святостью). Круг вопросов о существовании и ликах Абсолюта, о путях постижения Его, о практической значимости этого постижения для иных сфер духовной жизни человека, об отношении этого постижения к «посюсторонней» материальной жизни людей — неизбежно перекрещивал исторические судьбы Р. и философии, Р. и всего гуманитарного знания. Содержание Р. не конституируется в качестве предмета знания и потому не подлежит идентификации с параметрами шкалы Истинное — Ложное, выступая предметом индивидуальной веры и мировоззренческой парадигмой, приня-





той в результате свободного выбора. Р., возвещающая человеку о спасении и указывающая путь к нему, являет собой трансцендентную в собственной основе и оказывающую имманентное воздействие теоретически-практическую систему координат для исполненного верой мировоззрения, жизненной позиции и образа жизни. Процедура спасения в различных Р. варьируется. Спасение может, во-первых, полагаться возможным через собственные действия человека (например, буддизм): а) соблюдение определенной совокупности ритуалов, церемониалов и культовых действий; б) «любовь к ближнему»; в) осуществление программы самосовершенствования. Спасение может, во-вторых, полагаться достижимым через деятельность некоего посредника-спасителя (иудаизм, христианство, ислам). Данная разновидность религиозных воззрений включает в себя такие версии-парадигмы, как: а) институционализацию собственных убеждений (обязательная принадлежность к институту церкви) — католицизм, православие; б) веру как главную предпосылку спасения — иудаизм, лютеранство; в) надежду на ожидаемую милость предопределения (ислам, кальвинизм). В своих доктринах, этике и ритуале Р. раскрывает перед людьми широкий горизонт понятий, объясняет смысл жизни, гарантирует высшие ценности и нормы, делает человека членом духовного сообщества, наделяет его духовной родиной, дает обоснование для протеста и сопротивления всему несправедливому. Постулаты той или иной Р. формируются либо истинными пророками либо соборно: социально и профессионально разобщенные люди стремятся преодолеть свою обезличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил универсальным посредником — всеобщим священным идеалом. Ряд концепций Р. утверждают распространенность модели индивидуальной эволюции, когда каждый индивид в процессе индивидуальной эволюции оказывается в состоянии прийти к индивидуальной шкале ценностей в выборе идеала. В границах этого процесса Священное Писание запечатлевает базовые идеалы определенной культуры, Священное же предание трансформирует их соборным путем и окончательно формирует традицию. В общественном производстве и воспроизводстве системы сакральных идеалов Р. участвуют все члены религиозной общности. Р. становится неразъемлемой на части культурной целостностью. Значимость интегративных экуменических тенденций современного мира определяется тем, что без мира между религиями не может быть мира между народами. Мир же между религиями возможен лишь как результат диалога между ними.

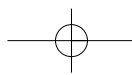
РЕЛИКВИИ — в узком смысле — останки святого; в широком смысле — предметы, с которыми святые имели непосредственный контакт. Почитание Р. значимо в христианстве и буддизме. Развито, но не канонизировано в исламе. В индуизме — отсутствует.

РЕЛЯТИВИЗМ — устаревший методологический принцип, заключающийся в метафизической абсолютизации относительности и условности содержания познания. Р. проистекает из одностороннего подчеркивания постоянной изменчивости реальности и отрицания относительной устойчивости вещей и явлений.

РЕПРЕЗЕНТАТИВНОСТЬ — представительность, мера возможности восстановить, воспроизвести понятие о целом по его части или мера возможности распространить представление о части на включающее эту часть целое. Применяется в эмпирических исследованиях при выборочном методе, когда обследование целого (генеральной совокупности) сводится к обследованию части (выборки) с последующим распространением результатов обследования выборки на генеральную совокупность.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ — многозначное понятие, широко употребляется в философии, психологии, социологии, социальном познании в целом. Наиболее общее определение может быть зафиксировано как «представление одного в другом и посредством другого». Р. является конститутивной функцией знака, поэтому понятия «Р.» и «знак» взаимно определяют друг друга. Р. задает знак, и сама предстает как знаковый феномен. Оба понятия раскрываются через связь с презентацией как присутствием или наличием, что демонстрирует исторически-традиционный подход к их определению. Связь выражается в том, что феномен Р. изначально задается как «запаздывающий» или вторичный относительно присутствия — презентации, то есть Р. возникает в силу отсутствия (в момент репрезентирования) объекта, который она репрезентирует. Отсюда выводится ее значение правомочного «представительства», что показывает историческую сферу возникновения Р. как «сакрально-правового» понятия, по замечанию Гадамера. Понятие «Р.» изначально оказалось осложнено значением «отображения» или образного представления, юридическим значением «представительства» как платежеспособности или правомочного замещения. Однако наибольшее влияние понятия «Р.» связано не с юридическим, а с теологическим аспектом. Христианство, основанное на идее воплощения, по-новому проинтерпретировало отношение того, что представляется, к тому, что представляет. Представительство Р. раскрывается, та-

ким образом, через проблематику соотношения и онтологического статуса первообраза и отображения, разработанной философией Платона и далее неоплатонизмом и христианской теологией. Соотнесенность объекта с идеей, одним из возможных воплощений (через это и знаком) которой он является, преобразовалось в западной философской традиции в проблематику возможности познания общего посредством связи общего и единичного. В средневековой теологии единичная, чувственно воплощенная религиозная Р. принимает значение «представительства» постольку, поскольку Р. начинает участвовать в силе отображаемого, то есть соотносится с ним в онтологическом плане. Воплощенность абсолютного образа, его явленность в Р. побуждает рассматривать мир как «книгу» (одна из центральных идей средневековой философии) и искать «смысл смысла», «потаянный» смысл вещей. Следовательно, проблематика Р. и их сложного статуса может рассматриваться и в рамках спора об универсалиях (дискуссия о происхождении «идей» и их соотношении с «реальностью»). Понятие «Р.» сыграло определенную роль в формировании метода рационализма. В картезианстве и философии Нового времени происходит поворот к методологической интерпретации этого понятия. При этом, Р. обретает «математическую» трактовку, где получает достаточно строгое толкование «выражения чего-либо» и — соответственно — связи с «однозначностью» и «подчиненностью». Такая трактовка свойственна и учению об «универсальной Р.» Лейбница, разные ступени или уровни которой присутствуют в каждой монаде. Таким образом, ни рационализм, опирающийся на теорию «врожденных идей», ни эмпиризм, вышедший из понимания «идей» как результата обобщения чувственных данных, не ставят под сомнение саму возможность познания и достижения истины посредством Р. То есть способность Р. обеспечить незатененную, «прозрачную» связь между субъектом и объектом познания не проблематизируется. Понятие Р. оказывается «скрытым» за проблематикой развития методов истинного познания, получившим свое наиболее яркое воплощение в установках позитивизма. Методологический аспект задания понятия «Р.» через понятие «презентации» был акцентирован феноменологией, прежде всего, Гуссерлем. Обострение до предела феноменологическим подходом напряженности и неоднородности этих феноменов, то есть принципиального отличия презентации как фактичности и Р. как символичности, проблематизировало базисные установки научного мышления и метода рационализма как такового. Проблематизация означает критическое исследование истоков методов и установок науки, ставших следствием поворота мы-



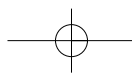


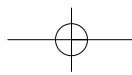
686 РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

шления, произведенного философией Нового времени, и получивших свое наиболее полное воплощение в картезианстве и позже — в позитивизме. Позитивизм исходит из «данности» и доступности своих объектов в первоисточнике, а также из отделимости объекта и субъекта познания. Прозрачность или незатененность с точки зрения референции отношений субъекта и объекта является одним из оснований возможности неискаженного отображения действительности. Проверка результатов познания на «истинность» производится посредством возвращения к этой «данности» при помощи соответствующих методов. Позитивизм предполагает, что, хотя мышление и основано на представлении, между сознанием и объектом «ничего не стоит»: постоянно совершенствующимся методы позволяют соотнести Р. и презентацию посредством отношения истина — ложь. Таким образом, реальность, с которой имеет дело познающий субъект, задается через понятия «данность», дискурсы идентичности (возможность повторных наблюдений и научно-опытного подтверждения результатов) и тождественности (допускает восприятие объектов или явлений в качестве intersубъективно «тех же самых», то есть тождественных во множестве восприятий). Введенное Брентано и развитое Гуссерлем понятие «интенциональность» было заложено в основание критического, относительно указанных выше установок, феноменологического подхода. Критичность понятия интенциональности основана на проблематизации отношения объекта и субъекта. Она предполагает их изначальную соотнесенность и несамодостаточность сознания, с необходимостью связанного с предметом, на который оно направлено. Тем самым преодолевается дуализм внешней, физической, и внутренней, психической реальности, выражая многообразие опыта единой реальности и способов его полагания. Таким образом, мир выступает с необходимостью, как коррелят сознания, то есть предстает как всегда осознанный каким-либо образом. Именно здесь напряженность в отношении презентации и Р. оказывается наиболее острой: восприятие объектов и явлений с необходимостью неадекватно, так как возможные способы явления объекта задаются не только как односторонние, но и так, как это предписывается Р. в процессе «нюансирования — проецирования» (Гуссерль). Однако феноменологический проект, проблематизируя методологические установки, исходил из принципиальной возможности исследования «чистого сознания» и постижения «презентации» сквозь феноменальность Р. Впоследствии Хайдеггер также анализировал отношение презентации и Р. с тем, чтобы вернуться к вопросу «о бытии» и присутствию как «несокрытости» посредством исследования оснований дис-

курса «присутствие». Акцентированные феноменологией проблемы дали толчок к тотальной ревизии принятых установок социального познания. Таким образом, введение понятия «Р.» не как служебного, а как одного из основных для понимания процесса познания, поставило под сомнение концепцию реальности как присутствия, на чем был основан метод позитивизма. Следовательно, презентация, понимаемая как наличное, присутствующее, непосредственно воспринимаемое, первичное, неискаженно представленная символическими средствами в Р., начинает рассматриваться как недоступная для анализа. Перенесение акцента рассмотрения на понятие Р. показывает, что познание всегда работало с ним, только понимая его как презентацию или уравнивая с ней. «Присутствие» в данном контексте может быть определено как такая Р., посредством которой происходит выражение и «явление» социального и природного мира. Реальность, понимаемая как доступная для познания только через призму ее возможных Р., задается из их различия между собой. В конечном итоге, через понятие «различие» как таковое. Получается, что любая Р. оказывается «повешенной» и лишенной классического фундамента реальности — присутствия. В контексте проверки Р. презентацией это означает пересмотр дискурса «истины» и снятие оппозиции «истинное — ложное» через перевод рассуждения отношений Р. только друг к другу. Р. не могут «схватить» истину, но могут быть более или менее адекватными. Является Р. адекватной или нет, зависит от того, расходуется ли она с другими Р. или согласуется с ними. Отсюда возникает новая тематика и новая методология социального познания, связанная с исследованием языка, знака, знания, жизненного мира, конструирования социальной реальности, intersубъективности и других феноменов, научный интерес к изучению которых был стимулирован интерпретацией понятия Р. как методологического принципа. Наиболее ярко указанные методологические установки проявились в феноменологической концепции А. Шюца и проекте социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана (1966). На основании исследования Шюцем повседневного жизненного мира, Бергер и Лукман построили модель общества, которая может быть кратко охарактеризована как конструирование социальной реальности посредством Р., производимых в мире повседневности. Исследование функционирования различных типов Р. в культуре и обществе традиционно отсылает к понятию «коллективных представлений» Э. Дюркгейма. Именно французская школа социального познания внесла важный вклад в изучение этого феномена. В середине 1960-х С. Московичи разработал теорию социальных представлений, основываясь

на символической (знаковой) и социальной интерпретации этого феномена, введя, тем самым, понятие Р. в широкий социологический и социально-психологический обиход. То есть, вместе с определением «социальная» понятие Р. конституируется относительностью и связанностью с определенными социальными группами, что и позволяет использовать это понятие как ключевое для описания жизни традиционных и современных сообществ, где на передний план выходят проблемы их генезиса, трансляции и трансмутации в социальных процессах коммуницирования и действия. Эта проблематика соотносит исследование со свойствами обыденного практического мышления, обозначая социальные Р. как специфическую форму социально обусловленного познания, свойственную мышлению в повседневном жизненном мире. Линия, задаваемая школой Московичи и социальным конструкционизмом К.Дж. Джержена и Р. Харре, может быть противопоставлена линии интерпретации понятия «Р.» в когнитивной психологии. Когнитивная психология считает понятие «Р.» одним из центральных в своей теории, хотя его трактовку нельзя считать устоявшейся. Когнитивная психология исходит из четкого разделения знаний и Р. как постоянных структур и структур, связанных с обстоятельствами, но иногда сохраняются единый термин «Р.» для знаний, верований и собственно репрезентаций. В любом случае «Р.» исходит из значения замещения в противоположность референции. Р. рассматривается в рамках «информационной» метафоры ментальной деятельности (которая представляет собой попытку преобразовать и усложнить исходную схему «стимул — промежуточная переменная — реакция») и раскрывается, в основном, на уровне индивидуального сознания как конструкция, построенная в конкретном индивидуальном контексте для специфических целей (например, решения задачи), по определению Ж.Ф. Ришара. Напротив, социальный конструктивизм понимает ментальные процессы как результат межличностного символического взаимодействия. Понятие «Р.» интерпретируется как ментальное образование, имеющее, прежде всего, социальное происхождение. Информационная метафора когнитивизма рассматривается как не дополняющая теорию социальных смыслов, а как являющаяся частью и результатом социального творчества в конкретных исторических и культурных обстоятельствах. Социальный конструктивизм исходит из фиксации кризиса Р., возникшего вследствие традиционного представления об истинности — ложности когнитивных Р., основанных на соотношении с «объективной реальностью» и логико-эмпиристских представлений об объективности научного знания. Оформляясь как антирепре-





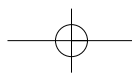
зентационизм (в традиционном понимании Р.) и антиэмпиризм, социальный конструкционизм вбирает в себя понимание языка как языка мотивов, связанных с положением в социальной структуре и структуре власти (исследования по идеологии), так же как и идеи деконструкции понятия «присутствие», основываясь на несубстанционалистском толковании понятия Р. Таким образом, толкования Р. в феноменологической и психологической традиции пересекаются и согласуются на основании конструктивизма в понимании социальных феноменов. Дальнейшее исследование проблематики Р. продемонстрировало недостаточность конструктивистского решения. Конструктивизм не позволяет провести четкое различие структур (объективированные результаты социального конструирования) и действий (актуальные практики), а также прояснить механизмы опосредования между этими двумя феноменами, что и относит их к онтологически разным областям явлений. В проекте Бергера и Лукмана происходит своеобразная «экспансия» повседневности, которая принимает на себя роль невозможного (так как методологическая установка заключается в равном статусе всех возможных Р.) «естественного центра» Р., относительно которого производятся определения социальной реальности и который задает все другие реальности исходя из различия с собой. Иницилируемая понятием Р. проблема отношения объективных структур и субъективных практик обретает иное решение при привлечении постструктуралистской концепции полей П. Бурдьё. Посредством введения понятий «поле», «позиция», «габитус» Бурдьё «децентрирует» Р., освобождая их производство от непосредственной связи с повседневным жизненным миром. Р. фиксируются как таковые и соотносятся с позициями агентов в структурированном социальном пространстве (поле), специфические характеристики которого накладывают ограничения на производимые в данном поле Р. Сохраняя тезис о конструировании социальной реальности в процессах номинирования социальных объектов, концепция полей показывает, что натурализация социальных Р., то есть их приведение к форме презентации, является необходимым условием производства конкретного дискурса в каком-либо поле. Существующие значения понятия «Р.» в сжатом виде могут продемонстрировать множественность способов и уровней его употребления. Понятие Р. в данном контексте охватывает три основных значения: представление или образ, репродукция презентации или повторение, замещение. Во-первых, Р. как представление и есть собственное место идеальности. Во-вторых, Р. с необходимостью участвует в структуре повторения: означающее должно быть узнаваемым,

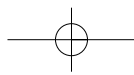
но, так как достижение идеальной идентичности нереально, «простой» акт повторения одного и того же заменяет презентацию Р. Сохранение (условие «научности») дискурсов тождественности и идентичности, в которых факт определяется как равный себе, чем и задается возможность его «объективности», инициирует игру различия презентации и Р. Таким образом, второе занимает место первого и претендует на его статус в социальной онтологии. То есть Р., по определению опосредованные и сконструированные (представляют собой артефакт), занимают место презентации, по определению непосредственной и естественной. В-третьих, замещение как еще одна функция Р. вовлекает в процесс бесконечной Р., освещая неполное присутствие с различных сторон или перспектив. В определенном смысле, разрыв отношения презентация – Р. уничтожает понятие Р. как таковое, так как определение Р. и ее значения в круге «бесконечной Р.» переводит неоднородность презентации и Р. на уровень номинации феномена в качестве одного или другого. Перевод такого рода не только подрывает исторические корни и традицию употребления обоих понятий, основанных на принципиальном (различие онтологического статуса) разведении указанных феноменов, но и снимает само «различие» Р. и презентации. Снятие различия обращает «в ничто» (Деррида) саму Р., конституируемую ее отличием от презентации. Таким образом, если исторически первое толкование Р. соотносит это понятие с понятием знака, определяя и первое, и второе в модуле деривации как вторичные относительно присутствия, то и современная работа над этим феноменом соединяет судьбу Р. и судьбу знака. Деконструкция понятий «присутствия», «тождества» и «истины» помещает любое возможное определение в ситуацию «Р. круга». В такой ситуации наиболее естественный ход – к поискам абсолютной инаковости: бессознательного, избавленного от необходимости какой-либо презентации, или Другого, когда «присутствие» переходит в «присутствующего», или к балансированию на грани различия как различия.

С.А. Радионова

РЕРИХИ, семья: Николай Константинович (1874–1947), Елена Ивановна (1879–1955) и сыновья: Юрий Николаевич (1902–1960) и Святослав Николаевич (1904–1993), исследователи и пропагандисты традиционной культуры тугуры – прежде всего – Востока. Н. К. – знаменитый художник (наследие – более 7000 картин), путешественник, писатель, общественный деятель. Жена, Е. И. – писательница, философ, автор записей бесед с Учителем Востока, собранных в книгах Учения Агни-Йоги (Живой Этики).

Ю. Н. – известный ученый, востоковед, филолог, историк, этнограф, путешественник, исследователь Тибета. С. Н. – художник, знаток восточной медицины. В 1898 Н. К. оканчивает юридический факультет Петербургского университета и Академию художеств. После женитьбы на Е. И. Шапошниковой (1901) начинается их совместный путь изучения культуры Руси, Индии, религиозно-философского наследия человечества. В 1903–1904 они путешествуют по 40 городам древней Руси. В 1917 – выезжают в Финляндию, затем в Англию, Соединенные Штаты. Совершают вместе со старшим сыном Ю. Н. первую трансгималайскую экспедицию (1925–1928). В 1929 Н. К. выступает с Пактом об охране культурных ценностей (Пакт Рериха, Знамя Мира). В 1931–1935 – основывают научно-исследовательский институт «Урусвати» (Кулу, Индия). Путешествуют по Манчжурии, Китаю. В 1940-е жизнь и творчество Н. К. и Е. И. проходят в Индии. В 1957 Ю. Н. переезжает в Советский Союз, занимается созданием научной школы изучения философии и религии Востока, в частности, Тибета. С. Н. продолжает философско-художественную традицию отца. В 1990 передает в Москву культурное наследие Р. Международному центру Р. Основные мировоззренческие идеи Р. изложены в книгах Н. К. («Сердце Азии», «Пути благословения», «Твердыня Пламенная», «Врата в Будущее» и др.), трудах Е. И. (книги Агни-Йоги, «Письма Е.Р.», «Основы буддизма», «Знамя Преподобного Сергия Радонежского» и др.). Онтологическую основу мировоззрения Р. составляет идея единства всего Сущего, Духа и Материи, идущая от учения Платона, Лао-Цзы, философии Упанишад. В их взглядах отрицается существование всякого личного (антропоморфного) Бога, утверждается «Невидимый и Непознаваемый» Бог как Беспредельный Принцип или Начало (см. **Абсолют**). Ноэология философской системы Р. опирается на древнейшую формулу: «познай самого себя», а также идею о единстве и тождестве макро- и микрокосмосов (Вселенной и человека). Основная задача человека – идти путем совершенствования и улучшения качества мышления, не уходя от трудностей земной жизни. Строительство жизни основывается на идее Прекрасного («Сознание Красоты спасет»). Этические взгляды Р. основываются на идее единства законов Космоса и законов жизни человечества. Общечеловеческие принципы нравственности одинаковы и едины для всех народов Земли, независимо от нации, расы, религии. Применение этих законов в жизни требует знания о существе человека, Космосе, психической энергии, чтобы нравственные начала добра, любви, красоты стали ведущими и определяющими будущее. Опираясь на





688 РЕСПОНДЕНТ

восточные учения о карме, дхарме, перевоплощении, концепция Р. постулирует реальную зависимость духовных и творческих достижений человека от его устремлений, самоотверженности и служения на Общее Благо. В основе эстетических взглядов на жизнь — философское учение о преобразующей силе искусства. «Искусство объединяет человечество» (Н. К.) — эта формула обрела статус фундаментальной в общественной и культурной деятельности всей семьи Р. Просветительские идеи Р. привели к образованию обществ и организаций во многих странах мира, основывающих свою деятельность на культурном и философском наследии Р.

РЕСПОНДЕНТ (англ. respond — отвечать, лат. responsum — ответ) — участник социологического опроса, который отвечает на вопросы анкеты или интервью и является источником устной или письменной информации. Эквивалент — опрошиваемый, опрошенный. Взаимодействие анкетера или интервьюера с Р. — важная составная часть социологического исследования. При проведении анкетирования оно опосредовано анкетой: анкетер достаточно отстранен или вообще отсутствует (например, при почтовом опросе), содержание и смысл вопросов интерпретируется самим Р. в зависимости от представлений и убеждений, сложившихся у него по поводу обсуждаемой проблемы. Р. самостоятельно формулирует ответ и отражает его в анкете. Интервью по сравнению с анкетированием имеет свою специфику. Оно протекает в условиях непосредственного контакта интервьюера (человека, который берет интервью) с Р. Интервьюер активно ведет беседу, задает вопросы, фиксирует полученные ответы. Он может давать пояснения по поводу вопросов при их непонимании Р., уточнять позицию Р., задавать дополнительные, конкретизирующие вопросы. Поэтому при подготовке к опросу необходимо предусмотреть вероятные ошибки восприятия и понимания Р. как обращенных к нему вопросов, так и личности самого анкетера (интервьюера), с тем чтобы свести к минимуму негативные последствия этих ошибок (отказ от участия в исследовании, искажение информации в результате неадекватного восприятия (понимания) вопроса или психологических причин, связанных с дефектами межличностного общения и т. д.). Предпринимаются попытки создания теории Р., охватывающей анализ таких проблем, как статус и роль Р. в структуре социологического исследования, психологические аспекты опосредованного (например, через анкету) или непосредственного взаимодействия исследователя и Р., типология Р. и т. д. Наличие такой теории существенно облегчило бы работу социолога, особенно на стадии формулирования вопросов и компоновки анкеты

и бланка интервью, при подготовке информации к обработке, при анализе и интерпретации полученных данных.

РЕФЕРЕНТНАЯ ГРУППА — социологическая категория, используемая для обозначения эталонной группы, группы соотнесения, представленная в сознании человека группой людей, нормы и ценности которой выступают для него эталоном.

РЕФЕРЕНЦИЯ — соотнесение именованного выражения (имени), употребленного в тексте, с внешним миром и результат такого соотнесения.

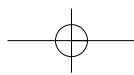
РЕФЛЕКСИЯ — тип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предположений, требующий обращения сознания на себя. В философии Р. является фундаментальной основой как собственно философствования, так и обязательным условием попыток конструктивного его преодоления. Как специальная проблема, Р. выступала предметом обсуждения уже в античной философии: Сократ акцентировал задачи самопознания, Платон и Аристотель трактовали мышление и Р. как атрибуты божественного разума, через которые проявляется единство мыслимого и мысли. В философии средневековья Р. трактовалась как самовыражение через Логос миротворящей активности Бога, его «умной энергии». Начиная с Декарта, Р. придалась статус основного методологического принципа философии. В этом контексте Р. предполагала переход к предметному рассмотрению сознания наряду с переходом к самосознанию, т. е. к саморефлексии. Утверждалось, что благодаря самосознанию человек освобождается от непосредственной привязанности к сущему и возвышается до ипостаси свободного и автономного субъекта мышления, вокруг которого центрируется окружающий мир. Именно в таком контексте метафизика выступает как метафизика субъективности. В истории Р. как особого понятия принято выделять эмпирическую, логическую, трансцендентальную и абсолютную стадии эволюции. Эмпирическая Р. связывается с именем Локка. Р. как источник познания, по Локку, носит чувственный, эмпирический, психологический характер и описывает внутренний опыт мыслящего субъекта. Логическая Р. связывается с именем Лейбница, который в стилистике различия умопостигаемого и чувственного мира характеризовал Р. как интеллектуальный процесс, придавая особую значимость всеобщему знанию и всеобщим истинам. Трансцендентальная Р. продолжила картезианскую парадигму, являвшуюся своеобразным синтезом логической и эмпирической трактовок Р. в «трансцендентальном единстве апперцепции»: «Я мыслю». Кант писал: «Рефлексия не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от

них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания...» В философии Гегеля Р. представляла собой абсолютную негативность. Абсолютная трактовка Р. представляла собой наиболее радикальную и вместе с тем первую критику философии Р.: Р., по Гегелю, снимает свои собственные моменты в движении к всеобщему. Действительным субъектом Р. становится понятие. Как чистое становление и самодетельность, понятие как полагает, так и снимает моменты Р. Феноменология Гуссерля продолжила традицию Канта. Феноменологический метод ориентировался на исследование интенциональной структуры сознания. В конце 19–20 в. знаменитым временем являются критика и возможные варианты преодоления философии Р. (Ницше, Дильтей, Хайдеггер, Деррида и др.). Специфические версии Р. были предложены в психологии и социологии. В психологии Р. — процесс самопознания индивидом внутренних психических актов и состояний. В социологии и социальной психологии Р. — не только знание и понимание субъектом (социальным актором) самого себя, но и осознание им того, как он оценивается другими индивидами (концепция «отраженного», или «зеркального Я»), способность мысленного восприятия позиции «другого» и его точки зрения на предмет Р. (феноменологическая социология, этнометодология и др.). В этом смысле Р. — процесс зеркального взаимотражения субъектами друг друга и самих себя в пространстве коммуникации и социального взаимодействия (интерактивные концепции). При этом «зеркала» (т. е. сознания субъектов) могут быть и «кривыми», т. е. неадекватно и искаженно воспроизводящими предмет Р. и точку зрения «другого» на этот предмет.

РЕФОРМА — преобразование, изменение, переустройство какой-либо стороны социальной жизни, социальных институтов, не уничтожающее основ существующей социальной системы.

РЕЧЬ — речевая деятельность, социальное общение, опосредствованное языком; один из видов коммуникативной деятельности индивида. Р. возникла в человеческом коллективе как средство координации совместной трудовой деятельности и как одна из форм проявления возникающего, первоначально синкретичного сознания.

РЕШЕНИЕ — процесс и результат выбора цели и способа действий. В психологии исследуются принятые Р., которое заключается в выборе в условиях неопределенности одного из нескольких альтернативных вариантов и Р. проблем. Принятие Р.





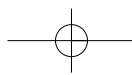
традиционно рассматривается как определенный этап волевого акта; оно включает в себя появление психических новообразований в виде новых целей, оценок, мотивов и установок. Формальная теория принятия Р. широко применяется в социологии, психологии и физиологии; В рамках этого нормативного подхода анализируется, как должны приниматься решения, при каких условиях они оказываются наиболее рациональными. Однако психологическая реальность принятия полностью не совпадает со схемами формальной теории Р., что выражается, в частности, в игнорировании альтернатив или их последствий, в недооценке или переоценке объективных вероятностей и т. д. Групповые Р. предполагают согласование мнений членов группы, которые не сводятся к сумме индивидуальных Р., а являются специфическим продуктом группового взаимодействия.

РЕАНДЗИ — храм Дзен в Киото (Япония), относящийся к направлению Месиндзи. Построен Х. Хосокава (ок. 1450). Р. — один из крупных центров культуры (наряду с храмом Дайсенин), в котором всемирной известностью пользуется Философский Сад камней Р., выполненный Мастером Соами (ум. 1525) в традиции Карэсансуи храмовых сухих пейзажей (каменных садов). Основной идеей садов камней является передача адепту Дзен ощущение беспредельности мира через композицию сада-микрокосма и создание «...определенной настроенности, способствующей интроспекции...» (Ю. Лотман. «О двух моделях коммуникации в системе культуры»). В каждом саде камней всегда присутствует два основных компонента — вода и камни, Инь и Янь сада (вода может быть натуральной или символизироваться галькой или песком, а камни могут отсутствовать лишь в песчаных садах). Главным в работе мастера сада является Сутенси — искусство расстановки камней: камни подбираются по цвету, форме и фактуре, а задача мастера сада при этом состоит в глубоком прочувствовании пластических возможностей каждого камня и наиболее выразительной их группировке. Философский Сад камней Р. выполнен из 15 необработанных черных камней разной величины, расположенных среди чистого белого песка так, что из любой точки просмотровой галереи видны одновременно только 14 камней, а один камень всегда загорожен расположенными рядом. Философский Сад камней Р., до гениальности тщательно спланированный хаос, по сути своей является Коаном (вопросом-диалогом, одной из двух важнейших практик Дзен (совместно с Дзадзен) в достижении Сатори-просветления), наглядной моделью познания, метафорой науки (всегда остается что-то невыявленное; лишь краткое воспроизведение гораздо более обширного содержания).

РИЗА — христианская богослужбная одежда, богатая накидка, доходящая до колен священника. Символизирует тяжесть Христовой ноши, перекладываемой последним на себя.

РИЗОМА (фр. rhizome — корневище) — понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытой возможность для имманентной автономной подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего креативного потенциала самоконфигурирования. Термин «Р.» введен в философию в 1976 Делезом и Гваттари в совместной работе «Rhizome» — в контексте разработки базисных основоположений номадологического проекта постмодернизма, фундированного радикальным отказом от презумпции константной гештальтной организации бытия — (см. **Номадология**). Понятие «Р.» выражает фундаментальную для постмодерна установку на презумпцию разрушения традиционных представлений о структуре как семантически централизованной (см. **Ацентризм**) и стабильно определенной, являясь средством обозначения радикальной альтернативы замкнутым и статичным линейным структурам, предполагающим жесткую осевую ориентацию. Такие структуры семантически сопрягаются Делезом и Гваттари с фундаментальной для классической европейской культуры метафорой «корня», дифференцируясь на собственно «коренные» или «стержневые» («система-корень»), с одной стороны, и «мочковатые» или «пучкообразные» («система-корешок») — с другой. Организационные принципы этих систем мыслятся в номадологии как отличные друг от друга (прежде всего, по критерию механизмов своего эволюционного разворачивания), однако типологической общностью этих структур является характерная для них сопряженность с семантической фигурой глубины, метафорически презентующей в контексте западного менталитета метафизическую презумпцию линейного разворачивания процессуальности (углубления) и смысла (углубление в проблему) — (см. **Корень, Метафизика**). В противоположность любым видам корневой организации, Р. интерпретируется не в качестве линейного «стержня» или «корня», но в качестве радикально отличного от корней «клубня» или «луковицы» — как потенциальной бесконечности, имплицитно содержащей в себе «скрытый стебель». Принципиальная разница заключается в том, что этот стебель может развиваться куда угодно и принимать любые конфигурации, ибо Р. абсолютно нелинейна: «мир потерял свой стержень» (Делез и Гваттари). Фундаментальным свойством Р., таким образом, является ее гетерономность при сохранении целостности: она есть «семиотичное звено как

клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности — лингвистической, перцептивной, мимической, жестикуляционной, познавательной; самих по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь состязание диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков» — словно «крысы извиваются одна поверх другой» (Делез и Гваттари). Эта отличающая Р. от структуры полиморфность обеспечивается отсутствием не только единства семантического центра, но и центрирующего единства кода. Логика корня — это логика жестких векторно ориентированных структур, в то время как Р. (в контексте постмодернистского отказа от логоцентризма) моделируется в качестве неравновесной целостности (во многом аналогичной неравновесным средам, изучаемым синергетикой), не характеризующейся наличием организационных порядков и отличающейся перманентной креативной подвижностью. Источником трансформаций выступает в данном случае не причинение извне, но имманентная нестабильность (нонфинальность) Р., обусловленная ее энергетическим потенциалом самоварьирования: по оценке Делеза, Р. «ни стабильная, ни не стабильная, а скорее, «метастабильна» ...Наделена потенциальной энергией». Таким образом, можно утверждать, что ризоморфные среды обладают имманентным креативным потенциалом самоорганизации, и в этом отношении могут быть оценены не как кибернетические (подчиненные командам «центра»), но как синергетические. Прекрасной иллюстрацией этого может служить программный для постмодерна текст Э. Ионеско «Трагедия языка»: «Произошло странное событие, и я не понимаю, как это случилось: текст преобразился перед моими глазами... Вполне простые и ясные предложения... сами по себе пришли в движение: они испортились, извратились», чтобы уже в следующее мгновение исказиться вновь. Однако достигнутый в результате этого кажущийся организационный хаос на деле таит в себе потенциальные возможности бесконечного числа новых организационных трансформаций, обеспечивая безграничную плюральность Р. (см. **Хаос**). Согласно номадологическому видению ситуации, в рамках Р. в принципе невозможно выделение каких бы то ни было фиксированных точек, ибо каждая из них в своей динамике фактически предстает перед наблюдателем в качестве линии, — очерченной ею траектории собственного движения, в свою очередь, ускользающей от жесткой фиксации. Говоря о ризоморфной среде, Делез и Гваттари отмечают, что «она состоит из неоднородных тем, различных дат и уровней», — в абстрактном усилии в ней могут быть выделены «линии артикуляции и расчленения, страты, территориальности»: «любая ри-



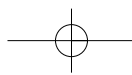


690 РИЗОМА

зома включает в себя линии членения, по которым она стратифицирована, территориализована, организована». Эти абстрактные линии определяли бы своего рода статику Р., если бы применительно к последней имело смысл говорить о статичном состоянии как таковом. Однако бытие ризоморфной среды может быть понято лишь как нефинальная динамика, и динамику эту определяют «линии ускользания, движения детерриториализации и дестратификации»: «сравнительные скорости течений вдоль этих линий порождают феномены относительной задержки, торможения или, наоборот, стремительности... Все это — линии и сравнительные скорости — составляют внутреннюю организацию» Р. — ее «agencement». Таким образом, мало того, что фактически линии внутреннего членения оказываются применительно к Р. перманентно подвижными, они еще и предполагают своего рода «разрывы» как переходы Р. в состояние, характеризующееся отсутствием жесткой и универсальной стратификации. Р., в отличие от структуры, не боится разрыва, но — напротив — конституируется в нем как в перманентном изменении своей конфигурации и, следовательно, семантики: по словам Делеза и Гваттари, «ризома может быть разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроится на другую линию... Разрывы в ризоме возникают всякий раз, когда сегментарные линии неожиданно оказываются на линиях ускользания... Эти линии постоянно переходят друг в друга». Аналогичным образом Делез и Гваттари рассматривают и то, что в традиционной терминологии (предельно неадекватной применительно к данному случаю) могло бы быть обозначено как внешняя структура Р. — Р. может быть интерпретирована как принципиально открытая среда — не только в смысле открытости для трансформаций, но и в смысле ее соотношения с внешним. По оценке Делеза и Гваттари, у Р. в принципе нет и не может быть «ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы», — строго говоря, применительно к Р. невозможно четкое дифференцирование внешнего и внутреннего: «ризома развивается, варьируя, расширяя, захватывая, схватывая, внедряясь» (Делез, Гваттари), конституируя свое внутреннее посредством внешнего (см. **Складка**). Таким образом, процессуальность бытия принципиально аструктурной Р. состоит в перманентной генерации новых версий организации (в числе и линейных), аналогичных по своему статусу тем переходящим макроскопическим картинам самоорганизации, которые выступают предметом исследования для синергетики. Однако любая из этих сиюминутно актуальных и ситуативно значимых вариантов определенности Р. в принципе не может интерпретироваться в качестве финаль-

ной, — значимый аспект бытия Р. фиксируется в принципе «нон-селекции» (Делез и Гваттари), регулятивном по отношению к ризоморфной организации. Среди последовательно сменяющихся друг друга виртуальных структур ни одна не может быть аксиологически выделена как наиболее предпочтительная, — автохтонная в онтологическом или правильная в интерпретационном смысле: «быть ризоморфным — значит порождать стебли и волокна, которые *кажутся* корнями или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах» (Делез, Гваттари). В любой момент времени любая линия Р. может быть связана (принципиально непредсказуемым образом — см. **Неодетерминизм**) со всякой другой, образуя каждый раз в момент этого (принципиально преходящего, сиюминутно значимого связывания) определенный рисунок Р. — своего рода временное «плато» ее перманентно и непредсказуемо пульсирующей конфигурации. Иными словами, если структуре соответствует образ мира как Космоса, то Р. — как «хаосмоса» (см. **Хаосмос**). Подобная пульсация Р., предполагающая переходы от стратификации — к ускользанию от таковой и от одного варианта стратификации — к другому, функционально совершенно аналогична пульсационному переходу самоорганизующейся среды от хаотических состояний к состояниям, характеризующимся наличием макроструктуры, в основе которой лежит координация элементов микроуровня системы. Таким образом, в номадологическом проекте постмодернизма «речь идет о модели, которая продолжает формироваться и углубляться в процессе, который развивается, совершенствуется, возобновляется» (Делез, Гваттари), являя каждый раз новые версии своего бытия, соотносимые друг с другом по принципу исономии: не более так, чем иначе. В этом отношении, если структура понимается Делезом и Гваттари как «калька», которая «воспроизводит только саму себя, когда собирается воссоздать нечто иное», то Р. сопоставляется с «картой», которую можно и нужно читать: «речь идет о модели, которая продолжает формироваться». По оценке Делеза и Гваттари, «это...одно из наиболее отличительных свойств ризомы — иметь всегда множество выходов» (ср. с «дисперсностью доминантных ходов» у Джеймсона, «садом расходящихся тропок» у Борхеса, сетевым «лабиринтом» у Эко с их бесконечным числом входов, выходов, тупиков и коридоров, каждый из которых может пересечься с любым другим, — семиотическая модель мира и мира культуры, воплощенная в образе библиотеки-лабиринта в «Имени розы» или «космической библиотеки» у В. Лейча). В этом плане Р. конечна, но безгранична; «ризома не начинается и не завершается», и у нее «достаточно сил,

чтобы надломать и искоренить слово «быть» (Делез и Гваттари), открывая возможность и свободу бесконечной плюральности своего внеонтологизирующего бытия (см. **Онтология**). Р. принципиально плюральна, причем процессуально плюральна. По формулировке Делеза и Гваттари, «ризома не сводится ни к Единому, ни к множественному. Это — не Единое, которое делится на два, затем на три, на четыре и т. д. Но это и не множественное, которое происходит из Единого, и к которому Единое всегда присоединяется ($n+1$). Она состоит не из единств, а из измерений, точнее из движущихся линий. [...] Она образует многочисленные линейные множества без субъекта и объекта, которые сосредоточены в плане консистенции и из которых всегда вычитается Единое ($n-1$). Такое множество меняет свое направление при соответствующем изменении своей природы и самого себя». В соответствии со сказанным, Р. неизбежно конституируется в качестве «антигенеалогичной», т. е. принципиально не артикулируемой ни с точки зрения своего происхождения, ни с точки зрения возможности введения критериев для оценки ее процессуальности в качестве прогресса или регресса. Процессуальность бытия Р. фундаментально альтернативна преформистски понятому «разворачиванию» исходно заложенного в объекте замысла (смысла), реализующемуся по модели последовательного формирования бинарных оппозиций. Согласно постмодернистской оценке, только для жестко гештальтных систем характерно наличие генетической (эволюционной) оси как линейного вектора развития: «генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия, скорее, базовой последовательности, разложенной на непосредственные составляющие» (см. **Метафизика**). В противоположность этому, «ризома антигенеалогична», — она как «конечное единство осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном». И в процессуальности этого преобразовательного измерения «ризома не подчиняется никакой структурной или порождающей модели. Она чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре». В этом отношении номадологическая концепция Р. конституируется не только в контексте «постметафизического мышления», но и задает новое понимание детерминизма, свободное от идеи внешнего причиняющего воздействия и ориентированное на презумпцию имманентности (см. **Постметафизическое мышление, Неодетерминизм**). В этом контексте номадология подвергает резкой критике идею жестко заданного разворачивания исходного замысла той или иной предметности посредством бинарной дифференциации содержания последней:





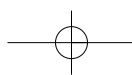
по формулировке Делеза и Гваттари, «в отличие от структуры, которая определяется через совокупность точек и позиций, бинарных отношений между этими точками и двусторонних связей между позициями, ризома состоит исключительно из линий членений, стратификации, но также и линий ускользания или детерриториализации подобно максимальному измерению, следуя по которому множество видоизменяется, преобразуя свою природу». Согласно номадологическим установкам, эти обозначенные векторы являются принципиально отличными от бинарных векторов «роста древовидных структур»: по словам Делеза и Гваттари, «не нужно путать эти линии с линиями древовидного типа, которые представляют собой локализуемые связи между точками и позициями. В отличие от дерева, ризома не является объектом воспроизводства: ни внешнего воспроизводства как дерево-корень, ни внутреннего — как структура-дерево» (см. **Дерево**). Таким образом, принципы осуществления процессуальности бытия ризоморфной среды могут быть зафиксированы, согласно Делезу и Гваттари, как «принципы связи и гетерогенности», «принцип множественности», «принцип незначашего разрыва», «принципы картографии и декалькомании». Артикулированные в духе номадологического проекта идеи могут быть обнаружены не только у Делеза и Гваттари, но и у других постмодернистских авторов, что позволяет сделать вывод о том, что эксплицитно выраженные в номадологии презумпции являются фундаментальными для философии постмодернизма в целом. Классическим примером ризоморфной среды служит в постмодернистских аналитиках также среда письма: согласно, например, Р. Барту, текст есть продукт письма как процессуальности, не результирующей в данном тексте (см. **Письмо**). Постмодернистски понятие письмо принципиально ризоморфно («метафора... текста — сеть» у Р. Барта) и для него нет и не может быть естественного, правильного или единственно возможного не только способа, но и языка артикуляции: «все приходится распутывать, но расшифровывать нечего, структуру можно проследить, протягивать (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех ее поворотах и на всех уровнях, однако невозможно достичь дна; пространство письма дано нам для пробега, а не для прорыва; письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улетучивается, происходит систематическое высвобождение смысла» (Р. Барт). Аналогично, в самооценке Деррида, «фокус исторического и систематического пересечения его идей» — это «структурная невозможность закрыть... сеть, фиксировать ее плетение, очертить ее межой, которая не была бы метой». (Как замечает А. Ронсон в интервью с Деррида, про-

блемно-концептуальное пространство его философствования не только не замкнуто, но и принципиально нелинейно: «я спросил, с чего начинать, а Вы заперли меня в каком-то лабиринте».) Р. как организационная модель находит свою конкретизацию в постмодернистской текстологии, — в частности, в фигуре «конструкции» в постмодернистской концепции художественного творчества, в рамках которой идеал оригинального авторского произведения сменяется идеалом конструкции как стереофонического потока явных и скрытых цитат, каждая из которых отсылает к различным и разнообразным сферам культурных смыслов, каждая из которых выражена в своем языке, требующем особой процедуры «узнавания», и каждая из которых может вступить с любой другой в отношения диалога или пародии, формируя внутри текста новые квазитексты и квазцитаты. Конституируя идею Р. как принципиально нелинейного типа организации целостности, постмодернизм далек от односторонней трактовки бытия как тотально ризоморфного, полагая корректным применение как линейных, так и нелинейных интерпретационных моделей — соответственно параметрам анализируемых сред. Более того, номадология задает вопрос о возможном взаимодействии линейных («древовидных») и нелинейных («ризоморфных») сред между собой: как пишут Делез и Гваттари, «в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома». — В этом контексте актуальными оказываются следующие проблемы: «не обладает ли карта способностью к декалькированию? Не является ли одним из свойств ризомы скреплять корни, иногда сливаться с ними? Имеются ли у множественности слои, где пускают корни унификации и тотализация, массификация, миметические механизмы, осмысленный захват власти, субъективные предпочтения» и т. д. (Делез, Гваттари). Таким образом, понятие «Р.», интегрально схватывая сформулированные в философии постмодернизма представления о нелинейном и программно аструктурном способе организации целостности, обретая статус фундаментального для постмодернизма понятия, в конституировании которого проявляется базисная функция философии как таковой — выработка понятийных средств для выражения и анализа типов системной организации, которые еще только осваиваются наличной культурой (см. **Постмодернизм**).

М.А. Можейко

РИКЕР (Ricoeur) Поль (р. 1913) — французский философ. Основные сочинения: «Карл Ясперс и философия существования» (1947); «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса» (1948); «Философия во-

ли» («Воление и безволие» — 1950, «Конецность и виновность» — 1960; позже вышли в двух томах: «Человек погрешимый», «Символика зла. Об интерпретации. Очерки о Фрейде» — 1965); «История и истина» (1955); «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике» (1969); «Живая метафора» (1975); «Теория интерпретации. Дискурс и избыток значения» (1976); «Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля» (1982); «Время и повествование» (в трех томах, 1983—1985); «От текста к действию. Очерки по герменевтике» (1986); «Школа феноменологии» (1986); «Я — сам как другой» (1990); «Книга для чтения: 1. Политика» (1991); «Книга для чтения: 2. Страна философов» (1992) и др. Согласно Р., фундаментальной категорией философии выступает личность, являющая собой место порождения значений, обуславливающих смысл человеческой культуры. Предлагая осмысливать феномены и явления мира в контексте их движения от прошлого — через настоящее — в будущее, Р. стремится вскрывать «археологию» субъекта — его телеологию. Ориентируясь в процедурах постижения человека на (главным образом) психоанализ Фрейда, Р. интерпретирует последний как герменевтику, направленную на реконструкцию исходных желаний и влечений индивидуального «Я» посредством уяснения форм их сублимирования в культуре. Нижним пределом редуцирующего анализа природы индивида Р. полагает «изначальную волю» человека к бытию, фундированную переживанием осуществимости не-бытия. Феноменологический анализ воли Р. осуществляется в модусе решения, действия и сочувствия. Структура же «воления», по Р., предстает как индивидуальный проект, фундированный ответственным решением. Мотивы же последнего коренятся, согласно Р., в изначальном, «безвольном» существовании. По мысли Р., воля и «безволие» взаимно обратимы: желания и влечения осмысливаются исключительно через их соприкосновение с волевым началом человека, которое они различным образом «тревожат» и «распалывают». Воля же, в ответ, вскрывает их смысл, адаптируя его для осуществления. Подобная динамика мотивации — решения задает в схеме Р. основополагающий дуализм между телом-объектом и телом-субъектом (см. **Тело**). Р. подчеркивает, что если «философ картезианского покроя знал, что вещи вызывают сомнения и не всегда таковы, какими кажутся... то относительно сознания такого сомнения нет; в нем смысл и сознание смысла совпадают». «Школа подозрения», созданная, согласно Р., усилиями Маркса, Ницше и Фрейда, разрушила веру в сознание; у Маркса сознание обусловлено бытием, у Ницше сознание может быть разоблачено посредством постижения «воли к власти», у Фрейда





692 РИККЕРТ

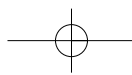
«сознательное» деформировано «оно», «сверх-Я» и самой действительностью. Р. разработал оригинальный вариант герменевтический философии, находящейся на пересечении рефлексивной философии, феноменологии и аналитической философии языка. Идея достижения абсолютной прозрачности «Я», развивавшаяся рефлексивной философией от Декарта до Канта, должна быть дополнена, по Р., с одной стороны понятиями интенциональности и жизненного мира (*Lebenswelt*), а с другой — герменевтическим вопрошанием: «что значит понимать?», которое осуществляется до вопроса о смысле текста или иного объекта герменевтического анализа. Истолкование как диалектика понимания и объяснения на уровне имманентного «смысла» текста позволяет, по мнению Р., избежать двух крайностей: 1. Иррационализма непосредственного понимания, основанного на романтической иллюзии конгенитальности субъективности автора и читателя. 2. Позитивистского представления о замкнутой текстуальной объективности, независимой от читательской активности и сводящей интерпретацию к экспликации абстрактных языковых кодов.

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863–1936) — немецкий философ, виднейший представитель Баденской школы неокантианства. Основные сочинения: «Предмет познания» (1892), «Границы естественнонаучного образования понятий» (1896), «Науки о природе и науки о культуре» (1899), «Философия истории» (1904), «Логика предикатов и проблема онтологии» (1930), «Основные проблемы философской методологии, онтологии и антропологии» (1934) и др. Философские взгляды Р. претерпели серьезную эволюцию, в силу чего они часто выходят за пределы идей его духовного предшественника — Канта, оформляясь то в фихтенанство, то в неогегельянство, то в своего рода синтез его первоначальных построений и феноменологии. Р. продолжил и развил далее представления Виндельбанда о философии как науке о ценностях, которые образуют «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта, мир трансцендентного смысла». Философия, по мнению Р., должна представлять собой систему, базирующуюся на анализе взаимных отношений между действительностью и ценностями, составляющих т. н. мировую проблему; выявить их возможное единство. Р. проводит существенное различие между философией и специальными науками; цель последних заключается в познании лишь части действительности, в то время как философия пытается постичь ее целое — то, где действительность сочетается с ценностью и что неуловимо ускользает из ведения частных наук. Отсюда главной задачей философии становится разработ-

ка чистой теории ценностей, что предполагает разграничение их различных видов, выявление специфики и взаимоотношения между собой. Все эти проблемы Р. относит, главным образом, к культуре и истории и считает, что они должны предшествовать решению упомянутой мировой проблемы. Однако философия не растворяется им только в истории и, более того, не исчерпывается исключительно понятием чистой теории ценностей. Ее последней проблемой провозглашается все-таки проблема единства ценности и действительности, суть которой в отыскании т. н. третьего царства, объединяющего две эти области. В роли такого посредника Р. и провозглашает «царство смысла». Ценность всегда проявляет себя в мире как объективный смысл, который, согласно Р., связан с реальным психическим актом — суждением, с которым, однако, не совпадает, далеко выходя за границы непосредственного психического бытия (в отличие от оценки, в которой смысл проявляется и которая представляет собой такой реальный психический акт). Смысл, по Р., указывает на ценность, и именно она придает этот имманентный смысл акту оценки; без царства ценностей не было бы никакого смысла. Большое место в философии Р. занимает гносеологическая часть, с которой по сути он и начинает возводить все здание своей философии. Цель гносеологии, согласно Р., — ответить на вопрос о возможности появления трансцендентных ценностей в этом имманентном мире, а также показать возможность перехода от имманентного к трансцендентному. В конечном счете, все эти сложные вопросы оказываются ни чем иным, как специфической формулировкой Р. одной из традиционных проблем гносеологии. Речь идет о том, откуда познание приобретает свою объективность, или, иначе, что представляет собой независимый от субъекта предмет познания. Однако поиски трансцендентного объекта не дали Р. ответов на искомые вопросы, так и оставив загадочной тайну соединения имманентной действительности с трансцендентной ценностью. Не отказываясь от идеи единства этих двух «царств» (ибо ее отрицание приводит к утрате смысла самого познания), Р. в поздних своих работах вновь возвращается к проблемам гносеологии, которая постепенно трансформируется в своего рода онтологию, согласно которой целое действительности предстает в виде совокупности четырех взаимосвязанных сфер: чувственно воспринимаемого мира (физического и психического); интеллигибельного мира — ценностей и смысловых образований; мира необъективной субъективности, в свободных актах которой соединяются ценность и сущее. Три эти сферы бытия («посюстороннего» в терминологии Р.) дополняются и объединяются четвертой, постигаемой с по-

мощью религиозной веры, — миром «постюстороннего» бытия, в котором сущее и ценность полностью совпадают.

РИЛЬКЕ (Rilke) Райнер Мария (4.12.1875, Прага, Чехия, тогда — Австро-Венгрия — 29.12.1926, Швейцария), австрийский писатель. Автор лирических сборников «Жизнь и песни» (1894), «Жертва ларам» (1896), «Венчанный снами» (1897), «Канун рождества» (1898), «Мне на праздник» (1900), «Книга образов» (1902), «Часослов» (1905), «Новые стихотворения» (ч. 1–2, 1907–1908), «Дуинские элегии» (1923), «Сонеты к Орфею» (1923), романа «Записки Мальте Лауридса Бригге» (1910), рассказов «Вдоль жизни» (1898), «Истории о Господе Боге» (1900), «Последние» (1902), искусствоведческих и публицистических книг «Ворпсведе», «Огюст Роден» (1903–1907). Поэзия Р. — одно из крупнейших явлений искусства 20 в. В итоговом цикле «Сонеты к Орфею» поэт дал исчерпывающе краткую формулу своего творчества: «*Gesang ist Dasein*» («Песнь есть бытие», «Песнь есть существование»). Именно по этому закону жил и творил Р., всегда воспринимавший поэта как «голос» окружающего мира. Излюбленная мысль, проходящая через творчество Р., — мысль о том, что поэт никогда не может (и не должен) стать в позу горделивого победителя. Поэт всегда побежден громадным миром, который через него ищет воплощения в искусстве. И тогда поражение оборачивается победой: «Не станет он искать побед. // Он жлет, чтоб высшее начало // его все чаще побеждало, // чтобы расти ему в ответ» (перевод Б. Пастернака). По мысли поэта, настоящий человек бесконечно движется и растет, если каждую свою победу воспринимает как поражение (эта идея корреспондирует с духом Библии и не случайно выражена с помощью ветхозаветной аллюзии на Быт., 32 — на эпизод сражения Иакова с Ангелом Господним, из которого патриарх выходит побежденным и в то же время победителем, получившим новое благословение и подтверждение Обетования). Поэзия Р., исполненная глубокого аналитизма и в то же время искренней взволнованности чувств, говорящая в равной степени на языке художественных образов и философских понятий, отличается разнообразием регистров и стремлением к универсальному охвату бытия и духовной жизни человека, всей человеческой культуры. Он остро ощущал переломность своего времени, его катастрофичность, четко осознавал угрозу человеческому духу и всю жизнь стремился защищать его, позволяя себе ни грана высокомерного снобизма по отношению к малому, незаметному, земному, не пятая себя и малейшим пятном национальной ограниченности и шовинизма. Многое в Р.-поэте и человеку предопределило само

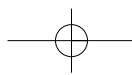




место рождения — Прага. Именно здесь начался его интерес к своим славянским корням, именно здесь сложились его симпатии ко всему униженному, малому, обездоленному (в этом смысле Р. продолжил гуманистическую традицию немецкого просветителя И.Г. Гердера, стремившегося воспитать в своих соотечественниках чувство уважения к восточным соседям — славянам, прибалтам, рассеянным среди других народов евреев, протестовавшего против самого понятия «малый народ», который немецкие историки того времени употребляли в уничижительном шовинистическом смысле). Ранний Р. — певец Праги, влюбленный в ее пригороды и окрестности, вслушивающийся в чешские напевы («Народный напев»). После пражского периода творчества (1894—1997) начинается полоса странствий (Wanderjahre), охватывающая в общей сложности двадцать лет. Единственной — и неудачной — попыткой зажить оседлой стабильной жизнью стала женитьба поэта в 1901 на Кларе Вестхоф, талантливом скульпторе, вместе с которой он поселяется под Бременом в художественной колонии Ворпсведе-Вестерведе. Однако в 1902, вскоре после рождения дочери, супруги расстаются, и для Р. вновь начинаются странствия. Он так и не смог приобрести опыт службы, тем более опыт зарабатывания денег поэзией, и всю жизнь оставался бесприютным и одиноким. Его поэтическое созревание ускоряют две поездки в Россию (в 1899 и 1900), личное знакомство с Л.Н. Толстым, Л.О. Пастернаком, И.Е. Репиным, более пристальное знакомство с русской литературой и культурой. «Россия... в известной мере стала основой моих переживаний и впечатлений. ...Россия в 1899 и 1900 годах не только раскрыла мне ни с чем не сравнимый мир — мир необычных измерений, но и позволила мне благодаря своим человеческим данным почувствовать себя братски принятым среди людей». Под влиянием русских впечатлений создается сборник «Часослов», который принес поэту европейскую известность. В 1905—1910 гг. Р. жил в Париже, куда переехал, задумав книгу об О. Родене и став для этого личным секретарем знаменитого скульптора. Франция открывает «пластический» период в творчестве Р. Итогом стал сборник «Новые стихотворения». Живя в Париже, Р. по-прежнему много странствует. Единственное место, где он живет подолгу, — замок Дуино на побережье Адриатики, владение княгини Марии Турн-и-Таксис, друга и покровительницы поэта. Именно в Дуино был в 1912 начат цикл элегий, получивший название «Дуинские элегии» и заверченный лишь десятилетие спустя. Замок Дуино был уничтожен артиллерийским огнем в 1914, и это стало для Р. еще одним подтверждением варварства, к которому, возможно, идет современная цивилизация. Тяжко

переживая трагедию войны, бессмысленную гибель огромного количества людей, Р. в 1919 поселяется в Швейцарии, которая привлекает его своей удаленностью от ненависти и шовинизма. Здесь, в «замке Мюз» (Шато-Мюз), как прозвали друзья Р. старинный дом, купленный ими вкладчину для поэта, он переживает последний творческий взлет — создает циклы «Дуинские элегии» и «Сонеты к Орфею». В последний год жизни Р. переписывался с русскими поэтами Б. Пастернаком и М. Цветаевой, которые боготворили австрийского поэта и считали его воплощением самой поэзии. Три поэта договаривались о встрече, которой так и не суждено было состояться: 29 декабря 1926 Р. умер от лейкоза в швейцарском санатории Валь-Монт. М. Цветаева, первой узнавшая об этом, сообщила о трагической вести Б. Пастернаку. В поэме М. Цветаевой «Новогоднее» — своеобразным плачем по Рильке — есть строки: «Что мне делать в новомодном шуме // С этой внутреннею рифмой: Райнер — умер? // Если ты, такое око, смерклось, — // Значит, жизнь не жизнь есть, смерть не смерть есть». Для многих людей, в том числе и для М. Цветаевой и Б. Пастернака, Р. стал символом духовности, противостоящей одиночии человека, символом поэзии и культуры. Цветаева писала: «Рильке не есть ни заказ, ни показ нашего времени, — он его противовес. Войны, бойни, разороченное мясо розни — и Рильке. За Рильке наше время будет земле — отпущено. По обратности, то есть необходимости, то есть противуядию нашему времени Рильке мог родиться только в нем. В этом его современность». Пастернак связывал с Рильке свое поэтическое самоопределение и обращался к нему: «Я обязан Вам основными чертами моего характера, всем складом духовной жизни. Они созданы Вами. Я говорю с Вами, как говорят о происшедшем, которое впоследствии считают истоком всего происходящего, словно оно взяло оттуда свое начало. ...Я люблю Вас так, как поэзия может и должна быть любима, как живая культура славит свои вершины, радуется им и существует ими». Трех поэтов объединяло общее понимание поэзии как некоей трансцендентной и равносущной жизни субстанции, которая вновь и вновь проявляется в том или ином конкретном историческом ее носителе — Орфее, умирающем и вновь рождающемся (ключевая идея «Сонетов к Орфею»). Таким вневременным воплощением духа поэзии стал для русских поэтов (и не только для них) сам Р. — «германский Орфей», как назвала его Цветаева. Изначально поэзия Р. определялась двумя противоборствующими тенденциями, составляющими особое поле напряженного духовного поиска: погружение в глубины собственного духа, страсти к горькому и одновременно «святому» одиночеству, без которого не-

возможно подлинное творчество, — и тяга к людям, желание сострадать и помогать, герметичность — и открытость миру. Осознание этой проблемы ускорило уроки русской культуры, нравственный пафос Толстого и Достоевского. Итогом этой фазы поэтического развития Р. стал «Часослов», построенный как сборник молитв. Здесь — и гордое осознание своего собственного дара и предназначения («И час этот пробил...»), и горячее сочувствие обездоленным, обдумывает нравственного чувства (особенно в «Книге нищеты и смерти»), протест против заданного и убогого человеческого существования. «Часослов» — вершина лирической субъективности Р. В молитвах, взываниях, обращениях к Богу создается картина человеческой души, ее глубинной и сложной жизни. Рильке размышляет о неразрывной связи человека и Бога, о том, что именно художник возвращает Богу нетленной ту природу, которую Он создал преходящей. Мысль великого немецкого поэта-мистика Ангелуса Силезиуса о взаимной необходимости Бога и человека, уходящая корнями в библейскую почву, обретает у Р. новое звучание: «Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?» («Что будешь Ты делать, Бог, когда я умру?»). «Часослов» несет в себе импрессионистические и символистские тенденции, поэт увлечен практически непередаваемой музыкой созвучий, однако поэтическая суггестия не становится у него самодовлеющей, не соединяется с глубокой и выстраданной мыслью, стремлением создать развернутую концепцию бытия. Одновременно уже здесь проявляется тенденция к пластичности и предметности, которая станет определяющей на новом этапе поэтического развития Р. В одном из стихотворений «Часослова» («Уж рдеет барбарис...») поэт не случайно говорит о духовной смерти человека, который утратил способность ощущать красоту земного мира. И уже в заметках о русских впечатлениях появляется столь значимое для эстетики Р. понятие Ding — «вещь», «предмет»: «Здесь впервые сталкиваешься с предметами, обретаешь с ними прямую связь и остаешься с ними в постоянном общении, которое кажется почти обоюдным, хотя ты во всех смыслах остаешься гостем всех этих предметов...» Далее Р. идет от стихии лиризма к стихии предметности, и итогом этого процесса становится сборник «Новые стихотворения», созданный в великом соревновании с Роденом, чьи творения поразили поэта единообразием статики и динамики, осязаемостью совершенством самой жизни. Р. мечтает сделать нечто аналогичное в поэзии: превратить текучее, зыбкое лирическое стихотворение, передающее неуловимые нюансы чувств и состояний души, в нечто пластическое, скульптурное, живущее своей особой жизнью благодаря этой предельной и со-





694 РИМСКИЙ КЛУБ

вершенной оформленности. Так возникает концепция Ding-Gedicht — «стихотворения-предмета», «стихотворения-вещи». Но «предмет» в понимании Р. не есть нечто застывшее, он движется и живет. Точно так же движется и живет, став самостоятельной частью органического мира, «стихотворение-предмет». В «Новых стихотворениях» художественно исследуются и воссоздаются все разновидности движения — от механического («Карусель») и органического («Пантера») до духовного («Собор Иисуса Навина», стихотворения о библейских пророках и др.). Сборник отличается предельная экспрессия и особая монументальность. В форме Ding-Gedicht предстает вся Вселенная, в которой — уже в духе Ф. Гельдерлина — утверждается единое духовное движение, единый всепроникающий ритм. Он возможен благодаря существованию Weltinnenraum — «внутримировому пространству», или «внутреннему пространству мира», некоей «душе мира», которая равновелика человеческой (и особенно поэтической) душе и растворяется в ней. «И вот этот-то Weltinnenraum был и гордостью и горестью Рильке, — пишет А.В. Карельский. — Он поистине умел говорить со звездами на их языке, этот поэт, — но хотел и другого, жаждал деятельной, действенной любви, тянулся к земным людям, к простым словам, а путь избрал через звезды и эоны — нелегкий, неблизкий обход. Можно сказать — в этом вечном, так до конца и не отпустившем напряжении была судьба Рильке-поэта». В творчестве Р. сказались, с одной стороны, огромное влияние концепций А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, их представление о гении, вознесенном над толпой, всегда бесконечно одиноком, «вынесенном на вершины сердца», а с другой — бесконечно трогательное преодоление в себе искони гордыни, стремление раствориться в мире простых «предметов», стать голосом «вещи», не более. Поэт, не только возвышающийся над толпой, но и сжигающий себя в пламени Этно, как гельдерлиновский Эмпедокл, или льющий молнией небесный огонь и приносящий народу этот дар (образ одного из незавершенных поздних гимнов Ф. Гельдерлина), — этот образ близок Р. Под знаком Гельдерлина происходит поворот к поэднему творчеству Р., намеченный циклом «Пять песнопений» (август 1924), гневно обличающих безумие войны. Принципиально меняется и форма: на первый план окончательно выходят (также под влиянием Гельдерлина) свободные ритмы, в которых различимы тонкие следы античной метрики. Программное стихотворение «К Гельдерлину» исполнено пиетета перед орфическим певцом, которому удалась «жизнь как целостный образ», который не чувствовал «недоверья к земному», который переживал бытие как проявление единого Всемирного Духа и оставался верен целостности, несмотря на

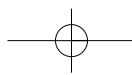
предощаеваемый экзистенциальный холод, мировой разлад, отчужденность человека. Вслед за Гельдерлином Р. жаждет этой целостности ощущения жизни и воплощения ее в искусстве, стремится преодолеть внутреннюю разорванность и выйти к чаемому им единому «внутреннему простанству мира». Так рождаются последние, итоговые его циклы — «Дуинские элегии» и «Сонеты к Орфею», в которых дан и пик экзистенциального страдания, и пик надежды, в которых утверждается мысль об извечности метаморфозы «жизнь—смерть—жизнь», воплощенной в образе Орфея. «Всю тяжесть века — в пропасть собственного сердца», — сказал некогда Р. о Микеланджело. Эту формулу можно отнести к его монументальным «Дуинским элегиям», более всего связанным по духу и эстетике с поздними философскими гимнами Гельдерлина — с их попыткой объять всю человеческую цивилизацию, создать грандиозный ландшафт культуры. «Жизнь как целостный образ» — задача «Элегий». Р. стремится создать целостный космос без деления на прошлое и будущее, зримое и незримое. Вестниками этой целостности выступают ангелы, понятые в прямом смысле слова как «вестники», — вестники уже недоступной гармонии и красоты. Вот почему «Ein jeder Engel ist schrecklich» («Каждый ангел ужасен») — «Ибо сама красота — // только вестница страха, уже нестерпимого сердцу. // Ею любимея мы, ибо надменная нас // пощадила. Каждый ангел нам страшен» (перевод Г. Ратгауза). Мысль поэта движется в «Дуинских элегиях» от отчаяния к надежде, вновь падает к отчаянию и взлетает к надежде. Изображая земное бытие как юдоль скорбей, поэт предощаает новую, небывалую угрозу человеческому духу и перед лицом этой угрозы неудержимо славит земное бытие: «Hiersein ist herglic!» («Здесь-бытие — прекрасно!»). Уже «Элегии» готовят взлет ликования и абсолютного приятия жизни, который станет определяющим в «Сонетах к Орфею». В «Письмах к молодому поэту» Р. написал: «Жизнь всегда права, в любом случае». Это перекликается с мыслью любимого им Гельдерлина: «Да не оправдывает себя никто тем, что его погубил мир! Человек сам губит себя! В любом случае!» Варьируя гельдерлиновскую мысль («Кто глубины познал, жизнью любит»), Рильке провозглашает: «Только тем устам, что могут славить, сетовать пристало. Только тот, кто безоговорочно принял жизнь, может позволить себе жалобу, и только тот, кто страдал, способен подлинно восславить красоту жизни. Сама смерть воспринимается в цикле «Сонеты к Орфею» как возвращение к первоосновам бытия — возвращение, готовящее новое рождение. Не случайно и в «Элегии Марине Цветаевой-Эфрон» Р. скажет о том, что мы никуда не уходим, но возвращаемся в

ту же Вселенную, и «не уменьшается священное число». В одном из предсмертных стихотворений — «Ни разума, ни чувственного жара...» — Р. вновь выразил заветную идею, столь созвучную Гельдерлину и его интерпретатору М. Хайдеггеру, — мысль об утверждении бытия посредством поэтического слова, мысль о поражении, которое оборачивается победой: «...И вот — поэт сражен, // и жизнь, и смерть коленапоклоненно // он славит, и наклон его колена // являет миру царственный закон» (перевод Г. Ратгауза). Поэзия Р. оказала мощное воздействие на пути поэзии 20 в., особенно немецкоязычной, и в первую очередь на таких поэтов, как Л. Фюрнберг, Г. Маурер, И. Бобровский.

Г.В. Синило

РИМСКИЙ КЛУБ — международная общественная организация, созданная с целью «углублять понимание особенностей развития человечества в эпоху научно-технической революции». Основан в 1968 итальянским экономистом А. Печчеи. Включает около ста ученых, общественных деятелей, бизнесменов из более чем 30 стран, преимущественно развитых западных. Основные направления деятельности: обсуждение и стимулирование исследований глобальных проблем, содействие формированию мирового общественного мнения в отношении этих проблем.

РИСМЕН (Riesman) Дэвид (р. 1909) — американский социолог, юрист и социальный психолог. Под влиянием психоаналитических ориентаций осуществил цикл исследований общественной психики и культуры США. Разработал концепцию типов личности и социальных характеров (в том числе и их эволюции). Полагал, что основные типы характеров соответствуют трем типам общественно-го устройства. К основным относил три типа характеров: 1) традиционно-ориентированный (на следование своей группе), 2) интрузивно-ориентированный (атомистический и динамический), 3) извне-ориентированный (подверженный внешним влияниям, стандартизации, бюрократизации и космополитическим ориентациям). Подробно исследовал «автономную личность» как выразителя позитивного социального характера, ориентированного на свободу, культуру и рациональные цели. Сотрудничал с Фроммом. Изучал явление отчуждения и содействовал осознанию важности и популяризации данной проблемы. Автор книг «Толпа одиноких: исследование изменений американского характера» (1950, совместно с Н. Глэйзером и Р. Денни), «Лица в толпе» (1952) и др.





РИТА – в Ведах – Вселенский закон, поддерживающий космический порядок, смену времен года, соблюдение заповедей.

РИТУАЛ (лат. *ritualis* – обрядовый, *ritus* – торжественная церемония, культовый обряд) – одно из основных понятий этнологии и культурной антропологии, позволяющее адекватно отобразить своеобразие человеческого поведения в «далеких» культурах (прежде всего – архаических и традиционных). В первом приближении Р. может быть определен как священнодействие, основанное на наделении вещей особыми (символическими) свойствами. Традиционной философией культуры Р. трактовался как несущественное для достижения практического результата «обрамление» здравого технологического рецепта, порожденное дефицитом позитивных знаний и заменой подлинных причин вымышленными. Однако современное историко-культурное исследование, реконструирующее специфические типы человеческого поведения, исходя из ценностных оснований самих изучаемых культур, меняет местами привычное соотношение ритуального и прагматического: в «далеких» культурах Р. оказывается лежащим в основе повседневной трудовой деятельности человека. Такая позиция ставит вопрос о специфической целесообразности Р. Сравнительно легко фиксируются его внешние функции – социальная и психологическая: Р. служит средством интеграции и поддержания целостности человеческих коллективов (Малиновский, Дюркгейм), а также снимает психологическое напряжение и гармонизирует человеческую психику (Юнг). На имманентную целенаправленность ритуальных действий указывает семантика языковых обозначений Р., свидетельствующая о близости двух основных значений – «священнодействие» и «порядок Р». – это священнодействие, связанное с установлением или поддержанием вселенской и социальной упорядоченности. В частности, социальный опыт архаических коллективов может быть представлен как чередование двух основных состояний: а) жизнедеятельности в упорядоченном и стабильном космосе, священные центры которого обеспечивают надежную защиту от сил хаоса, вытесненных за границу обустроенного мира; б) периодической хаотизации космоса при прохождении им критических точек своего существования (фазы «структуры» и «коммунитас», по В. Тэрнеру). Временная бесструктурность мира, обнаруживающаяся в архаическом празднестве, продуктивна – она обеспечивает обновление могущества сакральных объектов. Формой обязательного человеческого участия в праздничном обновлении мира и является архаический Р. Он начинается с действий, подчеркнута противоречащих об-

щепринятым нормам (погружая тем самым «состарившийся» космос в плодотворный хаос), и затем последовательно восстанавливает исконный порядок вещей. Архаический Р. представляет собой синкретическое действие, к которому восходят в своих истоках более поздние специализированные формы деятельности (производственно-экономическая, военно-политическая, религиозно-культовая, художественная и др.). Религиозный культ отличается от архаического Р. этизацией сакральных объектов (богов), увеличением дистанции между людьми и богами, утверждением односторонне серьезного и торжественного их почитания. Р. имеет первостепенное значение не только в архаических культурах, но и в традиционных обществах более позднего времени. Р. здесь связан не с праздничным разрушением-восстановлением, а с поддержанием уже прочно установленного порядка. Человеческое действие, определяясь следованием абсолютным образцам поведения, ритуализируется и вписывается в модель идеального равновесия космоса. Системы ритуализированного поведения, обеспечивая непрерывное воспроизводство сакрализованного порядка вещей, являются несущим каркасом традиционных культур. Современное общество, как правило, характеризуется нигилистским отношением к Р. и выдвиганием на первый план утилитарно ориентированного действия автономного индивида. Исключением являются общества, связанные с расцветом в 20 в. «тотальных идеологий» (Манхейм) и основанные на вторичной – идеологической – ритуализации человеческого поведения. (См. также: *Элиаде*.)

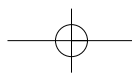
РИШИ – в Ведах – мудрецы, святые, Посвященные – посредники в передачах мантр и знаний.

РОД – группа кровных родственников, ведущих свое происхождение по одной отцовской или материнской линии, как правило, осознающих себя потомками общего предка, носящих общее родовое имя.

РОДЖЕР БЭКОН (Roger Bacon) (около 1214 – после 1294) – философ и естествоиспытатель, представитель оксфордской школы, отличавшийся энциклопедическими познаниями и широтой научных интересов. Основные произведения: «Большое сочинение» («*Opus Majus*»), «Малое сочинение» («*Opus Minus*»), «Третье сочинение» («*Opus Tertium*»), «Компендий философии» («*Compendium Studii Philosophiae*») и др. Р. Б. полагал, что существуют три способа познания: авторитет, который опирается на рассуждение, и опыт, на котором основывается всякое знание. Уделяя большое внимание «опытной науке» как «владычице умозрительных наук», Р. Б. оказался гораздо ближе к арабским мыслителям (Ибн Сине, Аль-

Фараби и др.), чем к схоластике в постановке вопроса о предназначении знания, с помощью которого человек сможет облегчить свою жизнь в борьбе с природой. Стремясь создать своего рода энциклопедию наук, Р. Б. объединил в рамках философии математику, физику (оптика, астрономия, алхимия, медицина) и этику. Математика как «естественная» логика (врожденная человеческому уму) противопоставляется им «школьной» – схоластической – логике, которую он отождествляет с грамматикой. Дедуктивное построение и доказательность математического знания делают его образцом для других наук. Р. Б. различал три разновидности опыта: внешний, приобретаемый с помощью человеческих чувств; внутренний, направленный на познание духовных сущностей и интерпретируемый Р. Б. в духе мистического озарения у Августина; и прапопыт, которым Бог наделил «святых Отцов» Церкви. Познание не мыслился Р. Б. без благодати веры, тем более, что единственная совершенная мудрость заключена в Священном Писании. Основные причины невежества Р. Б. видел в преклонении перед неосновательными авторитетами, влиянии привычек, суждениях невежественной толпы и, главное, в сокрытии собственного невежества под маской мудрости. Он полагал, что человек всегда будет стремиться к абсолютной истине, но находить лишь ту ее часть, которую Бог захочет сообщить людям. В вопросе об универсалиях Р. Б. занимал позицию умеренного реализма, считая, что всеобщее (сфера философии) содержится в единичных вещах, которые объективно существуют и познаваемы в опыте. Р. Б. выступал за реформу теологии, суть которой состоит в том, что «священники знания» – теологии – должны стремиться к восстановлению подлинного, канонического смысла Божественного откровения, содержащегося в Евангелии; выступал с резкой критикой авторитаризма схоластической философии, невежества схоластических теологов и не считал предосудительным использовать знания, накопленные язычниками. Учение Р. Б. было осуждено орденом францисканцев, однако его идеи об «опытной науке», достижения в области естествознания сыграли свою роль в становлении науки и философии Нового времени.

РОДЖЕРС (Rogers) Карл Рэнсом (1902–1987) – американский психолог, известный практик и теоретик психотерапии, один из лидеров гуманистической психологии (феноменологическое направление). Основные сочинения: «Клиническое лечение проблемного ребенка» (1939), «Консультирование и психотерапия» (1942), «Центрированная на клиенте терапия» (1951), «Психотерапия и изменения личности» (1954); «Теория терапии личности и межличностных отношений»





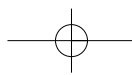
696 РОДО

(1959); «Становление личности» (1961), «Карл Роджерс о группах встреч» (1970), «Партнерство» (1972), «Карл Роджерс о человеческих возможностях» (1977), «Способ бытия» (1980), «Свобода учиться: 80-е годы» (1983) и др. Взгляд Р. на природу человека сформировался на основе его клинического опыта работы с людьми, имеющими эмоциональные расстройства и психологические проблемы. Причинность поведения человека он объясняет неким объединяющим, руководящим и единственным мотивом в жизни: тенденцией к актуализации, т. е. сохранением и развитием себя, максимальным выявлением лучших качеств своей личности, заложенных в ней от природы. Индетерминизм и неконформизм личности рассматриваются Р. в качестве основы «феноменального» поведения человека. Такое поведение предполагает не столько осознание собственного несовершенства в реальном настоящем, сколько конструирование внутреннего мира, способного перестроить и приспособить систему своих жизненных планов под актуальное будущее. Целостность мотивационного конструкта выступает основанием как для психологической реальности (иная реальность, по мнению Р., человеком не воспринимается и не интерпретируется), так и самоопределения людей, которые естественно и неизбежно движутся в направлении большей автономности и зрелости. По Р., факт удовлетворения какой-либо потребности не выступает мотиватором поведения — потребность движет человеком, пока она не удовлетворена. Только в движении к саморазвитию, личностном росте, самореализации и стремлении стать полноценно функционирующей личностью заключается, согласно Р., сущность человеческого поведения. Теория самости, Я-концепция Р. рассматривает стадии процесса психотерапии и становления человека: 1) Я закрыто для интерпретации; 2) Я формально интерпретируется; 3) свободный поиск интерпретаций о себе; 4) Я закрыто для настоящего; 5) Я открыто для настоящего; 6) Я непосредственно и открыто для опыта; 7) Я рефлексивно, в результате чего достигается формирование «внутреннего локуса оценивания», позволяющего самостоятельно осмысливать и реконструировать собственное Я в соответствии с реальным жизненным опытом. Пока несоответствие между Я-реальным и Я-идеальным не осознается, человек не испытывает тревоги и не нуждается в защите (защищается же такой человек не действием, а искажением интерпретации и отрицанием возникшего переживания). В противном случае, переживание невозможности сохранить целостность Я-структуры приводит к психическим расстройствам. Поэтому, «полноценно функционирующий человек», по Р., должен быть открыт для переживаний, жить полной и насыщенной

переживаниями жизнью, доверять своим ощущениям, быть субъективно свободным и готовым к творчеству. Р. критически относился к результатам своих теоретических построений и признавал, что в своей психотерапевтической практике ему не удалось подняться выше четвертой стадии процесса самоосознания и личностного развития пациента. Основным препятствием личностного роста Р. называет неготовность социального окружения поддерживать стремления индивида к самоактуализации. Это привело Р. и его последователей к необходимости разрабатывать и заниматься популяризацией так называемых групповых поддерживающих методов и технологий: «группы встреч», «группы роста» и т. п. В организации психологической помощи Р. предложил терапию, «центрированную на человеке», когда взаимоотношения терапевта и человека, обратившегося за помощью, приобретают глубоко личностный контакт (эмпатический и качественный в профессиональном отношении), когда снимается несоответствие между переживанием и самостью человека, когда человек берет на себя ответственность за решение собственных проблем путем активизации творческого начала своего Я. Влияние идей Р. на профессиональную психологию, на формирование терапевтических и образовательных стратегий очень велико. Идеи нашли применение в таких сферах, как социальная работа, уход за больными, семейное консультирование, взаимоотношение и развитие групп, образование. Со времен Фрейда никто не имел большего влияния на практику консультирования и терапии, чем Р.

РОДО (Rodo) Хосе Энрике (1871—1917) — уругвайский философ, писатель, политик. Р., Марти-и-Перес и Р. Дарио являются «культовыми» фигурами латиноамериканского модернизма, задававшими уровень самосознания, рефлексии и самокритики латиноамериканской философии на основе концепции «бытия по-латиноамерикански» на весь 20 в. Особая роль как основному теоретику принадлежит в этом трио Р. — «гениальному самоучке» (опыт его обучения на подготовительном отделении Университета Монтевидео оказался непродолжительным и неудачным) и прекрасному стилисту. Р. («одиноким интровертом») не оставил непосредственных учеников, однако сумел задать мифологемы, к которым обращались многие мыслители, связанные с «философией латиноамериканской сущности» и с «философией освобождения». Свою философскую позицию Р. определял как «новый идеализм» (или «неоидеализм»). Другое ее определение — «метафизический эмпиризм». В философском плане наиболее близкими к Р. оказались его современники Вас Феррейра (которого так-

же определяют как представителя «метафизического эмпиризма») и Корн (автор собственной версии «нового идеализма»). По сути же Р. занимался всю свою творческую жизнь выявлением поэтики латиноамериканской культуры. В своих работах он постоянно апеллировал к авторитету Платона, опирался на историко-социологические концепции Э. Ренана, И. Тэна, А. де Токвиля, Т. Карлейля, обращался к творчеству Р.У. Эмерсона и Ницше. Его любимым автором был также М. Монтень. Р. был знатоком классической испанской культуры и латиноамериканской культуры колониального периода (прежде всего стран Ла-Платы). С 1895 Р. начинает выступать в печати, сделав публицистическую деятельность основной канвой своей небогатой внешними событиями жизни. В марте 1895 он совместно с писателем В. Пересом Пентингом основал «Национальный журнал литературы и общественных наук», просуществовавший до 1897. В 1898 приглашен в Университет Монтевидео читать курс по литературе. Периодически Р. принимал участие в политической жизни Уругвая. Первый его приход в политику — депутатство в парламенте от партии «Колорадо» (либералы) — закончился в 1904 (в партии состоял с 1897). В 1906 Р. принял участие в политической и интеллектуальной полемике на стороне либералов против «якобинства», воплощенного в позитивистских схемах социальных изменений, в частности, ограничивавших религиозное присутствие в общественной жизни (сам Р. получил католически окрашенное семейное воспитание). В 1910—1916 Р. вновь депутат парламента. В 1910 Р. представлял Уругвай на праздновании столетия независимости Чили. В 1912 Р. порвал с партией «Колорадо» и перешел в оппозицию. В 1916 решает уехать в Европу в качестве корреспондента журнала «Карас и каретас». Умер в Палермо. В 1920 его останки были перевезены на родину. Любимая философско-литературная форма Р. — эссе, важнейшими из них являются: «Ариэль» (1900, принес автору континентальную, а затем и мировую известность, в 1908 появился термин «аризелизм»; эссе было провозглашено «интеллектуальным евангелием» латиноамериканской молодежи); «Тот, кто грядет» (1897, оценивается как «образцовое произведение модернизма»); «Рубен Дарио. Его литературная индивидуальность. Его последние произведения» (1899); в качестве программной статьи Р. обычно называют «Литературный американизм» (1895); в 1906 вышел сборник «Либерализм и якобинство», в 1909 — сборник «Мотивы Протейя», а в 1913 — сборник «Башня Протейя»; после смерти Р. появилось еще три сборника: «Путь Пароса» (1918), «Новые мотивы Протейя» (1927), «Последние мотивы Протейя» (1932). Будучи приверженцем «литературного американизма» (провозвестниками

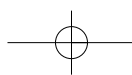




которого в 19 в. для него были венесуэлец и «гражданин Америки» С. Боливар, аргентинец Х.М. Гутьеррес и эквадорец М. Монтальво) и знатоком классического наследия колониального периода, Р., в отличие от лидера литературного латиноамериканского модернизма Дарио, выступил против тезиса о необходимости разрыва с традицией как условия становления латиноамериканского национального самосознания и обретения культурной идентичности. Именно в специфике собственной традиции и ментальности («характере чувствования народа или расы», «коллективном духе»), при их соответствующей переинтерпретации, лежит, согласно Р., ключ к решению современных жизненных проблем латиноамериканца. «Каждая индивидуальность должна стремиться вывить оригинальное содержание, еще в большей степени это относится к народам». С этих позиций он и критикует, давая общую высокую оценку его творчеству, Дарио за отказ от традиции, космополитизм и бегство от действительности. Явное или неявное оппонирование Дарио пронизывает все творчество Р., как и признание духовной общности с ним, хотя встречались они всего лишь один раз: «...из моих бесед с поэтом я вынес убеждение, что его взгляды гораздо полнее воплощены во мне, чем в тех, кто клянется его именем на каждом шагу». Культура, отражая специфику национального художественного мышления, способ восприятия мира и характер усвоения европейской традиции, не предлагает, однако, самоизоляция. По Р., она полнокровно функционирует только будучи «вписанной» в общемировой контекст. «Космополитизм, неизбежный как элемент формирования, не исключает ни чувства верности прошлому, ни ведущей линии, должной центрировать гений расы в слиянии элементов, которые создадут окончательного американца будущего». Зрелость национальной культуры, согласно Р., определяется силой и характером «собственного голоса», в основе которого и лежат выработанные ею критерии восприятия мира и механизмы адаптации инокультурных инноваций при способности самостоятельного продуцирования образов, соответствующих мировому уровню, — «нового слова», способного организовать «новую жизнь». Вполне в традициях модернизма Р. пытался организовать свою жизнь и творчество как «выговаривание» этого «нового слова», накладывая на себя миссию провидца и пророка, учителя и спасителя (воплощением этих функций для Р. служили в его творчестве образы Просперо и Протея), с одной стороны, и не разделяя культуру- и жизне-творчество, подчиняя их модернистской стилизации латиноамериканского, — с другой. Слово для Р. связано со способной генерировать новые смыслы и содер-

жания идей, поэтому и модернизм трактуется им как «литература идей», способных осветить своим светом как прошлое культуру (увидеть ее своеобразную предзаданность духом), так и путь к «новой жизни», а также «инкорпорировать» латиноамериканское в «универсальную конфедерацию душ», обнаруживая в ней его собственные (библейские) истоки. (Поэтому все творчество Р. организуется через библейскую топику, специально проанализированную в этом ключе В.Б. Земсковым, выделившим такие ее основные элементы, как «гора», «храм», «свет», «воздух», «весть», «путь», «странник» и т. д.). Культуропорождающим для латиноамериканской традиции стало эссе Р. «Ариэль», символично датированное 1900 — «переломом эпох», «временем перехода», означавшим начало расцвета Латинской Америки. В основу эссе положена попытка мифологизировать трех персонажей пьесы У. Шекспира (1611) «Буря» (Просперо, Калибана и Ариэля) как выражающих определенные стороны американской действительности. Классическая интерпретация шекспировской пьесы основывалась на противопоставлении цивилизации и варварства (при этом образ Просперо было принято трактовать как образ просвещенного тирана, образ Калибана как образ народных масс и/или варвара, а образ Ариэля — как бесплотный дух воздуха, носителя разума). Она была усилена Э. Ренаном в пьесах «Калибан. Продолжение «Бури» (1878) и «Источник юности. Продолжение «Калибана» (1880), в которых он, исходя из своих социально-политических установок, ввел противопоставление «духовной аристократии» (Просперо в союзе с Ариэлем) и «вульгарной демократии» (через описание последствий прихода Калибана к власти). В своей интерпретации Р. (восприняв идеологему «духовной аристократии» Ренана) учитывал и перетрактовку персонажей шекспировской пьесы в программном эссе Дарио «Триумф Калибана» (1898), перевернувшего концепцию «варварства-цивилизации» (концептуально оформленную в латиноамериканской философии Д.Ф. Сармьенто). Дарио отождествил с образом Калибана США, воплощающие материально-утилитарные ценности, и провозгласил латинскую расу носителем духа Ариэля, гения духовности и идеальности, а тем самым и культуры как таковой. Эссе же самого Р. выстроено как речь Просперо (отражающего точку зрения автора, выступающего с позиций Мессии), обращенная к молодежи «Новой Америки», закончившей курс обучения и призванной реализовать идеал «ариэлизма» (Просперо произносит свою речь, стоя у статуи Ариэля). При этом Р. противопоставляет (не обязательно явно) свой взгляд Дарио по векторам дионисийского (у Дарио были сильные мотивы неязыческого характера, а его программный

сборник стихотворений назывался «Языческие псалмы», 1896) аполлоническому (чистой, незамутненной духовности и идеальности, изящества интеллекта); кентаврности (Дарио) и гармоничности; «младенчества» (странности, причудливости, необычности — название еще одного сборника стихотворений Дарио 1896 — «Необычайные») — зрелости (обретающей свою индивидуальность в законченности формы, обновляемой с каждой ритмически протекающей сменой поколений, расширяющих зону свободы духа (при этом происходит постоянное движение к удаляющемуся горизонту под воздействием свойственной молодости жажды идеала). Понятие «молодости» является у Р. смыслоконституирующим (что характерно для дискурсов поиска идентичности и аутентичности латиноамериканской философии с 19 в.; понятие «молодости» постоянно коррелирует с понятиями не только «индивида», но и «поколения» (в последующем — одно из центральных понятий в социальной доктрине Х. Ортеги-и-Гассета), и «нации»). В силу этой традиции речь Просперо — Р. можно считать обращенной и ко всей уругвайской нации (и шире — латиноамериканцам в целом, на которых он проецирует тезис мессионистской предназначенности в будущей общечеловеческой цивилизации, построенной, прежде всего, на принципах свободы духа). Эти представления Р. органично вписываются в его общую историософско-культурологическую схему, суть которой заключается в смене больших культурных эпох («мировых культур»), обладающих внутри себя особой внутренней ритмикой. Среди мировых культур Р. выделяет античную (внутри которой «молодость души» наиболее полно воплощалась в Древней Греции), христианскую (утратившую молодость и оптимизм античности) и современную (призванную осуществить новый культурный синтез). Формула современной эпохи, по Р., — «парадоксальный оптимизм», соединяющий Сомнение, Боль и Вину христианства с Радостью и Красотой античности и Новой (модернизированной) традицией на основе христианской (но истолкованной у Р. в духе неоплатонизма) Любви таким образом, что порождаются Надежда и Вера, восстанавливается утраченная целостность и гармоничность Духа. В итоге в основании модернистского общества находится гармоническое единство «начал» Духа (духовности), Красоты и Любви. Ритмика же внутри мировых культур (подчиняющихся ритмам Космоса) задается (через сменяющиеся поколения) акцентированием принципов духовности и бескорыстности или принципов материальности и утилитарности как основ устройства социокультурной жизни. В первом случае мы имеем «концепции разумной жизни, основанной на гармоничном развитии человечес-



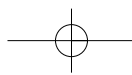


698 РОДО

кой природы», провоцирующие «героический энтузиазм» их адептов, во втором — «утилитаристские концепции жизни», предполагающие доминирование прагматическо-ситуационных схем поведения (доминирование того или иного начала характеризует и векторную направленность развития мировой культуры в целом). Р. склонен считать периоды преобладания «утилитаристских концепций жизни» кризисными, в них и культура (в том числе искусство и литература), и человек утрачивают свою целостность и непосредственную связь со своими этическими основаниями (однако без этих периодов невозможен последующий взлет «идеализма»). В этой связи Р. разрабатывает мифологему, вводящую представление об «идеальном Граде» и противопоставляющую Вавилон и Вавилонскую башню (как воплощение утилитаризма и посягательства на мировую гармонию, ведущего к Хаосу, они олицетворены в США) и Афины и Акрополь (как воплощающие духовность, они олицетворены в Латинской Америке). В иной редакции Р. противопоставляет Афины и Рим, с одной стороны, и Сидон, Тир или Карфаген — с другой («Не тшитесь исповедовать евангелие изысканных манер скифам, евангелие разума — беотийцам и евангелие бескорыстия — финикийцам»). Именно период кризиса переживает, считает Р., современная ему культура и литература (находящаяся в состоянии декаданса), требующие самообновления на принципах «неоидеализма» (равно — модернизма). Ситуация кризиса культуры в Латинской Америке усугублена, по мысли Р., ее сохраняющейся подражательной зависимостью от чужих образцов, причем зависимость от испанской (а шире — европейской) традиции сменилась на духовную зависимость от США («мы страдаем США («мы страдаем *нордоманией*, которой необходимо самым срочным образом положить предел, диктуемый разумом и чувством»). Подражание и зависимость от чужого (прежде всего «англосаксонского») есть одновременно симптомы как признания превосходства этого чужого («подражают обычно тому, в чье превосходство или авторитет безусловно верят»), так и признания собственной ущербности (в конечном итоге — «романского» как такового). «Это безрассудное перенесение того, что является естественным, спонтанным в одном обществе, в лоно другого, где для него нет предпосылок ни в истории, ни в природной среде ...равнозначно попытке сделать пересадку живому организму части чужого мертвого тела». На уровне идей, по мнению Р., это ведет к отказу от духовной самостоятельности и независимости. «В результате во многих искренне заинтересованных в нашем счастье будущем умах витает образ Америки, добровольно *де-латинизировавшейся*, избежавшей тем самым грубого на-

силія завоевателей и преобразовавшей себя в соответствии с великим архетипом Севера — неким видением, внушающим им самые сладостные чувства и вызывающим в них волнующие аналогии. Последние побуждают их к беспрестанным порывам обновлений и реформ». Эти взгляды Р. (как и аналогичные идеи Гонсалеса Прады, Васконселоса и других предтеч и основоположников «философии латиноамериканской сущности») фундаментализировали в последующем линию «индепендентизма» (видевшую основную ценность в независимости), противостоящую линии «десарролизма» (акцентировавшего ценность развития), в спорах о сути модернизма и путях модернизации в философской и социогуманитарной мысли Латинской Америки 20 в. С позиций «индепендентизма» Р. настаивал на том, что все современные проблемы связаны с возможностями, путями и результатами культурного самоутверждения «нации» в глобалистском контексте современного мира и способностью национальной культуры продуцировать культурные образцы мирового уровня. «Всякая национальная душа — это система элементов, организованных в соответствии с ритмом, который не имеет прецедентов в прошлом, и никогда не повторится, если это таинственное согласие будет сломлено». Самоутверждение же «нации» невозможно вне выработки общности ценности «латиноамериканского духа», предполагающих, в том числе и иное понимание «модерна» (чем североамериканское или европейское, для некоторых Латинская Америка — скорее объект, чем субъект), «индивидуализирующейся» затем в «национальной душе». Согласно Р., «...выше национальной родины следует поставить понятие Родины американской и приблизить тот день, когда нынешние дети, став взрослыми, на вопрос, как называется их родина, смогут ответить, что она не называется ни Бразилией, ни Чили, ни Мексикой, а называется Америкой. Любая межамериканская политика, которая откажется ориентироваться на это будущее и не станет учитывать интересы этой гармонии, обречет себя на бесплодие и провал». Любое слепое копирование или бездумное заимствование ведет, таким образом, лишь к усилению духовной зависимости, «вторичности» и «периферийности» культуры и, как отдаленное, но прямое следствие деградации культуры — к деградации личности. Тем самым Р. ставит в единую цепь взаимовлияний и взаимозависимостей понятия: 1) «мирового» (мировая культура); 2) «регионально-цивилизационного» (Латинская Америка, «латиноамериканское», «раса»); 3) «национального» (нация, национальная культура); 4) «индивидуально-личностного». И именно «личность» оказывается у него «последним обоснованием» и «основанием обоснова-

ния» в его историософско-культурологической концепции. В конечном итоге и вся речь Р.-Просперо в «Ариэле» есть не что иное, как изложение его понимания «идеального человека», призванного осуществить идеалы «идеального общества». Превосходство «техничности» (США) над «отсталостью» (Латинская Америка) обобщается на уровне личности в «духовное богатство» латиноамериканца и «нравственную отсталость» североамериканца (в смягченной формулировке: «техническое превосходство не есть гарантия превосходства духовного»). («Правда, что у вас больше экономического богатства, больше порядка в вопросах политики, больше практической энергии, больше веса в современном мире; но зато мы в гораздо большей степени являемся носителями тех духовных завоеваний культуры, которые только и являются подлинной и высшей целью Человека и составляют драгоценное наследие нашей гуманистической традиции; и мы будем продолжать совершенствоваться и обогащать ее.»). Более того, «их» технократизм, согласно Р., ведет (в тенденции) к неизбежной деградации и дегуманизации человека в современную эпоху. Причины этого, по мнению Р., двойственны. Во-первых, технократизм стремится к преодолению «регионально-цивилизационного» и «национального» как специфицирующих и индивидуализирующих начал (в этом он совпадает в своих следствиях для личности с утратой латиноамериканцами своей культурной самостоятельности и идентичности, опять же во многом из-за нерелевантности переориентации на чужие («их») ценности технократического типа и забвение своих собственных). Во-вторых, технократизм несет угрозу и на непосредственно личностном уровне исторического развития — угрозу утраты целостности и гармоничности человека под воздействием требуемого и наступающего с необходимостью «узкого профессионализма» и «практического утилитаризма», что опять-таки чревато потерей специфицирующей индивидуализации. Заявленный адептами технократизма путь развития современной цивилизации ведет, как полагал Р., к утверждению единообразия и тотальной однородности, демонстрирует «ограниченность разума, неспособного отразить ничего более, кроме некоторой видимости вещей», закрывает возможности видения современности, продуцирует «погруженность в сонный мрак», пронизанный лишь одним лучом света, провоцирует нетерпимость и безразличие к иному (предельным случаем такой догматической «абсолютизации» для Р. был постоянно им критикуемый позитивизм). В результате происходит катастрофическое сужение интеллектуального горизонта человека и утрата им способности к рефлексии и пониманию, а ведь «наша спо-





способность понимать должна иметь своим пределом только невозможность понимать ограниченных людей». Мы сами становимся, тем самым, «ограниченностью», которую невозможно понять. Утрачивая «иного», мы утрачиваем и самих себя, а тем самым и человека как такового, и возможность развития человеческого рода, ведь конечной целью человека не могут быть ни знание, ни чувство, ни воображение, но только сам реальный и человеческий человек, взятый в своей цельности. При всех различиях ситуаций деятельности, неизбежности нарастания элементов «автоматизма» под напором «специализирующего» и «утилизированного» в «материальной деятельности», «долг разумных существ» состоит в сохранении «единства сознания» и рефлексивности в деятельности духовной, основанной на «внутреннем покое», «идеальном созерцании» и «бескорыстном размышлении», что и составляет суть «человечности» (образцом которой для Р. является «величайший реформатор» Иисус Христос, превративший идею в чувство). Гармоничность предполагает для Р. единство разумного и чувственного: этического (концентрирующегося в «героизме»), эстетического («героической воли к стилю») и религиозного. Она требует необходимости удерживать «человечность» и в своей деятельности: «Даже внутри материального рабства имеется возможность спасти внутреннюю свободу — свободу разума и чувства». Отсюда нравственная максима Р.: «Не пытайтесь ...оправдывать рабство вашего духа занятостью работой или борьбой». Отсюда же необходимость поставить «их технократизм» под контроль «нашей гуманистической традиции», требующей приоритетного развития. Фактически, речь у Р. идет о подчиненности социально-технического национально-культурному внутри провозглашаемого идеала «нового гуманизма»: 1) восстанавливающего целостность и гармоничность человека, 2) обеспечивающего автономность и закрытость внутренней жизни человека («неприступного убежища из моей сказки»). Удержание этих рамок способно соединить «полезный труд» и «благородный досуг» в единстве «двусторонней деятельности» («...будьте внимательными зрителями там, где не можете быть актерами»). Такой идеал, согласно Р., однажды уже был реализован в человеческой цивилизации в Афинах, которые, будучи «весной человеческого духа» и «улыбкой истории», сумели «тонко гармонизировать четыре стороны человеческой души (человека как атлета, как гражданина, как полемиста и как философа), благодаря тому, что они (Афины) «сумели возвеличить одновременно идеальное и реальное, разум и инстинкт, духовные и физические силы человека». В нашей «зрелой» цивилизации мы должны вновь синтезировать это единство, но уже на новой основе с уче-

том ценностей христианства и нового (модернистского), акцентирующего деятельностное начало, общества (тем самым программа «неоидеализма» есть у Р. с необходимостью и программа «метафизического эмпиризма»). Отсюда задается и программа социального обновления общества, базирующаяся одновременно на принципах демократии и интеллектуального элитаризма («духовного аристократизма»). При этом «демократия» понимается Р. как жизненный принцип, а не как политический механизм (в последнем случае он критикует принципы «уравнительной демократии» США). Как жизненный принцип, демократия, по Р., требует переформулировки способа решения проблемы «несправедливости в неравенстве», предложенного «уравнительной демократией», ориентирующейся на «натурализацию» провозглашаемого равенства возможностей в неравенстве социальных статусов, влияния и престижа в обществе. Неизбежное неравенство в подлинно справедливом (а не квазидемократическом) обществе, основанном на ценности интеллекта и нравственности, базируется на ограничении равенства людей только в одном смысле: «в смысле интеллектуального и нравственного неравенства, которое свободно признается всеми». Интеллектуальная и нравственная неразвитость при соблюдении всех формальных демократических норм, порождает «толпу», «безымянную массу», которая «сама по себе ничто». «Она может стать инструментом варварства или цивилизации в зависимости от того, обладает она или нет коэффициентом глубокого нравственного руководства. ...Как от сложения многих умственно серых людей в сумме нельзя получить гениальности, так и от сложения множества нравственных посредственностей не получишь эквивалента самоотверженности и героизма». Следовательно, демократия как принцип имеет своей обратной стороной принцип «интеллектуального элитаризма» (требующий политического закрепления). «Духовный аристократизм» характеризует у Р. как аутентичную личность, так и национальную культуру (которая всегда есть «культура элиты», а не народа), ориентирующуюся на ценности жизни («витальную мистерию жизни», «океаническое бгтие», но не на «искусство ради искусства», как у Дарио). Таким образом, демократическое равенство возможностей создает лишь условия для выявления и реализации творческого потенциала индивидов и имеет своей целью формирование духовной элиты, совершенствующей демократию, направляя ее к идеалу гармонии, скрепленной Любовью (единственное обоснование духовного аристократизма, в конечном итоге, — «высшая способность к любви»). Любовь у Р., снимающая все противоречия между разумом и чувством, сознательным и бес-

сознательным, созерцанием-размышлением и действием, согласуясь с естественными ритмами Космоса, направляет личность по пути постоянных трансформаций к обретению аутентичности-подлинности в поисках своей гармоничности. «Ариэлизм» как «идеология для молодежи» (будущей элиты) дополняется у Р. «протеизмом» (от образа Протея) как организующим «путь самопреобразования элиты» на основе вырабатываемого личного опыта. Основная же сверхцель духовной элиты — самоформируясь, полностью выявить собственную индивидуальность, что предполагает разоблачение и сдирание всевозможных чужеродных масок, заимствованных из других культур, блокирование смены масок как симуляции протеизма, а прежде всего, требует «развивать в себе чувство гражданина Америки, всеми средствами стремиться к тому, чтобы в сознании латиноамериканских народов глубоко укоренилась идея нашей Америки как объединенной силы, как неделимой души, как единственной настоящей Родины... Все наше будущее заключается в этой задаче. ...Все, что хоть как-нибудь станет противоречить ей или временно мешать ее полному осуществлению, — будет ошибкой и зародышем всяческих бед», — писал Р. в последний год своей жизни. (См. также: «Философия латиноамериканской сущности».)

В.Л. Абушенко

РОЗЕНБЕРГ (Rosenberg) Альфред (1893–1946) — идеолог и теоретик национал-социалистического движения в Германии, философ гитлеровского расизма, главный редактор (с 1923) центрального органа НСДАП — газеты «Фелькишер беобахтер», глава внешнеполитического отдела партии (с 1933), министр оккупированных восточных территорий (с 1941), казнен как военный преступник по приговору трибунала в Нюрнберге. Окончил Рижский университет. Автор работ «Миф XX столетия», «Чума в России» и др. (в 1919–1923 опубликовал 77 книг и брошюр). Отстаивал антисемитские позиции. Еврейская религия, согласно Р., в высшей степени аристократична. Столетиями еврейство противостоит не-еврейским аристократиям. Средством этой борьбы являлся вирус демократических, либеральных и социалистических идей: демократически-еврейское христианство погубило, по Р., Римскую империю. Для самих евреев защитой от демократических соблазнов выступает собственная религия, а также расизм, основанный на учете законов наследственности и естественном отборе. Полагал, что движение за еврейскую государственность — лишь прикрытие для планов завоевания ими мирового господства. По мнению Р., большевизм — это средство еврейского финансового капитала для ликвидации порядка в Европе и мире, разрушения на-





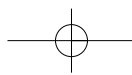
700 РОЗЕНЦВЕЙГ

циональных экономик и деморализации народов. Обвинял евреев в стремлении путем искусной болтовни о правах человека продуцировать тотальный хаос. Вслед за Х.С. Чемберленом употреблял термин «фелькерхаос» («национальный хаос»): по Р., за всеми попытками политического и социального разрушения всегда стоят еврейские элементы. Отстаивал необходимость исключительно «физического» разрешения «еврейского вопроса». Акцентировал внимание на тупости «невежественных масс», утверждал, что, в отличие от «абсолютно бессмысленной» деятельности промышленного рабочего, работа крестьянина «полна смысла и ясна». Неоднократно критикуя марксизм и большевистскую практику в России, Р., тем не менее, был знаком лишь с одним цитируемым им трудом Ленина — «Государство и революция». Истинное значение российской революции, по мнению Р., — попытка преступного мира, принадлежащего к «ближневосточной» расе, победить Европу («поход азиатского духа против Европы»). Полагал, что европеизация России была ошибочной, историческая миссия России, согласно Р., в Азии, а не в Европе.

РОЗЕНЦВЕЙГ (Rosenzweig) Франц (1886–1929) — немецкий философ-диалогист. Основные сочинения: «Гегель и государство» (1921), «Письма и дневники. 1909–1918» (опубликованы в 1979) и др. Для философии диалога Р. характерен решительный поворот к метафорике слова. В работе «Звезда Искупления» (1921) он попытался изложить свое понимание грамматики эроса или, иначе, языка любви. Грамматике эроса, по Р., соответствует иного типа логика — «логика Я и Ты», отличная от аристотелевской, проблемы которой связаны с проблемами «предметного» мышления. Исходя из этого, Р. представил сферу «диа» диалога как рядом-расположенность участников встречи в глазах Высшего стороннего наблюдателя. «Бог, мир, человек — три сферы специфической онтологии» Р., которая «прерывая тотальность тревоги небытия, не возвращает человеческую экзистенцию к заботе о своем бытии, а ведет к фронтальному отношению с другим человеком», — писал Левинас. Межличностное общение в концепции Р. стало той первичной реальностью, постижение которой он связал с нереплексивным «верованием». Таким образом, Р. стремился раскрыть сущность интересубъективности, принимая во внимание субъективность как полную противоположность «безличности», безразличия как ступень к принятию другой субъективности. Р. сумел привлечь внимание к такой иррациональной реальности, каковой является, определяемая, по Р., божественным вмешательством устремленность одной личности к другой. В результате, истина слова, понимаемая как истина религии, стала апофеозом диалогии Р.

РОК-КУЛЬТУРА — феномен молодежной субкультуры, возникший в Великобритании и США вокруг нового музыкального стиля. Р. — явление не только музыкальное, но и социальное: это мировоззрение неконформистски настроенной молодежи, альтернативная система ценностей, способ консолидации, образ жизни. Р. представлена своеобразной идеологией и эстетикой, собственной системой знаков и символов, языком (сленг), стилем одежды и прически, рок-периодикой, рок-энциклопедией, рок-концертом (сейшн), музыкальными формами — концептуальный альбом, рок-опера и др. Как музыкальный стиль рок берет свое начало от рок-н-ролла — танцевальной музыки, популярной в США в 1950-е. Рок-н-ролл стал атрибутом молодежной культуры, которая выдвинулась из массовой культуры в этот период и характеризовалась неприятием норм и ценностей мира «отцов», неконформистским пафосом, демократичностью, реабилитацией чувственности, высокой оценкой свободы и раскованности. В рок-н-ролле противостояние культуре «взрослых» отражено простотой и демократизмом музыки, языком (молодежный жаргон и сленг чернокожих музыкантов), гедонизмом, иронией и отрицанием авторитетов (Чак Берри «RoU Over Beethoven»), раскованным поведением. Молодежная культура была коммерциализирована и превращена в моду на «молодежный стиль» — одежда и прическа «под Элвиса», танец и музыка рок-н-ролл (1954 — Билл Хейли «Rock Around the Clock» и 1956 — Элвис Пресли «Heartbreak Hotel»), кумиры (Пресли, Хейли, Берри и др.). К началу 1960-х мода на рок-н-ролл в США прошла. Новый расцвет рок-музыки (1962–1963) связан с творчеством английских групп: «Битлз», «Роллинг Стоунз» и др. Рок перерос рамки моды, стал гражданской позицией и мировоззрением. «Битлз», первоначально исполнявшие легкую коммерческую музыку и добившиеся большого успеха (феномен битломании и признание его английской королевой), во второй половине 1960-х пришли к авангардному музыкальному творчеству (в текстах от банальной любовной лирики к социально значимым проблемам, к образности и психологизму; музыкальное новаторство; определение общественной позиции — «Революция», акция за мир «Bed-In» Дж. Леннона и Йоко Оно и т. п.). «Роллинг Стоунз» олицетворяли собой бунт против «истеблишмента», шокировали обывателя скандальным имиджем и поведением, радикальными текстами песен («Симпатия к дьяволу», «Участник уличных боев» и др.). Со второй половины 1960-х рок-музыка стала рупором идей контркультуры. Дискурс радикального крыла контркультуры (стратегия «новых левых») в роке представлена песнями протеста (Боб Дилан), так называемыми тематическими песня-

ми, имеющими социальную направленность, содержащими в себе прямой призыв к революции, а так же содержащими в себе эстетизацию насилия. Духовно-эскапистское крыло контркультуры (стратегия хиппи) выразило себя в целом спектре течений и тем. Тактика наркотического «расширения сознания» представлена в психоделическом роке (Грейтфул Дead, Джефферсон Эйрлайн), в световых и театральных эффектах оформления концерта, воспроизводящих ощущение после приема ЛСД. Интерес к мистике и оккультизму выражен в «шаманстве» Джима Моррисона («The Doors»), увлечение хиппи культурой Востока привело к синтезу рока и индийской музыки (пара-рок). Такие черты рок-музыки, как оргиастичность, коллективизм, важная роль ритма, уходят корнями в мировоззрение хиппи. Расцвет рока и контркультуры был ознаменован рядом грандиозных рок-фестивалей (Монтерей-1967, Вудсток-1969), реализованных как хеппенинг (общение, спонтанность, игра, солидарность). В 1970-е за распадом в контркультуре следует распад в рок-музыке; выделяется ряд музыкальных стилей: диско, арт-рок («Эмерсон, Лейк энд Палмер» — интеллектуальный рок, синтезирован с классикой — выход в элитарную культуру) и хард-рок («Дип Перпл» и др. — более артикулирован протест за счет агрессивности и жесткости и обращения к демонической и мистической тематике). Попытка реанимировать Р. была предпринята в середине 1970-х панк-роком («Секс Пистолз», «Клэш» и др.), который возник как реакция на коммерциализацию и стандартизацию. Панк-рок характеризуется эпатажем, вызывающим имиджем и поведением музыкантов, непристойностями в текстах песен, ярко выраженной не коммерческой направленностью (что не мешало «массовой культуре потребить его»). С 1980-х налицо потеря роком контркультурной направленности, превращения только в музыку. Ассимиляция рок-культуры массовой культурой ведет не к стандартизации, а к дифференциации различных направлений, удовлетворяющих вкусы различных социальных групп. Происходит обогащение рока через контакты с национальными музыкальными направлениями различных культур (фолк-рок), других эпох (барокко-рок), жанров (джаз-рок) и т. д. Тем не менее, не стоит преждевременно констатировать «смерть рок-н-ролла» и считать исчерпанной его способность генерировать контркультурные стили и идентичности. Также стоит отметить немаловажную роль рок-культуры в «поднаживании изнутри» идеологии тоталитаризма, что ускорило крах этих режимов (рок как символ свободы в СССР и странах соцлагеря). Как музыкальный стиль рок появился в результате синтеза западной (кантри) и афроамериканской (ритм-энд-





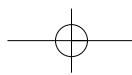
блюз) музыкальных традиций, органично впитав в себя черты обеих: от европейской музыки яркая мелодика, опора на англокельтский фольклор, носовая манера пения; от африканской — акцентированность ритма, импровизационность, чувственность, главная роль гитарной партии. Музыкальные особенности рока: акцент на слабой доле, тяжелое, громкое звучание риффы (короткие повторяющиеся музыкальные фразы), как основа мелодии, использование электрических музыкальных инструментов и новый тип звучания, своеобразный вокал и т. д. Аудиотехника в рок-музыке выполняет техническую роль в ходе концерта и может использоваться как художественный прием. Особую роль в рок-музыке играет ритм и громкость. Помимо эстетического и психического влияния, они оказывают физиологическое воздействие на индивида — ослабляют контроль разума и стимулируют телесное со-участие. Контркультура 1960-х трактовала процесс подчинения «природным силам» как выход за пределы «Я» и подключение к космическим ритмам, т. е. подлинное освобождение индивида («дионисийское начало рок-музыки»). Благодаря ритму, свету, костюмам, танцу рок-концерт превращался в ритуал, в котором участвовали все присутствующие, рок-певец исполнял роль шамана. Сущностные черты рока: демократизм и простота — недоверие к элитарности. Рок принципиально антипрофессионален — это музыка самоучек, часто не знающих нотной грамоты. Она ориентирована на индивидуальность музыканта и его способность к импровизации. Установка на естественность, спонтанность, требование достоверности — либо честная и подлинная музыка, либо это «не рок». Индивидуалистический коллективизм (единство аудитории и музыкантов, общая атмосфера, но при сохранении своего «Я»). Рок «всеяден» (творчески переосмысляет музыкальную традицию) и интернационален (популярен во всем мире). Как жанр искусства рок-музыка синтетична (в рок-концерте слиты музыка, свет, пластика, костюм, актерская игра музыкантов, текст). В роке, как и в языке, можно выделить как минимум четыре кода: музыка, слово, пластика, жест. Эти коды взаимосвязаны и дополняют друг друга: невыразимое словом — играется, невыразимое музыкой — выражается движением, мимикой. Рок-музыка является способом переживания действительности. Ядром рок-культуры является контркультура. В рок-музыке противостояние «истеблишменту» выражается неприятием традиционных ценностей и образа жизни («стеб», скепсис, эпатаж, скандальное поведение музыкантов), эстетизацией насилия и разрушения, использованием негативных образов (сатана и другая инфернальная символика), эстетика фильма ужасов в иконографии и имидже;

главный персонаж рока — преступник, безумец. Эти образы выражают протест против доминирующей культуры и символизируют освобождение инстинктов бессознательного. Рок-культура предлагает альтернативную систему ценностей: свобода, наркотический «кайф», секс, пацифизм, богоискательство, предпочтение природы культуре, интерес к опыту других культур (африканской, восточной, индийской) и эпох (архаика). Рок-музыкант выполняет роль гуру, транслирует новое мировоззрение. Рок-культура создает своих героев, предлагающих другой сценарий жизни и противопоставляющих его официальной культуре. Идеология рок-культуры имеет ряд существенных недостатков. Увлечение наркотиками и алкоголем обращается для индивида саморазрушением; некоторые явления рока крайне пессимистичны и рожают чувство безысходности и оправдывают самоубийство; в рок-музыке присутствует апологетика асоциального поведения (панк-рок), эстетизация насилия (хеви-металл), эскапизм. Также рок-культура является ограниченной в классовом и гендерном аспектах. Рок — продукт выходцев из низших («Битлз») и средних слоев, он нетерпим к интеллектуальности. Маскулинность рок-культуры (рок — мужская сфера, женский опыт здесь замалчивается, наиболее очевиден в хеви-металл, где мужественность ассоциируется с психическим насилием и властью). В целом позиция рока двойственна: с одной стороны, он связан с контркультурой, с другой стороны, он интегрировался в массовую культуру, которая нейтрализовала его контркультурный заряд (рок — «полярная культура, созданная контркультурой»). Массовая культура стремится сделать рок хобби индивида, ассоциированное с коллекционированием записей и информации. Это ведет к утрате рок-культурой социально-критической и мировоззренческой функций, к оплошлению и сращиванию с поп-культурой. Значение рок-культуры в том, что она является носителем альтернативных культурных ценностей, которые обновляют культуру и делают ее более демократичной и разнообразной. Рок играет важную роль в общественной жизни, критикуя пороки современности, и поддерживая передовые движения, проводящиеся под девизом «Рок против...» Как музыкальный стиль рок обогащает популярную музыку, доставляет индивиду эстетическое наслаждение и выполняет определенные психологические функции. Особенно велико значение рок-культуры для молодежи — она осуществляет воспитательную и мировоззренческую функции, позволяет самоопределиваться, дает уверенность за счет принадлежности к группе, способствует процессу социализации.

А.В. Розум

РОЛЕЙ ТЕОРИЯ — подход к изучению личности, согласно которому последняя описывается при помощи усвоенных и принятых ею или вынужденно выполняемых социальных функций и образцов поведения — ролей, вытекающих из ее социального статуса в данном сообществе или социальной группе. Основные положения Р. т. были сформулированы американским социальным психологом Дж. Мидом (1863–1931) и антропологом Р. Линтоном (1893–1953). Первый акцентировал внимание на механизмах «научения роли», освоения ролей в процессах межличностного взаимодействия, подчеркивая стимулирующее воздействие «ролевых ожиданий» со стороны «значимых» для данного индивида лиц, с которыми он вступает в общение. Второй обратил внимание на социально-культурную природу ролевых предписаний и их связь с социальной позицией личности, а также на назначение социальных и групповых санкций. В рамках Р. т. были экспериментально выявлены следующие феномены: «ролевой конфликт» — переживание субъектом неоднозначности или противоборства ролевых требований со стороны разных социальных общностей, членом которых он является; интеграция и дезинтеграция ролевой структуры личности — следствия гармоничности или конфликтности социальных отношений. Наиболее выпукло особенности ролевого подхода представлены в концепции западногерманского социолога Р. Дарендорфа (р. 1929), рассматривающей человека как деиндивидуализированный продукт ролевых предписаний.

РОЛС (Rawls) Джон (р. 1923) — американский философ, автор концепции неоконтрактуализма. Основные сочинения: «Теория справедливости» (1970), «Политический либерализм» (1993) и др. Возродив традиции исследований в сфере политической философии, Р. утверждал, что для данной общественной дисциплины понятие «справедливость» должно обрести категориальный статус, сопоставимый с положением терминов «истина» для гносеологии и логики и «красота» для эстетики. («Справедливость, по мысли Р., есть первая необходимость социальных институтов, как истина — для научной системы».) Акцентируя свое внимание на политическом (а не метафизическом) измерении «справедливости», Р. тем не менее ясно простроил границы для всех соответствующих концепций рационалистического типа. По своему характеру теория «справедливости» Р. явно противопоставлена моделям утилитаризма. По убеждению Р., утилитаристское стремление к наибольшему благосостоянию для наибольшего числа людей необходимо ведет ко всевозрастающей зависимости индивида от общества. А такое положение дел, когда один человек является заложником дру-





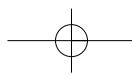
702 РОМЕРО

гого или социального большинства, с точки зрения Р., недопустимо. Одним из опорных пунктов построения теории справедливости у Р. выступает идея «изначальной позиции» индивидов при выработке социальных договоренностей, предполагающая исходное равенство людей. Как отмечает Р., — «мы должны каким-то образом смягчить негативное действие тех обстоятельств, которые толкают людей использовать природные блага и социальные обстоятельства в собственных интересах. Стороны не знают, какие есть альтернативы и как они влияют в каждом особом случае, поэтому члены общества обязаны оценивать принципы, исходя из общих рассуждений... Стороны не интересуются особыми фактами: никто, более того, не знает собственного места в обществе, т. е. социального статуса, как и собственной силы или ума. Ни собственной концепции блага, ни рационально обоснованного жизненного плана, ни даже знания собственных психологических характеристик, как например, склонность к риску, пессимизму или оптимизму, у нас часто нет. Из этого я заключаю, что стороны не знают особых обстоятельств социальной жизни». В рамках данной позиции, согласно Р., всех-уравнивающее и все-усредняющее невежество приемлемо для каждого: никто не ведает собственного интереса, все рациональны и обоюдно бескорыстны. По версии Р., «завеса невежества лишает человека всего того, что толкает его к выбору гетерономных начал. Стороны обретают социальное единство только как свободные, равные и разумные существа, ибо только им известны обстоятельства, делающие насущными принципы справедливости». Важное место в подходе Р. занимает также «индивидуализм», который, по Р., центрируется на признании того, что индивиды принципиально различны во всем мыслимом спектре своих характеристик (для утилитаристов же индивид являет собой цельный фокус локализации блага и полезности). Главное же отличие между людьми, согласно мысли Р., состоит в том, что именно каждый индивид рассматривает в качестве личного блага и блага как такового. Р. выносит за рамки собственной схемы тип социума, в котором людям навязаны жестко-универсальные нравственные идеалы, — предметом его анализа призваны выступать плюралистические общества. («Индивидам не просто разрешено или запрещено делать что-то, правительство следует законным образом обязать не препятствовать свободе людей думать самостоятельно») Основной целью «теории справедливости» Р. полагал адекватную реконструкцию процедур распределения справедливости и благ в обществе. Для Р. значима не столько максимизация полной или средней общественной полезности, сколько параметр «честности» в этих процессах. Р.

утверждал, что: а) «каждый имеет равное право на свободу, совместимую фундаментальным образом с такой же свободой других» (принцип «равной свободы»); б) всякая ценность (блага у Р. не что иное, как Божии дары) должна быть доступной для любого индивида (принцип «равной доступности»); в) «экономическое и социальное неравенство, как например, богатство и власть, справедливы только тогда, когда несут общую пользу и компенсируют потери наиболее незащищенных членов общества» (принцип «различия»). Несущая конструкция теории Р. — категория «справедливости» — предполагает, что она должна сопрягаться с базовыми структурами общества, эффективно конституирующими социальный порядок в целом. «В демократических государствах, — отмечает Р., — некоторые политические группы, оказавшись у власти, стремятся подавить конституционные свободы; есть также и среди тех, кто преподает в университетах, противники индивидуальной свободы... Справедливость не должна требовать жертвы самоотречения, но когда действует конституция, нет никакого основания отказывать нетерпимым в свободе». Рассматривая проблему реальности и стабильности общества «социальной справедливости», Р. утверждает, что такой тип социума возможен («реален») потому, что: 1) рационально мыслящие и честные люди способны придерживаться принципов справедливости (ср. с теорией «общественного договора» Руссо); 2) «сильные индивиды», осуществляющие свой перспективный выбор в ситуации «завесы невежества» (отсутствия реального представления о собственном статусе в будущем), аналогично примут соответствующие «правила игры» (ср. с деонтологическими идеями Канта). Достижимость же «стабильности», становящейся не более чем одной из вероятностей в случае разрушения «завесы невежества», Р. обосновывает посредством использования современных теорий рационального выбора. По его мнению, «рациональные» (rational) люди, осуществившие верный политический (не метафизический и не моральный) выбор в пользу принципа справедливости, выступают уже «разумными» (reasonable) индивидами. Последние руководствуются уже не утилитаристским принципом максимизации общей или усредненной социальной полезности, но ориентируются на максимизацию блага для наименее привилегированных членов общества («максиминимизирующий принцип выбора, по мысли Р.). В политическом измерении, — как полагал Р., — это обеспечивает обществу «перекрывающий консенсус», сопряженный с разумным плюрализмом. (По мнению Р., «то, что одни — в нужде, а другие в это время процветают, возможно и полезно, но несправедливо».) Отвечая на критику Хабермаса (материалы дис-

куссии с которым были опубликованы в 1995), полагавшего, что полное воплощение в жизнь принципов справедливости как честности означает конец конституционному развитию как таковому, Р. заявил, что это вполне приемлемое состояние общественного организма. Тем не менее, по убеждению Белла, модель Р. являет собой не что иное, как «грандиозную попытку» оправдать этику социализма.

РОМЕРО (Romero) Франсиско (1891–1962) — аргентинский философ персоналистско-антропологической ориентации (считал, что разработал собственную версию интенционализма). Непосредственное влияние на Р. оказали Дильтей, Шелер, Н. Гартман, Гуссерль, Кассирер, Ортега-и-Гассет, им были восприняты и некоторые идеи неотолизма. Философию понимал как философскую антропологию, трактуя последнюю как теорию культуры, которая, в свою очередь, понимается как «интерпретация современного мышления». Был близок «философии латиноамериканской сущности», но занимал по отношению к ней «внешнюю» позицию, настаивая на универсалистско-профессиональной природе философского знания. Для Р. всегда была актуальна проблема профессиональной «достаточности» философской культуры (в связи с чем он, в частности, предпринял в 1930–1940-е серию публикаций переводной западноевропейской философской литературы). Родился в Испании, но затем вместе с семьей переехал в Аргентину. Учился и преподавал в Университетах Буэнос-Айреса и Ла-Платы (в 1931–1946 — профессор университета Буэнос-Айреса, в 1936–1946 — профессор Университета Ла-Платы). В 1940 совместно с Касо учредил в Буэнос-Айресе Свободный колледж (коллежио) высших исследований, ориентированный на развитие национальной философской традиции. Во второй половине 1940-х отказался от сотрудничества с перронистским режимом, ограничившим действие гражданских свобод. Концепция Р. была радикализована его последователем Э. Пуксарелли и в этой трансформации усвоена философами «поколения философии освобождения» (группа, заявившая о себе на Втором национальном конгрессе в Кордове в 1972). Основные программные работы Р.: «Трансценденция и ценность» (1945, статья) и «Теория человека» (1952). Другие работы: «Современная философия» (1941); «Философия личности» (1944); «О философии в Америке» (1952); «История современной философии» (1959) и др. Видя свою задачу в проработке принципов «новой философии», Р. занял резко критическую позицию по отношению к различного рода натуралистически-позитивистским подходам, заявлял о необходимости оживления самого их духа в философии (ведь «позитивистом можно быть, не зная

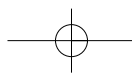




ни Конта, ни Спенсера»). В этой своей интенции Р. исходил из основных идей Корна, но сместил акцент с проблемы свободы на проблематику сути человека и его места в современном мире, понимая последний как мир культуры. Основной свой тезис о единстве человека и мира культуры Р. обосновывал через специально разработанную им версию интенционализма. «Потенциальное сознание» субъекта, объективируясь вовне, создает, согласно Р., новую реальность (культуру), вытесняющую изначально наличествовавшую природную реальность. Культура при этом рассматривается: 1) как определенный порядок объективации ценностей и 2) как соотносительность различных порядков ценностей, конституирующих особые сегменты культуры: религию, искусство, науку, технику, мифологию, философию, право и обычаи, язык. Каждый последующий субъект исходно овладевает миром, созданным как «объект» предшествующими субъектами. Таким образом, человеческий разум самоопределяется не только в актах собственных объективаций, но и в отношении к предшествующим подобным актам. Только относясь к миру культуры как к своему собственному, индивид начинает собственно самоопределяться через свою способность превосхождения при последующих восприятиях объектов реальности (культуры) и способность их «переобъективации» в действии. Проблемность его «бытия в мире» определяется, следовательно, тем, что попадает в поле восприятия и насколько он готов с этим «что» справиться (совладать). Такая постановка вопроса вводит, как минимум, два новых тематизма: 1) тезис о необходимости длительного «окультуривания» человека, бытие которого есть непрерывный процесс становления-самоусовершенствования на основе определенных «порядков ценностей» той или иной культуры и ее сегментов; 2) тезис об аккультурации группы людей (как носителей определенных культур, вплоть до национальных) в ходе непосредственных продолжительных контактов между ними. Мы всегда имеем дело, по Р., лишь с различными «версиями человеческой драмы», закрепленными в конкретных культурах и дискурсах (в частности, историко-философском), которые могут быть интерпретированы различным образом. Историчны (имеют «свою биографию») не только индивиды, но и культуры, находящиеся, к тому же, во взаимодействии между собой. Любую культуру, следовательно, нельзя понять как нечто окончательно зафиксированное. Она видится, скорее, как «поток постоянного происхождения», как «пульсация» соотносимых друг с другом уже состоявшихся объективаций («скрытое давление прошлого») и актуально действующих субъектов, проецирующих себя в будущее. Отсюда развертывание Р. прин-

ципов «новой метафизики», сформулированной и понятой Корном в терминах «философии свободы», как философской антропологии, которая одновременно есть теория культуры, которая, в свою очередь, есть теория современного мышления (интенционирующего взаимодействующие культуры и их сегменты). Исходная интенциональная деятельность сознания задает тем самым неизбежную двойственность мира и человека через соотносительность природного и культурного, с одной стороны, и через необходимость различения «инвариантного» (человеческого как такового) и объективированного актуально-исторического — с другой. «Любой объект культуры имеет, можно сказать, тело и душу, чувственно воспринимаемую обертку и духовно-психическое содержание. Понять — это схватить в объекте культуры его невидимую значимость через восприятие ее видимой кажимости» (Р.). В соответствии с принципами философской антропологии, Р. видит свою первоочередную задачу в разрешении проблемы «кризиса личности» как базовой для понимания причин и поиска выхода из глобального кризиса современного мира в целом. В основе противоречий, провоцируемых двойственностью (дуальностью) мира, лежит, согласно Р., исходная двойственность (дуальность) человека. Он «эмпиричен» и «трансцендентален», «подлинен» (аутентичен) и «мним» одновременно. С одной стороны, он ориентирован на удовлетворение своих необходимых естественных потребностей в конкретных ситуациях своего существования. С другой — он способен преодолевать свое индивидуальное существование (в этом смысле и свою конечность), обращаясь к постижению истины, выявлению принципов справедливости и т. д. Он одновременно выступает и как существо духовное — личность, т. е. являет собой «два лика бытия». Индивид на уровне «психики» характеризуется, прежде всего, через свою «особость», «неповторимость», «отличность». На этом уровне можно говорить о «первичной интенциональности» (или «прединтенциональности»), так как человек слит со «своими обстоятельствами», а его психическая жизнь выступает как «неразрывная последовательность» нерелефлексивных состояний. Однако здесь нет полагания субъекта и объекта, поэтому говорить о них на этом уровне некорректно. Более того, как считает Р., здесь нет достаточных оснований говорить о сознании вообще, так как последнее неизбежно предполагает развитое самосознание. Это уровень так называемой «врожденной психики», служащей для внутренней координации и контроля внешнего поведения индивида. На этом уровне жизнедеятельность «психически» регистрируется, резонирует и первоначально удваивается

(потенциально расслаиваясь на «физические» и «психические» элементы). На втором же уровне человек в качестве личности вступает в отношение с «универсальными инстанциями и ценностями», способен вступить в область «Духа». Согласно Р., это «высшая», «интенциональная психика», направленная на объективацию человеческой сущности в действии, а через него и в культуре. На этом уровне человек способен «выйти» не только за пределы «природного», но и за пределы «самого себя». Он выступает здесь как носитель «духовного» (рефлексивного) сознания, проецирует свои намерения и действия на «объекты» с целью их познания, тем самым, собственно, и полагая их как объекты. Объективация — это есть восприятие чего-либо как объекта, представляющего перед субъектом в модусе «присутствия». Бытие объектов означает лишь «быть данным субъекту». В свою очередь, субъект конституируется как субъект также в процессах объективации — бытие субъектом означает постижение объектов, он есть в этом смысле «нечто предумотренное». «Нельзя говорить о сознании, когда не существует иного, кроме области переживаемых состояний, сознание есть необходимо сознание чего-то». Отсюда «интеллектуалистский тезис» Р.: основополагающей является «интенциональная структура», которая появляется с возникновением взаимного соотношения субъекта и объекта в «первичной связи познавательного восприятия второго порядка». Быть субъектом означает, далее, обладать самосознанием — субъект способен рефлексировать не только «мир», но и «себя», а тем самым «себя в мире». Самосознание — «поворот субъекта вокруг себя для возвращения к самому себе». Именно благодаря ему субъект способен «выйти за пределы себя». «Личность есть духовный индивид». Соответственно, утверждает Р., она «есть не что иное, как комплекс духовных актов в каждом субъекте». Тогда сознание — субъективный психико-духовный центр личности, природа которого трансцендентальна, определяется объективированной культурой, в которую включен человек. Подлинное человеческое бытие — это культурное бытие, в котором реализуется собственно человеческое в человеке — его сущность. Однако будучи подвержена воздействию новых объективаций, культура изменчиво-исторична. Поэтому, с одной стороны, она трансцендентально определяет принципы, которым следует сознание, и выкристаллизовывает «чистые ценности» как «пребывающие вне времени», а с другой — носит конкретно-исторический и национальный характер, выражая актуальные ценности нации и эпохи. Действуя в культуре, человек релятивизирует ценности, придает им историчность в процессах их усвоения. «Ценности, исторически утвержденные и реали-





704 ПОМЕРО

зованные человеком, образуют ценностные комплексы, которые мы называем благами и которые составляют специфически человеческий мир культуры». Взятая в аспекте «ставшего» культура выступает как «объективная культура» (в нее входит любой результат творчества, автономизировавшийся от своего автора). Взятая в аспекте «становления» культура выступает как «культурная жизнь» (действие внутри «ставших объективаций»). Культура охватывает, тем самым, любой продукт и любой поведенческий акт человека, если он осмыслен, а в своем инвариантном содержании она есть мир «Духа». По мысли Р., духовность воплощается в эмоциях и воле человека (в их подчиненности разуму), которые направляют субъект к объекту, предопределяют восприятие объектов исключительно субъективно. Объективация субъективного дает возможность разуму управлять вещами через постановку целей, выбор средств и использование ресурсов языка. Исходный уровень — восприятие предварительно данных культурой объектов как обладающих смыслом. Это «эмпирический» источник разума, передающий ему «значения», дающий возможность раскрыть сущность объекта и на этой основе управлять им. Следующий уровень — собственная объективация — возникает из действия, реализуемого субъектом. Первый уровень «преддуховной психики» пассивен, эксплицируется Р. как «энергетический элемент» индивидуализации. Второй уровень «духовной психики» активен, на нем сознание формируется как дифференцированная структура с «субъективным психико-духовным центром», в котором, в свою очередь, наличествует «индивидуализирующий центр» самосознания. Фактически, речь на этом уровне идет о формировании «Я», окруженного миром, т. е. «контуром объектов». На уровне «духовной психики» мир является как «объектное поле», внутри которого «Я» утверждает свое существование и проявляет свою сущность, действуя, направляемый своими практическими интересами. Противопоставляясь объекту, субъект определяется в нем, проецируясь на объект в «актах своей воли». Таким образом, и внутри культуры субъект оказывается «двойственным» — пассивно-активным в зависимости от уровня (вертикали) действия. В «горизонте» социальности субъекты дополнительно дифференцируются по различным общностям, к которым они принадлежат. Эти общности характеризуются через уровень реализуемой в них интенциональности (тем самым и они «задаются» культурой). В них можно выделить, согласно Р., два класса индивидуумов: класс, мотивирующийся внешними стимулами (действующих на уровне «преддуховной психики»), и класс выражающих в своих действиях собственные принципы

(уровень «духовной психики»). Принадлежащие к первому классу презентируют особенное, но не индивидуальное, которое проявляется лишь во втором классе. В индивидуальном особенное переходит во всеобщее. Таким образом, процесс становления личности есть процесс индивидуализации как процесс формирования отдельных, обособленных и отдаленных от всех других сущностей. Личность есть неделимое целое, подчиненное заключенному внутри негипотезу движения ко всеобщему. Человек единственный, кто знает, что он существует и существует мир, что его предназначение — «быть в мире». «Для человека мир есть одновременно внешний и внутренний и не является для него чужим, так как, воспринимая его, человек делает его внутренним». Более того, став субъектом «духовных аспектов» человек не просто входит в культуру, а «прорывается» в область «Духа», который одновременно есть составляющий и детерминирующий элемент Космоса, появляющийся вместе с человеком и задающий принцип личности. Тем самым, «понятие Космоса неотделимо от понятия индивидуальности». «Дух», презентирова Космос, одновременно презентирует и «объективированность» индивидуальных сущностей. В то же время, личность, двигаясь ко всеобщности остается, историчной в историчной же культуре. «Человеческая историчность зависит от целесообразной структуры духовности, а от соединения этих двух инстанций зависит то, что является фактически главным для целостного человека — его двойственность». Таким образом, «жизнь в мире» предполагает удержание в определенном балансе вневременной (духовности) и временной (целесообразности) координат, а в этой последней — балансе утилитарного (преследование собственных интересов) и неутилитарного (опять же духовного, но как способности отнестись к другому как к обладающему самостоятельной значимостью). Отсюда двойственность этики Р., которая должна быть одновременно формальной (подчиненной долгу) и реальной (организующей действие). Моральное предназначение «человека в мире», согласно Р., — утверждение ценностей в мире вожделий и страстей, что предполагает следование двум императивам: 1) познания, утверждающего необходимость самосознания через осмысление ценностей, и 2) поведения, требующего верности собственной духовной программе по реализации ценностей. С другой стороны, механизмы социальной адаптации, объективированные в современном обществе, притупляют способность рефлексивного и критического восприятия мира, навязывают принятие конформистской модели поведения, провозглашают «бум потребления», превращают в средства контроля и манипулирования поведением людей. Попадая «в

плен» к ставшей (объективной) культуре, подвергаясь «скрытому давлению прошлого» в процессах социальной адаптации, личность редуцируется до индивида, отказываясь от реализации своей сущности. В этом случае человек прибегает к дискурсам «самооправдания», тяготеет к идеям и образцам, «маскирующим» действительность. В большинстве случаев «маскировка» в современной культуре не есть прямое притворство и желание обмануть других. Человек, как правило, убежден в искренности своих действий, он просто неспособен отразить смыслы и мотивы своего поведения, не замечает «иллюзорности» того, что считает своей индивидуальностью. Таким образом, человек попадает в замкнутый круг «превращенных» культурных форм (ведь он «живет в вечном взаимобмане с культурными формами»). Разорвать его — подлинная задача современного человека, которую не может реализовать, согласно всему «духу» философии Р., никто, кроме его самого. Однако в позднем творчестве Р. под влиянием «Восстания масс» Ортеги-и-Гассета появляется и усиливается мотив скепсиса относительно возможностей человека. Разделение людей на два класса, которые одновременно выступали и двумя ступенями в процессе индивидуализации, вытесняется (по крайней мере, дополняется) представлением о дихотомии активного меньшинства (элиты), способного предлагать и реализовывать духовные программы, и большинства — массы, несамостоятельной, пребывающей в состоянии permanently воспроизводимой иллюзорности, мимикрирующей в своем стремлении к «маскировке». Р. говорит даже о новом явлении современности — постоянном «присутствии» недоверчивой массы. В связи с этим он формулирует и свой политический идеал «интеллектократии» (предполагающий этическое обоснование политики), с одной стороны, как единственного «противоядия» против нарастающей волны «охлаждения», а с другой — как способ блокирования «олигархизации» социальной жизни. В последние годы жизни в творчестве Р. произошла и актуализация историко-философской проблематики под воздействием импульсов, идущих от «философии латиноамериканской сущности», переформливающейся постепенно в дискурсы «философии освобождения» (представителями которой стали его наиболее радикально настроенные ученики). Сам Р. в споре о «сущности латиноамериканского» занял достаточно взвешенную позицию, соответствующую как установкам его учителя Корна, так и духу собственной философии. Основоположающими для его историко-философских ориентаций остались три методологических установки «новой философии»: 1) двойственности культуры, т. е. наличия в ней инвариантного (филосо-





фия как таковая вне зависимости от контекстов ее продуцирования) и конкретно-исторического (философия в контекстах задач эпохи и нации); 2) равноправия и самостоятельной значимости «иного бытия», без учета которого затруднено собственное самоопределение (европейская и латиноамериканская философии как «иное» друг друга); 3) понимания сложившихся «порядков ценностей» лишь как одной из возможных «версий человеческой драмы», которая может быть переинтерпретирована с иных позиций (взгляда на Латинскую Америку и ее философию не как на объект, а как на субъект истории). (См. также: «Философия латиноамериканской сущности».)

В.Л. Абушенко

РОРТИ (Rorty) Ричард (р. 1931) — американский философ. После 15 лет преподавания в Принстоне Р. с 1983 — профессор гуманитарных наук университета штата Вирджиния (Шарлоттсвилль). Основные сочинения: «Философия и зеркало природы» (1979), «Значение прагматизма» (сборник очерков 1972—1980, опубликован в 1982), «Философия после философии: Случайность, ирония и солидарность» (1989), «Философские сочинения» (т. 1 «Объективность, релятивизм и истина», т. 2 «Эссе по Хайдеггеру и другим» — 1991) и др. Р. выдвинул проект «деструкции» предшествующей философской традиции, обремененной, по его мнению, такими пороками, как метафизичность, трансцендентализм и фундаментализм. Образ ума, стремящегося выработать общую теорию точного представления о мире как грандиозного зеркала, постоянно подвергающегося анализу и улучшающей его свойства шлифовке, согласно Р., сопряжен с трактовкой философии как трибунала чистого разума, отвергающего либо привлекающего то или иное положение культуры. «Лингвистический поворот» в современной философии, по мнению Р., предполагал возрождение кантовских вопросов, поставленных в «Критике чистого разума», но уже применительно к феноменам языка, а не опыта. По Р., «онтологические бреши» в мировосприятии человека исказили его «самообраз» как существа творческого и не нуждающегося ни в каких абсолютах. Критику философии Р. осуществлял в контексте концепции «элиминативного материализма», целью которого выступало устранение избыточного психофизического дуализма философской традиции посредством переописания «таинственной природы ментального» в терминах нейрофизиологии. В целом антиметафизическая позиция Р. являла собой своеобразный космополитический сплав идей американского прагматизма, аналитической философии и европейского нигилизма (пожалуй, для пропаганды лозунга о «смерти эпистемологии» Р. сделал столько, сколько не сде-

лал ни один другой мыслитель второй половины 20 в.). В идеях Р. нашла выражение коммунологическая тенденция современной философии. Считая претензии науки на достоверное знание неоправданными, Р. предлагал отвергнуть «идеал научности» и не признавать науку парадигмой человеческой активности. Согласно Р., «истинной» можно назвать лишь ту теорию, которая помогает нам «управляться с окружением». Согласно Р., истина — это скорее «то, во что для нас вернее верить», нежели «точное изображение реальности». Элиминируя из своих интеллектуальных построений традиционалистские несущие конструкции метафизического толка («объективность», «истина», «гражданский долг» и т. п.), Р. стремился помыслить достижение гражданского согласия на основе исторически случайных принципов либерализма. Согласно Р., теорию, способную соединить частное и общественное, создать невозможно. Утешиться возможно лишь тем, что Р. именует «ироническим либерализмом», который постулирует равную значимость солидарности и творческого самосозидания. «Иронизирующий либерал» у Р. посредством иронии высвобождается от всех традиционалистски-философских чар и становится в должном объеме «историцистом и номиналистом», осознавая случайность собственных наиболее сакральных убеждений, он, по мысли Р., не приемлет жестокость ни при каких условиях. Ироничен же тот, кто не скрывает ни от себя, ни от других неуверенности в своих сокровенных символах веры.

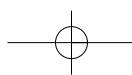
РОСС (Ross) Эдвард Олсворт (1866 — 1951) — один из основоположников американской социологии и социальной психологии. Формирование взглядов Р. происходило под влиянием Д. Вико, Э. Дюркгейма, Г. Лебона, Л.Н. Моргана, Д. Спенсера, А.В. Смолла и особенно Л.Ф. Уорда и Г. Тарда. Осн. сочинения: «Социальная психология: основные принципы и источники», (1918), «Основания социологии» (1920), «Социальный контроль» (1928). По мнению Р., основой социального развития является внеисторически понимаемая «интеракция» индивидов, которая подчинена определенному социальному контролю и порядку и приводит к образованию социальных групп. Основные категории, которые он использует для определения этих процессов (первоначально их было 11) — это ассоциация, доминанция, эксплуатация и оппозиция. Р. считал прогрессивными процессы, способствующие достижению промежуточного положения между социальной стабильностью и индивидуальной свободой. Он выступал за внутренний этический социальный контроль над поведением индивида, который был бы основан на усвоении личностью общественных цен-

ностей. Наряду с этим он видел растущее значение внешнего политического контроля, базирующегося на воспитании, религии, общественном мнении, социальных санкциях и т. д.

РОСТОУ (Rostow) Уолт Уитмен (р. 1916) — американский социолог, экономист, государственный деятель. Один из авторов концепции «индустриального общества». Автор концепции «стадий экономического роста». Основные сочинения: «Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест» (1960), «Процесс экономического роста» (второе издание — 1962), «Взгляд с седьмого этажа» (1964), «Динамика советского общества» (1967), «Соединенные Штаты на мировой арене. Эссе по современной истории» (1969), «Политика и стадии роста» (1971) и др. Р. предложил выделить пять типов общества в соответствии с разнокачественными стадиями его эволюции. По Р., это — «традиционное общество» (аграрное, иерархизированное, с концентрацией власти у землевладельцев, примитивной техникой и наукой); «переходное общество» (характеризующееся интенсификацией сельскохозяйственного производства, складыванием централизованных государств на основе «национализма», появлением нового класса «предпримчивых людей»); общество «стадии сдвига» (эпохи промышленной революции); общество «стадии зрелости» (индустриальное общество со значимым (до 20 %) компонентом капиталовложений в структуре национального дохода, широким распространением достижений науки и техники, превращением горожан в преобладающий сектор населения, ростом труда высокой квалификации в общей структуре занятости); общество «эры высокого массового потребления» (доминирование сфер услуг и производства товаров массового потребления с сопряженными трансформациями «качества жизни» людей). Концепция Р., являвшая собой один из модернистских социологических вариантов опровержения гипотезы об общественно-экономических формациях, в первую очередь обращала на себя внимание акцентированным преодолением европоцентризма, присущего соответствующей доктрине Маркса.

РОСТ ЭКОНОМИЧЕСКИЙ — перманентный рост реального объема производства в обществе, сопровождаемый улучшением его экономических, социальных и технологических характеристик.

РОТХАКЕР (Rothacker) Эрх (1888—1965) — немецкий философ, культуролог и культуросоциолог, один из основоположников (наряду с М. Ландманом) версии философской антропологии как культурной антропологии. Основные работы: «Логика и система наук о духе» (1927); «Философия истории» (1934); «Слои лич-





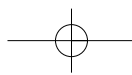
ности» (1938, программный труд); «Военное значение философии» (1944); «Проблемы культурной антропологии» (1948); «Человек и история» (1950); «Философская антропология» (1956); «К генеалогии человеческого сознания» (1966) и др. В своих теоретико-методологических установках Р. исходил из необходимости: 1) преодолеть односторонность как эмпиризма (сведение к объекту), так и априоризма (неспособность связать свой дискурс с опытом и историей) в подходе к человеку; 2) сместить акцент в анализе проблематики человека с его негативных определений (линия Гелена с ее тезисом о принципиальной биологической «недостаточности» человека как животного) на позитивные. В единстве своей предметности и духовной субъективности человек может быть понят только как целостность и конкретность, задающие «содержательность» любым дискурсом философской антропологии. Он всегда погружен в определенную жизненную ситуацию с соответствующим горизонтом мировосприятия (переживаний), исходя из которого и строится его деятельная активность. Люди всегда принадлежат определенным обществам, образующим их специфическую среду, и самореализуются во вполне конкретных культурах (этнических и языковых с их неповторимыми традициями и установками). Культура задает «жизненные стили» как формы самовыражения индивида. В них человек «ведет себя» и относится к «самому себе», в них он постоянно «переводит себя», объективируя «свое внутреннее». Тем самым он реализуется как творческая историческая личность, конструирующая «свои миры». В стилистике человеческого поведения ничего изначально природно не задано, она постоянно формируется и поддерживается деятельностью усилием, выражает то, что человек сам из себя делает (в этом ключе Р. исследует такие формы специфически-человеческого выражения, как стыд, смущение, замешательство и т. д.). И тем не менее, человеческое начало двойственно — оно и дано, и задано, что изначально делает его «подлинность» (аутентичность, идентичность) проблемой. Индивид всегда оказывается «между» (подлинным и неподлинным, истинным и неистинным). Он застаёт созданное до себя как «данность» (как уже оформленный «материал») и имеет свой проект, подлежащий реализации как «заданность» («человек живет в мире феноменов, которые он высветил прожектором своих жизненных интересов и выделил из загадочной действительности»). Тем самым Р. накладывает ограничения на тезис об «открытости человека миру», ведь индивиду доступно лишь то, что «высветлено» (т. е. лишь определенные по отношению к конкретным ситуациям жизни «аспекты мира»). Как целостность и конкретность (бытия и сознания, практи-

ки и переживания) человек сложно организован, содержит в себе три «слоя»: 1) вегетативной и животной жизни; 2) определяемого влечениями и чувствами «Оно»; 3) мыслящего и самопознающего «Я», — подчиняющихся только имманентным закономерностям. Конституирующим же собственно человеческое выступает «третий слой», открывающий (точнее — приоткрывающий) человека миру, требующий его самовыражения в культуре (как ответе на вызов природы). Здесь Р. следует идее Плеснера о позиционном дистанцировании человека по отношению к миру и к самому себе как условию раскрытия его «человечности», но максимально «стягивает» ее на тематизмы культурного бытия, бытия культурой (в стилистике культуры). Личность (во взаимодействии с другими) сама формирует свои «духовные ландшафты» (которые всегда «скрыто» антропоморфны как результат избирательного отношения к миру), конституирует собственные «практики жизни» как совместный с другими (внутри целостных общностей людей) «тотальный» ответ на ситуацию, в которую она заброшена волею судьбы и обстоятельств. «Система» же культуры включает в себя пять относительно автономных «подсистем»: язык, хозяйство, искусство, религию, сферы государства и права. Акцентируя какую-либо из них или конфигурируя их индивидуальные сочетания, человек и задает стилистику собственной жизни как обнаруживающую структуры его бытия (т. е. жизненного мира как искусственной среды и жизненного пространства различения своих различий-отличий). «Я»-сознание, соотносясь с «Мы»-сознанием, объективирует себя в культуре прежде всего посредством языка. Да и весь жизненный мир человека есть то, что им интерпретировано и истолковано («лишь с появлением мореходства появляются бухты»). По Р., «с каждым вполне понятным словом мир изменяется... Сказанное тотчас же включается в мир, уже существующий». Человек, будучи существом творческим (и в этом отношении даже «демоническим»), есть «не пучок, не сумма, не нагромождение извне данных ощущений, но субъект, центр и исходный пункт активности», пункт активности «как свободы и нравственной силы». И в этом своем модуле он всегда есть «тайна», разгадать которую и призвана философская антропология. Последняя же по определению всегда должна быть культурной антропологией — *Kulturanthropologie* (Р. автор этого термина в немецко-говорящей традиции), которую следует отличать от эмпирически и этнологически ориентированной британо-американской *cultural anthropology*. Исходные установки *Kulturanthropologie* вытекают из ее принципов: 1) предметности (конституирования предмета в сознании), 2) личности (как исходной точки дискурса), 3) значи-

мости артикуляции только экзистенциально ценного — и нацелены на исследование культурно-практических структур исторического сознания (переживаемого жизненного мира). Культурная антропология, согласно Р., призвана стать: 1) общеметодологической рефлексией для «наук о культуре», 2) средством выработки обобщенной точки зрения, позволяющей совмещать в себе разнонаправленные культурные перспективы.

РУАХ (евр. ветер) — в иудаизме — компонент души человека, связанный с его эмоциональным отношением ко всевышнему. Р. пробуждается в момент возвышения человека над животной сущностью.

РУБИНШТЕЙН Сергей Леонидович (1889—1960) — русский философ и психолог, один из организаторов психологической науки в СССР, член-корреспондент АН СССР, действительный член Академии педагогических наук СССР. Основные сочинения: «Исследование по проблеме метода» (1914, нем. яз.); «Основы общей психологии» (1940); «Бытие и сознание» (1957); «О мышлении и путях его исследования» (1958); «Принципы и пути развития психологии» (1959); «Проблемы общей психологии» (1973) и др. Родился в Одессе в семье преуспевающего адвоката. В 1908 для получения высшего образования уехал в Германию и поступил в Марбургский университет, по окончании которого вместо обычной студенческой работы защитил докторскую диссертацию. Учился у Когена и Наторпа. Несмотря на предложение остаться в Германии Р. в 1913 вернулся в Одессу. В 1919 становится доцентом Одесского университета, а затем заведующим библиотекой Одесского университета. В 1930 Р. возглавил кафедру психологии Ленинградского педагогического института. В 1934 вышла его программная статья «Проблемы психологии в трудах Карла Маркса», с которой он вступил в психологию в качестве методолога. В этой статье Р. сформулировал основной методологический принцип психологии — единства сознания (психики вообще) и деятельности. В философии и психологии придерживался позиции рационализма, превосхитив тем самым парадигму современной когнитивной психологии. Создал оригинальную теорию психического как деятельности и как процесса. Принцип деятельности утверждает активность личности в ее взаимодействии с миром и в то же время непрерывное формирование, развитие психики в деятельности. Это взаимодействие человека и мира проявляется в том, что в каждый отдельный момент не наличествуют все детерминанты его функционирования и развития, но в процессе последнего формируются новые детерминанты. Основной принцип детерминизма, сформулированный Р. для психологии, гласит: внешние причины действуют через внут-





ренные условия, которые рассматриваются как текущие, подвижные, меняющиеся в соответствии с направлением деятельности, но не являющиеся ее простым отражением. Наиболее интересной является идея Р. о психике как процессе, противостоящая большинству статичных, дискретных моделей, ставших популярными в последнее время. Способ существования психического, по Р., — процесс. Психика принципиально незавершима, она постоянно формируется, изменяется. Будучи вплетенной в деятельность, только в ней психика достигает самоидентичности, основанной на самоосознании в параметрах деятельности. При этом все акты психического, по Р., определяются актуальными требованиями деятельности. Даже самые ранние воспоминания, например, иллюстрируют текущую проблему и в то же время, будучи актуализированы, приобретая новые качества, включаются в деятельность как ее новые детерминанты и т. п.

РУКОПОЛОЖЕНИЕ — в христианстве — обряд возведения в сан диакона, пресвитера и епископа. Во время Р. через руки вышестоящего священнослужителя на голову посвящаемого нисходит Божия Благодать.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ — часть мировой философии, обладающая значительным историческим, содержательным и идейным своеобразием. Включение категорий христианского мышления в духовный мир Древней Руси радикально изменило установки языческого восприятия мира со свойственным ему натуралистическим пантеизмом. На передний план выходит напряженное противостояние духа и материи, в мире и человеке усматривается непримиримая борьба двух противоположных начал, олицетворяемых Богом и дьяволом, утверждается идея индивидуальной моральной ответственности. Данные идеи развиваются древнерусской мыслью не столько в понятийно-категориальной форме, сколько через художественно-пластические образы, что формирует характерное для Р. ф. в целом тяготение к живому, образному слову, публицистичность, особый интерес к исторической и нравственно-этической проблематике, ее тесное переплетение с художественной литературой, в целом рассредоточенность во всем контексте культуры, использование обширной гаммы выразительных средств. Придавая своеобразие философствованию, данная особенность одновременно и тормозила его развитие в России, что давало некоторым критикам европоцентристского направления возможность вообще отрицать наличие оригинальной Р. ф. Время рождения русской национальной философии как особого типа философствования, принципиально опознающего себя «иным» по отношению к философии

западной, — первая половина 19 в. Патриотический подъем первой четверти века, потребность осмыслить результаты преобразований предыдущего столетия в контексте массового ознакомления с европейским укладом и образом жизни, стремление к формированию в России общества справедливости, освоение немецкой философии стали побудительным мотивом того, что Р. ф., начиная с П. Чаадаева, изначально заявляет о себе как философия истории и мучительной проблемой осмысления — «Россия и Запад», причем проблема эта формулируется именно как религиозно-метафизическая в форме вопроса: каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или это совершенно особый путь? Русская судьба представляется трагической и мучительной, что вызывает особенно мучительную рефлексию мысли. Старый спор «латинствующих» и «грекофилов» приобретает форму спора «западников» и «славянофилов», задающего парадигму и проблемное поле Р. ф. 19–20 вв. При этом философско-историческая и социально-философская проблематика одновременно оказывается онтологией, гносеологией, антропологией и этикой, пронизанными религиозным содержанием или по крайней мере (во внешне атеистических направлениях) религиозным пафосом. Такая многоликость категориальных структур и ходов мысли придает особую сложность интерпретации Р. ф., изначально ориентированной на примирение и синтез разума, чувства, воли, науки, искусства, религии («свободная теософия», по В. С. Соловьеву), а также задает ее жанровую специфику, особенно на первых этапах, в форме свободной публицистики либо произведений художественной литературы, не требующих жесткой категориальной и логической проработки проблемы и в то же время открывающих предельно широкие горизонты для философствования. Отсюда то значение в постановке философских проблем, которое имела русская литература (Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и др.), а также преобладание или значительный вес свободно написанных статей в творчестве И. Киреевского, В. С. Соловьева, Леонтьева и многих др. Совершенно не случайно в этой связи формирование в конечном счете предельно индивидуального и неповторимого по краткости и глубине стиля философствования Розанова. Особое место в развитии Р. ф. сыграло славянофильство 1840–1850-х, в рамках которого философия истории, усматривающая в православии основу своеобразия русского исторического процесса, с необходимостью перерастает в религиозную философию. Именно в творчестве А. Хомякова, И. Киреевского и др. была четко заявлена потребность русской культуры в

создании самобытной национальной философии и определены ее ключевые проблемы, особенности, категориальные структуры, причем в контексте ставшей в дальнейшем традиционной критики «отвлеченных начал» западной рационалистической философии. Структурообразующим принципом философии славянофилов стало учение о целостности духа как фундаментального принципа бытия, познания, этики взаимоотношений между людьми, основы достижения с помощью верующего разума и любовного делания синтетического живого знания, которое и должно лечь в основу как индивидуального мировоззрения, так и общественного строя. Данная установка воплощается в Р. ф. в понятии соборности как всеобщего метафизического принципа бытия, а также в утверждении примата внутренней свободы по отношению к внешней, что, выражая внутреннюю потребность общества в формировании нового типа личности, одновременно вело у славянофилов к недооценке правового регулирования поведения людей. Более того, слабость правовых форм рассматривалась в качестве преимущества русского общества, отличающего его от западного, которое пошло путем атомизации и «внешней правды». Такая постановка проблемы одновременно становится основой углубления идеи русского мессианства, истоки которого были заложены еще в средневековый период выдвижением идеи «Москва — третий Рим». Новый этап в развитии Р. ф. начинается на рубеже 19–20 вв. Преодолев через кантианство искус позитивизма и марксизма, наиболее мыслящая часть русской интеллигенции поворачивает к «идеализму», первоначально этическому, а затем и религиозно-метафизическому (Струве, С. Булгаков, Бердяев, Франк и др.). Значительную роль в русском религиозно-философском ренессансе начала 20 в. сыграли проблемы, поставленные «антихристианством» Ницше, ибо требовалась углубленная проработка их на почве христианства. Начинается особенно острое осмысление тем Достоевского, в чем иницирующую роль сыграло творчество Д. Мережковского и Розанова. Ценность личности и личной судьбы была противопоставлена господствовавшей весь 19 в. ценности социальности, что вовсе не означало отрешения от социально-философской проблематики. Усиливается профессионализация философии, в чем значительную роль сыграли философы, группировавшиеся вокруг журнала «Логос». К 1920-м Р. ф. достигает стадии расцвета и начинает приобретать строго рефлексивные формы, фактически формулируя все ведущие программы мировой философии 20 в., не теряя при этом, в отличие от аналогичных или близких направлений западной мысли, глубин феноменолого-герменевтической про-





708 РУССО

работки христианства, опознаваемого в качестве адекватного фундамента гуманистического мировоззрения современности.

РУССО (Rousseau) Жан-Жак (1712–1778) – французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, поэт, драматург, теоретик искусства. Основные произведения: «Рассуждения о науках и искусствах» (1755), «Рассуждение о происхождении и основах неравенства между людьми» (1755), «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762), «Эмиль, или О воспитании» (1762), «Юлия, или Новая Элоиза» (1767), опубликованные посмертно мемуары «Исповедь» (1782–1789) и др. В 1752 участвует в объявленном Дижонской академией конкурсе работ на тему «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов», предложив трактат «Рассуждение о науках и искусствах», в котором полемически заостренно и парадоксально предложил (по версии некоторых руссоистов, в частности, Р.Р. Ахрбека и И. Фетшера, – по совету Дидро) отрицательную оценку роли науки и искусства, резко критикуя соответствующее, по его оценке, художественной искусственности падение нравов. Тем самым Р. была сформулирована позиция, не только альтернативная идеалам Просвещения, но и разрывающая традиционный для Европы синкриз этики и эстетики: «науки, литература и искусство...

обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы, заставляя их любить свое рабство и создавая так называемые цивилизованные народы... Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства». Благодаря этому сочинению, вместе с премией в конкурсе к Р. пришла слава оригинального мыслителя, еще более упрочившаяся после публикации «Рассуждения о происхождении и основах неравенства между людьми» и «Рассуждения об общественном договоре». Фундаментальные для Просвещения и эксплицитно декларируемые Р. натурализм, сенсуализм, естественное право, подвергаясь пристальному аналитическому рассмотрению, раскрывают в общем контексте философской системы Р. свое новое содержание, во многом означающее если не выход за рамки просветительской парадигмы, то постановку вопросов, в перспективе выводящих за ее пределы. Прежде всего, это проявляется в критике Р. общественного прогресса: если исходное (естественное) состояние человека есть состояние счастливого детства или «первобытное состояние, в котором он вел спокойную и счастливую жизнь», то промышленное развитие ремесла и сельского хозяйства (или, в терминологии Р., «железо и хлеб») «цивилизовали людей и погубили род человеческий». Внешне это проявилось в возникновении неравенст-

ва, которое поступательно «растет с последовательным развитием человеческого ума». Вразрез с традицией Просвещения причину этого Р. усматривает не в невежестве, а в имущественном неравенстве: «первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это мое» – и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества». Таким образом, «неизбежным следствием обработки земли был ее раздел, а имущественное неравенство, в свою очередь, закрепляется в неравенстве политическом, наиболее ярким выражением которого является деспотизм как «последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с...отправной точкою», т. е. равенством, в том смысле, что «отдельные лица вновь становятся равными» в своем бесправии («они суть ничто») перед деспотом.

РЫНОК – экономическая категория обозначающая: 1) сферу товарного обмена; 2) совокупность социально-экономических условий, обеспечивающих возможность покупателям и продавцам вступать в отношения друг с другом с целью купли-продажи товаров.

РЯСА (греч. поношенная одежда) – внебогослужебная одежда духовенства и монашества в православии и католицизме: длиннополая одеяние темного цвета с широкими длинными рукавами.

С

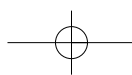
САБИ – в дзен-буддизме – состояние полного покоя и отрешенности, позволяющее глубже постичь окружающий мир.

САВАОФ – в иудаизме – один из эпитетов Яхве, бога Израиля. В христианстве С. отождествляется с Богом-Отцом.

САВОНАРОЛА (Savonarola) Джироламо (1452–1498) – итальянский христианский мыслитель, религиозный и социальный деятель, проповедник, поэт. Сочинения: при жизни издан политико-юридический трактат «Об управлении Флоренцией» (1498), посмертно – свод философских трактатов «Краткое изложение философии, морали, логики, разделение и достоинства всех наук» (1534), позднее – апологетическое обоснование всей системы догматов и таинств христианства «Триумф креста», нравственно-философский трактат «Размышления о псалме 51», религиозные трактаты «Об истине пророчества» и «Об откровении», катехический моральный кодекс «Руководство к христианской жизни», юношеский морально-этический трактат «О презрении к свету», воззвания, тексты проповедей, стихи, стансы. Благодаря учености и истовости

веры (делил время между молитвами и изучением патристики) быстро сделал церковную карьеру, продвинувшись от скромной должности чтеца при братии до функции профессионального проповедника, командированного монастырем в различные города Италии. Именно проповедь стала истинным призванием С., а центральным содержанием его проповедей – апокалиптические пророчества гибели Италии за грехи и безверие, призывы ко всеобщему покаянию, бичевание прегрешений против аскезы и проклятия тем, кто не верит проповеди. В проповедях С. оформляется реформаторская программа реорганизации как церковной, так и мирской жизни на базе возрождения апостольского идеала аскезы, нищеты и всеобщей христианской любви, отличная, однако, от традиционных мистических утопий своей продуманной конкретностью и отсутствием идеи второго пришествия. Спецификой воззрений С., делающей его единственной и уникальной в этом плане фигурой, является отсутствие в его взглядах мистической подоплеку: социальный идеал конституируется в воззрениях С. не как прожективная

утопия, но как культурная программа, артикулированная на уровне социальной технологии. Моделируя сколь глобальную, столь и радикальную социальную реформу, С. реформирует жизнь в монастыре: вводятся значительные обязательные для всех трудовые повинности, ликвидируется все монастырское имущество сверх необходимого, для обеспечения возможности проповедовать среди иноверцев в монастыре учреждаются кафедры греческого, еврейского, арабского и турецкого языков. В 1494 «главой посольства к французскому королю», т. е. фактически главой Флоренции, был избран С. Период его деятельности с 1494 по 1498 – время не только государственного переустройства, но и радикальных социокультурных преобразований во Флоренции, прошедшее под знаком республиканских идеалов и осуществленное по программе, разработанной в сочинениях и проповедях С. За этот период были восстановлены республиканские государственные учреждения; организованы «Великий Совет» и «Совет восьмидесяти», моделирующие в своих функциях деятельность двухпалатного парламента; по-





земельный налог был заменен 10 %-м подоходным (С. была высказана даже идея прогрессивного подоходного налога, фундированная аскетическим тезисом «излишек — смертный грех»); С. освободил горожан от заемного долга и изгнал ростовщиков, бравших «больше, чем треть», основав государственный заемный банк с фиксированным процентом; Христос был провозглашен «сеньором Флоренции», а С. — «избранником его». С. повел решительную борьбу за чистоту нравов: назначал свои проповеди на время балов и маскарадов; ввел страшные кары за прегрешения, оцениваемые им как серьезные (святоотцам вырывали языки, развратников сжигали заживо, игроков лишали имущества); организовал команды подростков («юная Христова инквизиция»: 1300 детей моложе 16 лет, организованные в 4 отряда — по числу городских кварталов во Флоренции), врывавшихся в дома с целью контроля за соблюдением десяти заповедей (своего рода «полиция нравов») и изымавших книги светского содержания, музыкальные инструменты, духи, игральные кости и карты, которые впоследствии публично сжигались (костры «анафемы суеты»). Уже в 1494 на улицах Флоренции пели не песни, но псалмы, а число желающих вступить в монастырь Сан-Марко превысило когда-либо наблюдавшееся. Слава С. шагнула далеко за пределы Флоренции; по заказу турецкого султана тексты его проповедей переводились на турецкий. Резкое неприятие С. со стороны официального христианства явилось для него источником глубокой личной трагедии. Доминиканская экспертиза (свой же орден отторгал С.!) легла в основу сформулированного папой Александром IV вердикта: «подозрительное учение». 12 мая 1497 С. был отлучен от церкви. С. был заточен и предан следственной комиссии, состоявшей целиком из «беснующихся». После варварских пыток, применявшихся по 14 раз в сутки в течение месяца, у С. было вырвано признание «лживости обманного учения». Истовый проповедник христианской любви и аскезы был повешен как еретик, а труп его предан огню.

САД (Sade) Донасьен-Альфонс-Франсуа де (1740–1814) — французский писатель, автор политических трактатов, гражданских речей и петиций, системной социальной утопии, литературных дневников, пьес и эротических романов. Родился в Париже, в аристократической семье. Образование — школа иезуитов, частные учителя-аббаты, кавалерийское училище. Участвовал в Семилетней войне; прожил бурную и трагическую жизнь, включавшую тюремные заключения (27 лет), побеги, разорение и клинику для душевнобольных, где и закончилась его жизнь. Неоднозначность творчества С. обуславливает и неоднозначность его статуса в

историко-философской традиции: моделируя феномен адаптации (и, соответственно, редукации) идеалов Просвещения в массовом сознании, произведения С., будучи актуализированными в культуре постмодерна, выступают как специфический тип неклассического дискурса, осуществившего гипертекстовую перекодировку классического культурного контекста. Философский интерес представляют не столько непосредственные взгляды С., сколько тот резонанс, который они вызвали — начиная от современной ему традиции до постмодерна, в силу чего анализ его творчества возможен в качестве адекватного лишь посредством параллельного движения в названных плоскостях. Общефилософские воззрения С. при выраженном атеистическом характере и очевидной материалистической ориентации (в частности, им эксплицитно высказывалась мысль о «самодвижении материи») наивны, бессистемны и отличаются предельным эклектизмом: «природа — это фантом. Все есть Бог. Физическое зло, вредящее одним, служит для счастья других. С точки зрения Всевышнего в мире нет ничего плохого. Все относительно. То, что в обществе считается злом, завтра может предстать в образе добра. Законы общества установлены людьми, но исходят они от Бога. Дав миру толчок, Создатель определил принципы, на которых возникли первые законы, на которых держится все сущее». С. движется в русле просветительской традиции: «Я, содействуя в какой-либо мере развитию Просвещения, посчитаю себя вполне удовлетворенным». Фактически, даже с точки зрения жанра, например, роман «Тереза-философ» представляет собой типичный «роман воспитания», аналогичный «Эмилию» Руссо, «Вильгельму Мейстеру» Гете, «Господину Николю» Р. де ла Бретона или «Странствиям Франца Штернбальда» Л. Тика, и так же, как и они, предполагает в качестве исходной авторской презумпции признание значимости индивидуального характера воспитуемого и принцип разумного эгоизма («дайте почувствовать ученикам необходимость добродетели, от которой зависит их собственное счастье, тогда они будут достойными людьми благодаря эгоизму»). Выражая — в качестве феномена постпросветительской культуры — кризис гражданского пафоса идеалов Просвещения, творчество С. центрируется на индивидуально-интимной сфере, в свою очередь, сфокусированной на эротике. Ориентация Просвещения на когнитивный идеал естествознания оборачивается у С. натуралистической редукцией не только эмоционально-психологической, но и рациональной сферы к физиологии: «характер наших страстей диктуется строением наших органов, расположением тканей и движением соков внутри нашего организма. Та сила, с которой страсти волнуют

нас, определяет и сам строй наших мыслей, и наше поведение». Если «человек» Ламетрии — это «человек-машина», то «человек» С. — это механически заданная и потому легко прогнозируемая машина желаний, и «если подойти поближе, окажется нетрудным понять любой из движущих человеком механизмов, а поняв один, нетрудно понять и все». Тезис Гольбаха «любые наши поступки необходимы» служит у С. обоснованием своего рода сексуального фатализма: «жалкие смертные, вы воображаете, что способны справиться со страстями, которыми наделила вас природа!» В практическом приложении этот фатализм парадоксальным образом проявляет себя в эротическом волюнтаризме: «пусть вас не сдерживают никакие ограничения», включая «полное право принудить женщину, если только мы почувствуем к ней хоть какое-нибудь влечение», невзирая даже на возрастные ограничения («прохожий обладает правом сорвать плод с дерева и, разумеется, съесть его спелым или зеленым, следуя своим наклонностям»). Вместе с тем, аналитика человеческой сексуальности в творчестве С. во многом выступает предвосхищением идей сюрреализма (А. Бретон отмечает «интегральность мысли и жизни» С., чья «воля к моральному и сексуальному освобождению безупречна», — интегральность, без которой «сюрреализм не может обойтись»), традиции психоанализа и исследований соотношения сексуальности с комплексами «власти-знания» Фуко. В частности, С. постулировал глубокую имманентную связь сладострастия и власти: «ни одна страсть, несомненно, не сравнится по силе со стремлением повелевать», однако, будучи редуцированным и тем самым реализованным в сексуальной сфере (зеркальный прообраз модели сублимации у Фрейда), импульс к власти не приобретает форм открытой асоциальности; будучи же «лишенным возможности употребить свою маленькую власть в гареме», «когда человек, окружив себя рабынями, вынужденными удовлетворять все его прихоти, черпает наслаждение в их покорности», человек, по мнению С., как носитель импульса к власти становится потенциальным источником агрессии: «отнимите у человека все тайные средства, которыми он может избавить себя от той доли деспотизма, что ему вложила в душу природа, — и он тут же перенесет его разрушительное действие на окружающие предметы, беспокоя тем самым правительство». Фокусировка внимания С. на перверсивных формах эротизма, обусловившая его scandalous славу как у современников, так и в культурной традиции, по замыслу выступает средством создания в специфическом материале (как знаках кодирования) своего рода гипертекста. По оценке Ж. Лели, «подобно натуралисту Кювье, который по скелету ископаемого умел полностью





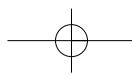
710 САД

восстановить строение этого животного, маркиз де Сад, исходя из рудиментарных проявлений собственной алголагнии, построил гигантский музей садомазохистских перверсий; и хотя это сооружение оказалось украшенным всеми прелестями поэзии и ораторского искусства, оно, тем не менее, предстало нашему взору в качестве самой что ни на есть скрупулезной и эффективной научной дисциплины», — сенсационность и экзотичность вклада С. в культурную традицию заключалась «лишь в качестве способа записи». Смоделированный в процедуре деконструкции (посредством деструкции традиционных моральных норм и реконструкции материала в новую систему) гипертекст С. позволяет обрести дискурсивную форму экспликации и экспрессии тем сферам человеческого существования, которые традиционно считались невербализуемыми (ср. идею Лакана о вербальной артикуляции бессознательного). Согласно интерпретации Р. Барта, «С., опережая Фрейда и вместе с тем переворачивая его, превращает сперму в субститут слова (а не наоборот)», — «субъект действия, в наиболее глубинном определении, — это не тот, кто обладает властью или удовольствием; это тот, кто удерживает управление сценой или управление фразой (...всякая садовская сцена есть фраза особого языка)». В этом контексте эротическая перверсия изоморфна фигуре деконструкции, а сексуальный волюнтаризм С. выступает эквивалентом программной нарративности постмодерна, отрицая, как и нарратив, возможные легитимации дискурса, делящие языковые игры на дозволенные и запретные. В процедуре деконструкции получена садовская утопия политической реформы Франции, содержащая в себе идеи дехристианизации («в течение шести месяцев мы покончим с религией», ибо низвергнув трон кесаря, «гражданин республики...не обязан стоять на коленях перед мнимым существом»); демократических свобод («владеа свободой совести и печати, нам остается совсем немного, а именно присоединить к этим свободам свободу действия, исключив, разумеется, те действия, которые прямо подрывают существующие формы правления»); коммунальности («обучайте молодежь превосходным началам общежития»); гуманизма («пускай же человеколюбие, братство, благотворительность отныне диктуют нам обязанности друг по отношению к другу»). Однако просветельско-гуманистические посылки утопии С., образуя целостность, которая организована как ризома, задают гипертексту неожиданно новые плато смысла и, в частности, — плато экстремального тоталитаризма, «республики, огороженной проволокой» (по оценке Камю) как перверсии республиканского идеала. Так, совершенно справедливо полагая, что «страна никогда не станет богатой, если

число жителей в ней превзойдет имеющиеся в наличии средства к существованию», С. моделирует демографическую политику, основанную на поддержании оптимального уровня населения варварскими методами: «когда вы увидите, что ребенок не сможет в будущем принести пользу обществу, сразу же отстраните его от материнской груди, прибегнув к единственно разумному средству сократить численность населения». Аналогично, исходя из бесспорного для тех времен тезиса о необходимости социальной активности граждан для общественного прогресса, С. предлагает в качестве механизма ее стимуляции государственно санкционированный, возведенный в ранг закона аморализм: «моральное разложение, содействуя установлению полезной для государственной машины нравственности, почти неизбежно приводит к возрастанию общественной активности граждан республики» (так, например, высокоморальная норма «не убий» лишает государство возможность организовать внутренние войска и тем более вести войну). Проповедь равенства и свободы оборачивается требованием упразднить любовь как исключительное отношение, подавляющее права других индивидов, и «обязать женщин заниматься проституцией, если они сами этого не желают», а также «установить законы, способные принудить женщину уступить любовному пылу того человека, который ее пожелает, так что в силу подобного права мы сможем насиловать женщину в полном соответствии с законом». В качестве аналогичного плато перверсии смысла обнаруживает себя аргументация С. необходимости отмены смертной казни (в частности, за убийство); и преимуществом наличия одного трупа вместо двух, и отсутствием у закона необходимой для убийства аффективности, и даже метафизическим этюдом о том, что «если жизнь... неуничтожима, при насильственном изменении форм, присущим тем или иным созданиям, мы не наносим никакого вреда природе. Напротив, наши действия приносят ей только выгоду, ведь мы представляем в ее распоряжение первоматерию, необходимую для дальнейшего творения». На одном смысловом плато сплетены в подвижную ризомальную конструкцию языки математической выкладки, просветительской апелляции к натуре и схоластизированной метафизической традиции, задавая текст С. как интертекстуальный гипертекст, характеризующийся релятивностью семантики, открытостью для нарративного конструирующего прочтения и свободы деконструкции, что объясняет актуализацию творчества С. в контексте философии постмодерна: «в творчестве Сада распределение философского дискурса и литературных картин подчиняется законом многосложной архитектуры» (Фуко). Центральным ракурсом видения

творчества С. в постмодерне, таким образом, является его язык как манера письма в постмодернистском смысле этого слова. «Задача, которую садовское письмо разрешает с неизменным триумфом, состоит в том, чтобы взаимно континировать эротику и риторику, слово и преступление, внезапно вводить в цепь условностей социального языка подрывные эффекты эротической сцены, при том, что вся «ценность» этой сцены по черпнута из языковой казны» (Р. Барт). По оценке Барта, «любовный код» С. метафоричен, и смысл эротической сцены как текста (фразы) «может существовать лишь потому, что эротический код сполна использует саму логику языка, проявляющуюся благодаря синтаксическим и риторическим приемам. Именно фраза (ее сжатия, ее внутренние корреляции, ее фигуры, ее суверенное продвижение) высвобождает сюрпризы эротической комбинаторики и обращает паутину преступлений в древо чудес... Предельно заостряя, можно сказать, что садическое преступление существует лишь в меру вложенного в него количества языка — и не потому, что это преступление грезится или рассказывается, а потому, что только язык может его построить». Культивация С. кодовой грамматики текста позволяет классикам постмодерна интерпретировать его творчество как реализованное в эротической грамматике (порнограмматике) кодирование самых разнообразных феноменов: феноменологии и внутренних механизмов террора как экспликации «скрытого импульса революционных масс», умертвивших Монарха, Бога и Человека «во имя общественного блага» и «во имя суверенитета Народа» (Клоссовски); деструктивной теологии революции как «режима без закона» и конструктивной теологии суверенного сознания, недоступного в своей суверенности террору насилия (Бланшо); дискурса принципиально недискурсивных практик, наделяющих языком те сферы, которые до С. были зоной молчания: телесности, наслаждения и насилия (Батай), свободы бунта (Камю), сексуальности (Фуко), извращения (де Бовуар). Фуко причисляет С. к авторам, обозначаемым им как находящиеся в «трансдискурсивной ситуации» — *istrauteurs*, т. е. не просто создающих аполотетическую традицию, но задающих новый тип дискурса, открывающий возможность концептуально вариативного плюрализма своего разворачивания, выходящего далеко за пределы канона исходных текстов, но заставляющего тем не менее периодически возвращаться к «переоткрытию автора», *istrauteur* — подобно тому, как современная культура вновь и вновь переоткрывает для себя С.

М.А. Можейко





САДАКА — в исламе — практика очищения перед Аллахом посредством раздачи милостыни.

САДДУКЕИ — особая ветвь иудаизма (наряду с фарисеями и ессеями) во времена Иисуса Христа, включавшая жреческую аристократию.

САДХАНА (санскр. духовное упражнение) — программа практических действий и ритуалов по самоусовершенствованию. В христианстве — аналогом С. выступает подвижничество.

САДХУ — в индуизме — аскет, давший обет отшельничества и странничества. Поклоняется богу Шиве.

САКРАЛИЗАЦИЯ (лат. *sacrum* — святыня) — наделение объектов, лиц, ритуалов, речевых формул магическими свойствами, полагание их священными.

САКРИСТИЯ — помещение в католическом храме для хранения предметов культа.

САЛЛИВАН (Sullivan) Гарри (1892–1949) — американский психиатр и психолог; автор оригинальной концепции психиатрии как науки о межличностных взаимоотношениях. Один из лидеров неопрейдизма. Доктор медицины (1917), профессор. Окончил Чикагский колледж медицины и хирургии (1917). В 1916 заинтересовался психоанализом и прошел курс терапии. В 1917 начал психиатрическую практику в госпитале Св. Елизаветы. В 1923 прошел курс дидактического психоанализа у К. Томпсон, с которой в дальнейшем сотрудничал около 25 лет. В 1929 содействовал организации Вашингтонско-Балтиморского психоаналитического общества. В 1923–1930 занимался лечением и клиническими исследованиями. Организовал и осуществил групповое лечение шизофрении. После 1930 занимался преимущественно теоретическими проблемами психоанализа и преподавательской деятельностью. Участвовал в основании Вашингтонской школы психиатрии (1936) и преподавал в ней. В годы второй мировой войны и после нее пытался применить свои психические теории к решению проблем международной напряженности. При жизни опубликовал единственную книгу «Концепции современной психиатрии» (1947). Дистанцировавшись от некоторых биологизаторских подходов психоанализа, осуществил его социологическую модификацию и создал «межличностную теорию психиатрии», утвердившую реальные и воображаемые межличностные отношения в качестве главной детерминанты психического развития человека. Считая, что представление о целостной отдельной личности является мифом, разработал представление о личности как многокомпонентной системе, являющейся продуктом межличностных отношений и существующей толь-

ко в них. В связи с изменением формирующихся межличностных отношений вычленил ряд стадий онтогенетического развития личности. В качестве основных элементов структуры личности выделял: 1. Систему динамизмов (особых энергетических образований, обеспечивающих удовлетворение потребностей и проявляющихся в межличностных отношениях). 2. Систему персонификаций (сформировавшихся образов себя и окружающих, стереотипно определяющих отношение к себе и другим). 3. Систему когнитивности (когнитивных процессов), включающую в себя прототаксис — инфантильное, бесвязное течение и переживание идей, паратаксис — фиксацию связей лишь между связанными во времени событиями, безотносительно к их логическому значению и синтаксис — оперирование символами, значение которых принимается и разделяется социальной группой. Уделил большое внимание исследованию личностных напряжений и конфликтов. В качестве основного механизма защиты принимал «систему самости», являющую собой особую инстанцию личности, предписывающую и запрещающую различные образцы поведения в зависимости от конкретных межличностных ситуаций. Основной целью своей психотерапии считал формирование адекватного приспособления личности к окружающим людям посредством развития ее защитных механизмов. Разработал метод «психиатрического интервью» («психиатрической беседы»), обеспечивающий активное воздействие психиатра на межличностную ситуацию. Оказал влияние на развитие модернистских версий психоанализа, психиатрии, психологию и социологию малых групп. Ученики и последователи С. опубликовали его книги «Межличностная теория психиатрии» (1953), «Психиатрические беседы» (1954), «Клинические исследования в психиатрии» (1956), «Шизофрения как человеческий процесс» (1962), «Психопатология личности» (1972) и др.

САЛЯТ (или намаз) — в исламе — одна из пяти (утренняя, полуденная, предвечерняя, на закате, с наступлением ночи) обязательных ежедневных молитв, сопровождающаяся омовением.

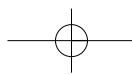
САМАДХАНА — в буддизме — способность человека сосредоточиваться на единственной цели — освобождении от цепи перевоплощений.

САМАДХИ — в индуизме — экстатическое состояние, мистическое просветление. В йоге — С. есть достижение полного контроля над физическим, астральным и ментальным телами. В буддизме С. аналогично нирване.

САМАДХИ ЙОГА — часть Раджа-йоги, ядром которой выступает достижение Самадхи.

САМАРИН Юрий Федорович (1819–1876) — русский философ, публицист, общественный деятель. Основные сочинения: «Письма из Риги» (1845); «О мнениях «Современника» исторических и литературных» (1847); «Письма о материализме» (1861); «Предисловие к сочинениям Хомякова» (1867); «Разбор работы Кавелина. Задачи психологии» (1872); «По поводу сочинения Макса Мюллера по истории религии» (1876) и др. В философском наследии С. (не очень широко по сравнению с Хомяковым или Киреевским) центральное место отведено проблемам антропологии, которая предвещает и определяет гносеологию. С. четко различает два понятия личности — как носителя сознания (персонализм) и как мерило оценки (индивидуализм). С. выступает против индивидуализма (как пути развития личности), который преодолевается в «высшем акте личной свободы и сознания — самоотречении» изнутри, а не извне. Такое самоотречение характерно христианству и русскому общинному строю, «основанному не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия». Религиозное начало, по С., — единственное, чему личность должна и может подчиниться целиком. В каждом человеке изначально заложено персональное отношение к нему Бога — «личное откровение», которое человеком переживается и ощущается, которое заставляют искать в жизни смысл и разумность, осознать свободу и ответственность, получить истинное знание, сохранить цельность духа. Утрата такого откровения ведет к замене Бога мифом необходимости как закона жизни. Центр личности, согласно С., — моральное начало, порожденное личным религиозным опытом, богопознанием и независимое от внешнего мира. Материализм, по мнению С., — источник «бесцветного, бескостного, дряблого гуманизма» — затмевает правду христианства. Политическая эмансипация, которой требует материализм, — суевверие, ибо «если нет свободы духовной (в смысле определения), не может быть и речи о свободе гражданской, ни о свободе политической, ибо и та и другая предполагают первую...»

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ (англ. *self-determination*) — процесс и результат выбора личностью своей позиции, целей и средств самоосуществления в конкретных обстоятельствах жизни; основной механизм обретения и проявления человеком свободы. Человек как субъект собственной жизни характеризуется жизненным С. — более широким, чем профессиональное, нравственное или гражданское. Смысл жизненного С. — включение в систему ценностей, которые поднимают жизненную активность субъекта на принципиально иной уровень — уровень





712 САМОСОЗНАНИЕ

жизненного «пути» уже не столько человека как такового, сколько ценностей, с которыми он себя идентифицировал и занял свою позицию в социокультурном пространстве. Занимая определенную позицию, предвосхищая свое будущее, осознавая свои реальные достижения и недостатки, человек стремится к самосовершенствованию посредством собственной деятельности, общения с другими людьми. Он выступает как субъект собственного развития, определяющий свою жизненную программу.

САМОСОЗНАНИЕ – (само-со-знание) – противоположное осознанию внешнего мира (объекта) переживание единства и специфичности «Я» как автономной (отдельной) сущности, наделенной мыслями, чувствами, желаниями, способностью к действию. Включает в себя процессы самопознания (само-по-знания), самоидентификации, самоопределения. Внешне проявляется как система предельных (явно и неявно) самооценок и оценок других, помещающаяся в основание задаваемой модели познавательных и социальных дистанций, позволяющих мне определять мое место в системе складывающихся вне меня связей и отношений как в теоретическом, так и практическом их срезе, а также вырабатывать механизмы самоутверждения меня в мире и самозащиты меня от мира, определяющие индивидуальные качества личности. Это вынесение себя и своего сознания ввне дополняется и фундируется обращением индивида на самого себя, направленностью сознания на самое себя, т. е. «вовнутрь». С. есть осознание собственных ценностно-символических оснований, предельных смыслов, задающих меня, мои знания, мои возможности отношения с миром и с самим собой. В С. «Я» познает себя и свое сознание, оценивает свое знание, т. е. собственные условия-предпосылки, как бы наблюдая себя со стороны, выходя за собственные пределы, одновременно оставаясь в них (последнее верно только для западной традиции). Отделяя сущности от данностей с помощью мышления (в восточной традиции – отстраняясь от мира), «Я» в понимании протраивает субъективное отношение к предмету, другому и себе как рефлексирование, переинтерпретацию и реорганизацию смысловых структур своего бытия (в восточной традиции – «снятая» субъективное и иные привязки к внешнему миру, а тем самым и саму возможность «Я»). В современных философских подходах в целом происходит перенесение акцентов с познающего на познаваемый субъект, само С. трактуется не как начало, а как итог реконструкции в познавательных процедурах действий субъектов в рамках той или иной культуры, которая, в свою очередь, понимается

как фиксируемая в языковых (дискурсивных) практиках и представляющая собой нецентрированный гипертекст.

САМОСТЬ (1) – понятие традиционной натурфилософии, фиксирующее определенность объекта (например, категория «жнь» в древнекитайской философии); дифференцируется на автохтонную самость как таковую («цзы-жнь») и С. привнесенную («чжи-жнь» как результат внешнего воздействия). От античной философии унаследована средневековой схоластикой, обогатившись в контексте учения о «родах» и «видах»; семантическими оттенками С. как *haecceitas* («этовость» как самоидентичность единичного) и *quidditas* («чтожность», позволяющая соотносить данную С. с другими элементами этого или иного множества); (2) в аналитической психологии Юнга архетип, являющий собой центр суммативной целостности сознательного и бессознательного психического бытия. Понятие С. введено в оборот Юнгом, но ни в его работах, ни в трудах его последователей оно не получило однозначного определения. Порой интерпретировалось как исходное состояние интегрированного организма, образ сверхординарного объединяющего принципа, архетипическое стремление к координации напряжения противоположностей, архетипический образ человеческого потенциала и единства личности как целого, как суммативность личности и т. д.

САМОСУБЛИМИРОВАНИЕ СЕКСУАЛЬНОСТИ – по Маркузе, потенциальная способность сексуальности к созданию, при соответствующих условиях, высокоцивилизованных человеческих отношений, свободных от репрессивной формы организации, налагаемой на сексуальность цивилизацией. С. с., по Маркузе, предполагает преодоление институциональных пределов принципа производительности и, следовательно, регресс инстинктов человека и исторический прогресс.

САМХИТЫ – (1) сборники ведических гимнов для осуществления религиозных ритуалов; (2) священные тексты вишнуизма, сопоставимые по авторитетности с Ведами.

САНГХА – в буддизме – община монахов.

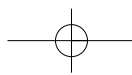
САНСАРА (санскр. – перерождение, круговорот, блуждание, прохождение через нечто) – одно из базовых понятий индийской религии и философии (аналогично – «реинкарнация»), обозначающее процесс бесчисленных перерождений личности и души, приносящий им страдание. Идея С. о родственности всего живого и возможности перехода между его формами становится главенствующей в текстах Упанишад. Потенциальное завершение течения С. – состояние нир-

ваны, находящейся вне С. и не связанной с ней какими-либо отношениями каузального типа. Достичь состояния нирваны способны только люди. Все остальные существа должны перед этим в них перевоплотиться. Смерть, согласно идее С., не является антиподом жизни, являя собой лишь многократный переход к ее воспроизведению.

САНСКРИТ – язык браминов Древней Индии. В лингвистике – С. – первооснова индоевропейской языковой семьи.

САНТАНА – в индуизме – поток жизни в колесе смертей и перерождений. См. **Сансара**.

САНТАЯНА (Santayana) Джордж (1863–1952) – один из ведущих представителей американского критического реализма, признанный классик философии США, известный писатель (в частности, автор популярного романа «Последний пуританин» – 1935) и публицист. Наиболее известны следующие его работы: «Смысл красоты» (1896), «Интерпретация поэзии и религии» (1900), «Жизнь разума» (1905–1906), «Три философских поэта: Лукреций, Данте и Гете» (1910). В рамках этого периода творчества была создана так называемая первичная гносеологическая схема, которая предусматривала постановку традиционных теоретико-познавательных проблем. В их решении С. тяготел к иррационалистической позиции, делая акцент на психоэмоциональном факторе восприятия. Интуиция, поэтическое мировосприятие, религиозное сознание были предметами его научного анализа. Второй период творчества С. охватывает 1920–1950. Следует отметить следующие работы этого этапа: «Скептицизм и животная вера» (1923), «Царства бытия» (в четырех томах, 1927–1940). Основное внимание С. сосредоточил на поиске универсального метода, пригодного для конструкции принципиально новой философской системы. Таким методом стал принцип тотального сомнения или, другими словами, «солипсизм настоящего момента». Суть своей позиции С. объяснял как своеобразную трансформацию обычного скепсиса в глобальное отрицание всего, что окружает человека, а также является отражением его мыслей и чувств. С. пришел к выводу, что знание не может быть основано на достоверных фактах, процесс познания не имеет выхода на рациональное осмысление своих результатов, логическая интерпретация должна быть вытеснена принятием определенных данных на веру (достижением позитивной убежденности). Единственно возможным способом взаимодействия с окружающим миром, по мнению С., является «животная вера» человека. Именно эта концепция является ключевой в его философской системе. В ней нет места традиционным способам духовной и ин-





телектуальной адаптации личности. Обращение к «животной вере» — непреложный закон жизни, проявление безысходной судьбы. Обоснование и определение С. веры подчинено задаче показать ее жизненную необходимость. Поскольку человеческая жизнь не всегда нуждается в осмыслении, и большинство людей довольствуется биологическим функционированием, единственное, что необходимо всем, — вера в определенные установления, которые носят характер примитивно-бытовой характер и не являются теоретическими постулатами. Вера носит «животный» характер и именно по этой причине наиболее соответствует «темной» природе человека. «Животная вера» возникает как ответная реакция на воздействие окружающих предметов. Расположение или раздражение в ответ на раздражитель и есть «животная вера». Личность человека, таким образом, оказывается надежно защищенной от разнообразных жизненных коллизий: «веруйте, полагаясь на собственные чувства и интуицию». Каждый обретает уверенность и действует в соответствии с собственными представлениями, не корректируя способы поведения с общепринятыми нормами. «Животная вера» становится чем-то вроде знания-веры; «животная вера, воссоздающая в символах... объекты, действительно, дает то, что я называю знанием», — пишет С. — Это «знание» «приспосабливает человека к жизни, помогает оценить ее значение. Вместе с этим под верой нельзя понимать нечто умоизмерительное, ее ценность принадлежит физическому миру». Одной из последних работ мыслителя стала книга «Господство и власть» (1951), в которой была представлена его социологическая концепция, органично впитавшая идею «животной веры» и ставящая своей целью «научить всех людей быть счастливыми».

САНЧИТ — вид кармы, обязательный долг за хорошее и плохое, совершенное человеком во всех предшествующих жизнях и в любых воплощениях.

САНЬЯСА — в индуизме — одна из высших ступеней аскезы. Адепт С. отрекается от мира здешнего, от мира умерших предков и от мира богов. Считаясь якобы умершим, С. питался подаяниями и жил вне селений.

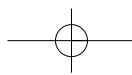
САПЕГА Лев Иванович (1557–1633) — государственный, общественный и военный деятель Великого княжества Литовского (ВКЛ), дипломат, мыслитель. Родом из оршанских бояр. Учился в Лейпцигском университете. По окончании университета — писарь при дворе Стефана Батория, затем подканцлер и канцлер ВКЛ (с 1589). С 1621 — виленский воевода, с 1625 — гетман ВКЛ; с его именем связано создание в 1581 трибунала ВКЛ. С. — инициатор создания важ-

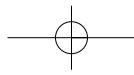
нейшего правового документа в Европе — 3-го Статута ВКЛ (1588), в котором нашла отражение его широкая эрудиция, государственно-правовая мудрость, позволявшая С. находить компромисс между различными социально-политическими силами, группами и личностями. В его концепции — обоснование шляхетски-демократической структуры общества и в то же время защита всех слоев населения, в том числе крестьянства. Считал толерантность основой единства общества и залогом справедливой общественной организации. Отстаивал принципы веротерпимости (сам родился в православной семье, принял кальвинизм, в 1588 перешел в католичество). Поддерживал идею церковной унии, но в то же время возражал против жестких методов ее проведения архиепископом И. Кунцевичем. Последние годы жизни активно занимался упорядочиванием архивов Метрики Великого княжества Литовского (работу над реестром архивных документов начал еще в 1594).

САРБЕВСКИЙ Матей Казимир (1595–1640) — новолатинский поэт и теоретик искусства. Родился в Польше, большую часть жизни провел в Беларуси и Литве. В 1612 принят в Орден иезуитов. Изучал философию в Виленской иезуитской академии (1614–1617). В 1617–1620 преподает в иезуитской гимназии, затем в Полоцком иезуитском коллегиуме. В 1620–1622 слушал курс теологии в Виленской иезуитской академии, в 1622–1625 — в Риме, где изучал метафизику и теологию, был принят при дворе папы Урбана VIII. В 1625–1626 — в Несвиже, затем вновь в Полоцком коллегиуме, профессор философии и теологии и декан в Вильне. С 1635 по просьбе короля становится придворным проповедником, но тяготеет к должности. В Полоцке пишет основное эстетическое произведение «Боги язычников, или Теология, философия природы и этика, политика, экономика, астрономия и другие искусства и науки, содержащиеся в мифах языческой теологии», а также «О совершенной поэзии, или Вергилий и Гомер», «Лекции по поэтике» и др. Эти работы были опубликованы только в 1950–1970-е. Тонкий ценитель античной культуры, носитель ренессансной учености, что привлекло к нему общество единомышленников (Лауксмин, Н. Кмициц, Залусский и др.). Сочинение «Боги язычников...» писалось в качестве пособия для слушателей в Полоцке, рукописные фрагменты этого сочинения имели хождение в Беларуси в качестве учебного пособия по античной мифологии. По мысли автора, в мифологической форме содержится истинная мудрость, имеющая отношение к натурфилософии, этике и теологии. С. считается теоретиком барокко как стиля культуры. Отстаивал принципы свободы творчества, реализующего-

ся через художественную фантазию. Искусство, по С., — идеальная реальность, творимая по аналогии с божьим творением Вселенной. Высшее проявление искусства — поэзия, которая единственная может приближаться к уровню познания философии и теологии. Идеальными образцами мировой поэзии считал «Илиаду» Гомера и «Энеиду» Вергилия. Поэзия самого С. расценивается как одна из вершин рефлексивной лирики барокко: антверпенское издание (1632) его стихотворений было оформлено Рубенсом.

САРТР (Sartre) Жан Поль (1905–1980) — французский философ, писатель, один из наиболее значительных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма. Отталкиваясь от некоторых идей Декарта, Гегеля, Кьеркегора, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера и (в поздний период творчества) Маркса, С. разрабатывает идею специфичности и аутентичности человеческого существования; развивает концепцию бытия, включающую в понятие бытия индивидуальную свободу в качестве его конститутивного элемента; предлагает оригинальные методологические средства анализа и описания этого конституирования как индивидуально-конкретного события в составе универсума, как уникального и незаместимого акта экзистенции в историческом процессе (метод экзистенциального психоанализа, регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод). Основной философский трактат С. «Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии» (1943) посвящен исследованию вопросов: Что такое бытие? Каковы фундаментальные бытийные отношения между сознанием и миром? Каковы онтологические структуры сознания (субъективности), делающие возможными эти отношения? Каким способом можно зафиксировать, концептуализировать и расшифровать онтологическую конститутивность человека как конечного, единичного, конкретного существования, т. е. в его бытийной нередуцируемости и самосущественности? В поисках ответов на эти вопросы С. исходит из идеи мира как феномена. Мир, непосредственно обнаруживаемый человеком в его жизненном опыте, есть, по С., сложное образование, предварительно (на дорефлексивном уровне) всегда уже структурированное экзистенцией. В нем сознание человека является «всегда уже осуществленным», всегда уже продействовавшим и кристаллизовавшим свою работу в виде «тотальностей». Пытаясь прочесть ее, С. вычленяет в мире как феномене «синтетически организованной тотальности», «конкретном» три составляющих его региона. Бытие-в-себе (первый регион) — любая фактическая данность живому сознанию и «есть то, что оно есть». Это — сырые об-





714 CAT

стоятельства возникновения сознания в их неустранимой случайности, любые эмпирические условия, в которых открывает себя индивидуальное сознание и которые составляют его фактичность (эпоха, географическая, социальная, классовая, национальная принадлежность человека, его прошлое, окружение, место, психика, характер, наклонности, физиологическая конституция и проч.). Второй регион — живое сознание (бытие-для-себя). Его онтологический статус состоит в том, что, будучи обнаружением и раскрытием данного, сознание является «ничто» (peant), пустотой, отрицанием, неантацией себя самого и мира, постоянной утечкой, присутствием с миром и с самим собой, «несубстанциальным абсолютном», автономно проектирующим себя в мире к своим возможностям и осознающим свое авторство. Свобода, таким образом, противопоставляется случайности (данного) как «существования без основания». Она определяется как автономия (своезаконность), усилие человека самоопределиться в том, что ему просто дано, давая самому себе эту данность, т. е. постоянно возобновляя ее в пространстве своей собственной интерпретации, вступая в определенное отношение к ней, придавая ей определенный смысл своим выбором. Это позволяет С. трактовать индивида в качестве автора всех значений своего опыта и всех своих поведений. Будучи самосознательным, сартровский человек свободен, вмняяем и тотально ответственен за мир и себя в нем. Размышления С. об эвристических возможностях марксизма, его современном состоянии и путях обновления представлены в «Проблемах метода» (1957 под др. названием; изданы в составе первого тома «Критики диалектического разума», 1960). Высоко оценивая социальную философию Маркса, его подход к анализу конкретных исторических событий, С. объявляет марксизм «непревзойденной философией эпохи», ибо она рассматривает «человека в его целостности, т. е. исходя из материальности его положения», «является «единственно возможной формой действительно конкретного знания» и «самой решительной попыткой осветить исторический процесс в его тотальности». Современных марксистов С. упрекает в априорном схематизме, отнесении всей конкретности человеческой жизни к случайности, в непонимании исторической тотализации человека и, в конечном счете, в исключении человека из марксистского знания. Поскольку же «человеческое существование и понимание человеческого неразделимы», необходимо, по С., дать экзистенциальное обоснование марксизма, соединить его с экзистенциализмом. Отчужденный человек, по С., не превращается в «вещь»: через труд и действие он превосходит материальные условия, борется с отчуждением и «несмотря ни на что, отво-

евывает территории». Чтобы стать реальными условиями практики, материальные условия должны переживаться как «частные ситуации». Усилие С. заново определить и обосновать в пространстве современной философской мысли свободу человека и связанный с этим моральный пафос его философии определили мощное влияние его творчества на духовный климат Европы середины 20 в., вызвали горячий интерес и громкие споры.

CAT — в индуизме — Абсолютное Бытие, вечносущая Реальность Вселенной.

CATGYPY — в восточных религиозно-мистических системах — Учитель, осененный Божественным Светом.

CATOPPI (яп. пробуждение) — в дзэн-буддизме — высшая цель религиозной практики и самопостижения, обретение нового видения мира и полной гармонии с ним.

CATCANG — духовные собрания, на которых адепты того или иного гуру медитируют, слушают мантры, постигают проповеди.

CATBYA — в индуизме — высшая правдивость, отказ от какого-либо обмана и лукавства.

CATBYAPPA — сопротивление насилием, основа учения Махатмы Ганди.

CAUM — в исламе — очищение тела посредством общеобязательного поста.

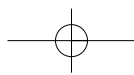
CAXAPOB Андрей Дмитриевич (1921–1989) — российский мыслитель и ученый. С. принадлежит ряд ключевых работ в космологии («Баррионная асимметрия Вселенной», «Многолистные модели Вселенной», «Космологические модели Вселенной с поворотом стрелы времени» и др.), работы по теории поля и элементарных частиц. Началом своей общественной деятельности С. считал выступления против ядерных испытаний в атмосфере в 1956–1962. Он — один из инициаторов заключения в 1963 Московского договора о запрещении испытаний в трех средах (атмосфере, космосе и океане). В 1968 С. написал эссе «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе», в котором обосновывает необходимость конвергенции — встречного сближения социалистической и капиталистической систем — как основы прогресса и сохранения мира на планете. Общий тираж книги на Западе достиг почти 20 млн экз. В 1975 С. опубликовал книгу «О стране и мире». В 1975 С. присуждена Нобелевская премия Мира. «Сахаров бескомпромиссно и действительно боролся не только против злоупотреблений властью во всех их проявлениях, но с равной энергией он защищал идеал государства, основанного на принципе справедливости для всех. Сахаров убедительно выразил мысль о том, что только не-

прикосновенность прав человека может служить фундаментом для подлинной и долговечной системы международного сотрудничества» (Определение Нобелевского Комитета Стортинга Норвегии от 10 октября 1975). В Нобелевской лекции С., зачитанной в Осло в его отсутствие 10 декабря 1975, утверждалось: «Мир, прогресс, права человека — эти три цели неразрывно связаны, нельзя достигнуть какой-либо одной из них, пренебрегая другими». В 1989 избран народным депутатом СССР и как член Конституционной комиссии съезда подготовил и представил комиссии 27 ноября 1989 проект новой Конституции СССР. В основе ее концепции лежит защита прав личности и права всех народов на равную с другими государственность. Статья 2 проекта Конституции С. гласила: «Цель народа Союза Советских Республик Европы и Азии — счастливая, полная смысла жизнь, свобода материальная и духовная, благосостояние, мир и безопасность для граждан страны, для всех людей на Земле независимо от их расы, национальности, пола, возраста и социального положения». В ходе подготовки к юбилею в течение 1990–1991 были изданы его основные труды: «Мир, прогресс, права человека» (1990), «Тревога и надежда» (1990), «Воспоминания» (1990–1991), «Горький — Москва, далее везде» (1991), интервью («Звезда», 1991). Вышли сборники: «Конституционные идеи Андрея Сахарова» (1990), «Андрей Дмитриевич» (1990), «Сахаров. За и против» (1991), «Этюды к научному портрету» (1991), «Сахаровский сборник» (1991) и др.

CAADXA — в ведических ритуалах — жертвенный возглас в обряде жертвоприношения предкам.

CAAMI — мастер, духовный учитель, гуру. Приставка перед именем, аналогичная титулам в Европе.

CAEBENBOPB (Swedenborg) Эмануэль (1688–1772) — шведский ученый-естествоиспытатель и теософ-мистик. Под влиянием идей Декарта, Локка и Ньютона на базе обширного естественнонаучного материала С. строит математически фундированную системную картину мироздания. Исходную теоретическую модель, описывающую неорганическую природу как единый отлаженный механизм (1734–1740), С. впоследствии (1741–1744) распространил на животный мир и человека, предвосхитив тем самым многие идеи «Человека-машины» Ламетри. В 1744 в творческой биографии С. происходит радикальный перелом: завершается естественнонаучный ее период и начинается мистико-спиритуалистический. В контексте спиритической практики С. демонстрировал своего рода парапсихологические способности, в частности — экстрасенсорное





восприятие. Согласно сведениям, собранным Кантом, в 1756, находясь за 50 км от Стокгольма, С. детально описал как возникновение, так и ход тушения знаменитого стокгольмского пожара. Он работает как ученый-лингвист, осуществляя свой авторский перевод Библии с подлинника. С. создает спиритуалистическую модель мироздания, несущую в своем содержании следы позднего неоплатонизма и столь же масштабную, каковой была его прежняя механистическая мировая модель. В основе теософской системы С. лежит учение о так называемых «корреспонденциях», т. е. точном соответствии естественных и сверхъестественных явлений, что обеспечивает единство мироздания. С точки зрения С., земной мир соответствует духовному, поскольку является производным от него; генетически же оба эти мира восходят к миру Божественному. Человек является местом пересечения двух миров, так как в нем представлено как духовное, так и естественное начало; однако, по сути своей, человек есть дух. Теологические труды С. не просто систематичны — они наукообразны как по своей архитектонике, так и по проблемам содержания. Так, в трактате «О небесах» он подробно и с почти физиологичной скрупулезностью описывает механизм выхода души из телесной оболочки, выстраивает модель пространственных и временных характеристик небесного устройства, не забывая задать географо-топографические параметры «четырёх стран света на небесах», анализирует механизм управления Богом рая и ада, специальные главы посвящены особенностям коммуникаций между ангелами и даже специфике ангельской речи.

СВЕРХЧЕЛОВЕК — в истории философии — метафорический концепт, фиксирующий образ человека, преодолевшего самообусловленность собственной естественной природой и достигшего состояния качественно иного существа. В качестве легендарных и исторических персонажей, изоморфных (либо так характеризующих) образу С., в рамках традиции выступали: 1) «герои» — фигуры древнегреческих мифов; 2) обожествляемые харизматические лидеры античности; 3) персонажи мистических культов, ориентированных на стирание «граней» между человеком и богами; 4) Иисус Христос, апостолы и приобщенные святые (ср. — Павел: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною»); 5) культовые фигуры христианских ересей (праведник, вошедший в царство Божье, обозначался в текстах монтанитов — 2 в. — как С.); 6) идеал эпохи Возрождения — человек как «хозяин», «мастер» храма Природы; 7) личности-гении — герои творчества немецкого романтизма и философской классики (Гердер призывал ус-

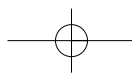
транить общественные условия, превращающие основную массу индивидов в «полулюдей», а одного из них — в С.); 8) «выдающиеся личности», способные согласно марксизму, предвидеть осевой вектор истории и, содействуя его осуществлению, реализующие «освобождающий весь мир подвиг»; 9) в концепции футуризма — возвышающийся над взаимозаменяемыми «штифтиками» социальной машины носитель суперволи, свободный от биологической ограниченности и социально-нравственных ограничений («футурист Мафарка» у Маринетти); 10) персонифицированная несущая конструкция учения Ницше, репрезентирующая идею, согласно которой «следует освободить жизнь в самом человеке, потому что человек сам является своего рода ее тюремщиком» (Фуко). Как умозрительный носитель поворотного философского дискурса, термин «С.» у Ницше был ориентирован на идеал радикального и многомерного освобождения человека посредством самотворения — овладения им его же пробужденными иррациональными силами. Категорически отвергая прагматический, атеоретический и «окончательный» пафос атеизма, Ницше создает экзистенциальный по духу глобальный проект мировой истории («человек» не как цель, а лишь как «мост к С. — смыслу земли»); 11) в контексте того фундаментального поворота, который осуществляется современным постмодернизмом в сторону формирования новой парадигмы, основанной на идее трансгрессии (подобно тому, как прежний, диалектический, стиль философствования был, по оценке Фуко, основан на идее противоречия), понятие «С.» актуализируется в аспекте своей интенции к трансгрессии за пределы собственно человеческой природы — переходу к принципиально иным способам бытия человека, непрогнозируемым и радикально отличным как от наличных, так и от рационально дедуцируемых из них.

СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСТВО — в эзотеризме — будущее сообщество людей, наделенных высокой духовностью, благородством, раскрывших свои богоподобные свойства, живущих в гармонии между собой и миром.

«**СВЕРХ-Я**» (Супер-Эго, Идеальное-Я, Идеал-Я, Я-Идеал) — понятие и гипотетический конструкт; традиционно используется представителями интеллектуальных направлений, постулирующих идею о принудительно-репрессивном характере по отношению к человеческому «Я» институтов социализации, а также структур социальности и позиций «транцендирования». 1) В учении Фрейда — а) Часть Я (Эго), в котором иницируются и развиваются главные составляющие комплекса совести, моральных черт, идеалов и рефлексивных способностей чело-

века: самоконтроля, самонаблюдения и т. п.; б) представитель всех моральных ограничений и источник стремлений к нравственному совершенствованию; в) Сфера осуществления процессов родительных интроекций. Понятие «С.» впервые появилось в работе Фрейда «Я и Оно». Предполагается, что С. отлично от сознания тем, что, включая в себя элементы бессознательного, описывается в понятийных рядах общей теории психологии (а не этики). Кроме этого, иницируемые С. санкции и табу принадлежат к прошлому опыту индивида и нередко вступают в конфликт с ценностями настоящего. 2) В языковых играх некоторых субкультур контркультуры 1960—1970-х — Бог Репертуары интеллектуально-нравственного террора, осуществляемого идеологами «новых левых», предполагали деструкцию основополагающих общественных идеалов с целью разрушения основ капитализма. В 1960-е ниспровержение С.-Бога акцентированно носило карнавально-эротический характер, фундированный романтическим утопизмом и кросс-культурным молодежным языком универсальных символов-паролей. Разрушение большей части сакральных табу в ходе сексуальной революции результировалось в эмоциональном пресыщении значительной совокупности людей и травмирующем проникновении бессознательного в сферу сознания.

СВОБОДА — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего целеполагания. В историко-философской традиции задается и более широкое понимание С., интерпретируемой не только применительно к целеполаганию (субъектной составляющей деятельности), но и к возможности реализации этого целеполагания (объективно-предметная составляющая деятельности). Отсутствие внешнего целеполагания еще не есть гарант подлинной С., ибо не снимает связанности деятельности условиями ее протекания. Понимание последних в качестве объективных задает традицию усеченного понимания С.: от фатализма в его как иррационалистских (типа астрологии), так и рационалистской (Локк, Спиноза, Лаплас) трактовках — до марксистского определения С. как «познанной необходимости» и концепции «иронии истории» Р. Нибура (см. **Ирония истории**), фактически сводящих С. к несвободе от «необходимости». В неклассической философии проблема С. выходит за пределы психологизма и гносеологизма С. воли и артикулируется параллельно в имманентно-экзистенциальной (обреченность человека на С. у Сартра, философия С. как возможности бунта у Камю, С. как надвигательный феномен в философии Шелера, С. как преодоление отчуждения в контексте отношения «Я —





716 СВЯТЫЕ МЕСТА

Ты» у Бубера, «теология освобождения» в протестантском модернизме) и социокультурной («Диалектика просвещения» Хоркхаймера и Адорно, выход человека за пределы своей «одномерности» у Маркузе, концепция «негативного гуманизма» А. Глюксмана, идеи «нерепрессивной» культуры и техники у Т. фон Роззака, С. как «перехват истории» в революционном творчестве у Арена и др.) своих версиях. Что же касается социокультурной трактовки С., то в ее рамках феномен С., напротив, соотношен сугубо с социальной сферой и мыслится в качестве достигаемого, — в отличие от феномена воли, соотносимого с индивидуальной сферой и мыслимого в качестве имманентного ей. В содержании понятия «С.» имплицитно заложен вектор альтернативности (сознательного противостояния) социальному давлению: С. конституируется именно в социальном контексте («демократическое С.», «правовая С.» и т. п.) как результат преодоления несвободы.

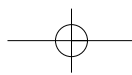
СВЯТЫЕ МЕСТА — в религиозно-мистических системах — пространства, связанные с проявлениями Божией Воли, сакральных сил деятельностью основателей тех или иных учений (Палестина, Мекка, Гималаи и т. д.).

СГУЩЕНИЕ — в психоанализе Фрейда — процесс, механизм и способ функционирования психики, обеспечивающие сжатие и сокращение различных информационных и энергетических потоков и цепей, их суммацию и воспроизведение в такой концентрированной или элементарной форме, когда за каждым явным проявлением их таятся скрытые значения. По Фрейду, С. проявляется и выражается в различных образованиях бессознательного: в симптомах, в повествовании (поскольку явный рассказ о чем-либо являет собой лишь краткое воспроизведение более обширного содержания), в остротах и шутках, создании неологизмов и забывании слов, ошибочных действиях, фантомных образах, сновидениях и т. д. Согласно психоаналитическому пониманию, особенно определению и ярко действие и результат С. проявляются в сновидениях. Именно поэтому наиболее основательно С. исследовалось Фрейдом на материале сновидений, где оно рассматривалось как первый результат работы сновидения, заключающейся в том, что явное сновидение по содержанию своему короче чем скрытое, т. е. представляет собой своего рода его сокращенный перевод. С. интерпретировалось Фрейдом как процесс образования новых единиц сновидения и их сжатия, при наличии точек соприкосновения. В процессе С., по Фрейду: 1) определенные скрытые элементы опускаются вообще; 2) в явное содержание сновидения переходит только часть некоторых комплексов и компонентов скрытого сновидения;

3) скрытые элементы, имеющие что-то общее, в явном сновидении соединяются, сливаются в одно целое.

СЕА (Zea) Леопольдо (р. 1912) — мексиканский философ, один из основоположников «философии латиноамериканской сущности», переформулировавший ее в проект «философии освобождения», в основе которых, согласно его концепции, должна лежать философия истории, разрабатывающая специфический латиноамериканский опыт. В этом отношении он концептуально и организационно реализовал идею своего учителя Гаоса-и-Гонсалеса Пола (в свою очередь ученика Х. Ортеги-и-Гассета) о необходимости создания собственной (по духу и смыслу) философии истории Испаноамерики как рефлексии над своими историческим прошлым с тем, чтобы преодолеть чуждое настоящее и выработать комплекс идей, соответствующих «латиноамериканской сущности» и могущих дать импульс новым социокультурным практикам (в дальнейшем — практикам освобождения), адекватным цивилизационной специфике Латинской Америки (на основе концепции жизни как «аутентичности» мышления). Кроме влияния идей перспективизма (Ортега-и-Гассет, Гаос-и-Гонсалес Пола), преломленных через проблематику идентичности-аутентичности-инаковости, в творчестве С. заметное место занимает и критическое переосмысление (в частности через тезис незавершенности культурного синтеза) цивилизационных моделей А. Тойнби. В 1980-е комплекс идей С. оказался заметно созвучным ряду центральных положений постмодернизма (концепты децентрации, нелинейности, «утраты»/«смерти» субъекта и т. д.). С. закончил УНАМ (Национальный автономный университет Мексики). С 1944 по 1976 — профессор философско-филологического факультета УНАМ. В 1947–1953 работал в Колехио де Мехико. В 1947 принял участие в организованном Гаосом-и-Гонсалесом Полой и ставшем затем постоянно действующим семинаре по истории общественной мысли Латинской Америки. Лидер основанной в 1948 группы «Гиперион» (Х. Макгрегор, С. Рейес Неварес, Э. Уранга, Р. Гуэрра, Ф. Веги, О. Пас и др.), выступившей идейной преемницей философских объединений «Атенио молодежи» — «Атенио де ла Хувентуд» — (А. Касо, Х. Васконселос, А. Рейес и др.) и «Современники» (С. Рамос, Х.Р. Муньос, А.М. Самара и др.), ставивших целью разработку «философии мексиканского» («философии мексиканской сущности»), переформулированной в «Гиперионе» в «философию латиноамериканского» («философию латиноамериканской сущности»). С целью организационного обеспечения проекта С. предпринял серию поездок-путешествий по странам Латинской Америки

(первая — в 1945, важнейшая ее часть — посещение Аргентины по приглашению Ф. Ромеро). Являлся фактическим координатором проекта (руководство осуществлялось через Комитет по истории идей в Латинской Америке; предполагалось издание серии работ по «истории идей» в каждой из стран региона под девизом «Твердая земля»). В 1954–1965 — руководитель Центра латиноамериканских исследований при УНАМ (создан на базе постоянно действовавшего с 1947 семинара, позже: Центр по координации и распространению знаний в области латиноамериканских исследований УНАМ), с 1966 — декан философско-филологического факультета УНАМ. Основные работы: «Позитивизм в Мексике» (1943); «Расцвет и упадок позитивизма в Мексике» (1944); «Два этапа в истории мысли Испанской Америки» (1949, прототип работы «Латиноамериканская общественная мысль»), «Философия как компромисс, изложение концепции жизни как сознательного компромисса» (1952); «Сознание и возможности мексиканца» (1953); «Введение в философию» (1953); «Америка как сознание» (1953, принесла С. известность); «Философия в Мексике» (т. 1–2, 1955); «Америка в сознании Европы» (1955); «Америка в истории» (1957, первая развернутая версия «философии латиноамериканской сущности» С.); «Латиноамериканская общественная мысль» (т. 1–2, 1965); «Определение национальной культуры» (1969); «Американская философия как собственно философия» (1969); «Зависимость и освобождение латиноамериканской культуры» (1974); «Диалектика американского сознания» (1976); «Латиноамериканская философия и культура» (1976); «Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки» (1978, интегративная работа С., обосновавшая переход от «философии латиноамериканской сущности» и «философии освобождения»); «Симон Боливар» (1980); «Латинская Америка на перекрестке истории» (1981); «Рассуждение о мире с позиций маргинальности и «варварства» (1983) и др. Латиноамериканская философия, согласно С., может быть концептуализирована прежде всего как философия истории. Однако философия истории принципиально не может быть помыслена как универсалистский дискурс. Исторические события всегда связаны с контекстом, конкретикой обстоятельств, испытывают «давление» прошлого и наличного опыта (к тому же «человек существо конкретное, он не может быть моделью другого, ему подобно, ему равному человеку»). Соответственно и осмысление исторических событий всегда дается в определенной культурной традиции, в которой конституируется перспектива видения историка или философа истории. «Философские истины историчны, каждая из них зависит от чело-

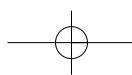




века, выразившего ее, а он, в свою очередь, зависит от определенного общества, определенной исторической эпохи». В основе проекта философии истории как всемирной, берущем начало от работ Вольтера, исходно центрировалась европейская точка зрения, европейское видение будущего, организовывавшее исторический материал и задававшее тип философской рефлексии. По С., «исходя из своей никогда не подвергавшейся сомнению специфичности, Европа создала себя как сущность, навязываемая другим народам». Соответственно народы и культуры, находящиеся вне европейского центра, обрекались на периферийный и(или) маргинальный статус. В лучшем случае они видятся из центра как подготовившие европейские дискурсы и практики (как восточные народы, согласно Г.В.Ф. Гегелю), в других случаях они осмысливаются как находящиеся на разной степени удаленности от задаваемой центром модели (которая может пониматься как мера их «отставания»), но всегда они понимаются как находящиеся вне современности и как обреченные на повторение пройденного Европой пути. Кроме того, модель центра наделяется статусом «надобстоятельности», она выступает как идеальная, проявляющаяся вне конкретики тех или иных культур. В этом своем качестве европоцентристская философия фактически игнорировала и не рефлексировала историчность своих собственных якобы универсалистских оснований. «Европа, Запад выработали идею человека и культуры, которые стали мерилom любого проявления человеческого и культурного начал». Поэтому, констатирует С., Европа (Запад) создает культуру, «никогда не задумываясь над вопросом о возможности или существовании таковой», точно так же как в европейской мысли не возникает вопрос о собственной человеческой сущности — она занята вопросом о бытии, охватывающем все сущее и придающем ему смысл. Сам же исторический процесс осмысливается в большинстве европейских дискурсов как последовательное и закономерное (и в этом смысле закрытое в самом себе) развертывание сущностно предопределенных ступеней, стадий, периодов и т. д. Философия истории есть при этом история Логоса, история слова и мысли, история саморефлексии культуры. Рассмотренная как история идей, она может быть протранслирована за пределы центра, где ее смыслы могут быть в той или иной степени (в меру отдаленности и экзотичности) восприняты и усвоены. Собственно, история идей вне центра при такой трактовке есть так или иначе версия идей центра, воспринятых исходя из местных обстоятельств. Последние не презентуют собой подлежащий рефлексии опыт, а есть лишь условия восприятия и усвоения идеи. Таким образом, применительно к той же Латинской Америке в ас-

пекте универсалистской истории корректно говорить не об истории философии, но об истории философской мысли, если же возможность философии там все же признается, то следует говорить именно об истории философии в Латинской Америке, но не о латиноамериканской философии. В любом из этих случаев речь идет, в конечном итоге, о проекции универсалистской (за которой скрывается чужая перспектива) идеи на конкретную действительность воспринимающего сознания. Однако чужая идея привносит с собой и опыт иных обстоятельств, иной культуры. Она оппонирует воспринимающей культуре и ментальности, не являясь для них органичной. В свою очередь, в процесс «подражания» чужому неизбежно вторгается действительность «подражателей», опыт их культуры, сопровождающийся инородному. В результате действующий субъект попадает в сложное отношение как со своей реальностью, так и с самим собой. Опыт периферии — это опыт, как правило, маргинальный, двойственный, расколотый, опыт выбора «между» (своим и чужим). Применительно к Латинской Америке речь должна даже идти об удвоении маргинальности — маргинальности положения по отношению к Западу и маргинальности приобретения к его опыту, встроенному «внутрь латиноамериканского» Конкистой и миссионерством. Опыт маргинальности всегда продуцирует отношения зависимости, в которых собственная ситуация перестает восприниматься как своя и видится или как навязанная извне (колонизатором) или, наоборот, как мешающая ассимилировать привносимую реальность (колонизатора), которую хотелось бы сделать своей. В обоих случаях это ситуация неаутентичного, неподлинного бытия, де-реализованного и дезобъективирующего субъекта, стремящегося быть не тем, чем он есть, т. е. субъекта, пытающегося отвергнуть конкретику собственного прошлого как условие для усвоения универсального образца. В силу того, что невозможно (по определению) отвергнуть ни саму воспринимающую реальность (социальность), ни прошлый (исторический и культурный) опыт, оказывается невозможным и адекватно ассимилировать историю (философских) идей центра. Выход из этой тупиковой ситуации, согласно С., — изменение перспективы видения, ограничение универсалистских притязаний центра и продуцирование идей, исходящих из собственных социальных и культурных исторических обстоятельств, т. е. из собственной реальности. Философия должна говорить «о человеке в ситуации, о человеке в определенных обстоятельствах. Именно эта ситуация или обстоятельства придают человеку конкретный образ, его подлинную реальность, то, что делает человека человеком, а не абстрактным существом». Речь при

этом идет о самой «способности латиноамериканца говорить и мыслить, т. е. выражать себя как человека» (обладающего полным и самостоятельным Логосом). Сомнение в способности выражать и мыслить себя равно сомнению в своей собственной человеческой природе. В этом смысле философия спасает человека в его конкретных обстоятельствах через осознание и решение его проблем, предлагая ему концепцию жизни как сознательного компромисса с его реальностью. Но тогда история идей неизбежно должна стать производной от истории людей, погруженных в конкретику их бытия, отношения которого и должны продуцироваться идеи. Так, собственно, и было в Европе, хотя это и не было должным образом отрефлексировано. Человек же периферии, латиноамериканец, отрывающийся от собственной реальности и пытающийся реализовать себя вне ее, оказывается в пустоте, где у него не обнаруживается никакой опоры, кроме отношений зависимости, в которые он втянут. «Мы отрицали самое себя, создавая планы в пустоте, на несуществующей основе», — отмечает С. Отношения же зависимости способны породить лишь дискурсы оправдания, но никак не самодостоверия себя. Обращение же к собственным обстоятельствам снимает дихотомию центр — периферия. Ведь речь в этом случае идет, фактически, о конституировании себя как «центра», способного продуцировать собственными дискурсами и идеи. Способность идентифицировать себя, выявить смыслы (и «предназначение») своей истории и культуры снимает потребность в каких-либо гарантиях извне (из центра). Гарантией становятся собственные основания (в функции «центра»). Проблема же переносится тогда в иную плоскость — речь следует вести о возможности «универсализации» своих дискурсов и идей как достойных внимания «других». При этом С. исходил из того, что: «Латиноамериканец может универсализироваться, исходя из своей собственной ситуации, и развить в результате этого такую философию Нового Света, которую он сможет разделить со всем человечеством». Отсюда философия истории, строящая себя как рефлексии «обстоятельности» субъекта, пытающегося задать собственную перспективу видения, адекватно может быть концептуализирована лишь проектно. Познавая прошлое и увеличивая тем самым глубину настоящего, субъект познает это свое настоящее (свою реальность), исходя из задачи его преобразования, делая выявленные смыслы инструментами «создания истории», обращенной в будущее, в пост-настоящее (в то, кем оно может стать). По сути в проекте «субъект стремится просто-напросто овладеть объектом, включая его в себя, а не отторгая, как прежде». Тем самым снимается, согласно С., ситуация



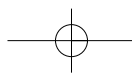


718 СЕА

«соположенности» латиноамериканского (шире — выталкиваемого в маргинальность периферийного) способа быть. С помощью концепта «соположенность» (являющегося вместе с концептом «аутентичность» основополагающим в его философии истории) С. и пытается осмыслить ситуацию бытия субъекта в отсутствии рефлексии собственных оснований, а тем самым в неизбежной зависимости от образцов чужого центра. Проблема «соположенности» есть, в конечном счете, проблема отношения к собственным прошлому и опыту, т. е. к своей истории и культуре. Отрицая «свое», мы неизбежно принимаем «чужое». Кроме того: а) нельзя исходить из прошлого, которое мы не создавали, т. е. из нулевой ситуации; б) нельзя полностью отказаться от собственного прошлого, даже принимая чужой опыт (в прошлом есть то, что родится в будущем). Тем самым прошлое, как «свое», так и «чужое» оказываются соположенными в настоящем, не синтезируются, а, скорее, противопоставляются друг другу. Прошлое в этом случае не выступает опытом или традицией (но лишь неотрефлексированным материалом). Тем самым латиноамериканец живет в чистом настоящем вне истории. Он всегда в ожидании бытия, «всегда-еще-не-бытие» на грани двух миров и культур — европейской и индейской. По отношению к первой он испытывает комплекс неполноценности, по отношению ко второй — комплекс превосходства. Он неподлин и неаутентичен, т. е. соположен самому себе, будучи репрезентирован своими комплексами, с одной стороны, и стремлением быть не тем, кем он является (своим стремлением к дереализации и дезобъективации) — с другой. Он не вписан в историческую перспективу и ограничен в возможностях организовать свой мир «ближайшим горизонтом видения». Латиноамериканец как на уровне бытия, так и на уровне личности «сокрыт» от самого себя. Он всегда неопределен и двусмыслен. Аутентичность же достигается только способностью встретить свои проблемы лицом к лицу, вскрыть основания проблем и постараться дать им решение. При этом речь может идти о поисках и обретении новой идентичности, а не о возвращении утраченной аутентичности. Первый шаг на пути к снятию сокрытости — обретение аутентичности через определение отношения к собственному прошлому, снятие «соположенности», т. е. обретение «латиноамериканской сущности». Обретая и утверждая свой Логос, латиноамериканец параллельно получает возможность перестать быть «незаконным» («латиноамериканец ...дитя природы, незаконный сын культуры, которую он никогда не сможет считать полностью своей») и «оправдывающимся» («другие люди и народы должны оправдывать перед нею [Европой] свои творения, если

они не хотят оставаться вне универсальности») по отношению к центру, ассимилировав его культуру и философию в собственных обстоятельствах, сделав «чужое» «своим», а не просто «соположив» его рядом с автохтонным. Варвар (представление о варваре) существует только внутри определенного Логоса («Вне Логоса варварство ничто»). Поэтому, чтобы перестать быть «варваром», нужно обрести свой Логос, соотнеся его с уже имеющимся. По сути: «В Америке стремятся осуществить то, что Европа осуществляла в пределах собственных границ и в иных регионах». Последняя своим опытом, согласно С., показала, что это возможно. Позиция же Латинской Америки «вне центра» блокирует возникшее на этом пути в Европе стремление к господству. В этом смысле универсализация «латиноамериканского» — это не подчинение (его игнорирование) не-своего, установление собственного господства, а, наоборот, умение «делать своим», включаться в общий (глобальный) культурный и интеллектуальный контекст. Деколонируя себя (освобождая от зависимости) необходимо исходить из специфичного, но не навязывать его, а ориентироваться на универсальное, что требует удержания высокого уровня философского дискурса. Деколонизация позволяет, согласно С., перевести «вертикаль зависимости» в «горизонталь солидарности» («все народы равны, ибо они различны, т. е. обладают своеобразием»), европоцентристский монолог — в латиноамериканский диалог. Задача истории философии в этом плане — перевернуть отношение: превратить европейскую культуру как дискриминацию другого в культуру, которую другой может ассимилировать, не теряя своей «сущности». «Нужно сделать своей Европу, ее историю и культуру, но при этом не переставая быть американцем». Однако в этом ракурсе и своя и европейская культуры превращаются в проблему: первая, так как неотрефлексирована и зависима, вторая — так как противится ассимиляции за своими собственными пределами (хотя сама выросла ассимилируя). Последнее, считает С., объясняется тем, что «Европа и ее культура никогда не имели над собой судьи, который решал бы вопрос об их законности или незаконности». Но этого нельзя сказать по отношению к Америке, «которая имела и имеет сурового судью в лице Европы, западного мира». Она находится в положении незаконнорожденного сына, который в силу факта своего рождения не может превзойти отца: «Незаконнорожденность позорит, поскольку не позволяет метису присоединиться к миру отца». Она — «клеймо, которое ставится на все, что создается в Латинской Америке». Но латиноамериканца некуда уйти, «порвав» с Европой, тогда как восточные народы ищут свою идентичность в возвращении к собствен-

ным культурам (идея возрождения), африканцы пытаются конституировать себя в ценностях расы (Ф. Фанон) или негритюда (Л.С. Сенгор, Э. Сезер), т. е. обрести себя на путях «ретрадиционализма». Они обречены быть в своей метисности «европейцами» (потому ситуация латиноамериканца, считает С., — «самая необычная и самая сложная», они суть «новые (метисные) сущности»). Однако они должны перестать смотреть на метисность как на зло (одним из первых это попытался сделать Васконселос в своей концепции пятой расы). Метисность латиноамериканца и его культуры — это проблема, но и преимущество, таящаяся возможность «универсализации». (С. проделывает специальный анализ, показывающий метисное происхождение европейской культуры, а в своей защите латиноамериканской метисности он бывает не менее пафосен, чем Васконселос: «Раса рас, культура культур: вселенская раса, в которую сливаются люди с различными лицами, обычаями, традициями, культурой и религией».) «Своеобразны история, размышления и смысл, так же как и своеобразны все проявления каждого человека и народа. Но не настолько своеобразны, чтобы не быть выражением общечеловеческого и поэтому стать недоступными для понимания других людей». Важно лишь правильно определить перспективу, позволяющую увидеть общечеловеческое. Например, достаточно увидеть в факте открытия Америки не «открытие», а «встречу миров и культур», затем «сокрытую» европоцентризм, чтобы перевернуть перспективу видения латиноамериканской ситуации, считает С. Тогда обнаружится, что этой возможности универсализации (предзаданной «встречей миров и культур») достаточно для того, чтобы именно латиноамериканцы оказались способными «дать выражение и смысл тому, что само по себе кажется спорным, враждебным». При реализации этой программы латиноамериканская философия перестает быть интерпретатором социально-исторического и культурного опыта субконтинента и превращается, трансформируясь из «философии латиноамериканской сущности» в «философию освобождения», в собственно философию, способную объяснить практику человечества в целом. «И от этой-то возможности зависит подлинная универсальность культуры, которая должна быть более чем европейской или западной, более чем американской. Она должна быть просто человеческой — проявлением человека независимо от многообразных форм его выражения». Уже в конце 1960-х С. констатировал этот переход, считая исчерпанным проект «философии латиноамериканской сущности» и отмечая, что «философия нашей Америки уже не есть философия для нашей Америки, а философия в собственном смысле





слова, философия человека и для человека, где бы он ни находился». Способность философии рефлексировать ситуацию человека, который и делает ее возможной, есть свидетельство ее зрелости, достижения ею «универсальности». Такая философия как антропология продуцирует собственные установки, как культурология совмещает и интегрирует интересы, синтезируясь через философию истории в мировой контекст. В этой ретроспективе всю историю латиноамериканской философии, согласно С., можно реконструировать как становление и постепенную концептуализацию проекта самообретения. Отсчитывая свое начало с европейского просветительского проекта, она исходно сформулировала себя как либертарный проект (С. Боливар и др.), дуализировавшийся в противостоянии консервативного (А. Бельо и др.) и цивилизаторского (Д.Ф. Сармьенто и др.) проектов. Затем она была в конце 1920-х продолжена рефлексией Марти-и-Переса и так называемых «основателей» (Касо, Васконселос, Родо и др.), заложивших основы собственно проекта самообретения через инициирование анализа «латиноамериканского» («мексиканского», «аргентинского» и т. д.). На рубеже же 1970-х проект «философии латиноамериканской сущности» перерос в проект «философии освобождения». Таким образом, всю латиноамериканскую философию можно концептуализировать вокруг идеи преодоления — освобождения (через самообретение). Тогда «философия освобождения», оказавшаяся способной вписаться в мировой контекст (проект освобождения «тотален» — в смысле Ф. Фанона — как непрерывное самоощущение человека, в котором обретает свое выражение свобода), есть ее высшая точка самоосуществления, за которой оказывается почти два века истории. См. также: «Философия латиноамериканской сущности».

В.Л. Абушенко

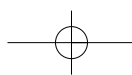
СЕБАСТИК (греч. священный) — член пифагорейской общины, посвященный во все таинства.

СЕКС (лат. *sexus* — пол) — культурный феномен взаимоотношений полов, фундированный биологическим инстинктом продолжения рода, но выходящий далеко за его пределы, покрывая широкий ареал межличностных экзистенциально-интимных и социально-психологических отношений. Изначально, будучи единственной потребностью, выводящей ее носителя за пределы собственного организма и ориентирующей на другого, С. — даже в исходном биологическом своем измерении — имплицитно предполагает коммуникацию, требующую знания соответствующих программ общения, что фактически являет собою феномен пред-

культуры (если детеныш морской свинки, выращенный до половозрелого состояния в полной изоляции от себе подобных, будучи потом, в брачный период, помещенным в нормальную среду, прекрасно справляется со своей сексуальной ролью, то выращенный вне контекста стадных инстинктов шимпанзе в аналогичной ситуации, будучи абсолютно здоровым физически, оказывается полностью выключенным из процессов воспроизводства, поскольку не владеет соответствующими программами брачных игр и не имеет возможности установить исходный психологический контакт с потенциальным брачным партнером). Применительно к человеку изначально культурная ангажированность С. в сочетании с его сущностной физиологичностью задает его фундаментальную дуальность как феномена человеческого бытия. Поскольку христианская средневековая и в целом западная культура в глубинных своих смыслах есть культура мужчин, постольку феномен сексуальности асимметрично сопрягается в средневековом мировоззрении сугубо с женским началом, в силу чего универсально распространенной средневековой фобией, выражающей страх перед сексуальностью, выступает боязнь женщины, проявляющая себя в форме антифеминизма, восходящего к библейской традиции. В христианской системе отсчета именно на женщине лежит проклятие первородного греха, она — «корень беды, ствол порока», ибо «без числа порождает соблазн» (Марбод Реннский), «оскверняет мужчину» (Иоанн Секунд). Подавление здорового эротизма наряду с оформлением культурных традиций скабрезы и дезеротизации С. не проходит бесследно для развития европейской культуры в целом и современного осмысления в ее контексте феномена С., в частности. Последний, удерживая на себе в течение многих столетий фокус культурной значимости, тем не менее остается как бы запретным плодом для разорванного сознания европейца, социализированного в культуре, задающей аксиологическую дихотомию грешной и праведной любви (например, «Призрак либидо» С. Дали, 1934), что порождает широкий спектр неврозов, комплексов и фобий, не характерных для других культурных традиций. В современной философии феномен С. трактуется как один из фундаментальных феноменов человеческого бытия (Шелер, Э. Финк и др.) и рассматривается в предельно широком диапазоне: от его аналитики в парадигме панфизиологизма (классический фрейдизм, Плеснер) до исследования его детерминированности со стороны социокультурных комплексов «власти-знания» («История сексуальности» Фуко). Феномен сексуальности выступает традиционным предметом постмодернистских аналитик в контексте концепции трансгрессии.

СЕКСИЗМ (англ. *sex* — пол) — категория, введенная представителями феминистской парадигмы и обозначающая позицию или действие, которые принижают, исключают, недооценивают и стереотипизируют людей по признаку пола. Другими словами, С. — это ориентация, которая ставит в неблагоприятные условия один пол по отношению к другому. С. рассматривается как один из видов социальных гендерных стереотипов, которые основаны на принятых в обществе представлениях о маскулинном и феминном и их иерархии. Причем уже сама попытка выстраивания такой иерархии является С. Стереотипы в отношении пола встречают ребенка уже при рождении (первый вопрос, который задают при рождении ребенка: «Мальчик или девочка?») и сопровождают его на протяжении всего жизненного цикла (профессиональное общение, брачно-семейные отношения, образование, воспитание и т. д.). Сексистские предрассудки и стереотипы (наряду с расизмом, национализмом и эйджизмом — дискриминацией по возрасту) не так безопасны, как могло бы показаться, — они с самого детства влияют на сознание и поведение людей, деля их на «своих» и «чужих». Эти готовые шаблоны поведения, мнений, оценок, заменяющие понимание явления его опознанием и отнесением к принятой схеме, иногда столь глубоко укореняются в бессознательные структуры человеческой психики, что с ними трудно бороться рациональными доводами. Стереотипы женственности и мужественности не просто формируют людей, они часто предписывают людям в зависимости от их пола определенные психологические качества, нормы поведения, род занятий, профессии и многое другое. В традиционном обществе не личность, а биологический пол оказывает решающее влияние на жизнь человека. От гендерных стереотипов страдают и женщины и мужчины. Примерами негативного влияния на женщин может служить формирование у девушек-подростков разнообразных комплексов (например, «боязнь успеха»). Табу на эмоциональность, стереотип всегда преуспевающего победителя, «сексуального гиганта» и т. д. вызывают у многих мужчин, не желающих или не умеющих следовать этим стереотипам, стрессы, чувство неудачника, болезни. Сексистские стереотипы часто носят весьма завуалированный характер и могут быть не выражены явно.

СЕКСТ ЭМПИРИК (200–250) — древнегреческий врач и философ. Жил в Александрии и Афинах. Основные произведения С. Э.: «Пирроновы основоположения», «Против ученых» (состоит из разделов «Против логиков», «Против физиков», «Против этиков», «Против грамматиков», «Против риториков», «Против геометров», «Против арифметиков», «Про-





720 СЕКСУАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

тив астрологов», «Против музыкантов») являются основными источниками античного скептицизма. Согласно С. Э., «скептическая позиция проста и очевидна. Представьте себе, что в доме, в котором находится много драгоценностей, многие ищут золота ночью; каждый думал бы, что нашел золото, но не знал бы этого наверняка, хотя бы и действительно нашел его. Точно так же философы вступают в этот мир, как в большой дом, чтобы искать истину; если бы даже они и нашли ее, то они все же не могли бы знать, достигли ли они ее». Отрицая возможность существования наук, подлинно доступных человеку, С. Э. утверждал: «Предварительно должно существовать согласие по четырем вопросам: о преподаваемом предмете, о преподающем, об учащемся и о способе обучения. Как мы докажем, не существует ни преподаваемого предмета, ни преподающего, ни учащегося, ни способа обучения. Следовательно, не существует и никакой науки...» В отличие от других философских школ, постулирующих принципиальную недостижимость истины, а также претендующих, согласно С. Э., на обладание истиной, С. Э. утверждал, что скептики все же ищут истину, хотя «ни одно из борющихся положений не стоит выше другого, как более достоверное, ибо все они равны в отношении достоверности и недостоверности». С. Э. систематизировал предшествующие аргументы в пользу воздержания от суждений с целью обретения душевного равновесия и блаженства, осуществление которых и выступает целью философии.

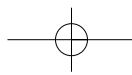
СЕКСУАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ (лат. *sexus* — пол и фр. *reevolution* — переворот) — процесс и результат коренных изменений в сексуальной жизни общества, характеризующихся существенными преобразованиями сексуальных ценностей, ориентаций, норм, санкций и сексуальных отношений, освобождающими подавленную, репрессированную сексуальность, раскрепощающими личность и общество. Понятие и концепция С. р. были созданы и разработаны Райхом и в наиболее целостной форме изложены им в книге «Сексуальная революция» (1936). Считая, что физическое и психическое здоровье человека детерминировано главным образом существованием и разрядкой сексуальной энергии, Райх утверждал, что, в конечном счете, здоровье и поведение человека в норме и патологии целиком зависят от его сексуальности и способности испытывать оргазм. Однако, по Райху, в современном обществе (и государстве) существует и действует система сексуальной репрессивности, которая использует семью, политику и культуру в целях подавления сексуальности и свободы человека. В работе «История сексуаль-

ности» Фуко показал, как, начиная с 17 в., посредством дискурсивных практик различного рода европейское общество смогло обеспечить полный контроль над сексуальным поведением населения: «Благодаря различным дискурсам возросло число всевозможных узаконенных санкций за самые малейшие отклонения: сексуальная распущенность была отождествлена с умственным нездоровьем; сексуальное развитие, начиная с младенчества и заканчивая старостью, было увязано с сетью норм и допустимых отклонений; с помощью педагогов и моралистов была организована система контроля и воздействия; благодаря моралистам и особенно докторам даже самые малейшие фантазии вызвали поток презрительных реплик». Целью же легитимации этого кондунга норм и патологий сексуального поведения было, по мысли Фуко, «воспроизводство рабочей силы, увековечивание существующих форм социальных отношений; короче — формирование такого сексуального поведения, которое бы являлось экономически полезным и политически консервативным». (Фуко при этом осуществил философское осмысление социальной процедуры, когда понятие «норма», порожденное стремлением достичь определенную цель, вначале уподобляется термину «истина», а затем — замещает последнюю.) В результате сексуального подавления происходит массовая невротизация людей и формируется консервативный тип характера, ориентированный на слепое подчинение и поддержку диктатур. Настаивая на несомненной связи сексуальной и социальной свободы, Райх подчеркивал, что в современном обществе традиционный конфликт между инстинктом и моралью эксплуатируется властными структурами, в силу чего он значительно усиливается из-за наличия заведомо избыточных сексуальных запретов, принудительного и репрессивного характера современной морали, неспособности людей совместить сексуальное удовлетворение с успехами в работе, длительного наличия моногамии как единственной официальной формы сексуальности, распространенности предубеждений о патологическом характере детской и юношеской сексуальности и др. факторов. Согласно Райху, С. р. призвана освободить людей от подавленной и подавляемой сексуальности и раскрепостить их. По Райху, С. р. является атрибутом реформистского и революционного процесса, естественной предпосылкой и основой «подлинно человеческой революции», необходимой для установления «демократии труда» и освобождения человека от оков ханжеской буржуазной морали и идеологии, социального и экономического угнетения. Райх считал, что С. р. должна дать соответствующее сексуальное образование всем людям (в особенности молоде-

жи) и привести их к естественному счастью в любви. В социально-политическом плане С. р. была призвана инициировать социальную революцию, подорвать и уничтожить авторитарный строй. Согласно программе Райха, в грядущем новом обществе одну из главных ролей должны были исполнять чиновники-сексологи различных рангов, направляемые единым сексологическим центром. Идеи С. р. и попытки их реализации оказали определенное влияние на сексологию, психологию, социологию, философию, политику, мораль, искусство, средства массовой информации и сексуальную практику нашего времени. См. также: **Оргазм**.

СЕЛЛАРС (Sellars) Рой Вуд (1880—1973) — американский философ, один из основателей критического реализма. Главные работы: «Эволюционный натурализм» (1922), «Философия физического реализма» (1932), «Критический реализм» (1916), «Принципы и проблемы философии» (1926), «Рефлексия над американской философией изнутри» (1969), «Отвергнутые альтернативы» (1973) и др. Собственную, в принципе материалистическую (по С., «реальность есть оформленная материя»), концепцию С. называл «эволюционным натурализмом», отличным от теологических интерпретаций эволюционного процесса. При этом, по мысли С., фундаментальными философскими подходами должны «физическим реализмом», согласно которому «все существующее существует в пространстве и времени и является или физической системой, или тем, что в экзистенциальном отношении неотделимо от нее». «Реализм здравого смысла», согласно С., весьма созвучен подлинным истинам: «Простой человек смотрит вовне и принимает результаты с их наличной ценностью. Чувство вещиности во внешнем мире доминирует над его восприятием. Оправданная функция идеализма, поскольку он апеллирует к реальным физиологическим, логическим и психологическим фактам, — это борьба против простоватости здравого смысла... К сожалению, идеализм обычно выходит за границы этого, утверждая, что мы не можем знать физическую реальность». Но, по мысли С., объекта познания, целиком совпадающего с чувственно данным, нет и быть не может: необходим отказ от отождествления объекта и ощущения. (По С., сознание не может выйти за пределы организма: оно существует только на основе тех или иных состояний мозга.) Процесс познания, по схеме С., структурирован и включает в себя следующие элементы: внешний материальный объект, восприятие как содержательный элемент сознания, акт отнесения второго к первому. Как полагал С., «целостный акт восприятия с его суждениями, категориями и различениями яв-





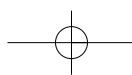
ляется наиболее элементарной единицей в познании внешнего мира». Не оставаясь заключенным в мире данных, согласно С., можно полагать, что восприятие является «актом суждения, направленным вовне». Субъект, по С., подвергает элементы физического мира собственным практическим воздействиям с целью реализации жизненного интереса: избранная вещь становится объектом познания. «Данные» (или восприятия) — продукт воздействия последнего на нервную систему: субъект же посредством самых разнообразных процедур соотносит их с объектом. По мысли С., «в основе познания лежит воспроизведение порядка». («Тот факт, что наука работает, давая нам возможность предсказывать события и контролировать окружающую среду, оправдывает нашу уверенность в том, что мы достигаем знания об окружающем мире».) Одновременно С. отвергал теорию отражения, полагая, что «господствующим допущением в этой концепции является то, что содержанием физических вещей является чувственная природа. Но сама уникальность сознания как будто исключает такой взгляд». Соответствие же знания о вещи с самой этой вещью, по С., достигается тем, что вещь правильно указана, обозначена и символизирована. (Ср.: идея «первичных» и «вторичных» качеств Локка.) Позже, в конце 1950-х, С. отметил, что «Энгельс и Ленин были совершенно правы, считая ощущения в некотором смысле отражениями вещей, и что феноменализм и идеализм заблуждались, превращая ощущения в конечный объект познания». С. разрабатывал «эмерджентистскую» концепцию «уровней организации» природы, согласно которой появление качественно нового связано с динамичным переходом к ее более высокому, несводимому к низшим, уровням. Полемизируя с моделью в принципе непредсказуемой «эмерджентной эволюции» С. Александра, С. подчеркивал, что «отрицание возможности предвидения... появилось как реакция на лапласовское признание почти априорной выводимости». По мысли С., «для меня, как последовательного натуралиста, физические системы являются окончательными, и я не вижу оснований постулировать экстрафизический низус такого рода, который признают Морган и Александер. Для меня природа внутренне динамична. Я выразил бы это, сказав, что... причинность есть «прогрессивное движение» физических систем». (Т. е., в отличие от схемы С. Александра, у С. эволюционирует не пространство-время, а та или иная, вполне конкретная физическая система.) В этике С. подчеркивал исторический и социально обусловленный характер моральных оценок и антиэкстремистских нравственных ценностей: «рациональная эволюция всегда лучше, чем нарушение жизненного процесса и революция».

СЕМИОТИКА (греч. *semeion* — знак) — научная дисциплина, изучающая производство, строение и функционирование различных знаковых систем, хранящих и передающих информацию. С. играет заметную роль в методологии гуманитарных наук: любые культурные феномены — от обыденного мышления до искусства и философии — неизбежно закреплены в знаках и представляют собой знаковые механизмы, чье назначение можно и нужно эксплицировать и рационально объяснить. В поле зрения С. находятся естественные и искусственные языки (в том числе язык научной теории, «языки» кино, театра, музыки), все типы визуальных знаковых систем (от дорожных знаков до живописи), разнообразные системы сигнализации в природе и обществе. Границы С. подвижны, она является пограничной дисциплиной и объединяет различные подходы. Принято выделять логико-математическую С., так называемую «металогикку» (которая изучает мета-теоретическими средствами свойства логических и математических систем, искусственно формализованных языков; представлена в исследованиях Рассела, Д. Гильберта, Геделя, А. Черча, Карнапа и др.) и гуманитарную С. (С. языка и литературы). В отличие от других гуманитарных дисциплин, С. интересуется не поиск значения, но способ означивания: содержание, не облеченное в форму, не является предметом семиотических исследований. С. опирается на понятие знака как материально-идеального образования, репрезентирующего нечто (в его отсутствие), имеющего целью передачу определенного содержания и выполняющего роль посредника в культуре. В своей совокупности знаки образуют язык, который в семиотической теории, с одной стороны, выступает как «интерпретант всех прочих систем» (Э. Бенвенист), но в то же время оказывается «частным случаем семиотической функции» (Пиаже). Выявление значения, зашифрованного в знаковом сообщении, осуществляется путем декодирования, где код означает способ упорядочения знаков в определенную систему, благодаря чему выполняются коммуникативная и др. функции языка. Основные принципы «науки о знаках» были сформулированы Пирсом, стремившимся к созданию логики науки, объясняющей процесс приобретения научных знаний, репрезентирующих реальность. Он выделил параметры семиотического функционирования — репрезентант, интерпретант, референт («триадическая природа знака»), дал первую классификацию знаков (иконический знак — индекс — символ), исследовал процесс функционирования знака — семиозис. Если Пирс развивал логическую линию С., то лингвистическая ветвь разрабатывалась в трудах Соссюра, мыслившего «семиологию» как науку, «изучающую

жизнь знаков внутри жизни общества» (в которую лингвистика должна входить как составная часть). Исходной единицей анализа, по Соссюру, является знак, представляющий собой отношение между означаемым (понятие, план содержания) и означающим (акустический образ, план выражения), связь которых произвольна (Бенвенист позднее уточнил, что произвольно лишь отношение целостного знака к реальности, но не отношения компонентов знака между собой). По мере развития С. понятие «знак» постепенно отходило на второй план, уступая место понятию «текст» — интегративному знаку, проводнику функции и значения, применяемому для обозначения любой связной последовательности знаков-высказываний. В связи с этим сегодня особое внимание уделяется сфере междисциплинарных исследований — С. культуры, исследующей культуру как иерархию знаковых систем и имеющую свою логику развития, фиксируемую семиотическими практиками (начало этим исследованиям положила Московско-Тартуская школа С.). Каждой эпохе свойственен свой семиотический стиль, свои способы интерпретации текстов, в результате чего композиция и корреляция отдельных семиотических систем определяют тип культуры.

СЕМЬ МУДРЕЦОВ — в древнегреческой интеллектуальной традиции группа исторических лиц (главным образом государственных и исторических деятелей 7–6 вв. до н. э.), жизненная мудрость которых, выраженная в императивных кратких сентенциях, стала известна всей Элладе. Согласно Платону («Протагор»), этими мудрецами были Фалес из Милета, Питтак из Митилены, Периандр из Коринфа, Клеобул из Линдоса, Биас из Приены, Хилон из Лакедемона, Солон из Афин. В исторических источниках варьируются в различных вариантах 17 имен. Наиболее известные афоризмы С. м., которым присуще сочетание акцентированного авторского характера с абстрактными обобщенными формулами этических принципов: «Всему свое время» (Питтак), «Познай самого себя» (Фалес), «Ничего сверх меры» (Солон, Хилон), «Наибольшее богатство — ничего не желать» (Биас), «Мера — лучше всего» (Клеобул), «Наслаждения смертны, добродетели бессмертны» (Периандр) и др.

СЕМЬЯ — основанное на браке или кровно-родственных отношениях объединение людей, связанное хозяйственно-бытовой общностью и взаимной ответственностью; первичная институционализируемая социальная форма совместной жизни людей. Возникает С. для обеспечения личного счастья и благополучия человека и выполняет важнейшую роль в воспроизводстве жизни, социализации индивида, его органической связи с





722 СЕНГОР

обществом. Исторические типы С.: групповая матриархальная (все мужчины и женщины одного рода находились между собой в половых связях); парная (с неустойчивым союзом мужчины и женщины); большая (община во главе с предводителем) или малая патриархальная (с беспрекословным подчинением отцу); нуклеарная (супружеская пара с детьми, не состоящими в браках). Последняя, ныне наиболее распространенная, именуется простой С. Если же несколько из детей, проживающих с родителями, состоят в браке, образуется расширенная или сложная С., связанная двумя-тремя поколениями родственников и свояков. Родство — кровная связь, существующая между людьми, происходящими друг от друга или от одного общего предка (родственники). Прямые нисходящие ветви родства: отец — сын — внук и т. д.; прямые восходящие: внук — отец — дед. Родство между братьями и сестрами — боковое. Различают родственников первой степени (мать — дочь, отец — сын) и второй (внучка — бабушка). Свойство — отношение между супругом и родственниками супруги (и наоборот), а также отношения между родственниками супружеской пары. В зависимости от наличия ядра (супружеской четы) С. бывает полной и неполной (С. матери-одиночки или иных родственников). С. в миниатюре отражает всю совокупность человеческих связей и отношений, как материальных, так и духовных. Первые обусловлены социально-биологическими (сексуально-эмоциональными, детородными), экономическими и хозяйственно-бытовыми потребностями людей; вторые — нравственно-эстетическими, психологическими, религиозными и др. потребностями личности. В зависимости от статуса в иерархии родственных и свойственных связей образуются ролевые отношения членов С.: мужа и жены, отца (матери) и детей, братьев и сестер, дедушки (бабушки) и внуков, а также свекра (свекрови), тестя (тещи) и невестки (зятя), тети (дяди) и племянников и т. д. Ролевые отношения с момента возникновения С. и до настоящего времени претерпели большие изменения. Первоначально главенство принадлежало женщине, по которой и определялся род. Затем пришло господство мужчины — мужа и отца, единоличного собственника и хозяина. Дети беспрекословно подчинялись родителям. Развитие индустриально-промышленного производства, научно-техническая революция привели к тому, что женщины и все взрослые члены С. стали активно участвовать в общественном труде, на равных условиях вести домашнее хозяйство, распределять доходы от предпринимательской деятельности. Для современной С. характерна ориентация на личностные, а не статусные характеристики индивидов в брачно-семейных связях. В современ-

ных условиях возрастает роль норм права, регулирующих права и обязанности супругов, родителей и детей. Совокупность кровно-родственных, ролевых, материально-имущественных, духовно-нравственных, религиозных, правовых, межэтнических и др. отношений определяет структуру С. — авторитарную или демократическую. Система взаимодействия С. и общества, с одной стороны, и С. и личности — с другой, определяет социальные функции С., важнейшими из которых на всем пути развития были прокреативная, хозяйственно-бытовая и воспитательная. В настоящее время возрастает роль и функция организации досуга членов С. Домашняя и семейная среда стала рассматриваться не только как важнейшее условие формирования личности, но и снятия психологических стрессов, нервного напряжения человека (концепция С. как «психологического убежища»). Поскольку каждая С. — саморазвивающаяся система, то ей присущи свой образ жизни, традиции, обычаи, конфликты. В целом характер конфликтов зависит от масштаба семейных интересов, а способы их разрешения — от общей культуры людей. Функции, структура С., ролевое поведение членов С. составляют сущность последней.

СЕНГОР (Senghor) Леопольд Седар (р. 1906) — сенегальский поэт и эссеист, философ, политический и государственный деятель. Много сделал для культурного самоопределения и завоевания государственной независимости африканскими народами. Первый президент независимого Сенегала. Один из основоположников негритуа, дал его концептуальное и политико-идеологическое обоснование. Отстаивал тезис необходимости «культурного освобождения» африканских народов как условия изменения политических и экономических структур африканских обществ. После Второй мировой войны радикализировал свою программу национального самоопределения, центрировав ее вокруг лозунга достижения государственной независимости. Автор концепции африканского синкретического социализма, в котором видел адекватный специфике народов континента путь в современную цивилизацию. Испытал влияние М. Пруста, А. Жида, А. Бретона, Ж. Маритена, А. Бергсона, Э. Мунье, Ж.-П. Сартра, П. Темпельса (один из основоположников этнофилософии), П. Тейяр де Шардена, К.Г. Юнга, (нео)марксизма. Закончил миссионерскую школу (1913—1922) и колледж-семинарию (1922—1926), воспитанник Ордена иезуитов. В это время увлекся учением Фомы Аквинского. Всю жизнь оставался убежденным католиком (в том числе и будучи президентом преимущественно мусульманской страны). В 1928 получил степень бакалавра по философии. Продол-

жил образование во Франции, где учился в лицее Луи Великого (здесь встретился и подружился с Ж. Помпиду — также студентом этого лицея). В 1931 познакомился с Э. Сезером (второй провозвестник негритуа). В этом же году активно сотрудничает в новом журнале «Ревю дю Монд нуар» («Журнал Черного мира»), апологетизирующем негритянскую культуру. В 1932 получил диплом о высшем образовании, в 1933 становится гражданином Французской республики. После службы в армии начинает преподавать литературу в лицее Декарта в Туре. В это время был сторонником идеи «поворота Европы к Африке» через ее ознакомление с подлинными африканскими культурами. Эта идея дополнялась у него тезисом о необходимости самоопределения Африки по отношению к Европе. В 1934 вместе с Сезером и Л.Г. Дамасом С. стал издавать журнал «Этьюдэн нуар» («Черный студент»), который выступил рупором идей нового направления, не вызвавших, однако, в то время особого интереса за пределом круга его adeptов (журнал издавался до 1941). В 1937 посетил Сенегал, выступил в Дакаре с лекцией на тему «Культурная проблема во Французской Западной Африке», в которой обосновывал тезис «ассимилирован», не будучи ассимилированным», требующий усвоения европейского культурного наследия для национальной самоидентификации африканца во имя будущей всеобщей для всех земель цивилизации. По сути речь шла об одном из первых концептуальных обозначений основных идей негритуа. Во время Второй мировой войны служил в армии. Два года провел в немецком плену. После войны в 1944 получил кафедру языков и негро-африканских цивилизаций в «Эколь колониаль», сблизился с ее директором Р. Делевиньеттом (автор формулы афро-европейского единения: «быть различными и вместе») и Сартром. В 1945 опубликовал первый большой поэтический сборник. В 1947 вместе со своим соотечественником А. Диопом объединил живущую в Париже африканскую интеллигенцию вокруг журнала «Презанс африкен» на платформе «возврата к истокам». В 1948 подготовил и издал «Антологию новой негритянской и мальгашской поэзии на французском языке», предисловие к которой («Черный Орфей») написал Сартр, определивший в нем негритуа как «антирасистский расизм». Публикация вызвала вторую волну интереса к негритуа, что стимулировало С. (наряду с оспариванием сартровского определения) заняться его концептуализацией (с учетом перспектив африканского развития). Это привело С. в 1950-е к созданию основ теории африканского синкретического социализма. В эти же годы познакомился с идеями Тейяр де Шардена, которые также повлияли на универсализацию его подхода. Все это время активно зани-

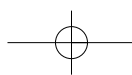




мался общественной и политической деятельностью. В 1947–1948 был депутатом Национального собрания Франции. До 1948 состоял членом Сенегальской секции Французской социалистической партии. Занимался «партистроительством» в Сенегале (в 1959–1980 – генеральный секретарь правящей Социалистической партии Сенегала, с 1981 – ее почетный председатель), в 1954 возглавил созданное Африканское общество культуры. С 1960-го президент Сенегала. В конце 1960-х (в 1968 прибег к прямым репрессиям) – первой половине 1970-х прошел «искушение авторитаризмом», но в целом сумел удержать Сенегал в рамках демократических принципов развития (в 1976 объявил всеобщую политическую амнистию). В канун 1981 75-летний С. обратился к парламенту с просьбой позволить оставить ему пост Президента страны. После отставки вернулся во Францию (живет в Нормандии). Сохранил за собой титул вице-президента Социнетерна, был избран во Французскую академию. Курировал созданный им Фонд поддержки образования и содействия африканской культуре. Автор поэтических сборников: «Песни в сумраке» (1945), «Эфиопские мотивы» (1956), «Ноктюрны» (1961), «Осенние письма» (1973) и др. Основные работы: «Дух цивилизации и законы негро-африканской культуры» (1956), «Нация и африканский путь к социализму» (1961), «Пьер Тейяр де Шарден и африканская политика» (1962), «Свобода I. Негритюд и гуманизм» (1964), «Об африканском социализме» (1964), «Теория и практика сенегальского социализма» (1964), «Свобода 2» (1971), «Сенгор в Брюсселе: негритюд как гуманизм 20-го века» (1971), «Лузитанство (португальство) и негритюд» (1975) и др. Особый интерес представляют его программные статьи и речи, обозначившие собой новые повороты в траектории изучаемой С. проблематики. Среди них следует прежде всего назвать: «Вклад черного человека» (1939), «Взгляды на Черную Африку, или Ассимилировать, а не быть ассимилированными» (1945), «Негро-африканская эстетика» (1956), «О негритуде. Психология негро-африканца» (1962), «Негритюд и всеобщая цивилизация» (1963), «Латинство и негритюд. Речь в Университете Байи (Бразилия)» (1964), «Памяти Тейяра де Шардена» (1965), «Основы африканства, или негритюд и арабизм» (1967), «Политика, нация и современное развитие» (1968), «Предисловие» к книге А.Ндау «Африканская мысль: исследования об основах негро-африканской мысли» (1983) и др. В 1988 С. выпустил книгу «Во что я верю», в которой обобщил свой опыт исследования африканской и французской истории. Не будучи академическим философом, С., к тому же в полном соответствии со своими мировоззренческими установками, не стремился создать

объемлющей и законченной философской системы, с одной стороны, и не проводил жесткой демаркации между философскими, эстетическими, психологическими, социологическими и политологическими составляющими в своих работах, как и между ними и своей поэзией, считая, что именно последняя выражает «самую квинтэссенцию негритянской души», – с другой. Именно из поэзии пришли пронизывающие все его работы образы-мифологемы дня-ночи, сумерек-зари, радости-страдания, белого-черного, действия-покоя, бунтарства-смирения, задающие эстетическую окраску чуту ли не всех его теоретических конструктов. Еще одна особенность его философии – синкретический синтез различных по своим теоретическим и методологическим основаниям концепций и традиционного африканского мировоззрения, которые настолько сливаются с собственно сенгоровскими построениями, что оказываются неотделимыми от них. Существен и его критический настрой по отношению к европейскому типу философствования, который конденсировался в его позднем творчестве прежде всего в протесте против «череды смертей» – от Бога до человека, – репрезентированных для С. фигурами Ф. Ницше и М. Фуко, а в раннем творчестве – в критике европоцентризма, игнорирующего концепты «другого», «иного», «локального», «расово-национального» и т. п. Критическим философским, ограничивающимся познавательным актом, опирающимся на дуализм субъекта и объекта, а также «пророческим философским» откровения, С. считал нужным противопоставить «мистические философии самопознания человека», к которым наряду с индуизмом, буддизмом, даосизмом, он отнес и африканский способ восприятия мира, подлежащий концептуализации в негритуде, исходящем из им же сформулированной максимы: «У нас нет выбора. Мы должны оставаться сами собой». Отсюда и проистекает исходное определение негритюда: «Негритюд – это простое признание факта, что ты – негр. Чистое принятие своей участи, своей истории и культуры. Будь собой – и этого достаточно». Содержательно же он связывал это понятие прежде всего с совокупностью ценностей «черного мира», отраженных в образах жизни и мышления, специфическом восприятии мира и отношении к нему, проявляемых прежде всего в мифологии и искусстве, но требующих своей философской рефлексии и концептуального оформления. В этой перспективе негритюд как доктрина призван выразить квинтэссенцию негритянской души и негро-африканской личности, способ быть «черного человека» (в ранних статьях он и определял негритюд как «концепцию мира черного человека»). В связи с последним «онтологическим» ас-

пектом С. часто использует вместо термина «негритюд» (авторство которого он приписывает Сезеру) термин «негритянство» (в смысле «негритянская сущность», «негритянская самость»). «Негритянство» как «способ быть» внутренне самодостаточно, исходит из собственных оснований и как таковой не может быть тождествен любому иному способу быть. Прежде всего в силу сложившихся обстоятельств (колониализация, аккумуляция и ассимиляция) «негритянское» должно быть отлито от «европейского», но понято как его «иное» («другое»), а не «чужое», что не предполагает полного отбрасывания «европейского», а скорее, наоборот, предполагает определенное взаимодействие с ним, но как бы в перевернутой ситуации – в которой «иным» («другим») стало бы «европейское», но также не как отбрасываемое «чужое». Отсюда две исходные установки С.: 1) на ассимилирование Запада (усвоение его культуры) при одновременном противодействии его стремлению ассимилировать (сохранение своей культуры); 2) конституирование негритянской личности как равной, но «иной» по отношению к европейцу во всех векторах и измерениях социокультурной жизни. Отсюда и способ конституирования концепции, которая, базируясь на анти-европоцентризме, строится во многом по принципу обнаружения дихотомий (своего рода бинарных оппозиций) «европейского-негритянского» и по сути не отменяет (во всяком случае в ранних разработках С.), а как бы перемещает «центр». Исток же всех «бинарностей» видится С. в субстанциональной заданности связи личности с миром через ее расовую принадлежность, не столько фиксирующую внешние биологическо-физиологические различия, сколько выражающую глубинные структуры «я» (раса как «сущность», а не как «общность»). Глубинные структуры «я» задаются, обеспечивая единство «антропологии» и «онтологии», через понятие «жизненных сил», которое у С. аналогично такому же понятию у Темпельса и «жизненному порыву» Бергсона, «кипячей жизненной силе» Г. Кайзерлинга. У него атрибутивность выступает как сама суть субстанциональности, как проявления сущности, равные самой этой сущности и исчерпывающие ее. «Жизненные силы» и есть такого рода атрибутивность, поэтому самое жизнь можно определить как динамический способ бытия черного африканца, предопределяющий как характер его социальной жизни (поворот в «социологию»), так и его способ восприятия мира (поворот в «гносеологию»). Следовательно, в «негро-африканском» случае речь, согласно С., должна вестись не просто об «онтологии», а всегда принципиально об «экзистенциальной онтологии» (значительно реже он использовал термин «негритянская метафизика»; оба эти термина



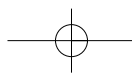


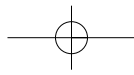
724 СЕНГОР

заменяли термин «концепция мира черного человека»). Последняя же есть, в конечном итоге, ни что иное как целостность и синкретичность культурного мира негро-африканского общества. При этом культура понимается С. как составляющая «сущность и форму всей человеческой деятельности, это дух, который вселяет в нее жизнь, который придает цивилизации ее неповторимый стиль» (или: «...Нельзя создать какую бы то ни было цивилизацию иначе как при помощи духа, который направляет и организует человеческую деятельность»). В этом контексте весьма важным оказывается само понятие «дух», так как оно (трагуемое как всепроникновение «жизненных сил», оживляющих все «от Бога до песчинки») связывает культурный мир с космологическим. Космические силы всегда присутствуют в мире культуры человека, обеспечивая их («натуралистически-спиритуалистическую») «онтологическую сопротивляемость» (так как негр живет на земле, но связан с космосом), через: 1) поддерживаемый ими «мистический брак Земли и человека»; 2) пронизывающую культуру космическую силу любви (которая понимается здесь как «влюбленная самоотдача теллурическим силам»); 3) константность в негро-африканском мире коммуникации с духом (духами) предков; 4) постоянное воспроизведение в мистерии цикла смерти-возрождения. «Внешне» (эксплицитно) их присутствие негро-африканская культура закрепляет через практики анимизма и тотемизма, культ предков, культ женщины как прародительницы, обряды инициаций. В этой же перспективе С. специально анализирует и феномен «жертвы» как «открытие(открытие)» в диалог «я» и «ты», «я» и «иного» («другого») – космических сил, рассматривая жертвоприношение как «наиболее типичную иллюстрацию основного закона взаимодействия жизненных сил Вселенной». Исходя из этого, программа «культурного возрождения» трактуется С. не просто как «возвращение» тех или иных ценностей, традиций и т. п., а как «возвращение» к собственным «космическим» основаниям, постоянная рефлексия которых только и позволяет быть идентичным самому себе и аутентичным культуре, т. е. сохранять себя в своем «негритянстве». Культурная сопротивляемость космическому порядку бытия на индивидуальном уровне реализации «жизненных сил» находит, согласно С., свое выражение и в специфике психофизиологии, присущей негро-африканцу. Ведь человек является своеобразным медиумом между наблюдаемой (для негра – переживаемой) природой и ненаблюдаемыми (но переживаемыми негром) космическими силами (отсюда «естественность» сверхъестественного решения» для негра). «Человек здесь является центром универсума, у которого нет другой цели,

кроме как укреплять его силы, наполнять его жизненностью и бытием, способствовать реализации его личности как свободного существа». Таким образом, человек оказывается «в центре» во многом потому, что именно он, реализовывая себя, приумножает «жизненные силы», ведь только Бог – «сила сама по себе» (в какой-то мере, правда, это следует отнести и к «духам предков» как приближенным к Богу). При этом именно психофизиология негро-африканца оказалась менее всего подверженной «внешнему» аккультурационно-ассимиляционному воздействию со стороны европейской цивилизации и именно она, сохранившись и сохраняясь, дает шанс на возможность «культурного возрождения». Более того, именно от нее исходят глубинные импульсы, требующие приведения «внешнего» в соответствие с «внутренним». При этом «негритянская душа» понимается С. как некая вневременная константа, отличная от аналогичных констант других цивилизаций. Чужую культуру можно, а в определенном смысле и нужно ассимилировать, «чужую душу» – не только не нужно, но и невозможно. Ведь в данном случае речь идет о приспособленности человека к разным типам отношений с миром («Мы оказались способны ассимилировать французский язык и математику, но не смогли снять с себя черную кожу и отказаться от нашей черной души»). Европейец связан с миром природы опосредованно через технику (машинерию), негр-африканец – непосредственно через «жизненные силы». «Изумительное распространение западной цивилизации в 19-м и 20-м столетиях, цивилизации экономической и технической, могло создать впечатление, что преобразование природы человеком и составляет сущность культуры», – однако, отмечает С., – в этом заключалась ошибка». Ведь культура как «расовая реакция человека на свою среду», призвана создавать «интеллектуальное и моральное равновесие между ним и этой средой», а европейцы пошли по пути разрушения этого равновесия, «технотизируя» среду. Более того: «Целостное восприятие реальности не может быть осуществлено с некоторого расстояния... Для того чтобы познать ее, необходимо ее ощущать, а еще лучше проникнуть в нее через слияние субъекта и объекта. Иначе говоря, для обладания бытием мыслимое должно совпадать с переживаемым, действующее с тем, на что воздействуют». Европейец же, отделив себя от природы, противопоставил себя как субъекта объекту. Он обрек себя на «видение» природы и/или объектов, рационализируемое в абстрактных понятиях. Его разум-зрение принципиально не способно схватывать суть вещей, так как он умерщвляет объект – «видя» он схватывает лишь «видимости» и/или «кажущести», т. е. «внешнюю оболочку вещей», а тем самым он не живет в реальном

мире. В своем познавательном отношении к миру европейец опосредован, замкнут в абстракциях дискурсивно-логического познания. «Разум не может выполнять функции понимания и организации мира, если он извращает себя, т. е. становится только зрением, становится чисто рассудочным, так как в этом случае он утрачивает вместе с чувствами способность воспринимать основное измерение мира, выражающее его жизненность. Отсюда необходимость реабилитировать интуитивный разум с его ритмическими образами, создающими религию и искусство». Но познавать непосредственно – чувственно-эмоционально – способен в настоящее время, согласно С., только негро-африканец. Не противопоставляя себя природе, он находится в принципиальном единстве с объектом, он не умерщвляет его, а живет им («эмоция, совпадая с реальностью, не только выражает познание, но есть само познание, готовое к действию, уже само действие»). К тому же суждение о факте, вне которого нет европейца, не способно перейти к суждению о ценности, вне которой нет негро-африканца (так как различные соотносимые между собой «жизненные силы», занимая свое строго определенное место в мировой иерархии, обладают разной «ценностью» для человека). С. разделяет общую для всех представителей негритюда точку зрения, согласно которой «эмоция черна, она принадлежит негру» («эмоции присущи негру так же, как разумный подход присущ эллину»). Причем С. неоднократно оговаривается, что речь не идет об отсутствии противоположного типа познания у оппонента (например, логического познания у негра), а лишь о доминирующих тенденциях и проявлениях. К тому же рациональность не обязательно предполагает логическую дискурсивность – есть ведь и ее логосные («переходные») формы существования разума. Рацио («разум-зрение») – это нацеленный на объект аналитический разум классической Европы. Этот «дискурсивный разум останавливается только на поверхности вещей и не проникает во внутренние пружины, которые скрыты от светлого разума. Только интуитивный разум способен понять всю целостность реальности». Таким интуитивным разумом и является логос – объемлющий и симпатизирующий, – так как он «не втискивает объект в формы жестких логических категорий (не прикасаясь к нему)» в силу своей исходной интуитивности. В этом ракурсе анализа постоянными чертами, негро-африканца следует считать: 1) повышенную эмоциональную чувствительность, 2) аффективный характер отношений с силами и формами универсума, 3) нацеленность на интуитивные способы постижения мира, 4) прямой и непосредственный контакт с «другим». В силу этого «акт познания» для него является одно-

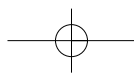


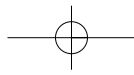


временно «актом примирения» с миром, «осознание и творение мира в его неделимом единстве». Последнее и позволяет соединить познание и переживание, утвердить «живое тождество познания и познанного». (По этому пути в европейской традиции, согласно С., пытались пойти феноменология, экзистенциализм и тейярдизм (в этой же связи С. упоминает и Г. Башляра, явившиеся откликами «на потребность перерастить рамки научного позитивизма 19-го века и даже диалектического материализма»; интенцию же этому движению задал С. Кьеркегор.) Суть такого рода познания — «соучастие с объектом в процессе познания, выход за рамки понятий и категорий, внешних факторов и предвзятых мнений, обусловленных образованием, погружение в первоначальный хаос, который дискурсивный разум еще не отлил в формы». В силу сказанного, познание становится не столько открытием, сколько пере-открытием, знание начинает совпадать с «бытием объекта в его порождающей и первоначальной реальности, в его нецелостности и неопределенности, словом, в его жизни», а гносеология превращается в эпистемологию. Отсюда тотальная эстетичность и «возвышенная духовность» негро-африканца и его культуры («духовность негра коренится в чувствительности, в его физиологии»). Для негро-африканца эстетическое имманентно, для европейца в большинстве случаев внешне. Европейский мир понятен, а его образы в большинстве своем суть образы-отражения. Негритянский мир образен, большинство его образов — это образы-анalogии. Отсюда и необходимость возвращения к истокам «негритянства», единственно адекватного «негритянскому» «способу быть», искаженному колониальными практиками. За ними необходимо восстановить негритянскую «способность видеть сверхъестественное в естественном, умение чувствовать трансцендентное, сопровождаемое готовностью к активному самопожертвованию и самозабвению ради любви», что в социальном плане проявляется как способность к «чувству братства и диалога». Эту сохраняющуюся возможность поддерживает пребывание негро-африканца в единстве с природой, т. е. в «дотехнической цивилизации». В своих анализах С. неизбежно приходит к конфронтации с декартовскими принципами познания, понимаемыми, к тому же, как синоним европейского познания и «образа жить» в целом, как и последовавшей затем технотизации этого мира. Р. Декарт для С. — символ отвергаемой традиции. (В античности аналогичная роль отводится С. Аристотелю, окончательно «преобразовавшему» логос в рацию.) Максиме Декарта «Я мыслю, значит, я существую» С. противопоставляет как суть «негритянства» максимуму «Я чувствую, я танцую «другого», следовательно,

но, я существую». При этом он считает, что эта формула отражает, по сравнению с декартовской, высшую ступень познания — не только постижение, но и вос-создание мира. Ведь интуитивная «эмоция, которая с первого взгляда воспринимается как провал сознания, есть, напротив, восхождение сознания к высшему состоянию мудрости». Она является высшим проявлением «жизненных сил». Коль последние в полной мере остались присущими только негро-африканцам, то и подлинное проникновение в познаваемое доступно только им. С этой точки зрения для С. даже интуитивизм Бергсона, многие положения которого он активно интерпретативно использует, является «ослабленной» познавательной формой. Вторая, но не менее существенная претензия С. к картезианской традиции — изгнание тематизма «другого» (и «иного») из европейского философского дискурса. В нем по определению исключено внимание к контекстуальному локальному своеобразию, а тем самым и национально-культурное. Окончательно это видение мира («объективным разумом») было закреплено политически в Декларации прав человека. Тем самым европеец был превращен в «волевое существо», «человека действия», «воина», «хищную птицу с острым взглядом»: «Он начинает с того, что отделяет себя от объекта, удерживая его на расстоянии. Он выключает объект из потока времени и в какой-то степени из пространства («обездвиживает его»), фиксирует и умертвляет его. Оснащенный точными инструментами, он нещадно расчлняет объект в фактическом анализе. Он умертвляет «другое» («другого»), делает из него средство для использования в практических целях». «Убивая другого», с которым негро-африканец находится в прямой и непосредственной связи, европеец, а не негр, превращается в подлинного каннибала. Синкретизм «негритянского» видения и восприятия мира, имеющих эмоционально-интуитивную природу и исходно эстетически окрашенных, порождается воображением — дочерью желания, адекватнее всего (не умаляя достоинств религии) способны схватить художественные формы постижения мира. В этой перспективе искусство (точнее — искусства) выступает как «интегральный язык» негритянских культур. Суть же негритянского искусства (искусств), в свою очередь, наиболее адекватно выражает ритмизированное слово, переходящее в танец, всегда открытый вовне и способный «втянуть в себя» (сделать сопричастным) любого, оказавшегося «рядом». Танец «телесен» и позволяет «познать себя через другого» (через «соприкосновение с другим»). При этом следует помнить о неразрывной связи танца с ритуалом в негритянских культурах, что позволяет поддерживать взаимодействие и с «духами предков», и с природой, и с

космосом. Таким образом, С. кладет в основание «негритянства» категоризированное понятие ритма, который суть «архитектура бытия, внутренний динамизм, придающий бытию форму, система волн, направленных в сторону других, чистое выражение жизненной силы». В этом пункте С. близок Тейяр де Шардену с его концепцией совмещения тангенциальной (материальной) и радиальной (психической) энергий. Ритм — «наиболее чувственная и наименее материальная вещь» — позволяет афро-американцу постичь саму суть человека, природы и космоса, а не имитировать их, как это делает искусство европейского типа. Негритянское искусство в этой перспективе подлинно сюрреалистично, в силу неразрывности черного человека и мира (экзистенциальность выступает здесь как основа сюрреальности). Констатация исходной открытости негро-африканца к диалогу, его включенности в прямые и неросредственные контакты с «другим» («иным»), принципов любви как основы «негритянства» позволила С. постоянно расширять и варьировать некоторые положения негритюда под напором критики и для решения вновь возникающих задач. С 1950-х он корректирует свою концепцию в двух направлениях, — универсализируя «негритянское» до «африканского», с одной стороны, и акцентируя мотивы общечеловеческого, в которое вписывается негритяно-африканское, — с другой. Постепенное обретение африканскими странами независимости (в том числе и Сенегалом, президентом которого стал С.) и потребности конкретного «государственного строительства» потребовали уточнений «локализирующего» характера — у С. появляется дискурс нации и формируется концепция африканского синкретического социализма. Подчеркивание противоположности («бинарности») постепенно сменяется поиском возможного диалогического единения (взаимодополнительности) в рамках более объемлющего целого, что не отменяет, а, наоборот, усиливает требования к собственной самоидентичности, требуя внесения собственного неповторимого вклада во «всеобщее-цивилизационное». «Для мировой цивилизации, которая создается всеобщими усилиями, было бы невосполнимой утратой, если бы какой-либо народ или раса не внесли в нее своего самобытного вклада. Необходимо, чтобы все народы, все расы земного шара взаимно обогащались в процессе непрерывного обмена своими культурными ценностями. Таким образом, теория негритюда ставит проблему в плане взаимобмена и диалога, а не в плане противопоставления или расовой ненависти», — отмечал С. в интервью 1966. Сам С. никогда не оспаривал своей личной «вписанности» во французскую культуру, сейчас же он акцентирует то, что сенегальцы (как и ряд





726 СЕНЕКА

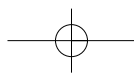
других африканских народов) — в большой мере «духовные дети Франции». Параллельно в творчестве С. усиливаются всегда присутствовавшие у него мотивы гуманизма (идеи «природной» гуманности негро-африканца, «сопричастности» Мунье, «интегрального гуманизма» Маритена), что связано и с импульсами, шедшими от усвоенного С. тейярдизма, в частности, в созвучности ему разработавшихся Тейяр де Шарденом идей христианского синтеза на принципах гуманизма внутри планетарной цивилизации. Отсюда последовательное обсуждение С. возможностей синтеза на принципах взаимодополнительности «негритянства» и «арабизма» (и «берберизма») в рамках «африканизма», затем взаимодействия «африканизма» и «латиноамериканизма» (отдельно — «бразильства», в котором он видел версию рационально-интуитивного, креольско-негритянского, синтеза), позже С. специально проанализировал феномен «латинства» и специально «лузитанства» («португальства»). Последнее стимулировалось и личностными факторами — в «лузитанстве» С. искал и корни своей приверженности католицизму (родной его город — Жоаль — был основан португальцами). У С. в это время была обозначена (хотя и не была развита) и идея креолизации и метисизации мира («метис станет человеком будущего»), более характерная для дискурсов латиноамериканской философии. Проблематика межкультурного взаимодействия и диалога актуализировала вопрос о том, что могут принести с собой в планетарную цивилизацию негро-африканские народы. В общем плане С. дал ответ на него всем своим творчеством — ценности негритюда («народы черной расы не придут с пустыми руками на встречу дарения и принятия ценностей мира»). Однако необходимость «локализации» концепции негритюда, возникшая перед С. при обсуждении понятия нации, потребовала более конкретного ответа и внесла изменения в саму концепцию негритюда. Считая, что «национальная идея — наиболее прочная реальность 20-го века», С. в своей трактовке нации опирался на работы Э. Рена (прежде всего доклад 1882 года «Что такое нация?»), правда, уже переинтерпретированные применительно к африканским реалиям сенегальцем М. Диа (бывшим некоторое время премьером Сенегала). «Выражение нации», «средство становления нации» — государство, организующее совместную жизнь людей. Следовательно: «Нация — это не родина, она не включает в себя естественные условия, она не есть проявление среды, она есть воля к созданию, а чаще к преобразованию. ...То, что формирует нацию, — это объединенная воля к совместной жизни». Тем самым принадлежность к «расе», выражающей неизменность и предзадан-

ность «негритянской души», обуславливающей способ восприятия мира и образ жизни, подчеркивающих субстанциональный характер связи мира и человека, казалось бы вступает в противоречие с необходимостью «созидания» нации (и государства). Однако в том-то и дело, что последнее (как проявление воли) предполагает, по С., адекватность более глубинным ценностям негритюда, конституирование которых пробуждает самосознание (в том числе и национальное), определяет уровень самодостаточности и жизнеспособности (национальной) культуры — интегральной характеристики любого человеческого общества. «Культура — это одновременно основа и конечная цель политики», — утверждает С. Созданное в культуре в реализацию принципов негритюда и будет той конкретизацией вклада, который негро-африканские народы способны внести в мировую цивилизацию. Ведь здесь С. соглашается с интерпретацией Диа: «...Включаясь в ход мысли Рена, можно определить нацию как коллективное призвание, зависящее от общей шкалы ценностей, от общих институтов и, наконец, от общих целей... Как призвание нация не может быть жесткой рамкой для действия, она сама — стимул». Она движет духовную деятельность человека и сама есть порождение этой деятельности, а одна из важнейших определяющих черт негро-африканца — именно духовность. Поэтому он не только способен, но и обязан, самореализуясь, сказать свое слово в современной культуре, которая, в отличие от «классической европейской», приходит к пониманию и усвоению тех онтологических, гносеологических и эстетических принципов, из которых изначально исходил негритюд. В аспекте же организации социальной жизни граждан государства С. также настаивает на необходимости ее соответствия принципам негритюда, но в данном случае реализуемым через доктрину «африканского синкретического социализма». Для того «чтобы народ превратился в нацию, необходимо, чтобы индивид через повышение уровня жизни и культуры развился в личность». Однако само понимание личности в негро-африканском мире отлично от европейского. Западное общество — это объединение индивидов, оно «ставит ударение на личности». «Негро-африканское общество делает больший упор на группу, чем на деятельность и потребности индивида, на общность личностей, чем на их автономию. В фокусе его внимания — «жизнь общей жизнью с другими», «не лишение другого жизни, а усиление его жизнью своей», «пребывание с ним в симбиозе». Это общинное общество. Сказанное не означает, что негро-африканское общество игнорирует личность или что коллективистское (в данном контексте — европейское) общество игнорирует солидарность, но последнее основывает эту

солидарность на деятельности индивидов, а общинное — на общей деятельности группы». В этом смысле в негро-африканском обществе нет классов, а есть социальные группы, борющиеся за влияние. Коль скоро этот социум воплощает в себе любовь как принцип отношений и суть «негритянства», он связывает всех индивидов в целостность, но при этом не сковывает их самостоятельность. Общинно-групповой характер этого общества позволяет говорить С. о том, что общество (опять же в отличие от европейского) исходно «социалистично», во всяком случае оно было таковым до прихода колонизаторов (здесь социализм не надо «строить», его необходимо восстановить). Поэтому социализм, но «очищенный» от европейских искажающих наслоений, взятый как африканский синкретический социализм, — естественен для негритюда, выступает как своего рода основа его «социологии». В таком своем понимании социализм — это прежде всего комплекс морально-этических представлений, восходящих к «ценностям черного мира». В этом же ключе социализм понимается прежде всего как гуманизм, так как только человек является целью, «которой должны служить все наши технические методы» (о чем периодически забывает Европа, ориентируясь на технику, а не на человека). В обоснование этого тезиса С. ссылается на работы «раннего» К. Маркса и, в частности, утверждает: «Гуманизм, философия гуманизма, скорее, чем политическая экономия, предоставляет основу, позитивный вклад марксистской мысли». Понятый именно как гуманизм социализм оказывается соответствующим «существующим условиям всех континентов, всех рас». Именно как воплощение гуманизма (духовности как основоположения негритюда) понимает С. свою версию африканского синкретического социализма, призванного реализовать такую форму общества, в которой «через человеческую активность осуществляется единство душ, ума и сердца, идущее от одного индивида к другому», а тем самым происходит и приближение человека к Богу. Приближение человека к Богу и есть конечная цель социализации. Тем самым основная задача Африки — возвестить миру истинный гуманизм, что и будет ее конкретным вкладом в мировую цивилизацию.

В.Л. Абушенко

СЕНЕКА Луций Анней (Lucius Annaeus Seneca) (ок. 4–65) — древнеримский философ, поэт и государственный деятель, представитель стоического платонизма; талантливый оратор своего времени. По легенде, встречался с Апостолом Павлом и в 4 в. н. э. была создана апокрифическая литература их переписки. Из философских сочинений до нас дошли





«Нравственные письма к Луцилию», «О милосердии», «О благодеяниях» и др. Мирозрение С. отразилось также в его деянии трагедиях («Медея», «Федра», «Эдип», «Агамемнон» и др.). Философия С. — это синтез стоицизма, платонизма, эпикуреизма и пифагореизма, своеобразный пантеизм, стремящийся в тенденции к монотеизму. По С., весь мир телесен. Все есть теплое дыхание, т. е. в конце концов огонь, который находится на небе в чистом виде, постепенно уплотняется, приближаясь к земле, застывает и окаменеет в ней. Душа человека, как и Бога, — телесна. Она есть эманация из высшего Огня. С. признает учение стоиков о периодическом воспламенении мира, мировых потопах. Для С. Бог есть Огонь и Тело, высший Разум — Зевс или Юпитер. Подлинная жизнь души, по С., на небе. Многие в учении о душе согласуются со взглядами Платона. Философия для С. — не столько система теоретических взглядов, сколько учение о достижении нравственного идеала. Этика С. основана на идее усовершенствования человека и освобождении души от тела. Первичной является добродетель, способствующая моральному прогрессу и восхождению души к Богу. Мудрость жизни — в освобождении души от аффектов и вожделений. Стоический космизм у С. связан с теорией вселенского государства и гражданина мира. Справедливость основывается на принципе равенства всех людей в духе. «Человек — предмет для другого человека священный». Страсти и пороки — антисоциальны. Благодеяние, по С., — это то, что более всего связывает человеческий род в единое сообщество граждан Космоса.

СЕН-СИМОН (Sen-Simon) Клод-Анри де Рувруа (1760–1825) — французский мыслитель, социолог, автор утопических социальных проектов — «Промышленная система», «Новое христианство». Потомок старинного рода французских аристократов, ученик д'Аламбера, математика и энциклопедиста. Основные сочинения: «Письма женевого обитателя к современникам» (1802), «Очерк науки о человеке» (1813–1816), «Труд о всемирном тяготении» (1813–1822), «О промышленной системе» (1821), «Катехизис промышленников» (1823–1824), «Новое христианство» (1825). С.-С., видя, что революция во Франции не достигла цели, что она не построила нового общества, пришел к выводу, что сами революции, порождаясь стихией бедности и стремлением неимущих к равенству и перераспределению богатства, приводят общество в состояние хаоса и анархии. Чтобы избежать подобных потрясений в будущем, будучи рационалистом в духе 19 в., поставил перед собой цель создать и превратить в жизнь научную социальную систему, которая позволит свести «кризисы, которые народы

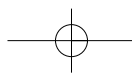
должны испытать на себе и которых не может предотвратить никакая сила в мире, к простым переменам в их правительствах и финансах». Единственный путь к достижению этой цели С.-С. видел в том, что люди должны иметь общество, наиболее выгодное для наибольшей массы и способное улучшить положение многочисленного бедного класса. Это заставило С.-С. обратиться к проблемам исторического развития в целом. Разделяя взгляды французских материалистов и выступая против деизма, пришел к выводу, что законы «социальной физики» и, в первую очередь, универсальный характер ньютоновского закона всемирного тяготения распространяются и на общественные явления. Два положения — идея закономерности, объективности развития природы и общества и идея поступательного, прогрессивного развития человечества — составляют сущность философских взглядов С.-С. Главный критерий прогресса — развитие научных знаний, морали, религии, производным от которого является и другой показатель — благосостояние и счастье большинства общества. Общество будущего, по С.-С., — это общественный идеал, воплощенный в «промышленной системе», переход к которой является универсальной исторической неизбежностью: «Все народы на земле стремятся к одной цели, она состоит в том, чтобы перейти от правительственного, феодального, военного режима к административному, промышленному и мирному...» Основной принцип «промышленной системы», согласно С.-С., — искоренение «всякого паразитизма» и всемерное развитие производительных сил общества, которое позволило достичь громадного роста богатства в интересах класса «промышленников», охватывающего всех тех, кто непосредственно занят в системе производства: земледельцы, фабриканты, инженеры, рабочие, торговцы и др. Будущее общество у С.-С. основано на: научно и планомерно организованных производствах с сохранением частной собственности и классов; введении обязательного для всех производительного труда, когда каждый имеет право работать и получать вознаграждение «по способностям»; управлению не людьми, а распоряжении вещами и руководстве производством. «Промышленная система» была дополнена концепцией «нового христианства», имевшей религиозную форму изложения, так как С.-С. считал, что «простой народ» не способен принять положительную философию в чистом виде, ему нужна вера, и поэтому необходимо новой философской системе придать силу религиозного чувства, согласованного с «прогрессом наук». Первым увидел и понял основу общества в промышленном производстве (индустрии), отвел важнейшую роль в экономической деятельности формам собственно-

сти, а также классам, находящимся в определенном отношении к этим формам. С.-С. были высказаны идеи о неизбежности объединительной тенденции в развитии человечества (в первую очередь, Европы) через утверждение всемирной ассоциации народов и стирания национальных границ.

СЕНСУАЛИЗМ (лат. *sensus* — чувство, ощущение) — философская установка на акцентировку сферы чувственного опыта: 1) в классической философии — гносеологическая традиция, фундированная трактовкой сенсорного опыта как семантически исчерпывающей основы познавательного процесса, а чувственных форм познания — как приоритетных когнитивных процедур; 2) в неклассической философии — основанная на отказе от классического логоцентризма парадигма внерациональной артикуляции источника семантической и структурной определенности как текста, так и внетекстовых феноменов. Центральная проблема С. — проблема онтологического статуса данных чувственного опыта — была сформулирована (в радикальной своей редакции) уже у Протагора и Секста Эмпирика: сенсорные данные позволяют судить не столько о внешних объектах как своей причине, сколько о состояниях субъекта как своем проявлении. Становление естествознания Нового времени артикулирует С. как эмпиризм (Ф. Бэкон, Гоббс, Гассенди, Кондильяк, Ламетри). Тезис Гоббса «нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущений» фактически изоморфно воспроизводит восходящий к стоикам программный тезис античного С.: *nihil est in intellectu quod non sit us in sensu*. Последовательная реализация этой позиции приводит к редукции процедур научного познания, к реконструкции данных наблюдения: «все, что недоступно чувствам, непостижимо и для ума» (Гельвеций), что в перспективе выступает основой неопозитивистской стратегии, ориентированной на элиминацию из языка науки «метафизических суждений». С другой стороны, именно в новейшем С. задается импульс становлению методологической программы синтеза эмпиризма и рационализма: деятельность разума интерпретируется как образование отвлеченных идей и абстрактных понятий «из наблюдаемого» (Локк).

СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ (1321–1384) — святой подвижник на Руси. Известен патриотизмом и силой духа. Наставник Дмитрия Донского.

СЕЧЕНОВ Иван Михайлович (1829–1905) — русский физиолог и психолог. Почетный член Петербургской Академии наук (1904). Основные сочинения: «Кому





728 СИВИЛЛЫ

и как разрабатывать психологию» (1873), «Элементы мысли» (1878), «Предметная мысль и действительность» (1892), «Впечатления и действительность» (1890), «Очерк рабочих движений человека» (1901) и др. С. выдвинул программу построения новой психологии, опирающейся на объективный метод и принцип изучения развития психики в реальных жизненных встречах организма со средой, разработал систему взглядов на организм и его психические функции. С. предвосхитил понятие об обратной связи как непрерывном регуляторе поведения, утвердил новое понимание саморегуляции и системы организации нервно-психической деятельности, обосновал новый подход к функциям органов чувств. В работе «Рефлексы головного мозга» (1863) С. дает естественнонаучный анализ деятельности мозга. С. раскрыл причинную обусловленность психических явлений внешними воздействиями, показал, что психика есть результат протекания физиологических процессов возбуждения и торможения в коре мозга, регулятор внешних воздействий и поведения в целом. Переориентация исследовательской мысли с внутреннего «пространства» сознания, открытого для наблюдающего за ним субъекта, на психически регулируемое поведение, открытое для опытной объективной науки, — величайшая заслуга С. Основой такой переориентации стал рефлекс, трактуемый С. как согласование движения с выполняющим сигнальную роль чувствованием. Учение о рефлексе и физиология органов чувств явились основой объективной психологии. Все сеченовские открытия прорецировались на определенную систему философских идей. Открытие центрального торможения исходило и, в свою очередь, обосновывало позиции детерминизма, давало конкретно-научный материал для обоснования проблемы свободы воли. Открытие сенсорных «снарядов» и механизмов построения чувственного образа стало естественнонаучной демонстрацией идеи о соответствии познавательного процесса свойствам объектов, формирующих его «ткань». Внутренняя связь философских и естественнонаучных идей, отличающая работы С., определила глубину его учения, которое было воспринято Павловым, Выготским, Бехтеревым и др.

СИВИЛЛЫ — в античной Греции — пророчицы, предрекающие грядущие бедствия в состоянии экстаза.

СИДДХА — в индуизме — человек, миновавший значительное количество перевоплощений; носитель «совершенной души»; полубожество.

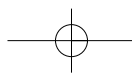
СИДДХИ — в индуизме — совершенство, обретенное путем занятий йогой.

СИДЕРИЧЕСКИЙ — в оккультизме — генерированный вземными силами.

СИМВОЛ (греч. symbolon — знак, опознавательная примета; symballo — соединяю, сталкиваю, сравниваю) — в широком смысле понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия. С. имеет знаковую природу, и ему присущи все свойства знака. С. не есть только наименование какой-либо отдельной частности, он схватывает связь этой частности со множеством других, подчиняя эту связь одному закону, единому принципу, подводя их к некоторой единой универсалии. С. — самостоятельное, обладающее собственной ценностью обнаружение реальности, в смысле и силе которой он, в отличие от знака, участвует. Объединяя различные планы реальности в единое целое, С. создает собственную многослойную структуру, смысловую перспективу, объяснение и понимание которой требует от интерпретатора работы с кодами различного уровня. В С. единство культуры достигается не в ее структуре и содержаниях, но в принципе ее конструирования: каждая из символических форм представляет определенный способ восприятия, посредством которого конституируется своя особая сторона «действительного». По отношению аналогии означаемого и означаемого, мотивированности и неадекватности связи С. противопоставляется знаку, в котором отношения составляющих немотивированны и адекватны. Произвольный (немотивированный) С. определяется как условный знак с четко определенным значением, ничем иным, кроме конвенции, не связанный с этим знаком. Немотивированный С. уделяет особенное внимание означаемому, форма и денотат могут быть любыми. Конвенциональный С., таким образом, один из случаев отношения знака к объекту. В отношении С. к сознанию субъекта, в котором он вызывает понятие или представление об объекте, анализируется связь между чувственными и мысленными образами.

СИМВОЛ ВЕРЫ (слав. эквивалент лат. credo) — (1) официально зафиксированная система основополагающих догматов вероучения. Выступает, с одной стороны, предметом веры, выводясь тем самым из сферы рациональной критики, с другой — фундаментом рациональной теологии, составляя по отношению к последней исходную аксиоматическую систему. Дидактические толкования С. в. служат основой катехизисов и катехических поучений (исповеданий веры). Будучи лаконичной и архитектурно завершенной системой, С. в. может воспроизводиться в про-

цедуре богослужения как в качестве индивидуальной молитвы, так и исполнения хором (например, «Верую» в контексте христианской литургии). В истории каждой конфессии могут быть выделены периоды семантического становления и официального конституирования С. в., а также — как правило — его последующие эволюционные трансформации. Так, общехристианский (Апостольский) С. в., первое упоминание о котором относится к концу 4 в., исходно — местный крещальный С. в. Римской церкви — состоит из 12 элементов («членов»), создание каждого из которых связывается с именем одного из апостолов. Традиция такого истолкования заложена патристикой, в частности Руфином и Амвросием Медиоланским. Идея непосредственного апостольского авторства С. в. подвергнута критике Лоренцой Валлой и Эразмом Роттердамским и не считается канонической в классической теологии, однако содержание Апостольского С. в. трактуется как «апостольская керигма» (греч. kerygma — возвещение). В содержание керигмы входят тезисы о троичности Бога, «богочеловеческой природе» Иисуса Христа, искуплении грехов (1–8), о роли крещения и церкви в спасении и достижении «вечной жизни» (8–12). Утвержден с последовательно расширительной редакцией Первым (Никейским, 321) и Вторым (Константинопольским, 381) Вселенскими Соборами (Никео-Цареградский С. в.). Константинопольским Вселенским Собором было принято также специальное постановление о «неизменности и неприкосновенности» догматов С. в. Однако последующими Соборами в христианское вероучение все же были привнесены некоторые изменения (о двойственном богочеловеческом естестве Христа — IV Вселенский Собор, о двух волях Христа — VI, об иконопочитании — VII). Православный С. в. существует в настоящее время в редакции, оформившейся к IV Вселенскому Собору; эта же редакция вошла во всеобщее употребление и в западно-христианской церкви после литургической реформы Карла Великого; однако католический С. в. претерпел и дальнейшие трансформации: включение в него формулы филиокве, тезис о чистилище, о непорочном зачатии Марии ее матерью Анной, о непогрешимости папы и некоторые другие. Тридентский Собор (1545–1563) признал Апостольский С. в. со всеми внесенными добавлениями основой катехического обучения. Протестантизм в силу снятия акцента с организационно-церковного аспекта религии не оформляется как фиксированная система догматов и базируется лишь на Библии («Священное Писание»), отвергая «богодуховность» С. в. и патристики («Священное Предание»). Ис-



ходная догматика как С. в. иудаизма оформляется после проведенных царем Иосией реформ (622 до н. э.) и выражена в Танахе, которому содержательно соответствует Ветхий Завет христианства; была трансформирована в течение как талмудического и раввинистического (предложенная Моисеем бей Маймоном — «Маймонидом» — замкнутая система из 13 догматов), так и — особенно — реформического этапа своего развития: переосмысление вечности, пришествия мессии, всеведущности Бога и т. п. С. в. мусульманства конституируется в рамках схоластического калама (арабский термин, означающий богословие и так же восходящий к идее письма как и русск. «Священное Писание»). Восприняв некоторые исходные идеи, возникшие в 8 в. в контексте монотеизма мутазилитов, С. в. ислама окончательно оформился в редакции Ашари (конец 9 — начало 10 в.); содержит основополагающий догмат о единстве Аллаха (112 сура Корана), о предопределении, о сотворенности (и, соответственно, конце) мира, о несотворенности Корана, Божьем посланничестве и пророческой миссии Мухаммеда, о страшном суде и др. В индуизме в качестве догматов приняты святость Вед, кармическое перевоплощение душ и др.

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ — концепция представителя североамериканской формальной традиции К. Берка (маргинальная линия по отношению к «новой критике» (А. Ричардс, Дж. Рэнсом, А. Тейт, У. Уимсат и др.), дополняющая первую антропологическим рассмотрением механизмов образования текста). К. Берк репрезентирует значение С. д. в эссе «Language as a symbolic action. Essays on Life, Literature and Method» (1966). С. д. эксплицируется в целостности и связности анализа следующей цепочки: 1. Специфика содержательной трактовки понятия «человек», раскрывающаяся посредством С. д. и касающаяся различий между специфически художественными и общими положениями чисто символической системы. 2. Анализ связи символического, несимволического или экстрасимволического контекста. 3. Дефинитивное поле природы текста, связанное с феноменом «травмы». Тема человека представлена следующими вариациями: 1. Как потребляющее, производящее и неправильно использующее символы животное (параллель с анализом субъективности Э. Фромма). 2. Человек — источник негатива. 3. В качестве практикующего существа. 4. Иерархичный человек. 5. Человек как неудачное совершенствование, движение «назад». В определении человека Берк вслед за Э. Кассирером демонстрирует и саму линию «новой критики»: от эпистемологии — «научности» к большей онто-

логии — «драматичности» (анализ на примере слова), база которой просматривается уже в схоластической традиции. Основным отличием человеческого от животного начала служит рефлексивный уровень символизации (выстраивание символической системы). Образец такого уровня существовал уже в метафизике Аристотеля в определении Бога как «мысль о мысли» («thought of thought»). Еще одним примером служит гегелевская диалектика духа. Благодаря рефлексии человек выстраивает отношения с внешним миром. Парадокс языка заключается в том, что человек подразумевает и оперирует понятиями, которых не существует (идеология слов по отношению к субъекту). Символизм выступает в качестве парадоксального пути «единения» человека и реальности (вещей) на уровне сознания. Процесс символизации протекает в модуле аффектированного поведения (проблемы социализации). Очевидно, что само символическое по преимуществу и является языком. Науку о С. д. Берк называет логологией («logology»). Подобное знание концентрируется на анализе 4 оснований С. д.: 1. Поэтика; 2. Логика; 3. Риторика; 4. Этика. Имманентность действия и механизмы образования символов в 4 вышеназванных формах стягиваются в единое смысловое целое, формируя пространство коммуникации между людьми (по преимуществу через языковые формы). «Я поступаю символически, в драматическом смысле, когда говорю эти предложения тебе, и ты тоже действуешь символически, поскольку изучаешь и оцениваешь их «смысл» или «значение». Таким образом, вопрос заключается в интерпретации сказанного (вторичное С. д.). Соотношение социального и индивидуального Берк просматривает на примере трагедии Шекспира «Кориолан», утверждая жертвенность как главный соблазн в символической системе, согласно которому люди строили свои идеи, мечты и представления о взаимоотношениях с обществом. Символическая природа понятий подразумевает значение слов не в лексическом контексте (как в словаре), а исходит из некоторой забывчивости контекста реальной ситуации (что является трагическим опытом или негативностью) (см. **Негативность**). Вещи репрезентируют смысловую нагрузку слова (материализация духа слова — соединение форм языка и групп мотивов. Основная точка зрения: не откуда возникает язык, а как из него возникает субъект и объект в связи с так называемой «работой конструкции» в процессе взаимодействия (анализ «расположенности» А. Ричардса как конструктивного принципа организации индивида и социально-нормативных структур посредством функционирования «символического аппарата»). Необходимо

учитывать различия и в теориях Брукса и Берка по поводу интерпретации скрытого смысла или значения. Брукс утверждает в работе «Ересь Парафраза», что невозможно при помощи языка пересоздать контекст и проникнуть в действие структуры. Под структурой понимаются логические, сюжетные и магистральные связи произведения. Оппозиция структуре — текстура, подразумевает включение в анализ мелких деталей, косвенные ассоциации, из которых складывается смысл текста и качественность его восприятия. В противовес Бруксу, Берк определяет такую возможность, что позволит оценить в целом природу С. д., хотя многие составляющие могут и не быть представлены в тексте. Формалистичность подхода проявляется в прагматичности какой-либо модели или конструкции (соотношение ассоциативных элементов). Задача формального критика (интерпретатора текста) состоит в выявлении соответствия смысла произведения независимо от того, что делает или намеревается сделать автор. В результате анализа С. д. была раскрыта логика перехода от частной проблемы цельности и связности поэтического текста к предельно широкому пониманию феномена художественного текста как: 1. Знаковой системы, в которой значимость каждого элемента зависит от его соотносительности со всеми остальными и действует нелинейная логика ее композиции. 2. Принципа индивидуации (телесности, где телом является сам язык), индивидуальной модели порождения высказывания. 3. Формы коммуникации. 4. Универсального модуля восприятия человеком мира, определяемого включенностью индивида в социальные структуры. В этом самом переходе природа текста и связывается с феноменом «травмы», трактуемой как: фундаментальный антропологический опыт (Ф. Ницше, К. Берк). Понятие травмы как порождающего принципа текста становится одним из центральных объектов постструктуралистской рефлексии, развиваясь в терминах «нехватки» (Ж. Лакан), травматического «архаического графизма», «письменности на телах» (Ж. Делез, Ф. Гваттари), «опасного дополнения» (Ж. Деррида) и замещая различные варианты структуралистских текстовых грамматик, обозначая теоретический потенциал постструктуралистских течений.

СИМЕОН Новый Богослов (949–1022), причислен к лику святых — византийский богослов и мистик. Основными богословскими трудами С. являются: «Огласительные слова», «Благодарения», «Богословские и нравственные слова», «Главизны Богословские, Гностические и Деятельные», «Гимны». С. был представителем самой радикальной мистики православной



730 СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ

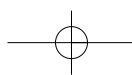
церкви. Он утверждал, что никто не может назваться христианином до тех пор, пока не видел Христа. Это боговидение, по С., не есть символ или метафора, а видение реальное, конкретное, подобное тому, как человек видит и осязает физический мир. При этом С. постоянно говорит о невидимости и непознаваемости Бога, не пытаясь объяснить, как можно видеть Невидимого и осязать Неосязаемого. Для С. это только непреложный факт личного опыта: Бог одновременно принимает в себя человека, и человек вмещает в себя Бога. В отличие от Беме и других западных мистиков, С. учил, что Бог везде и нигде, и никакими рассудочными понятиями невозможно определить присутствие или отсутствие Бога в мире и человеке. Бог одновременно имманентен и трансцендентен миру. Он, по С., внутри человека, стяжавшего благодать, и вместе с тем недостижаемо далек даже для святого. Здесь для С. обозначается экзистенциальная напряженность христианской жизни — он, С., хотел бы быть всегда в Боге, и не может достичь этого никакими усилиями. Выход — в доверии Богу, отказе от собственной воли и в терпеливом ожидании ответа Бога на призыв души верующего. До видения Христа всякое познание человека, мира и Бога ложно. Никакие науки, в т. ч. изучение Св. Писания, не могут дать истинного знания. По С., изучающий Св. Писание и творения Отцов церкви и не обладающий при этом Духом Святым, остается так же мертв и холоден к Истине, как если бы он не занимался богословием. Для спасения, по С., мало одной веры во Христа, мало принять Евангелие умом, нужно преобразовать им всю свою жизнь. Вера только тогда действительна и спасительна, когда коренным образом изменяет верующего. Человек не может спастись и таинствами Церкви, если они его не преобразуют. Такой пафос С. был связан с тем, что в то время в Византии уже сформировалось отношение к христианству как к культурной традиции, общественной нормой стало пассивное принятие таинств, они воспринимались как «освящающие» человека сами по себе. С. категорически возражает против этого и требует строгого следования Евангельским заповедям для каждого, желающего именоваться христианином. Строгое следование Евангельским заповедям и есть, по С., тот путь, на котором рано или поздно каждый станет «общником Божественного естества», «Богом по положению» и «сыном Божиим во Христе Иисусе». Обожение человека, согласно С., может произойти только в результате синергии, совместного действия, двух волей, Божественной и человеческой. Поэтому человек должен постоянно на-

правлять свою волю к Богу. На практике это выражается в постоянном и преобразующем душу покаянии, непрестанной «трезвой» и «бдительной» молитве, искренним участием в церковных таинствах, особенно в исповеди и евхаристии, полным отречением от своей воли. Для С. аскетика — не самоцель, а только способ очищения души, дающий ей возможность видеть Бога. Экстатические состояния видения Бога С. описывает, используя принятые в мистике образы брака между душой и Богом, «трезвого опьянения», но больше всего он пользуется описанием Бога как света. С. не считал, что видение Бога доступно только немногим избранным. Напротив, он призывал каждого стремиться к сознательному видению Бога и верил, что Бог каждому может даровать эту милость.

СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ (Самуил Гаврилович Петровский-Ситнянович) (1629–1680) — белорусско-русский мыслитель, писатель, общественный деятель. Среди первых публикаций — «Букварь языка славянского», «Псалтырь рифмотворная». Сочинения религиозно-философского характера: «Жезл правления» (1667), «Венец веры кафалитской» (1670), «Обед душевный» (1681), «Вечера душевная» (1683) и др. Философско-религиозные, педагогические и эстетические воззрения С. П. основаны на христианской системе ценностей и их интерпретации в духе гуманизма славянского барокко. Противоречивость такой позиции выражалась в не всегда гармонизированном стремлении примирить веру и знание, эстетическое и морально-аскетическое. Предпочтение духовному сочеталось с экзистенциальными приоритетами радостей тихого земного бытия. С. П. делил философию на несколько основных разделов: «разумительная» (логика), «естественная» (физика) и «нравственная» (этика). В онтологическом отношении разделял мир на «мир первообразный» (Бог), «макрокосм» (природа) и «микрососм» (человек). Развивал характерные для европейской христианской философии идеи семиотической природы творения, преисполненно-го изначального смысла, замысла и промысла («мир сей приукрашенный книга есть велика»). Главным предметом его творчества был человек в многообразии его связей и проявлений (этика, педагогика, эстетика и философия в целом). В политических воззрениях был сторонником просвещенного самодержавия, выступал оппонентом старообрядцам и протопопу Аввакуму, ориентировался на «обмирщение образования», включая в его сферу все «свободные науки». В эстетике придерживался концепции «зеркального отражения» мира в искусстве.

СИМУЛЯКР (фр. simulacres, от simulation — симуляция) — термин философии постмодернизма для обозначения внепознательного средства фиксации переживаемого состояния. Генетически восходит к термину «С.» («симулакрум»), обозначавшему у Платона «копию копии». Введен в оборот постмодернизма Батаем, интерпретировался Клоссовски, Кожевным, Бодрийяром и др. В контексте общего отказа от идеи референции (см. «Пустой знак») постмодернизм радикализует интерпретацию С.: постмодернистская философия задает мыслительное пространство, где «идентичность образа и подобие копии будут заблуждением» (Делез). С. в этом контексте определяется в качестве «точной копии, оригинал которой никогда не существовал» (Джеймисон). В этом своем качестве С. служит особым средством общения, основанным на реконструировании в ходе коммуникации вербальных партнеров сугубо коннотативных смыслов высказывания. Понятие характеризуется константным значением, носителем знания о котором может быть индивидуальный субъект, — в противоположность этому, актуализация значения С. может быть осуществлена лишь в процедурах общения: условно говоря, если понятие являет собой скалярный феномен, то С. — векторное явление, направленное в ходе коммуникации от адресанта к адресату (адресатам). Это означает, что С. может обрести свой смысл в том и только том случае, если отдельные ассоциативные и коннотативные его аспекты, имплицитно заложенные в нем адресантом, будут актуализованы и скооперированы воедино в восприятии адресата. Строго говоря, «понятийный язык» задает идентичность существования с бытием, тем самым деформируя бытие как «убегающее всякого существования».

СИМУЛЯЦИЯ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности. В данном аспекте постмодернизм развивает заложенную модернизмом идею «крушения реальности», — уже Э. Ионеско фиксирует соответствующий феномен применительно к вербальной сфере: «слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла: ...и весь мир предстал передо мною в необычном свете, — возможно, в истинном своем свете, — как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности». Понятие «С.» выступает базовым термином в концепции С. у Бодрийяра («Симулякры и симуляции», 1981), согласно которой «замена реального знаками реального» становится лозунгом современной культуры, эволюци-





онирующей от парадигмы «отражения реальности» до маскировки ее отсутствия и идущей дальше, достигая современного состояния, когда означаемое «вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью». В сущности, С. основана на культивации и экстраполяции на все сферы социальной жизни презумпции «пустого знака», т. е. исходит из фундаментального «отрицания знака как ценности, из знака как реверсии и умерщвления всякой соотнесенности». Бодрийяр предпринимает анализ процесса С., понятой как «порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального». В рамках С. реальное как конструируемый продукт «не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соотносится с некоей идеальной негативной инстанцией. Оно только операционально. Фактически, это уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное пространство» (Бодрийяр). Подобная переориентация философии постмодернизма окончательно упраздняет какую бы то ни было возможность мыслительного движения в рамках субъект-объектной оппозиции — субъект-объектное отношение растворяется в игре дискурсивных кодов (см. **Бинаризм**). Это задает в постмодернистской системе отсчета специфическую артикуляцию бытия, субъекта и опыта: человек как носитель культурных языков (см. **«Смерть субъекта»**) погружен в языковую (текстуальную) среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан. Программное утверждение того обстоятельства, что единственной реальностью, представленной в языке, является сама реальность языка, реализующего себя во множестве текстов, заставляет постмодернизм постулировать своего рода власть языка, формирующую мир соответствующего дискурса, не претендующего, однако, на статус референциальной онтологии. Онтология в качестве системно организованной категориальной матрицы для описания бытия вне его культурной ангажированности в принципе невозможна в постмодернистском контексте исчерпывающего (в смысле: исчерпывающего объект до дна) семиотизма.

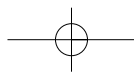
СИНДИКАТ — 1) одна из организационных форм монополистических объединений картельного типа предприятиями одной отрасли с целью устранения конкуренции между монополиями при сбыте продукции и закупках сырья, что позволяет получать монопольную прибыль; 2) организационная форма управления промышленностью в СССР периода нэпа, объединяющая группы трестов для

планирования торговых операций: оптового сбыта продукции и закупок необходимого сырья.

СИНЕРГЕТИКА — (греч. *sinergeia* — совместное действие) — одно из ведущих направлений современной науки, репрезентирующее собой естественнонаучный вектор развития теории нелинейных динамик в современной культуре. Представлено такими исследователями, как Г. Хакен, Г. Николис, Пригожин (см. **Пригожин**), А. Баблюнц, С. Вейнберг, П. Гленсдорф, Р. Грэхем, К. Джордж, Дж. Каглиоти, М. Курбейдж, С.П. Курдюмов, Л. Лугиато, Х. Майнхардт, К. Майнцер, Б. Мизра, Дж.С. Николис, Р. Дефэй, К. Николис, Дж.М.Т. Томпсон, Ф. Хенин, М. Стадлер, Дж. В. Хант, Л. Розенфельд, и др. Формирование синергетического мировидения в контексте естествознания рассматривается многими авторами как вызывающее парадигмальные трансформации современной естественнонаучной традиции и интерпретируется в качестве новейшей научной революции (В. Крон, Дж. Кюпперс, Н.Н. Моисеев, Х. Новотны и др.; согласно мнению Тоффлера, идеи С. «играют центральную роль в последней по времени научной революции»). Развитие С. реализуется в нескольких направлениях, в силу чего синергетическая исследовательская традиция представлена в современной культуре в нескольких различных версиях своей интерпретации, в силу чего могут быть зафиксированы и различные модели методологической рефлексии над синергетической исследовательской стратегией: модель, предложенная школой Г. Хакена, модель, связанная с именем Пригожина (Брюссельский Свободный университет и американская синергетическая школа), модель российской школы синергетиков во главе с С.П. Курдюмовым (НИИ им. М.В. Келдыша и Института математического моделирования РАН, Московский государственный университет и др.). В основе специфики трактовки российскими учеными сущности синергетической парадигмы лежит особое отношение к проблеме детерминизма и акцентирование внимания на процессах, протекающих в режиме «с обострением» (*blow up*). Вместе с тем, обнаруживая при сравнении достаточно значимые интерпретационные расхождения (вплоть до того, что сам термин «С.», предложенный Г. Хакеном, практически не употребляется в работах авторов, принадлежащих к школе Пригожина, заменяясь понятием «неравновесная термодинамика»), данные модели не являются ни альтернативными, ни — тем более — взаимоисключающими друг по отношению к другу. Согласно новейшим исследованиям, единство фундаментальных

оснований названных научных направлений позволяет говорить о синергетической парадигме в современном естествознании как о едином явлении. На уровне самоопределения С. конституирует себя как концепцию неравновесной динамики или теорию самоорганизации нелинейных динамических сред, задающую новую матрицу видения объекта в качестве сложного (Г. Николис, Пригожин). Фундаментальным критерием «сложности» в С. выступает показатель не статического характера (многоуровневость структурной иерархии объекта и т. п.), но показатель сугубо динамический, — а именно: наличие имманентного потенциала самоорганизации. По оценке Г. Николиса и Пригожина, если центральным предметом анализа С. является «рождение сложного», то критерием сложности для нее выступает то, что в исследуемой системе «при определенных условиях могут возникать макроскопические явления самоорганизации». С. исследует класс систем, находящихся за пределами границ состояния термодинамического равновесия (т. е. сильно неравновесных), — Пригожин и И. Стенгерс конституируют предметный ареал синергетической парадигмы как локализуемой «вдали от равновесия». Определяя равновесное состояние объекта, А. Баблюнц отмечает, что в том случае, когда «энтропия изолирует часть материи, которая обладает совокупностью свойств и называется системой, увеличивается и достигает конечной максимальной величины», система входит в такой режим функционирования, что «при этом значении энтропии возможность изменений исчезает, и говорят, что система находится в равновесном состоянии». В этой ситуации действующие на систему возмущения (как внешнего, так и внутреннего характера) затухают во времени, т. е., по определению Г. Николиса и Пригожина, «не оставляют следов в системе», состояние которой в этом случае рассматривается как «асимптотически устойчивое». Однако, возможны нестационарные состояния системы, т. е. такие, в которых не удается установить равновесное состояние, — в этой ситуации система характеризуется неустойчивостью по отношению к собственным начальным параметрам (неустойчивость по Ляпунову) и, как зафиксировано Дж.М.Т. Томпсоном и Дж.В. Хантом, экспоненциальной тенденцией к дивергенции. Данная тенденция, однако, реализуется в границах достаточно четко ограниченной сферы возможности, т. е. неустойчивость означает «случайные движения внутри вполне определенной области параметров» (С.П. Курдюмов). Становление синергетической парадигмы в естествознании привело к откры-



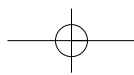


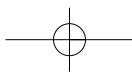
732 СИНЕРГЕТИКА

тию «превалирования неустойчивостей»: по формулировке Г. Николаса и Пригожина, в целом, «мы живем в мире неустойчивых процессов». Собственно, именно исследование неравновесных состояний привело теорию динамических систем к «открытию новых фундаментальных свойств вещества в условиях сильного отклонения от равновесия»: эти фундаментальные свойства заключаются в том, что при прохождении точек неустойчивости в самых различных по своей природе исследуемых средах обнаруживается свойство перехода к так называемому состоянию сложности, т. е. в этих средах «при определенных условиях могут возникать макроскопические явления самоорганизации в виде ритмически изменяющихся во времени пространственных картин» (Г. Николас, Пригожин). Таким образом, С., по словам Г. Хакена, «исследуются явления, происходящие в точке неустойчивости, и определяется та новая структура, которая возникает за порогом неустойчивости», на основе чего С. удается установить универсальные и «глубокие аналогии», которые «проявляются между совершенно различными системами при прохождении ими точек возникновения неустойчивости». Иными словами, сложность, по оценке Пригожина и И. Стенгерс, отныне рассматривается не как исключение, а как общее правило. На этой основе С. формулирует свой основополагающий тезис, заключающийся в том, что на всех уровнях структурной организации бытия именно неравновесность выступает условием и источником возникновения «порядка» (по оценке Пригожина и И. Стенгерс, именно «неравновесность есть то, что порождает «порядок из хаоса»). Соответственно, тем аспектом исследуемого объекта, на котором центрировано внимание С., или ее предметом, выступает процесс «зарождения упорядоченности» или «самопроизвольная самоорганизация материи, которая возможна только в неравновесных системах» (А. Баблюнц). Фундаментальным свойством исследуемых С. объектов выступает их сложность. — Под сложностью С. понимает способность к самоорганизации, усложнению своей пространственно-временной структуры на макроскопическом уровне в силу происходящих на микроуровне изменений. — Так, например, классическим эмпирическим полем синергетических исследований выступает механика жидких сред и, прежде всего, неравновесная гидродинамика. — В базовом для С. опыте описано явление конвективной неустойчивости (или неустойчивости Бенара) в горизонтальном слое жидкости с вертикальным градиентом температуры: за критическим значением прилагаемого градиента в данной системе возникает визуально наблю-

даемая макроструктура, т. е. решетка конвекционных ячеек (или ячеек Бенара) размером приблизительно 1021 молекула, — жидкость в горизонтально ориентированных ячейках приходит во вращение (последовательно — то по часовой стрелке, то против нее); в тонком слое раствора возникает так называемый «волновой фронт», внутри которого обнаруживают себя «пейсмейкеры», т. е. беспорядочно разбросанные источники волн, дающих визуально наблюдаемую картину концентрируемых вокруг этих пейсмейкеров колец, спиралей, concentрических окружностей («мишеней»), многошаговых спиралей и т. п. В русскоязычной литературе данные источники динамики волн получили название «ведущих центров». Таким образом, описываемая термодинамическая система обретает пространственно-структурную и темпоральную определенность: «микроскопическое конвективное течение, которое, если верить принципу порядка Больцмана, обречено на вырождение, ...вопреки ему усиливается и завладевает всей системой..., спонтанно устанавливается новый молекулярный порядок» (Пригожин и И. Стенгерс), — т. е. визуально наблюдаемая макроструктура. Гипнотический «миниатюрный наблюдатель», двигаясь относительно ячеек вектора, уже мог бы зафиксировать различия точек пространства и, соответственно, — при смене направления конвекционного движения — и моментов времени (Г. Николас, Пригожин). Аналогичная картина наблюдается при исследовании неустойчивости Тейлора: если определенная жидкость помещена между двумя вращающимися цилиндрами, то после нарушения стационарного состояния (когда скорость вращения цилиндров либо градиент температуры превышают критическую отметку) гидросреда обретает макроскопическую структуру (вихри Тейлора). Значительную роль в формировании основоположений С. сыграло изучение реакции Белоусова-Жаботинского (реакция БЖ), которая состоит в окислении органической (малоновой) кислоты броматом калия в присутствии катализатора (марганца, церия или ферроина). Макроскопическим проявлением этой реакции являются так называемые «химические часы», т. е. временные последовательные осцилляции исходно бесцветной жидкости с красного цвета на голубой, каждый раз предьявляющие (после соответствующего периода стабилизации) четко фиксированную пространственную макроструктуру, причем при использовании различных катализаторов реакция БЖ демонстрирует различные типы пространственных структур: спирали, многоходовые спирали, «мишени» и т. п. Иными словами, данная химическая реакция дает возможность «для измере-

ния времени с помощью внутренней динамики системы» (Пригожин и И. Стенгерс). Аналогичные явления были исследованы Р. Грэхемом и Г. Хакеном при изучении феномена фазовых переходов в лазерах, рассматриваемых в качестве систем, функционирующих в состоянии, далеком от состояния равновесия. Изоморфная ситуация была зафиксирована при исследовании и биологических явлений — например, жизненного цикла амобы, включающего в себя такую стадию, как агрегация слизевиков (*Dictyostellium discoidium*). Если ресурс трофики истощается, одноклеточные организмы кооперируются, причем некоторые клетки выполняют функции своего рода пейсмейкеров («центров агрегации»), периодически выделяя в среду специальное вещество («сигнал для сообщества»), другие же клетки словно «чувствуют» направление градиента и мигрируют к центру. При этом пространственная картина процесса агрегации (спиральные волны или concentрические окружности) фактически изоморфна картине, образованной ячейками Бенара. На основе этого хемотаксиса возникает многоклеточная колония, демонстрирующая, подобно организму, клеточную дифференцировку как аналог морфогенеза. Необходимым условием реализации самоорганизационных процессов упорядочивания неравновесной системы является ее незамкнутость, что выступает как одна из важнейших характеристик исследуемых С. объектов, а именно: открытость по отношению к окружающей среде. — Применительно к неравновесным средам справедливо утверждение, что каждая точка такой среды является источником и стоком энергии, т. е. система осуществляет постоянный и взаимный энергообмен с внешней по отношению к ней средой (при этом следует отметить, что реально все наличные системы являются открытыми). Как отмечено Г. Николасом и Пригожиным, неравновесные состояния «связаны с исчезающими потоками между системой и внешней средой». Поскольку явления самоорганизации, исследуемые С., связаны с падениями уровня энтропии в тех или иных фрагментах среды, постольку очевидно, что процессы подобной локальной упорядоченности осуществляются за счет притока энергии извне, т. е. «за счет близлежащих областей»: «система должна быть открытой и постоянно обмениваться веществом и энергией с окружающей средой» (А. Баблюнц). Однако это общее положение существенно дополняется в С. идеей зависимости специфики возникающих структур от особенностей параметров среды: в неравновесных условиях система начинает реагировать на факторы, которые в равновесном ее состоянии выступают по отношению к ней

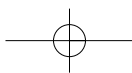




как индифферентные. — Например, в сильно неравновесных условиях химические реакции оказываются восприимчивыми к фактору гравитации: «в сильно неравновесных условиях... системы начинают «воспринимать» внешние поля, например, гравитационное поле, в результате чего появляется возможность отбора конфигураций» (Пригожин и И. Стенгерс). Более того, изменение параметров может в корне изменить пути и механизмы самоорганизационных процессов в неравновесных средах. Так, при экспериментально варьируемых условиях одна и та же исследуемая система может демонстрировать вообще различные формы самоорганизации: химические часы, устойчивую пространственную дифференциацию, образование волн химической активности на макроскопических расстояниях и т. п. На основании этого С. делает фундаментальное обобщение, заключающееся в том, что «в сильно неравновесных условиях достоверно установлено весьма важное и неожиданное свойство материи: впрямь физика с полным основанием может описывать структуры как формы адаптации системы к внешним условиям» (Пригожин и И. Стенгерс). В основе исследуемых С. явлений самоорганизации лежит феномен так называемой «кооперации» молекул: «в равновесном состоянии молекулы ведут себя независимо: каждая из них игнорирует остальные. Такие независимые частицы можно было бы назвать гипнонами («сомнамбулами»). Каждая из них может быть сколь угодно сложной, но при этом «не замечать» присутствия остальных молекул. Переход в неравновесное состояние пробуждает гипноны и устанавливает когерентность, совершенно чуждую их поведению в равновесных условиях» (Пригожин и И. Стенгерс). То есть если в равновесном состоянии системы «сложность» ее частиц имплицитна (по выражению Пригожина, «обращена внутрь»), то вдали от равновесия она «проявляется снаружи», — конституируется, согласно С., «один из простейших механизмов связи (communication)» (Пригожин и И. Стенгерс). В «Философии нестабильности» Пригожин отмечает, что «кажется, будто молекулы, находящиеся в разных областях раствора, могут каким-то образом общаться друг с другом. Во всяком случае, очевидно, что вдали от равновесия когерентность поведения молекул в огромной степени возрастает. В равновесии молекула «видит» только своих соседей и «общается» только с ними. Вдали же от равновесия каждая часть системы «видит» всю систему целиком. Можно сказать, что в равновесии материя слепа, а вне равновесия прозревает». Например, применительно к химическим реакциям это проявляется в том, что, по описанию

А. Баблюяц, «при удалении от состояний химического равновесия ...химические реакции «оживают». Они чувствуют время, распознают информацию, различают прошлое и будущее, правую и левую стороны. Реакции могут проявлять различные формы самоорганизации, например, образовывать мозаичные структуры». С точки зрения гипотетического «миниатюрного наблюдателя», якобы помещенного в такую среду, это означает, что при равновесном состоянии последней «ему безразлично занимаемое им положение. Или по-другому — нет внутренних возможностей, которые позволили бы ему воспринять понятие пространства», что, по оценке Г. Николиса и Пригожина, «делает в конечном счете тождественными и все моменты времени». Что же касается неравновесного состояния среды, то «когерентное поведение молекул», организующихся в макроструктуру, позволяет гипотетическому внутреннему наблюдателю зафиксировать — при движении от молекулы к молекуле (сквозь ячейки Бенара, например) — дифференциацию пространства и, соответственно, течение времени. Именно в данном случае система может быть оценена как сложная. — Исходя из этого, «тот факт, что ограниченное число частиц может демонстрировать когерентное поведение, несмотря на...случайное движение каждой из частиц», оценивается Г. Николисом и Пригожиным в качестве одного из основных свойств, характеризующих возникновение сложного поведения». Таким образом, внутри системы, находящейся в неравновесном состоянии, проявляются дальнедействующие корреляции, и система начинает вести себя как целое: «частицы, находящиеся на макроскопических расстояниях друг от друга, перестают быть независимыми», — собственно, ячейки Бенара, например, и есть «конвекция, соответствующая когерентному, т. е. согласованному движению ансамблей молекул» (Пригожин и И. Стенгерс). По оценке А. Баблюяц, «кооперация на молекулярном уровне лежит в основе нескольких типов надмолекулярной организации материи, которая в противном случае проявляла бы признаки полнейшего хаоса». Аналогично, при исследовании лазерных систем, Г. Хакеном было отмечено, что вблизи точки возникновения неустойчивости можно обнаружить существенное различие между устойчивым и неустойчивым коллективным движением (модами): «устойчивые моды подстраиваются под неустойчивые и могут быть исключены. В общем случае это приводит к колоссальному уменьшению числа — степеней свободы. Остающиеся неустойчивые моды служат в качестве параметров порядка, определяющих макроскопическое поведение системы». Воз-

можность демонстрации когерентного поведения огромным числом частиц выступает для С. фундаментальным критерием сложности как таковой. Представленное Г. Хакеном название новой дисциплины — «С.» — инспирировано именно тем обстоятельством, что в основе исследуемых этой дисциплиной феноменов самоорганизации лежит, по определению Г. Хакена, «совместное действие многих подсистем...», в результате которого на макроскопическом уровне возникает структура и соответствующее функционирование». Важно, что кооперация подсистем какой-либо системы проявляет себя как подчиненная выявленным С. универсальным принципам — независимо от природы этих подсистем: элементы абиотических сред образуют упорядоченные макроструктуры; одноклеточные организмы могут коммуницировать в пределах обширных территорий посредством специфических сигналов; кооперативные связи лежат в основе функционирования многоклеточного организма, причем каждый орган демонстрирует их в той же мере, что и организм в целом (например, работа головного мозга оценивается С. как «шедевр кооперирования» клеток), — и, собственно, наличие кооперативных зависимостей трактуется С. как необходимое основание для идентификации системы в качестве биологической. Исходя из этого, С. моделируется новая версия космогенеза, в частности, полагается, что «в момент образования материи Вселенная должна была находиться в неравновесных условиях, поскольку в состоянии равновесия из закона действия масс...следовало бы количественное равенство материи и антиматерии» (Пригожин, И. Стенгерс). Как отмечено П.М. Алленом, Дж. Энгеленом, М. Санглиером и др., подобный подход радикально меняет традиционные представления о соотношении микро- и макроуровней организации материи и, соответственно, между микроскопическим и макроскопическим уровнями описания, ориентированными на различные понятийные системы и принципы. (В целом, идея фундаментального единства микро- и макроуровней описания системы становится аксиологически акцентированной в современном естествознании: в 1965 Нобелевская премия была присуждена Л. Онзагеру за установление взаимосвязи между микро- и макроскопическими подходами к исследованию обратимых процессов, в 1977 — Пригожину за исследования в области самоорганизации необратимых процессов.) Как отмечает Г. Хакен, «переработка энергии, подводимой к системе, на микроскопическом уровне проходит много этапов, что в конце концов приводит к упорядоченности на макроскопическом уровне: образованию макроскопических



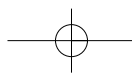


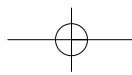
734 СИНЕРГЕТИКА

структур (морфогенез), движению с наибольшим числом степеней свободы и т. д.». Так, на материале анализа ферромагнетиков показано, что когда на микро- (атомном) уровне магнитные силы неупорядочены, — магнитные моменты взаимно уничтожаются. Однако при достижении порогово низкой температуры «упорядочивание на микроскопическом уровне является причиной появления на макроскопическом уровне нового свойства материала». С другой стороны, Пригожин и И. Стенгерс формулируют идею обратной связи между возникающими в результате трансформаций на микроуровне макроструктурами и процессами микроскопического порядка: «одной из наиболее важных проблем является возникающая в итоге обратная связь между макроскопическими и микроскопическими событиями: макроскопические структуры, возникающие из микроскопических событий, должны были бы в свою очередь приводить к изменениям в микроскопических механизмах». В этом контексте одним из важнейших мировоззренческих выводов из синергетической концепции является вывод о фундаментальном единстве микро- и макромира: по формулировке Н.Н. Моисеева, моделирующего на основе синергетических принципов концептуальную схему эволюции универсума, «Вселенная представляет собой единую целостную систему». Однако — при всем фундаментальном онтологическом единстве и взаимной детерминированности микроскопических и макроскопических процессов в самоорганизующихся системах — макрописание последних ни в коем случае не сводимо к их микрописанию: так, в частности, электрохимические процессы головного мозга, с одной стороны, и «ансамбли мыслей» — с другой, являют собой две системы, сколь тесно взаимосвязанных друг с другом, столь же и принципиально друг к другу не сводимых (Г. Хакен). Столь же значимым мировоззренческим выводом синергетической исследовательской традиции выступает идея самодостаточности креативного потенциала неравновесных систем для эволюционных трансформаций и морфогенеза. На I Международной конференции Немецкого общества сложных систем (октябрь 1997) отмечалось, что применительно к самоорганизующейся системе «мы можем наблюдать феномен циклической причинности: с одной стороны, элементы «порабощены» параметрами порядка, а с другой — элементы определяют поведение параметров порядка». Это фактически означает, что, по формулировке Н.Н. Моисеева, «самоорганизация, самоорганизация этой системы происходят, во всяком случае, до поры до времени, при отсутствии направляющего начала» (таким образом, синергетическое

видение мира фактически закладывает основы новой концепции детерминизма — см. **Детерминизм, Неодетерминизм**). Метафорически обозначая процессуальность исследуемой предметности как «порядок из хаоса», С. вводит понятие хаоса в число фундаментальных для своего категориального аппарата (см. **Хаос**). — Исходная неупорядоченность анализируемых сред определяется Г. Николисом и Пригожиным как «хаотическая динамика», причем в данном случае речь идет не о хаотическом поведении элементов, но — всей системы, понятой в качестве целого. По оценке А. Баблянец, «говоря о хаотическом или турбулентном поведении, мы имеем в виду не движение отдельных молекул, а хаотическое (неустойчивое, рассеянное и т. п.) поведение всей массы». Если, согласно второму началу термодинамики, увеличение энтропии ассоциируется с увеличением неупорядоченности, а энтропия является своего рода «мерой степени беспорядка», то понятия «энтропии» и «хаоса» сопрягаются между собой: поскольку (как было показано в свое время Больцманом) «абстрактное макроскопическое понятие «энтропии» может являться мерой молекулярной упорядоченности, постольку «слово «энтропия» сегодня употребляется ...как синоним «хаоса» (А. Баблянец). Исходя из этого, исследуемый объект рассматривается С. как «сверхсложная, бесконечномерная, хаотизированная на уровне элементов... среда (среда, которая ведет себя по-разному в каждом локусе)» (С.П. Курдюмов). Однако, важнейшим моментом осмысления в С. понятия «хаос» является акцентировка неоднозначности его соотношения с энтропией: оценивая синергетическую естественнонаучную парадигму, Тоффлер отмечает, что в контексте последней «энтропия — не просто безостановочное соскальзывание системы к состоянию, лишенному какой бы то ни было ориентации, при определенных условиях энтропия становится прародительницей порядка». Так, по утверждению Пригожина, «сегодня мы знаем, что увеличение энтропии не сводится к увеличению беспорядка, ибо порядок и беспорядок возникают и существуют одновременно». И дело здесь не только в наличии различных систем отчета, дающих нам понять, что «порядок и беспорядок сосуществуют как два аспекта одного целого и дают нам различное видение мира». Классическим для С. является в данном случае пример Пригожина о наличии двух взглядов на Венецию: с одной стороны — с высоты птичьего полета (макрописание), когда открывается панорама упорядоченной городской структуры, с другой — изнутри (описание на микроуровне), когда городская жизнь предстает как хаотическое движение. — Помимо

этого, в интерпретации хаоса синергетическая парадигма делает акцент не на аспекте феноменологического отсутствия наличной упорядоченности, но на аспекте потенциальной эволюционной креативности, имманентной возможности становления нового «порядка» (упорядоченности). Г. Николис и Пригожин вводят в этом контексте понятие «рождения сложного»; согласно базовой формулировке российской синергетической школы, «сплошная среда потенциально содержит в себе различные виды локализации процессов (различные виды структур). Среда есть некое единое начало, выступающее как носитель различных форм будущей организации, как поле неоднозначных путей развития» (Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов). В рамках синергетического видения реальности хаос выступает в качестве физического обеспечения неравновесности, т. е. — соответственно — как фактор самоорганизации. С. показано, что в соответствующих условиях (вдали от равновесия) может происходить автономная самоорганизация материи, т. е. достижение более упорядоченного состояния с резким понижением энтропии, — переход к «порядку» от (а главное — из) хаоса. По формулировке Г. Хакена, «во многих случаях самоорганизация возникает из хаотических состояний», т. е. именно «из хаотических состояний возникают высокоупорядоченные пространственные, временные и пространственно-временные структуры». Таким образом, по оценке Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова, «хаос на микроуровне — это не фактор разрушения, а сила, выводящая на... тенденцию самоструктурирования нелинейной среды». Так, А. Баблянец отмечает «жизнеподобное поведение» химической реакции: «при удалении от состояния химического равновесия — ...химические реакции «оживают». Они «чувствуют» время, распознают информацию, различают прошлое и будущее, правую и левую стороны. Реакции могут проявлять различные формы самоорганизации, например, образовывать мозаичные структуры. Если же воздействовать на них слишком сильно, реакции начинают «проявлять нерешительность», их поведение становится хаотичным, или «нерациональным». Г. Николис и Пригожин при оценке креативности процесса самоорганизации говорят о «неравновесных переходах» как о «сходных с зародышеобразованием». По оценке Пригожина, в целом, «что касается современного мира, то... космология теперь все мироздание рассматривает как в значительной мере беспорядочную — а я бы сказал, как существенно беспорядочную среду, в которой выкристаллизовывается порядок». — Поскольку С. исследуются механизмы перехода неравновесной системы

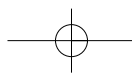




от хаоса к «порядку», т. е. к образованию макроскопических структур (морфогенез) или к движению с малым числом степеней свободы (упорядоченное движение), то современная С., как было отмечено на I Международной конференции Немецкого общества сложных систем, рассматривает себя как «теория хаоса». Согласно интегральной формулировке Пригожина, «порядок и беспорядок ...оказываются тесно связанными — один включает в себя другой. И эту констатацию мы можем оценить как главное изменение, которое происходит в нашем восприятии универсума сегодня». Поливариантность самоорганизационных процессов обуславливает такое свойство исследуемых С. систем, как их нелинейность. — По формулировке Пригожина, «в ситуации, далекой от равновесия, дифференциальные уравнения, моделирующие тот или иной природный процесс, становятся нелинейными, а нелинейные уравнения обычно имеют более чем один тип решений». Более того, «уравнения, описывающие самоорганизацию, — существенно нелинейные уравнения» (Г. Хакен). При аппликации этих сугубо математических формулировок на реальность их онтологический смысл может быть эксплицирован следующим образом. В равновесном состоянии для соответствующей системы возможен лишь один вариант эволюционного движения, предполагающий, что состояние системы в момент времени и T_n обусловлено ее состоянием в момент времени T_{n-1} и, в свою очередь, обуславливает состояние T_{n+1} (и потому перспективы эволюции вполне прогнозируемы). В целом, описанные линейными уравнениями процессы А. Баблянец характеризует как таковые, при которых «все дальнейшие возможности и изменения устраняются». — При ретроспективном рассмотрении сфера возможного и сфера действительного для линейно развивающейся системы оказываются практически изоморфными в содержательном отношении, — что же касается альтернативных версий развития, то они артикулируются как невозможные. В отличие от этого, множество качественно различных решений нелинейных уравнений онтологически соответствует «множество путей эволюции системы, описываемой этими уравнениями» (Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов). В соответствии с этим, переход системы из состояния, соответствующего моменту T_n , в состояние, соответствующее T_{n+1} , рассматривается не как результат однозначно каузального причинения, но как интегральный итог пересечения различных тенденций, конкретные конфигурации которого в момент T_n зависят не только от исходного состояния системы (состояния в момент T_{n-1}), но и от случайных факторов, возникающих в

контексте взаимоналожения указанных тенденций, а потому оказываются принципиально непредсказуемыми (тем самым С. дистанцируется от традиционно, т. е. линейно, понятого детерминизма, зачастую дистанцируясь в обрисованном контексте и от самого термина «детерминизм»). В современной интерпретации нелинейности последняя предполагает, что направленность интерпретируется не в качестве континуального причинно-следственного вектора, а как результат случайного пересечения (взаимоналожения) не имманентно не связанных друг с другом событийных потоков. Применительно к С. данная презумпция оказывается, по оценке К. Хасейна, Дж. Гукенхаймера, Ф. Холмеса и др., не просто важнейшей, но основополагающей, фундируя собой идею о новом статусе феномена случайности. Если в рамках линейной парадигмы случайные факторы могли интерпретироваться в качестве внешних и несущественных помех реализации доминантного вектора эволюции, которыми можно было пренебречь, то в рамках анализа нелинейных систем именно случайные флуктуации, понятие в качестве имманентных по отношению к рассматриваемой системе, оказываются одним из решающих факторов эволюции. В целом, как очевидность разницы статуса необходимости и случайности, так и жесткая оппозиция последних теряют в ситуации нелинейности свой смысл: семантическая и детерминационная значимость тех или иных эволюционных факторов утрачивает онтологический статус и оказывается в зависимости от системы отсчета. Так, в С. как имеющей своим предметом сложные процессы, характеризующиеся нелинейностью развития, идеи кросс-каталитического пересечения событийных потоков и случайной флуктуации выступают, по оценке Дж.Д. Мюррея, Р. Эннса и др., в качестве фундаментальных. Как отмечают Г. Николис и Пригожин, в линейной системе результат действия двух различных факторов равен суперпозиции каждого из них, взятого отдельно, в то время как «в нелинейных системах небольшое увеличение внешнего воздействия может привести к очень сильным эффектам, несоизмеримым по амплитуде с исходным воздействием». В этом отношении синергетическая парадигма демонстрирует не только презумпцию снятия альтернативы между необходимостью и случайностью, но также и альтернативы между внутренним и внешним: на основе анализа конкретных неравновесных систем С. выявляет, что «приспособляемость (к изменениям параметров внешней среды — М.М.) и пластичность поведения — два основных свойства нелинейных динамических систем» (Г. Николис, Пригожин). В каче-

стве важнейшего момента нелинейных динамик выступает поливариантность протекания процессов, предполагающая наличие не только различных форм самоорганизации системы, но и эволюционных альтернатив. По оценке российских синергетиков, в мировоззренческом плане идея нелинейности может быть эксплицирована посредством: идеи многовариантности, альтернативности путей эволюции; идеи выбора из данных альтернатив; идеи темпа эволюции; и идеи необратимости эволюции (Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов). Важно, что исследуемые С. возможности альтернативных версий развития, обеспечивающие указанный онтологический плюрализм универсума, не даны изначально, но возникают в ходе самого процесса эволюции системы: «парадоксально, но в одной и той же среде без изменения ее параметров могут возникать разные структуры..., разные пути ее эволюции... Причем это происходит ...не при изменении констант среды, а как результат саморазвития процессов в ней», — таким образом, «нелинейность означает возможность неожиданных, называемых в философии эмерджентными, изменений направления течения процессов», — в этом отношении эволюционный процесс предстает в С. как своего рода «блуждание по полю путей развития» (Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов). В подобной ситуации любая попытка формулировки невероятного прогноза, ориентированного на теоретическое моделирование будущих состояний системы, исходя из данных о настоящем ее состоянии — по формулировке Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова, прогноз «от наличного», — рассматривается С. не только как неадекватная, но и как некорректная. Как отмечает А. Баблянец, «современные химики обнаружили, что реакции не всегда предсказуемы». Соответственно этому, для С. свойственно рассматривать самоорганизующуюся систему как специфический вероятностный по своей природе объект. — По оценке Пригожина и И. Стенгерс, синергетический ракурс видения объекта основан на том, чтобы «представить систему ансамблем точек, т. е. «облаком точек», соответствующих различным динамическим состояниям, совместимым с той информацией о системе, которую мы знаем. Каждая область фазового пространства может содержать бесконечно много представляющих точек. Их плотность служит мерой вероятности найти рассматриваемую систему в данной области». Фундаментальным механизмом, обеспечивающим реализацию нелинейности развития, выступает в С. бифуркационный механизм (явление бифуркации было впервые описано Л. Эйлером при исследовании феномена равновесия нагруженной колонны; в ма-





736 СИНЕРГЕТИКА

тематическом контексте термин «бифуркация» в свое время использовал А. Пуанкаре). — Если в равновесном (или слабо неравновесном) состоянии применительно к исследуемой системе может быть зафиксировано лишь одно стационарное состояние, то при удалении от равновесия (в сильно неравновесном состоянии) при определенном значении изменяемого параметра система достигает так называемого порога устойчивости, за которым для системы открывается несколько (более, нежели одна) возможных ветвей развития. Математически это означает, что зависимость решения соответствующего уравнения от избранного параметра становится неоднозначной). Именно указанное критическое значение градиента и называется точкой бифуркации (англ. *fork* — вилка: бифуркационная диаграмма, действительно, имеет форму вилки). Это означает, что система бистабильна, т. е. может иметь два устойчивых стационарных состояния: по наблюдению А. Баблюяна, «эта ситуация напоминает бегуна, который покинул свой дом и достиг пересечения трех дорог. Прямая дорога продолжается через шаткий мостик. Если бегун будет продолжать путь через мостик, он может потерять равновесие и упасть на одну из «твердых» дорог, пересекающихся под ним». Таким образом, бифуркационный переход — это объективация (выбор системой) одного из возможных вариантов развития, каждый из которых предполагает переход системы в состояния, радикально отличные от исходного. Это позволяет артикулировать ситуацию бифуркационного перехода как ситуацию резкой (как в темпоральном, так и в содержательном плане) смены характера процесса (Н.Н. Моисеев говорит в этом контексте о «быстрой, коренной перестройке характера развития системы»). Соответственно этому, и «смена пространственно-временной организации объекта» осуществляется, согласно Пригожину, именно в точках смены «типов решений, т. е. в точках бифуркаций». Возможны и более сложные ситуации, предполагающие взаимодействие между ответившими решениями (версиями развития), что порождает явление вторичной, третичной и т. д. бифуркации, задавая так называемые «каскады бифуркаций», раскрывающие целый веер возможных путей эволюции системы. Общей закономерностью является прямая зависимость количества бифуркационных разветвлений процесса от уровня сложности реализующей этот процесс системы: чем она сложнее, тем больше бифуркационных развилок будет на ее пути, — Р. Томом исследуются также «катастрофические множества», т. е. множества, всецело состоящие из точек бифуркации. Однако уже первичная бифуркация верифицирует

эволюционный процесс, обуславливая его принципиальную нелинейность и поливариантность. Феномен бифуркации оказывается в центре исследований по С., ибо бифуркация, по оценке Г. Николаса и Пригожина, является «источником инновации и диверсификации...», поскольку именно благодаря ей в системе появляются новые решения». По оценке Д. Саттингера, Дж. Джусса, Д. Джозефа и др., бифуркационная теория лежит в самом основании синергетической исследовательской парадигмы. В целом, теория бифуркаций представляет собой одну из приоритетных областей современной науки, развиваемой чрезвычайно интенсивно и апплицируемой на различные предметные области. — Согласно общему выводу Н.Н. Моисеева, «стохастичность мира вкупе с существованием бифуркационных механизмов определяет непредсказуемость эволюции и ее необратимость, а следовательно, и необратимость времени. Все эти явления тесно связаны между собой». Точка бифуркации выступает одновременно и в качестве точки максимальной чувствительности системы как ко внешним, так и ко внутренним импульсам. Так, казалось бы, при заданном наборе параметров система фактически индифферентна к выбору одного пути из двух или более возможных. Однако реально, как отмечают Пригожин и И. Стенгерс, несмотря на то, что «можно было бы ожидать, что при многократном повторении эксперимента при переходе через точку бифуркации система в среднем в половине случаев окажется в эволюционном развитии по одной из возможных ветвей (версий), а в половине — по другой, но этого не происходит: фундаментальные симметрии оказываются принципиально нарушенными». Так, например, в бифуркационной точке усиливается роль внешних воздействующих на систему полей. В частности, система начинает реагировать на гравитационные или магнитные поля, будучи в стационарном состоянии безразличной по отношению к ним. В данном случае имеет место то, что в С. называют «вынужденной» (т. е. индуцированной внешним полем) бифуркацией: «как и прежде, вблизи критического значения...управляющего параметра может произойти самоорганизация. Но теперь одна из возможных структур предпочтительнее другой и подлежит отбору» (Пригожин, И. Стенгерс). Вблизи бифуркационной точки сильно неравновесная система оказывается особо чувствительной и к незначительным флуктуациям («нарушениям» или «возмущениям») того или иного параметра (условия) процесса; по определению Г. Николаса и Пригожина, «событие, происходящее в системе случайно и локально изменяющее (в общем

случае слабо) некоторые из ее характеристик и свойств, называется возмущением». В равновесных состояниях действие второго начала термодинамики нейтрализует действие флуктуаций, неизменно заставляя систему возвращаться к исходному (стационарному) состоянию. Собственно, устойчивым состоянием системы и называют такое «состояние, когда... действующие... возмущения затухают во времени», «не оставляя следов в системе» (Г. Николас); Г. Хакен описывает эту ситуацию в терминах «принципа подчинения параметру порядка»; Пригожин и И. Стенгерс — в терминах «невосприимчивости системы к флуктуациям». Однако при подходе системы «вплотную к точкам бифуркации» ситуация меняется радикальным образом: «флуктуации становятся аномально сильными и закон больших чисел нарушается... Амплитуды флуктуаций имеют такой же порядок величины, как и средние макроскопические значения. Следовательно, различия между флуктуациями и средними значениями стираются» (Пригожин, И. Стенгерс). Это приводит к тому, что принцип подчинения параметру порядка перестает выполняться и, как фиксирует Г. Хакен, «первоначально устойчивая мода более не подчиняется параметру порядка и становится неустойчивой», — на соответствующем графике «изобразительная точка попросту перескакивает из одной области в другую». Соответственно, флуктуации играют важнейшую роль в процессе самоорганизации: по оценке А. Баблюяна, «флуктуации имеют критическое значение для начала процесса самоорганизации однородного, но не устойчивого состояния системы». Речь в данном контексте идет как о действующих на систему внешних флуктуациях, так и о самопроизвольных возмущениях внутри системы, в случае чего процесс самоорганизации выступает, по формулировке Т. Райста, Н. ван Кампена и др., в качестве имеющего эндогенное происхождение. Собственно, по оценке С.П. Курдюмова, в обрисованном контексте «может быть поставлена под вопрос сама боровская относительность к средствам наблюдения — этот якобы продуцируемый гносеологический (субъект-объектный) фактор в исследовании квантовомеханических ситуаций. Можно выдвинуть гипотезу об объективной, а не приборной вероятности». Принципиально важным в рамках синергетической парадигмы является то, что феномен флуктуации играет в процессах самоорганизации двоякую роль. С одной стороны, флуктуация инспирирует этот процесс, приводя систему в состояние неустойчивости, — «существование неустойчивости можно рассматривать как результат флуктуации, которая сначала была локализована в малой части систе-

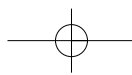


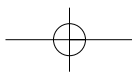


мы, а затем распространилась и привела к новому макроскопическому состоянию» (Пригожин, И. Стенгерс). С другой стороны, флуктуация и содержательно определяет результат самоорганизационного изменения системы. Последнее обеспечивается за счет того, что в случае неравновесных процессов имеет место феномен так называемого «усиления флуктуации», отменяющего действие закона больших чисел. В российской школе синергетических исследований данный феномен получает название «разрастания малого». Классическим примером, используемым в С. для иллюстрации «усиления флуктуации», выступает сформулированный Г. Николисом и Пригожиным (и фактически повторяющий известный сюжет с бабочкой у Р. Брэдли) тезис о том, что, в принципе, полет мухи в Кембридже (штат Массачусетс) может привести к общему изменению климата в Индии. В непосредственной близости от точек бифуркации в соответствующей системе наблюдается значительное число флуктуаций, и, по выражению Пригожина и И. Стенгерс, система как бы «колеблется» перед выбором из возможных путей развития, — в этом случае «небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы». Таким образом, малое возмущение в системе, находящейся вблизи бифуркационной точки, может привести к возникновению нового организационного порядка системы (включая и самоорганизацию исходно гомогенной среды), — подобный феномен фиксируется в С. посредством понятия «порядка через флуктуацию». В своем предисловии к работе Пригожина и И. Стенгерс «Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой» Тоффлер следующим образом описывает эту процедуру: «можно сказать, что вся система содержит подсистемы, которые непрестанно флуктуируют. Иногда отдельная флуктуация или комбинация флуктуаций может стать (в результате положительной обратной связи) настолько сильной, что существовавшая прежде организация не выдерживает и разрушается. В этот переломный момент (который... называют особой точкой или точкой бифуркации) принципиально невозможно предсказать, в каком направлении будет происходить дальнейшее развитие: станет ли состояние системы хаотическим или оно перейдет на новый, более дифференцированный и более высокий уровень упорядоченности». Таким образом, разработанные современной С. концептуальные «модели «порядка через флуктуацию» открывают перед нами неустойчивый мир, в котором малые причины порождают большие следствия» (При-

гожин, И. Стенгерс). Отвечая на вопрос, каков механизм «выбора» системой того или иного пути развития из веера возможных, С. постулирует фундаментальный статус в этом процессе феномена случайности: «по какому пути пойдет дальнейшее развитие системы после того, как она достигнет точки бифуркации?... Каким образом система «выбирает»? В этом выборе неизбежно присутствует элемент случайности: макроскопическое управление не в состоянии предсказать, по какой траектории пойдет эволюция системы. Не помогает и обращение к микроскопическому описанию... Перед нами — случайные явления, аналогичные бросанию игральной кости» (Пригожин, И. Стенгерс). Собственно, эволюция в этом контексте интерпретируется как процесс последовательных бифуркационных переходов, в рамках которого, по выражению Тоффлера, «случайность возникает вновь и вновь, как феникс из пепла». Подобная установка означает формирование нового типа видения детерминационных процессов: по словам Пригожина и И. Стенгерс, «сильно неравновесная система может быть названа организованной не потому, что в ней реализуется план, чуждый активности на элементарном уровне или выходящий за рамки первичных проявлений активности, а по противоположной причине: усиление микроскопической флуктуации, происшедшее в «нужный момент», приводит к преимущественному выбору одного пути из ряда априори одинаково возможных». — Важнейшим концептуальным положением С. выступает, таким образом, теорема П. Глендсдорфа — Пригожина, фиксирующая невозможность однозначного определения перспективного вектора эволюции системы в силу наличия ряда альтернативных путей ее развития в неравновесных условиях. Вместе с тем, процессы самоорганизации отнюдь не выступают в синергетической парадигме как индетерминистские: мир «порядка через флуктуацию» не подчиняется законам линейной причинности, «но мир этот не произволен. Напротив, причины усиления малых событий — вполне «законный» предмет рационального анализа» (Пригожин, И. Стенгерс). Так, например, развивая идеи Пригожина, российские С. на основе анализа физики плазмы выделяют особый режим системы — так называемый «режим с обострением (blow up)», под которым понимается режим «сверхбыстрого нарастания процессов в открытых нелинейных средах, при которых характерные величины (например, температура, энергия...) неограниченно возрастают за конечное время» (Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов). Механизм, лежащий в основе режимов с обострением, — это, по оценке Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова, «ши-

рокий класс нелинейных положительных обратных связей». Согласно этому подходу, как сила, так и механизм воздействия флуктуации на развитие системы зависит от того, какую именно фазу blow up переживает система. — В медленной фазе режима с обострением (т. е. в квазистационарном состоянии системы) флуктуация, даже возникающая «в центре» системы, нивелируется («сглаживается»). — Что же касается собственно стадии обострения (фазы blow up), то здесь возможны два варианта: если возмущение имеет место «на периферии» системы, то в силу предельно высокой скорости протекания процессов в режиме с обострением «система может не успеть почувствовать это возмущение», — если же флуктуация имеет место «в центре» системы, то ее воздействие на эволюцию последней оказывается «колоссальным», производя радикальные качественные изменения ее состояния в близкий к точечному период времени. Но — так или иначе — именно флуктуации (и в этом все направления интерпретации синергетической парадигмы изоморфны в оценках) «определяют глобальный исход эволюции системы» (Пригожин, И. Стенгерс). Исходя из этого, школой С.П. Курдюмова показано, что в процедурах самоорганизации оказывается «существенной» (т. е. обладающей креативным потенциалом в отношении структурной организации) не любая случайность, но лишь имеющая место «в условиях режима развития с обострением при наличии нелинейной положительной обратной связи». Как правило, в этой ситуации имеет место механизм автокатализа, когда «продукт реакции действует на процесс по принципу обратной связи и оказывает нарастающий, наподобие снежного кома, каталитический эффект» (А. Баблюянец). Результатом описанных процессов выступают диссипативные (имеется в виду диссипация, т. е. рассеяние энергии) структуры как форма самоорганизации системы: «диссипация обусловлена единичным событием, случайным образом отдавшим предпочтение одному из двух возможных исходов. После того, как выбор произведен, в дело вступает автокаталитический процесс» (Пригожин, И. Стенгерс). — Подобно тому, как для классической (равновесной) термодинамики был типичен теоретический конструкт равновесной структуры (типа «кристаллической решетки»), так для термодинамики современной (неравновесной) базовым теоретическим конструктом выступает «диссипативная структура». Рефлексия синергетической исследовательской традиции по этому поводу выглядит следующим образом: «мы ввели новое понятие — диссипативная структура, чтобы подчеркнуть тесную и на первый взгляд парадоксальную взаимосвязь, существующую..., с одной



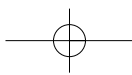


738 СИНЕРГЕТИКА

стороны, между структурой и порядком, а с другой — между диссипацией, или потерями... В классической термодинамике тепловой поток считался источником потерь. В ячейке Бенара тепловой поток становится источником порядка» (Пригожин, И. Стенгерс). Таким образом, сам термин «диссипативные структуры» подчеркивает конструктивную роль процессов диссипации в их образовании, фиксируемую также фундаментальным для С. тезисом «порядок из хаоса». Согласно синергетической концепции (Дж.С. Николлис, Х. Пейтген, П. Рихтер и др.), диссипативные структуры представляют собой объективацию своего рода адапционно-потенциала самоорганизующейся системы. — По оценке А. Баблоянц, «диссипативные структуры появляются всякий раз, когда система, способная к самоорганизации за счет своих кооперативных свойств, измеряет время и организует пространство для того, чтобы «выжить» при различных воздействиях, оказанных на нее, или для того, чтобы лучше использовать окружающую среду». Диссипативные структуры, согласно синергетической концепции, характеризуются следующими особенностями: 1) они возникают в случаях неравновесного состояния системы как продукт (результат) ее самоорганизации; 2) в своем возникновении они инспирированы случайной флуктуацией того или иного параметра развития системы; 3) они являются принципиально открытыми, т. е. формируются только при условии постоянного энергообмена самоорганизующейся системы с внешней средой; 4) в основе их образования лежит механизм обратных связей, предполагающих осуществление как автокаталитических, так и кросс-каталитических процессов; 5) они реализуют кооперативные взаимодействия на микроуровне, и именно от последних зависят макроскопические свойства диссипативных структур, не редуцируемые, однако, к свойствам их элементов; 6) диссипативные структуры не являются инвариантными относительно времени, а процесс их формирования характеризуется необратимостью по отношению к его течению; 7) адекватное описание диссипативных структур возможно лишь посредством нелинейных уравнений. Исходя из этого, С. утверждает, что, в отличие от консервативных структур, диссипативные структуры фактически представляют собой процесс, сама определенность которого обусловлена его перманентной подвижностью: «структура — это локализованный в определенных участках среды процесс..., имеющий определенную геометрическую форму, способный, к тому же, перестраиваться в этой среде. Структура (организация) есть... блуждающее в среде пятно процесса» (С.П. Курдюмов). По оценке С., диссипа-

тивные процессы являются основополагающим фактором морфогенеза как в живой, так и в неживой природе: именно они, например, сыграли значительную роль на ранних стадиях космогонической эволюции, а крупномасштабные биологические осцилляции (такие, как пространственная упорядоченность живых организмов — от симметрии внутренних органов до рисунка окраса; сезонная периодичность в жизни растений и различных экологических ниш; суточный (циркадный) биоритм растений и животных; сердцебиение у высших животных и многое др.) являются скорее правилом, чем исключением. Важнейшим понятием С., фиксирующим специфику диссипативных структур, выступает понятие аттрактора (лат. *attractio* — притяжение). Аттрактор определяется Г. Николисом и Пригожиным как режим (состояние), к которому тяготеет система. Выступая в качестве состояния, к которому с течением времени эволюционирует система, аттрактор определяется в С. как «устойчивый фокус, к которому сходятся все траектории динамики системы» (Г. Хакен). Графически это может быть выражено следующим образом: аттрактор выступает как множество точек фазового пространства, к которому — в режиме «*crescendo*» — тяготеют траектории, изображающие динамику системы: по формулировке Г. Хакена, «траектории должны лежать в начальной области пространства... Если начальные координаты изобразительной точки лежат вне этой области, то через некоторое время точка входит внутрь ее и никогда больше ее не покидает. Другими словами, изобразительная точка притягивается к этой области. Поэтому, сама область называется аттрактором». В содержательном плане это означает, что состояние-аттрактор выступает в качестве искомой и достигаемой (финальной в конкретной системе отчета) фазы эволюции. Как отмечено Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмовым, «если система (среда) попадает в поле притяжения определенного аттрактора, то она неизбежно эволюционирует к этому относительно устойчивому состоянию (структуре)». При изучении процессов самоорганизации С. было зафиксировано то обстоятельство, что среди возможных ветвей эволюции системы далеко не все являются вероятными, «что природа не индифферентна, что у нее есть «влечения» по отношению к некоторым состояниям», — в связи с этим физика «диссипативных систем, производящих энтропию», называет «конечные состояния этих систем «аттракторами» (Пригожин). Важнейшим обстоятельством выступает в этом контексте тот факт, что указанное состояние, к которому эволюционирует система, выступает не только как могущая быть когнитивно зафик-

сированной перспектива ее развития, но и как реально действенный фактор данного процесса. — Фактически аттрактор может быть рассмотрен в качестве фактора порядка (параметра порядка для системы, находящейся в процессе самоорганизации). Как это было зафиксировано на I Международной конференции Немецкого общества сложных систем, аттрактор выступает как своего рода «стабильное состояние порядка». Синергетический подход активно реализует себя в физике и космологии (А. Бергер, С. Вейнберг, Б. Мизра, С. Пайкраукс, С. Хокинс и др.); химии (Ф. Барас, Ш. Видаль, Н. ван Кампен, М. Маркус, С.К. Миллер, Г. Николлис, А. Пако, Б. Хесс и др.); биологии (В. Балакришнан, П. Боркманс, К. Боттани, Дж. Верхагх, Р. Винклер, Д. Вольфграф, Н.С. Гоел, Дж. Девел, Дж.Л. Динебург, Дж. Леви, Д. Людвиг, Р.М. Мэй, Дж.Д. Мюррей, Дж. Непорт, Л.И. Оргель, Дж. Пастилз, А.К. Пикок, Н. Рихтер-Дин, Дж. Хоффман, П. Шустер, М. Эйген и др.); психологии (П. Круз, М. Стадлер, Г. Хакен, А.В. Холден и др.); социологии и урбанистике (П.М. Аллен, М. Санлиер, Дж. Энгелен и др.). Ситуации самоупорядочивания были зафиксированы при аппликации синергетической исследовательской парадигмы на явления неживой природы: дрейф материков, циркуляция атмосферы, формирование облаков, флуктуации магнитных полюсов Земли и др.; сотрудниками НИИ им. М.В. Келдыша и Института математического моделирования РАН парадигмальные идеи С. были использованы в ходе исследований по термоядерному синтезу и физике плазмы. Школой С.П. Курдюмова на базе исследования процессов горения были зафиксированы в качестве диссипативных структур так называемые «кристаллы огня» и сделан общий вывод о том, что «эффект создания структур в открытой нелинейной среде связывают с эффектом локализации». Синергетические идеи оказались весьма продуктивными при исследовании феномена предбиотической эволюции (анализ самоорганизации макромолекул на основе кросс-катализа в работах М. Эйгена, П. Шустера и др.); равно как и при аппликации синергетических идей (такими авторами, как Дж. Верхагх, Р. Винклер, Н.С. Гоел, Дж.Л. Динебург, М. Маркус, Р.М. Мэй, С. Мюллер, Дж.Д. Мюррей, Л.И. Оргель, Дж. Пастилз, Н. Рихтер-Дин и др.) на биологические явления: формирование генокода, вероятностное поведение и адаптивные стратегии общественных насекомых (типа постройки термитника, образования дифференцированных в ролевом отношении колоний муравьев и т. п.), функционирование систем отношений типа «хищник — жертва», динамика популяций и экосистем и

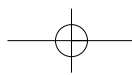




многое др. Согласно экспериментально фундаментальному (работы Г. Хакена, Х. П. Кепхена и др.) синергетическому видению, как конкретные физиологические процессы (индукция ферментов, гликолитические колебания и т. п.), так и функционирование организма в целом (от развития эмбриона до поддержания гомеостаза организма) осуществляется по принципам самоорганизации в неравновесных условиях. По оценке Пригожина и И. Стенгера, «как теперь известно, биосфера в целом, и различные ее компоненты, живые или неживые, существуют в сильно неравновесных условиях», — в целом, «жизнь предстает перед нами как высшее проявление происходящих в природе процессов самоорганизации». Идеи С. апплицируются сегодня на сферу медицинских проблем: использование синергетических методов оказалось плодотворным при исследовании иммунных систем как каскадов взаимодействующих «узлов» (пейсейкеров) в сети реакции, в ходе анализа процессов репликации и гибели раковых клеток, при изучении динамического процесса взаимодействия опухолевых клеток и здоровых. И в целом, как было отмечено У. ван дер Хайденом, современная медицина задается вопросом, «сколько хаоса нужно человеку, чтобы оставаться здоровым; сколько хаоса может вынести человеческий организм, чтобы не заболеть». Аналогичная установка характерна для современных психофизиологии и психиатрии: так, А.В. Холденом создана стохастическая модель нейроактивности, к настоящему времени может считаться общепризнанной разработанная на базе синергетической методологии концептуальная модель нейронной сети при эпилептическом припадке (как отмечает А. Баблянец, в данном случае «патологическую активность мозга можно понять с помощью механизма химических и биологических часов»); аффективные психозы интерпретированы Х. Эмрихом как фазы нестабильности психики, — им показано, что, изучая нелинейную динамику и построив фазовый календарь нестабильностей, можно — в определенных пределах — предсказывать сроки очередного обострения болезни. С. находит все более эффективное приложение при исследовании компьютерных систем (регулярные Международные симпозиумы в Баварии). Практически все естественнонаучные сферы так или иначе адаптировали основоположения синергетического мировидения к специфике своей предметной области, о чем свидетельствует широкий предметный диапазон 28-томного издания «Synergetics» (сколько регулярного, столь же и фундаментального) издательства «Springer». — И если стоящую перед С. цель Пригожин и И. Стенгерс опреде-

ляют как заключающуюся в том, «чтобы в необычайном разнообразии естественных наук попытаться найти путеводную нить, ведущую к какой-то единой картине мира», то цель эта может считаться фактически достигнутой: становление синергетической парадигмы в современном естествознании по всем критериям может быть оценено как становление новой картины мира. Как отмечено самими Пригожиным и И. Стенгерс, «не будет, по-видимому, преувеличением сказать, что наш период допустимо сравнивать с эпохой греческих атомистов или Возрождения, когда зарождался новый взгляд на природу». В настоящее время уже предприняты попытки создания универсальной концептуальной модели мирового процесса самоорганизации: в англоязычной литературе — К. Майнцером, в русскоязычной — Н.Н. Моисеевым. Как пишет последний, «глобальный эволюционный процесс развития Суперсистемы и ее отдельных составляющих — это процесс самоорганизации». Вопрос о перспективах аппликации идей самоорганизации на социально-гуманитарную сферу остается до настоящего времени открытым: если на уровне прикладных исследований эти аппликации активно осуществляются в самых различных гуманитарных областях, то на концептуально-методологическом уровне столь же активно ведутся дискуссии о правомерности, корректности и даже самой возможности использования синергетического подхода к феноменам социо-гуманитарного порядка. В рамках этих дискуссий, с одной стороны, формируется своего рода вектор позитивной оценки перспектив использования идей самоорганизации при исследовании феноменов социального и гуманитарного порядков. По мнению Пригожина и И. Стенгера, в ходе разворачивания синергетической исследовательской матрицы «неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей». А. Баблянец также отмечает, что «в настоящее время концепция и методы рассмотрения диссипативных структур проникли не только в область естественных, но и социальных наук». И в целом, по оценке Тоффлера, «синергетическая парадигма особенно интересна тем, что она акцентирует внимание на аспектах реальности, наиболее характерных для современной стадии социальных изменений: разноурядочности, неустойчивости, разнообразия, неравновесности, нелинейных соотношений, в которых малый сигнал на входе может вызвать сколь угодно сильный отклик на выходе, и темпоральности — повышенной чувствительности к ходу времени». Однако на этом мажорном фоне Пригожин и И. Стенгерс формулируют предупреждение против непосредственного заимствования соци-

альными науками понятий и методов С. По их мнению, прямая «аналогия между ними и социальными или экономическими явлениями» и непосредственное апплицирование синергетической методологии на материал социально-исторического характера не могут рассматриваться в качестве корректных. Оценивая непосредственные практические аппликации синергетической методологии на материал социально-гуманитарного плана, они пишут: «понятие структурной устойчивости находит широкое применение в социальных проблемах. ...Однако ...всякий раз речь идет о сильном упрощении реальной ситуации». На I Международной конференции Немецкого общества сложных систем также было высказано — наряду с другими — и мнение о том, что экстраполяция синергетического подхода (непосредственно в том виде, в каком он конституировался в естествознании) на социо-гуманитарную сферу, в целом, неправомерна (Г. Кюпперс и др.). Однако на прикладном уровне создание концептуальных моделей динамики различных социальных феноменов как процессов самоорганизации, рассмотренных с синергетических позиций, не только имеет чрезвычайно широкое распространение, но и приносит значимые позитивные результаты. Так, в филологии языки рассмотрены как параметры порядка по отношению к индивидуальным флуктуациям, в экономике апробирована модель Кристаллера, определяющая оптимальное пространственное распределение центров экономической деятельности (работы П. Аллена, М. Санглиера, Дж. Энгелена и др.), разработана «стохастическая модель формирования общественного мнения», на основании синергетического подхода такими авторами, как В. Вейдлик, Дж. Хагг и др., исследуются особенности функционирования социальных систем и создаются прикладные социологические модели, разрабатываются стратегии социального управления и принятия решений. Исследование когнитивных процессов, по оценке М. Штадлера, также все более и более опирается на установки С.: обучение моторным навыкам (например, необходимым для езды на велосипеде или при горнолыжном спуске) успешно осуществляется посредством самоорганизационного механизма моторики — при отключении сознательного контроля (по обозначению К. Лайста, «flow experiment»); с синергетических позиций исследован феномен восприятия бистабильных образов (типа классического: ваза или два встречных профиля); с этих же позиций Бременским университетом изучаются процедуры восприятия симметрии; Берлинским университетом им. Гумбольдта осуществляется моделирование нелинейной динамики появления инноваций в



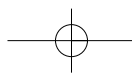


740 СИНЕРГЕТИКА

науке. Тоффлер использует синергетические понятия при интерпретации общества «третьей волны»: по его словам, «если воспользоваться терминологией Пригожина и Стенгерс, то наблюдаемый ныне упадок индустриального общества, или общества «второй волны», можно охарактеризовать как бифуркацию цивилизации, а возникновение более дифференцированного общества «третьей волны» — как переход к новой диссипативной структуре в мировом масштабе». К числу наиболее значимых парадигмальных сдвигов, связанных в современном естествознании с формированием в его контексте синергетической исследовательской парадигмы, могут быть отнесены следующие: 1. Синергетический подход инспирирует переосмысление феномена детерминизма в плане нелинейной его интерпретации. Новое понимание детерминизма предполагает радикальный отказ от презумпции принудительной каузальности, предполагающей фактор внешней по отношению к исследуемому процессу причины (детерминанты) и введение в естествознание презумпции имманентной самоорганизации системы. 2. Становление синергетического видения реальности позволяет содержательно ввести в поле концептуальной аналитики феномен времени («обретение памяти» средами и реакциями), что знаменует собой парадигмальный поворот современной науки «от существующего к возникающему» (Пригожин). 3. С. отказывается от традиционной для классического естествознания номотетики и задает парадигмальную ориентацию на плюральную множественность описаний, посредством которой только и может быть зафиксирован нестабильный самоорганизующийся объект (по определению Пригожина, «современная наука становится все более нарративной» — см. **Нарратив**). Метод идиографизма (см. **Идиографизм**) не просто выдвигается на передний план, но и претендует на статус универсальной методологии (наряду с сохраняющим в частных случаях значение номотетизмом). 4. Эволюция синергетической исследовательской программы инспирирует отказ естественнонаучной традиции от презумпции бинаризма (см. **Бинаризм**), и в частности — от парадигмальной субъект-объектной оппозиции, выступавшей в культуре западного типа основной семантической осью классического и неклассического стилей мышления. Для С. характерен отказ от жесткого противопоставления субъекта и объекта. В работе «Порядок из хаоса», в оригинале имевшей название «Новый альянс», а в англо- и русскоязычных версиях — подзаголовок «Новый диалог человека с природой», Пригожин и И. Стенгерс оценивают сложившуюся ситуацию следующим обра-

зом: «диалог с природой вместо того, чтобы способствовать сближению человека с природой, изолировал его от нее». Концептуальное движение в рамках жесткой субъект-объектной оппозиции, как этого и следовало ожидать, по мысли Пригожина, привело к тому, что в рамках классической науки универсум как внешний мир (понятый в качестве регулируемого механизма) и внутренний мир человека (понятый как история новаций) оказались разделены. Синергетическая парадигма, в противоположность этому, ставит своей целью концептуальное обоснование и исследование того, что Пригожин и И. Стенгерс обозначили как «сильное взаимодействие проблем, относящихся к культуре как целому, и внутренних концептуальных проблем естествознания». Исходя из этого, С. выдвигает парадигмальную программу «нового синтеза», провозглашающую своей целью снятие противоречия не только между гуманитарным и естественнонаучным познанием, но и между «двумя культурами», на которые оказалась расколота классическая западная традиция. Что же касается реализации этой интеграционной программы, то, согласно оценке Тоффлера, говоря о синергетической исследовательской парадигме, можно утверждать, что «перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разъято на части». Распад субъект-объектной оппозиции влечет за собой и снятие раскола культурной среды на «две культуры» (традиционный дуализм «наук о природе» и «наук о духе»), что открывает широкие возможности для взаимно плодотворного междисциплинарного диалога. С точки зрения перспектив междисциплинарного синтеза, благодаря С. в современной науке «возникает новая, более последовательная концепция науки и природы. Эта новая концепция прокладывает путь новому объединению знания и культуры» (Пригожин, И. Стенгерс). И. Пригожин эксплицитно фиксирует то обстоятельство, что «новые идеи, развитые в области термодинамики неравновесных процессов, уменьшили разрыв между дисциплинами, которые традиционно рассматривались как «простые», и такими науками, как биология и социология, всегда считавшимися сложными», т. е., если «прежде существовала четкая дихотомия: социальные, по преимуществу нарративные науки — с одной стороны, и собственно наука, ориентированная на поиск законов природы, — с другой. Сегодня эта дихотомия разрушается» (Пригожин). По оценке Г. Хакена, С. заложены концептуальные основания преодоления водораздела, который традиционно разделял естествознание и гуманитаристику: как он пишет, «можно надеяться, что С. внесет свой вклад в дело взаимопонимания и

дальнейшего развития кажущихся совершенно различными наук. Возникая на стыке различных дисциплин, С., в свою очередь, стимулирует интеграционные тенденции и процессы в современной культуре: «сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени» (Пригожин, И. Стенгерс). Исследование С. феноменов самоорганизации макромолекул привело к обоснованию идеи предбиотической эволюции (Р. Винклер, П. Шустер, М. Эйген), в силу чего, по образному выражению А. Баблянца, «дарвиновскому «дереву» пришлось пустить корни в неживой мир элементов». Аналогично — возникновение социальности утрачивает свой статус конституирования мира, оппозиционного природному: с точки зрения С., человек в своей сложности «больше не уникален в безмерности Вселенной», выступая «интегральной частью окружающей его среды» (А. Баблянец). Как было отмечено С.П. Курдюмовым, «признание неустойчивости и нестабильности в качестве фундаментальных характеристик мироздания ...заставляет ...по-новому оценить положение человека в космосе». В гносеологическом плане это знаменует собой финал традиции понимания объекта как внеположенного субъекту: как пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, «наша физика предполагает, что наблюдатель находится внутри наблюдаемого им мира. Наш диалог с природой успешен, если он ведется внутри природы». Практически это означает радикально новую постановку вопроса о сущности, механизмах и пределах воздействия человека на природу. По оценке Пригожина, «если ...природе ...присуща нестабильность, то человек просто обязан более осторожно и деликатно относиться к окружающему его миру, — хотя бы из-за неспособности однозначно предсказывать то, что произойдет в будущем», в силу чего «следует ...распроститься с представлением, будто этот мир — наш безропотный слуга. Мы должны с уважением относиться к нему. Мы должны признать, что не можем полностью контролировать окружающий нас мир нестабильных феноменов». По оценке Князевой и Курдюмова, «управление начинает основываться на соединении вмешательства человека с существом внутренних тенденций развивающихся систем». Это позволяет сделать вывод о том, что в контексте синергетической исследовательской парадигмы традиционная для классического западного типа рациональности оппозиция субъекта и объекта сменяется их суперпозицией. Отказ от идеи внеположенности объекта, презумпция





СИНКРЕТИЧЕСКОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ 741

его имманентной для субъекта значимости инспирируют в современной культуре поворот от прагматологически ориентированного активизма к закладке аксиологических оснований культуры нового (диалогического) типа, которые находят свое выражение в идеале глобальной цивилизации как основанной на антропоприродной гармонии и гармоничном этнокультурном полицентризме.

С.М. Можейко

СИНКРЕТИЧЕСКОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ – процесс возвышения человека над природной действительностью, инерцией бессознательных сил, в результате которого осуществляется фундаментальный синтез многообразных граней сущего, глобальный охват Мироздания и укоренения социума в духовном, культурном пространстве. Речь идет, во-первых, об интеграции природного, которое первоначально предстает перед человеком в неупорядоченном, хаотическом состоянии, как «вещь в себе», и культурного, генерирующего духовное, с помощью которого преодолевается непроницаемость, закрытость, фатальная заданность природной действительности, актуализируются новые сигнификативные горизонты, расширяющие коммуникативные возможности общества; во-вторых, речь идет об интеграции чувственного отражения и рационального познания. Гармоническое единство живого созерцания, открывающего путь к неисчерпаемому богатству бытия, многоликости Мироздания и рациональных способностей, опираясь на которые постигается всеобщее, универсальное звучание Вселенной, оттеняющее значимость уникального, самобытного, является одним из необходимых условий формирования духовного мировосприятия; в-третьих, синтез энергии инстинктивных влечений и сознательных сил обуславливает кумулятивность процесса духовного развития. Ибо под определяющим воздействием разума, воли человек в состоянии овладеть и управлять энергией иррационального, сублимируя ее и опредмечивая в культуре. Происходит процесс диалектического отрицания, где сознательное трансформирует иррациональное и предстает как та сторона противоречия, от которой исходит интенсивное действие, направленное на качественное изменение, возвышение энергии бессознательного; в-четвертых, в основе рождения духовности лежит корреляция биологического в форме природных задатков, генетической программы и социокультурного универсума, от которого зависит полнота реализации человеческой уникальности. Необходимо обратить внимание на то принципиальное обстоятельство, что уже на генетическом уровне закрепляется предрасположенность индивида к различным профилям творчес-

кой самоотдачи. Хотя практически каждый человек обладает задатками для культивирования, созидания, однако, генотип той или иной личности может изначально оказывать определенное торможение или благоприятствовать включению в мир культурных реалий. Именно этот факт в значительной мере объясняет неизменную жесткую ментальную поляризацию на пути продвижения человечества к постижению абсолютной гармонии. Так формируются два относительно устойчивых, антагонистических социальных ядра (конденсирующих а) творческое, б) деструктивное, характерных для любого общества), между которыми движется «нейтральное» большинство, вбирающее в себя бесконечное число оттенков мировосприятия и принимающее участие в усилении то созидательных, то деструктивных процессов. Главная задача социальных программ должна заключаться в преодолении генотипического «отставания», локализации дисперсионной тенденции на основе максимального раскрытия человеческой уникальности. Чем последовательнее индивид утверждает себя как самобытное существо, тем ближе он к звучанию глобального, всеобщего, универсального. Наивысшее развитие личностной уникальности завершается тотальным утверждением в духовном менталитете, перманентном творчестве; в-пятых, интегративное преодоление ограниченности индивидуально-телесного, физического как временного, конечного и укоренение в духовном, метафизическом мире как потенциально безграничном открывает неисчерпаемые возможности для космологизации сущего, переживания полноты бытия и формирования неуничтожимости духовного.

В.Ф. Мартынов

СИНКРЕТИЧНЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ КЛАСС – социально-классовая группа, входящая в дистрахо-класс (см. **Социальный дистрахо-класс**), в процессе ее превращения в собственно социальный класс. С. с. к. отличается слитностью, нерасчлененностью в связи с первоначальной неразвитостью состояния.

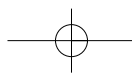
С.Ю. Солодовников

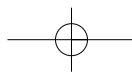
СИНТОИЗМ (япон. «синто» – путь, учение богов) – традиционно сложившаяся и наиболее распространенная (наряду с буддизмом) религия в Японии. Основой С. послужили первобытно-общинные представления о существовании множества богов (ками) в образах животных (преимущественно лисиц), растений, камней, явлений природы, а также о людях (главным образом умерших), якобы обладающих сверхъестественной силой. Согласно С., человек происходит от одного из этих богов, среди которых наибольшим предпочтением пользуется богиня Солнца – Аматерасу, а император

(микадо) считается потомком Аматерасу и ее представителем на земле, родоначальником всех японцев, и только через него, согласно идеям С., осуществляется связь людей с божествами. Приверженцы С. верят, что душа умершего при определенных условиях может стать kami, способным в свою очередь воплотиться в синтай – ритуальный предмет (меч, зеркало, фигурка Бога, дощечка с его именем и др.), которые становятся объектом поклонения. Основными элементами службы в С. являются очищение (хараи), жертвоприношение (синсэй), краткая молитва (норито) и возлияние (наораи). С проникновением в Японию буддизма (с 6 в.) С. теряет монопольное положение. В результате соперничества С. и буддизма духовенство обеих религий пришло к соглашению, по которому боги С., признаются аватарами (см. **Аватара**) различных персонажей буддизма. В результате часть японцев фактически исповедует две религии: благословение новорожденных, брак, местные праздники отмечаются в синтоистском храме, а поминально-похоронные обряды совершаются преимущественно по буддийским канонам. В 17–18 в. активно действовала т. н. «историческая школа» (М. Камо, Н. Мотоори и др.) с целью укрепить С. и возродить культ императора. С 1868 (после революции 1867–1868) С. был провозглашен государственной религией и формально таковой считался до 1945. Поражение Японии во второй мировой войне подорвало авторитет С. с его культом императора. В декабре 1945 синтоистские учреждения были отделены от государства, а 1 января 1946 японский император публично отказался от своего «божественного» происхождения.

СИОН – холм в Иерусалиме, на котором располагалась резиденция царя иудеев Давида.

СИСТЕМА (от греч. systema – целое) – объединение некоторого разнообразия в единое и четко расчлененное целое, элементы которого по отношению к целому и другим частям занимают соответствующие им места. Философская система является соединением принципиальных и основополагающих знаний в некоторую органическую целостность (доктрину). Благодаря феноменологии Гуссерля, стали обращать внимание на опасность так называемого «системосоздающего мышления», когда сначала пытаются создать систему, а уже затем на ее основании конструировать и имитировать действительность, вместо того чтобы познавать последнюю. Этой опасностью не избежали такие мыслители, как Кант, Гегель. Справедливо парадоксальное замечание о том, что довольно часто наиболее ценным в философии великих создателей систем является то, что не укладывается в их системы.





742 СИСТЕМА ОТНОШЕНИЙ

СИСТЕМА ОТНОШЕНИЙ – в психологии сфера психического, охватывающая единичные образования чувственно воспринимаемого, которые занимают в ней строго определенное место, имеют свое направление и свою величину. Прочность и определенность структур единичных восприятий основываются на прочности и определенности господствующей при данных обстоятельствах С. о. Каждая такая система имеет свою специфическую структуру, которая может быть более или менее плотной и устойчивой, но, несмотря на это, она, в конечном счете, предметно обусловлена, т. е. зависит от характера входящих в систему и требующих от данной системы единичных образов (гештальт-теория С. о.), и единичные восприятия находятся во взаимодействии друг с другом. О свойствах системы связей и отношений упоминают часто в том случае, если речь идет о какой-либо определенной «точке зрения», «установке» или «ориентировке». Свойства, состояния и отдельные функции, характеризующие единичные восприятия, имеют смысл только внутри С. о., как, например, «маленький», «близко», «наверху», «поздно». К раскрытию С. о. и ее изменений можно прийти лишь опосредованным путем, благодаря изучению изменений единичных восприятий внутри системы (невидимость системы).

СИСТЕМНОСТИ ПРИНЦИП – принцип методологии, выражающий философские аспекты системного подхода и служащий основой изучения сущности и всеобщих черт системного знания, его субстационарно гносеологических и реально-онтологических оснований и категориального аппарата, истории системных идей и системноцентрических приемов мышления, анализа системных закономерностей различных областей объективной реальности. В реальном гносеологическом научном процессе конкретно-научные и философские направления системного знания взаимодополняют друг друга, образуя систему знаний о системности. В истории науки выделение системных черт целостных явлений было связано с изучением отношений части и целого, закономерностей состава и структуры, внутренних связей и взаимосвязей элементов, свойств интеграции, иерархии, субординации и ординации. Однако это были разрозненные знания об отдельных системных формах, не выходящие за рамки рассмотрения «предмета как системы». Утверждение в науке системности как одного из всеобщих принципов методологии началось с появлением представлений о системном устройстве мира. Коренное преобразование старой научной картины мира – создание теории общественно-исторического развития Марксом и Энгельсом и эволюционного учения Дарвином – внесло в науч-

ное познание диалектику и макромасштабные представления об эволюции и развитии объективного мира. Маркс ввел в гносеологию и методологию представление о двух рядах качественной определенности явлений. «Второе качественное измерение» (формационное) предполагает, что предмет рассматривается не только сам по себе, но и как часть (элемент) видородовой системы, где его качества свойства объясняются опосредованно – как типичные проявления свойств макросистемы. Появление во 2-й половине 19–20 в. фундаментальных теорий макро- и микромира привело к утверждению многоуровневого и многомерного системного понимания объективной действительности, к разработке адекватных методологических принципов отображения сложных объектов. Одним из таких принципов является С. п. как составная часть современной научной методологии. С. п. – одно из методологических оснований синтеза и интеграции научного знания. Внутренняя дифференциация научного знания порождает существенную потребность в системном синтезе знаний, в преодолении дисциплинарной узости, порожденной предметной или методологической специализацией знания. С другой стороны, умножение разнородных и разнопорядковых знаний о предмете обуславливает необходимость в таком системном синтезе, который расширяет понимание предмета познания при исследовании все более глубоких оснований бытия и более системного изучения внешних взаимодействий. С. п. служит методологическим способом выявления системной специфики теоретико-познавательных средств, применяемых в естественнонаучной и инженерной сферах, а также развития эвристических приемов в познании сущности объектов, для их дальнейшего практического использования.

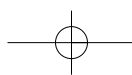
СИТРЕЙ ТОРА – в иудаизме – глубинные смыслы Торы, открывающиеся человеку лишь по наитию свыше.

«СКАНДАЛ В ФИЛОСОФИИ» – понятие, конституирование которого вызвано попытками придания философии статуса исчерпывающе универсальной, жестко дедуцированной системы завершеного знания. Понятие «С. в ф.» введено Кантом, который, полемизируя с Беркли, усматривал в неочевидности для последнего (пусть даже и в умоглядном философском контексте) реальности существование вещей, именно духовную ситуацию «С. в ф.» Наиболее четко отсутствие какой бы то ни было значимой и, тем более, возрастающей совокупности универсальных философских положений, которые бы разделялись всеми мыслителями-профессионалами, зафиксировал Ясперс. По его мнению (в схеме его идей о «философской вере»), «...то, что из непреложных оснований признается каждым, ста-

новится тем самым научным знанием, уже не являясь больше философией, и относится к конкретным областям знания...» Постмодернистская трактовка в качестве «С. в ф.» ленинского принципа партийности философии свидетельствует скорее о не совсем правомочном смешении Деррида профессиональных дискуссий о предельных основаниях философии и статусе ее проблем, с одной стороны, и жесткой идеологической установке лидера большевизма на превращение философии в «винтик» «общепролетарского дела», – с другой. «Встроенность» же официальной советской философии в систему соответствующих партийно-политических догматов (в структуру книги «История ВКП(б). Краткий курс», например, означала не ситуацию «С. в ф.», а отражала курс практиков коммунизма на ликвидацию философии как таковой.) По всей видимости, феномен перманентного «С. в ф.» отражает то обстоятельство, что подлинное призвание и промысел философии как «архитектуры вопросов» (Э. Ионеско) – скорее формулировать корректным и адекватным образом миром и человекоустигающие проблемы, нежели искать ответы на них. (В этом контексте правомочно обозначение эпохи господства схоластики как своего рода времени ответов.) Любой (даже «верховный») закон природы может выступать для философа-профессионала только лишь как проблема, но не как открытие. Способность мыслителей усматривать в любом установленном факте не ответ, а вопрос способствует предохранению науки от трансформации в систематизированную совокупность суеверий и самолегитимировавшихся смыслов и интерпретаций. Тем не менее значимость экзистенциальной веры в то, что действительно обретенное нами знание нас не покинет, отмечалась, например, Гегелем: «Если люди утверждают, будто нельзя познать истину, то это злейшая клевета. Люди сами не ведают при этом, что говорят. Знай они это, они заслуживали бы того, чтобы истина была отнята у них».

СКАНДХИ – в буддизме – пять параметров жизни человека: форма и имя, восприятие, ощущение, мотивация, собственное сознание.

СКАЧОК – процесс перехода количественных изменений в качественные, начинающийся по достижении изменяющимся объектом границы мер. Содержанием скачка является сложное переплетение двух процессов – исчезновение (уничтожение) старого качества и возникновение нового, а также установление существенно нового единства качественных и количественных характеристик изменяющегося объекта. Сущность скачка состоит в том, что силы и тенденции, направленные на нарушение стабильности, целостности объекта, его качественной опреде-





ленности, получают преобладание над силами, способствующими сохранению этой устойчивости. Возникновение и усиление данного преобладания обусловлены как логикой изменения самого объекта — различием меры у элементов, подсистем и объекта в целом, приводящими в определенной точке к утрате устойчивости, так и внешними воздействиями. Скачки осуществляются в бесконечно многообразных конкретных формах, поэтому их можно классифицировать по различным основаниям. Наиболее существенно различие скачков по способу осуществления — на скачки резко выраженные, «взрывного» характера и постепенные (эволюционные) скачки.

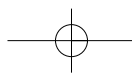
СКЕПТИЦИЗМ — (1) античный — древнегреческое учение, впервые обоснованное Пирроном из Элиды в конце 4 в. до н. э. Пиррон впервые придал систематически законченную форму издавна распространенным в Древней Греции сомнениям в познавательной ценности чувственности (Гераклит: «глаза и уши — фальшивые свидетели»; Демокрит: «результаты ощущений темны», «это просто мнение, а не истинно существующее»; софисты с их субъективизмом и т. п.). К скепсису подобного рода Пиррон добавил моральный и логический С., заявляя, что никогда не может быть рационального основания для того, чтобы предпочесть один порядок действия другому. Став философским учением, С. превратился из простого сомнения в сомнение догматическое. Дело Пиррона продолжил его ученик Тимон, после смерти которого в Афинах в 235 до н. э. его доктрина была подхвачена и развита Академией, продолжившей свою работу и после кончины ее основателя — Платона (Аркесилай, Карнеад, Клитомах — все эти философы-скептики находились во главе Академии, которая только в 69 до н. э. перестала быть скептической). Большой вклад в дело последующего возрождения С. в качестве самостоятельного философского направления в I в. до н. э. внес уроженец Крита Энесидем, оказавший влияние на известного поэта Лукиана (2 в.) и Секста Эмпирика — единственного философа-скептика древности, труды которого дошли до наших дней. Согласно Диогену Лаэртскому, С. отрицал возможность достоверного знания и не верил в возможность рационального обоснования нравственных норм. Не сомневаясь в существовании явлений, скептики считали, что только они и обладают достоверностью, однако при этом отвергали возможность выведения из достаточной долей обоснованности причин этих явлений. Для позднего С. была характерна резкая направленность против концепции истинности, единственным критерием которой он считал видимость: «все лишь кажется», — говорит скептик, противопоставляя друг

другу ощущаемое (видимое) и мыслимое. Своего рода аргументами против возможности достоверного знания стали знаменитые тропы (или обороты) скептиков, выдвинутые Энесидемом и применявшиеся им ко всему мыслимому и ощущаемому с целью показать, что данная мысль (или ощущение) — не более чем просто видимость, что она такова «не в себе», а лишь в отношении к чему-то другому. С. добился больших результатов в искусстве обнаружения противоречий с помощью тропов, многие из которых были направлены против обыденной веры в непосредственную истинность вещей; что же касается более поздних тропов, приписываемых Диогеном Лаэртским Агриппе, то для них характерна направленность против мышления и используемых им научных понятий. Среди ранних тропов можно упомянуть такие, как троп о различии организации животных, из-за чего у них возникают самые различные представления об одном и том же предмете; троп о различии между людьми, тесно связанный с предыдущим и продолжающий его основную идею; троп о различном устройстве органов чувств; троп о различии условий в одном и том же человеке в зависимости от переживаемого им состояния; троп о занимаемых нами различных положениях, расстояниях и местах, из-за чего из каждого пункта предмет кажется иным; троп, касающийся области этического, согласно которому нравственное одновременно и не нравственно, так как в одном месте оно признается таким, а в другом нет. Среди поздних тропов можно назвать следующие: троп о расхождении во мнениях философов: сколько философов — столько философий, значит, истинной философии нет и быть не может; троп о впадении в бесконечный прогресс, показывающий что то, что приводится для обоснования какого-либо утверждения, само, в свою очередь, всегда нуждается в обосновании и так до бесконечности; троп об относительности всех определений, согласно которому предмет нашего утверждения таков, как его мыслит субъект, а не таков, как он сам по себе; троп о предположении, направленном против принятия какого-либо принципа без доказательств, т. е. в качестве аксиомы; троп о взаимности или о круге в доказательстве и др. Эти тропы С. очень умело направлял против древних философов, называя их догматиками, т. е. утверждавшими что-либо в качестве абсолютной истины. Они демонстрируют наличие высочайшей диалектической культуры мысли у философов-скептиков, которые вплоть до 3 в. оказывали влияние на интеллектуальную мысль древнего мира. После этого С. постепенно уходит со сцены европейской культуры (как потом окажется, не навсегда), уступая место более соответствующим духу времени школам и направлениям, ищущим более прочных —

положительных — мировоззренческих ориентиров в обществе, постепенно усваивающем догматические религии и идеи спасения. (2) Ренессансно-просветительский С. — установка на ментальное противостояние авторитету традиции (Монтень, Бейль, Декарт, Вольтер, Дидро, Руссо и др.). В отличие от античного С. фундирован пафосом рационализма. (3) В философии Юма — сомнение в бытии объекта (в отличие от онтологически артикулированной «вещи в себе» Канта).

СКИТ — в православии — жилище отшельника, принявшего ряд дополнительных обетов.

СКЛАДКА (фр. — pli) — понятие классической и современной философии (Лейбниц, Хайдеггер, Мерло-Понти, Делез, Деррида, Фуко), обретающее категориальный статус в границах философии постмодернизма. Выступило значимым терминологическим средством фрагментарного конструктивного преодоления и дальнейшей парадигмальной разработки «философии Другого», а также «различающего» подхода. Системную семантическую разработку понятия «С.» как многозначной словоформы осуществил Делез. С., по Делезу, есть «различие», «сгиб, который различает» и вместе с тем, который «сам может быть различен». В контексте потенциально-допустимых многомерных трактовок слова «pli» Делез обыгрывает (см. **Языковые игры**) сопряженные французские обороты plissement, plie, plisser, plover, repli, repli; нем. Zwielfalt, англ. — fold, обозначающие — С., складчатость, извилину, сгиб, загиб, сгибание, разгибание и пр., а также обращенные к терминам «двойник» и сопряженным: «удвоение», «отражение», «взаимоналожение» и др. Согласно Делезу, «...идеальный сгиб (Pli) является Zwielfalt, сгибом, который различает и различается. Когда Хайдеггер ссылается на Zwielfalt как на различающее различие, то следовало бы прежде всего сказать, что различие не проявляется в соотношении с предшествующей ему неразличимостью, но в соотношении с Различием (Difference), которое не прекращает отгибать и вновь сгибать каждую из двух сторон, и которое отгибая одно, повторно сгибает другое, в одной козкстенсивности сокрытия и открытия Бытия, присутствия и отсутствия сущего. «Двойственность» сгиба воспроизводится необходимо по двум сторонам, которые он различает, но которые соотносит между собой в их различии: раскол (scission), которым каждый отдельный термин ударяет по другому, напряжение, которое каждый отдельный термин проталкивает в другого... Это идеализация материальной структуры С.: сгибание становится бесконечной операцией — один сгиб переходит в другой и т.д... Сгиб в сгибе, внешнее есть





744 СКЛАДКА

внутреннее, отогнутое — это сгиб вогнутого. Вне идеализированных операций сгибания, из которых могут строиться и большие и малые миры, не существует ничего. Но у Хайдеггера вздымание (сгиб-разрыв) не идентично сгибанию как бесконечной операции, оно не торит дорогу все новым и новым сгибам и разрывам, а открывает произведение, стоящее на земле: храм, дом, картина, книга...» По мысли Хайдеггера, трактовка интенциональности как отношения между сознанием и его объектом, преодолевается посредством идеи «С. Бытия» по ходу следующих философских поворотов: от интенциональности — к С., от феноменологии — к онтологии, от сущего — к бытию. Согласно видению Хайдеггера, онтология неотделима от «С.», ибо бытие есть С., которую оно образует с сущим; раскрытие Бытия и есть сама С. Понятийно-категориальная трансформация идеи «С.» и ее эволюция в текстуально-оформленную парадигму осуществлялась в контексте (утвердившейся к середине 20 в. в западноевропейской философии) мысли о своеобразной «сверх-предпосылочности» человеческого видения мира. Внутренне непротиворечивую концептуальную идейную традицию толкования «С.» (Хайдеггер — Мерло-Понти — Делез) правомерно представлять следующим образом: воспринимаемая «ничто», мы уже обладаем презумпционным знанием по поводу того, что же именно мы воспринимаем. Человек никогда не рассматривает мир «напрямую» (непосредственно), но всегда лишь посредством Другого. Осуществляя вынужденный маневр, мы фиксируем наличие определенных границ нашего собственного восприятия, которые в итоге преодолеваются с помощью того перцептуального потенциала, которым владеет Другой. В «видимом» всегда присутствует то, что «видится», в «слышимом» — то, что «слышится», в «касаемом» — то, чего «касаются»; последние элементы перечисленных диад всегда обратным образом воздействуют на первые, дополняют их, реально делая их возможными. Обратная сторона мира постигается человеком с помощью Другого, но постигается в виртуальном (а не в актуальном) проявлении: в виде «С.». По Хайдеггеру — Мерло-Понти — Делезу, Другой — настолько там, поскольку он — здесь: конституируется порождаемое перцептуальным «люфтом» цельное поле (переплетение ризомного порядка — см. **Ризома**) позиций как взаимобратимостей. В рамках достигнутой Хайдеггером — Мерло-Понти — Делезом столь высокой степени абстракции и многомерной интерпретации, Другой утрачивает собственную антропоморфность, о нем в принципе недопустимо рассуждать в фигурах субъекта и объекта, глубины и по-

верхности, фигуры и фона, дальнего и близкого. Другой и является условием различия всех этих структур знания и восприятия, «С.-в-себе», исходным разрывом в структуре бытия, который «амальгамирует» разорванное между собой. По схеме объяснения Делеза, «я гляжу на объект, затем отворачиваюсь, я позволяю ему вновь слиться с фоном, в то время как из него появляется новый объект моего внимания. Если этот новый объект меня не ранит, если он не ударяется в меня с неистовством снаряда (как бывает, когда натыкаешься на что-либо, чего не видел), то лишь потому, что первый объект располагал целой кромкой, где я уже чувствовал, что там содержится предсуществование следующих целым полем виртуальностей и потенциальностей, которые, как я уже знал, способны актуализироваться. И вот это-то знание или чувство маргинального существования возможно только благодаря другому». — В контексте своей гипотезы об основаниях для понимания сути фигуры «тело/телесность» Мерло-Понти утверждал, что мы обладаем «актуально функционирующим телом» только благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, сгибая первое во второе, соединяя их С.: «это зияние между моей правой, затрагиваемой, рукой и моей левой, трогающей, между моим слышимым голосом и моим голосом, артикулированным, между одним моментом моей тактильной жизни и последующим не является онтологической пустотой, небытием: оно заполняется благодаря тотальному бытию моего тела, и через него — мира, это подобно нулевому давлению между двумя твердыми телами, которое воздействует на них таким образом, что они вдавливаются друг в друга». В «сухом остатке» у Хайдеггера и Мерло-Понти идея «С. сущего» позитивно преодолевает прежнее содержание понятия «интенциональность», учреждая его в новом измерении: «Видимое» и «Раскрытое» не дают нам предмет видения без того, чтобы не обеспечить также и предмет говорения: С. конституирует само-видящий элемент зрения только в том случае, если она заодно формирует и само-говорящий элемент языка — до той точки, где еще присутствует мир, проговаривающий себя в языке и видящий себя в зрении. «Свет» (концепция «видимого и невидимого» Мерло-Понти) открывает нам говорение вкуче со зрением, как если бы значение сопровождало бы видение, которое само по себе со общало бы смысл. — Коренные отличия от концепции Хайдеггера — Мерло-Понти содержала единотемная модель Фуко: по Фуко, световое бытие суть видимость, бытие языка в действительности своей — только совокупность высказываний. В рамках такого понимания идея «С.» у Фу-

ко принципиально не может сохранить идею интенциональности: последняя рушится в ходе расщепления, разобщения двух компонентов знания (не интенционального в принципе). Видимое и артикулируемое у Фуко «переплетаются», но не посредством «слияния», а посредством гибели: интенциональность как «обратимая и умножаемая в обоих направлениях» (Фуко) не в состоянии конституировать топологию С. В европейской философии рубежа 20–21 вв. понятие «С.»: 1) Преодолевает традиционную схему классической философской традиции, полагавшей различие: а) результатом осуществления его идентичным субъектом, б) не влияющим на этого субъекта, в) не приводящим к изменению этого субъекта. 1-а) Раскрывает как «целое» процедуру становления субъекта, тему субъективации через семантические фигуры «удвоения», «двойника» и т. п. 2) Конституирует новую трактовку субъективности (в отличие от классической пред-данности трансцендентального Я), репрезентируемую через исторические практики субъективации и снимающую традиционные бинарные оппозиции «Я — Другой», «Иное — Тожественное», «Свой — Чужой»; последние системно замешаются универсальной схемой, акцентирующей в качестве предельной оппозиции — оппозицию Внешнего (безразличного к индивидуальной жизни и смерти) и Внутреннего как С. Внешнего, его «за-гиба», удвоения. 3) Схватывает, фиксирует, воспроизводит момент перманентной подвижности линии Внешнего и конституирования Внутреннего как результата процесса «изгибания-складывания» Внешнего, подобно «ряби на водной поверхности»; ср. у Фуко: «существует ли Внутреннее, которое залегает глубже, чем любой внутренний мир, так же как Внешнее, которое простирается гораздо дальше, чем любой внешний мир... Внешнее не есть фиксированный предел, но движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее; они — внешнее, но внутреннее Внешнего; мысль приходит из Внешнего, остается к нему привязанной, но не затопливает Внутреннее как элемент, о котором мысль не должна и не может помыслить... немислимое не является внешним по отношению к мысли, но лежит в ее сердцевине, как та невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее... Немислимое есть внутреннее мысли, оно призывает ограниченность как иные порядки бесконечности... Конечность складывает Внешнее, создавая «глубину и плотность, возвращенную к себе самой» — внутреннее по отношению к жизни, труду и языку, в которые человек внедряется лишь, когда он спит, но



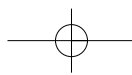


которые сами внедряются в него как живого существа, работающего индивида или говорящего субъекта... С. безграничного или перманентные С. ограниченности изгибают Внешнее и созидают Внутреннее. Внутреннее — операция Внешнего, его складчатость». Согласно Делезу, Фуко подобным образом преодолевает феноменологическую интенциональность: вместо классического субъекта у Фуко «живет, дышит, оживляется перистальтикой, складками-извилинами — гигантское нутро, гигантский мозг, морская поверхность, ландшафт с подвижным рельефом» (ср. Солярис у Лема). — С. у Фуко возвращается онтологический статус.

4) В пределе возможных собственных интерпретаций ставит под сомнение возможность самого существования некоей внешней точки по отношению к различию: С. (сгибы) — такие телесные события, которые не являются свойствами какого-либо бытия, не имея двойника в осмыслении и языке; у них атрибутивно отсутствует исходный смысл — они сами его продуцируют, элиминируя из собственной системы интеллектуальных предпочтений предзаданный приоритет осознанного смысла перед бессмыслицей. — Различные же возможные миры как продукт С. локализуемы принципиально вне оппозиции «возможное — действительное», ибо С. не нуждается в собственном присутствии для обретения своего «места». 5) Определенным образом характеризует собственно способ, посредством которого осуществляется различие: выражает имманентность пассивности в отношении операций складывания (ср. С. на шарике, потерявшем воздух) в отличие от «сгиба» — процедуры с атрибутивной ей внутренней энергетикой. Динамическая, силовая модель С. подразумевает наличие определенного противостояния, противоборства сил сгибания, сгиба. Форма в контексте парадигмы С. суть результат сгиба сил материи, способность последней запечатлеть, фиксировать тот или иной сгиб. В границах мироописания посредством идеи С., «твердая» и «мягкая» разновидности материи (из чего С. сделана либо делается) различаются теми степенями (уровнями, порогами) сопротивления, которые либо обуславливают торможение действия механизмов складывания/сгибания, противодействуя им, либо ускоряют их. В данном контексте С. в своей действительности — не есть Сгиб, осуществление которого предполагает преодоление сопротивления материала или той (внешней) силы, которая сохраняет форму сгибаемого. («Физика» С. суть качественная калькуляция внутренней, «эндогенной» памяти материи; «физика» же сгиба — «экзогенной» ее памяти.) Силы складывания — силы, ориентированные на восстановление полного состоя-

ния первоначального покоя формы или «бес-форменные»; силы сгибания — о-формленные, наделяющие формой (В.А. Подорога). С. в данном случае одновременно типизирует модели: «разрыв и потом-сложение»; «непрерывную связь через сгибание». 6) В границах сопряженных с понятием «С.» неологизмов «С. внутри С.»; «быть себе С.» (Фуко, М. Пруст); «С. Бога» как «идеальная С.» (Подорога) предполагает способность мыслить определенным образом: обладать пониманием основных (в Божественном пределе — всеми) трансцендентальных свойств образа Мира, — пониманием, абсолютно имманентным мыслимому в качестве тематизирующе-оперативного понятия); в таком контексте «С.» (в отличие от репертуаров сгибания и складывания) лежит вне границ непосредственного физического смысла. Горизонт парадигм «С. внутри С.», «С. Бога» предполагает пред-данность облика, схемы и смысла универсального типа связи любых частиц универсума — и «мировой линии», и «линии линий», и «линии внешнего». (Ср. собственную модель трансцендентального условия существования мира в мысли у Лейбница: принцип предустановленной гармонии.) В отличие от характеристик мира по Лейбницу (непрерывность, совершенство и целостность, предустановленная гармония), Делез ориентирован на осуществление «технологической» экспликации этих принципов в качестве определенного порядка шагов (операций): динамика С. («мировая линия» как «линия Внешнего», постоянно вводящая во все «код» различия), интерпретируется им как «величайшая машина Мира». Согласно Делезу, «мировая линия соединяет кусочки фона с улицы, улицу с озером, горой или лесом; соединяет мужчину и женщину, космос, желания, страдания, уравнивания, доказательства, триумфы, умиротворения. Моменты интенсивности эта линия связывает так же, как и те точки, через которые проходит. Живых и мертвых... Каждый из нас в силах открыть свою мировую линию, но она открывается только в тот момент, когда проводится по линии складки. Мировая линия одновременно физична, когда кульминирует в плане-следствии, и метафизична, конституированная темами». (Ср. «мышление линией», провозглашавшееся С. Эйзенштейном; мысль Клее о Космосе как о разнообразии кривых, как о своеобразном словаре линий.) Эта линия трактуется приверженцами парадигмы С. «всегда внешней» как к силам, действующим в материи (результатируясь в виде С., складывания), так и к силам души (в виде сгибов, сгибания). Душа неизменно («всегда уже») имеет форму — материя же, перманентно, ее обретая, ее и теряет. Именно

посему душа несгибаема, может противостоять, сгибать материю и самое себя. В традиции языковой игры на основе идеи С. воля выступает как точечный результат или кривая, результирующая борьбу внешних сил сгибания: против собственной души, которая способна «с-гибаться под тяжестью грехов» (Подорога) или против других душ. 7) Задаст один из способов построения текста как аналога мироздания: Делез, определяя собственный профессионально-философский литературный стиль, как «писать есть кроить», — усматривал сценарий постижения бес-предельного Космоса, бесконечно-вечного Мира как последовательность состояний содержания в шагах процедуры «рас-кроя»: а) исходная материя; б) сфера С., их подбор; в) область фигуры — сгибы, сгибания, разгибания — перемещение по подиуму вдоль единой линии; г) сопряженный отбор нужной линии тела. 8) В статусе парадигмального образа для постижения идеи «мировой линии» позволяет нетрадиционно представить и осмыслить соотношение прерывного и непрерывного, бесконечно большого и бесконечно малого: в границах парадигмы С. наука о материи все более уподобляется «оригами» (япон. — «искусство складывания бумаги»). Лабиринт непрерывности трактуется в рамках схем «С. — сгиб» не как линия, распадающаяся на точки: С. всегда «внутри» иной С. — наподобие «полости в полости» и может интерпретироваться как «атомарная единица» материи, как ее мельчайший элемент, как мельчайший элемент мирового лабиринта. Точка же выступает лишь как «оконечность», а не «часть линии»: ср. у Лейбница: «...разделение непрерывности следует представлять себе не как рассыпание песка, но как складывание листа бумаги, или туники, причем возможно образование бесконечного количества складок, из коих одни меньше других, — но тела никогда не распадаются на точки или минимумы». Ср. также у Фрейда: «момент события» (как точка «фиксирования или снятия, вытеснения, отреагирования определенного комплекса») одновременно выступает как событие, «одновременно снимающее напряжение, вызванное определенной ситуацией и тут же фиксирует его в качестве некоторой нерелексированной схемы поведения...вытесненная ситуация в результате сохраняется и длится в этой последней». 9) В качестве элемента подлинного (т. е. «ускользающего», по Делезу и Гваттари, от господствующего интеллектуального дискурса, а также предельно дистанцированного от всех ипостасей власти) философского знания способствует позитивным процессам сохранения индивидом собственной идентичности (Фуко). По Фуко, современная борьба индивида за Самость осуществля-





746 СКЛАДЫВАНИЕ

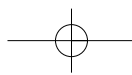
ется через сопротивление двум нынешним формам субъекции: а) индивидуализации на основе принуждения властью и: б) привлечение каждой индивидуальности к известной и узнаваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда. «Складывание» же и «удвоение» позволяют, согласно Фуко, адекватно описать и тем самым сохранить Память людей в ее ипостаси «абсолютной памяти внешнего», а также зафиксировать «настоящее» имя отношения индивида к себе (ср. воздействие Я на Я). По мнению Фуко, такая Память «удваивает» как настоящее, так и Внешнее, являясь единой с забвением — ее С. «сливается» с разворачиванием: последнее сохраняется в этих С. именно как то, что было «завернуто» (сложено); забвение (разворачивание) раскрывает то, что сложено в Памяти (С. как таковых). (Ср. у Хайдеггера — «память как оппозиция забвению забвения» и у Канта — «время как форма, в которой разум воздействует на себя, осуществляя «само-воздействие» и образует существенную структуру субъективности. 9-а) Соспешествует конституированию нетрадиционной для всей европейской философской культуры модели сохранения индивидом своей идентичности (Фуко), излагая эту модель в таких концептуально-понятийных схемах, которые «ускользают» от господствующего интеллектуального дискурса (см. 9): согласно Фуко, С. Бытия в состоянии образовать Самость, когда знание-Бытие и власть-Бытие уже переплелись и «взаимно удушаются»; С. Внешнего конституирует Самость, как Внешнее формирует соответствующее Внутреннее. По Фуко, взаимная несводимость и взаимное подразумевание знания, власти и самости составляют проблемы: а) что именно я могу знать, видеть и высказывать при определенных условиях «света» и языка; б) что именно я могу делать, на какой объем власти я вправе претендовать и какое сопротивление этой власти я призван оказывать; в) кем я могу быть, какими С. могу себя ограничить, т. е. как конкретно я могу утвердить себя в качестве автономного субъекта. Фуко формулирует исторически конкретные позиции индивида в системе «говорится — смотрится — сопротивляется — живется»: суть постмодернистский философский парадокс «вечных» вопросов: Что я знаю? Что я могу делать? Что я есмь? 10) Отражает, по мысли Делеза, опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой (опоры — А.Г.) формируется посредством своеобразной ычной Сверх-С. О конституировании последней «свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модер-

на, когда языку «только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя». Тем самым, по мнению Делеза, силы человека взаимодействуют с «силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматичности, берущих реванш над означаемым». По мысли К. Видаль (статья «Смерть политики и секса в шоу 80-х годов», 1993), суть размышлений о С. редуцируема к идее о том, что материя, двигаясь не столько по кривой, сколько по касательным, формирует бесконечно пористую и изобилующую пустотами текстуру, без каких бы то ни было пробелов. Мир такого облика, по мысли Видаль, — суть «каверна внутри каверны, мир, устроенный подобно пчелиному улью, с неправильными проходами, в которых процесс свертывания-завертывания уже больше не означает просто сжатия-разжатия, сокращения-расширения, а скорее деградации-развития... Складка всегда находится «между» двумя другими складками, в том месте, где касательная встречается с кривой ...она не соотносится ни с какой координатой (здесь нет ни верха, ни низа, ни справа, ни слева), но всегда «между», всегда «и то, и другое». «С.» в контексте подобных рассуждений правомерно понимать как своеобразный символ духовности конца 20 в., как универсальный принцип универсальной идейно-культурной и политической дезорганизации мира, где господствует «пустота, в которой ничего не решается, где одни лишь ризомы, парадоксы, разрушающие здоровый смысл при определении четких границ личности. Правда нашего положения заключается в том, что ни один проект не обладает абсолютным характером. Существует лишь одни фрагменты, хаос, отсутствие гармонии, нелепость, симуляция, триумф видимостей и легкомыслия» (Видаль).

А.А. Грицанов

СКЛАДЫВАНИЕ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее новый способ артикуляции соотношения внутреннего и внешнего, конституирующий внутреннее как имманентную интериоризацию внешнего. Данная установка представляет собой спецификацию общей парадигмальной установки постмодернизма на снятие жестко линейных оппозиций, традиционно фундировавших собою стиль мышления классической западно-европейской рациональности: субъект-объектная оппозиция (см. **Смерть субъекта**), оппозиция внешнего и внутреннего, мужского и женского и т. п. Термин «С.» оформляется в рамках постмодернистской концепции складки, однако идея интериоризации внешнего как необходимого условия возможности консти-

туирования внутреннего является универсально значимой для философии постмодернизма. Так, фундаментальным основоположением постмодернистской текстологии выступает та презумпция, что «мнимая внутренность смысла уже сплошь проработана его же собственным внешним. Она всегда уже выносит себя вовне себя» (Деррида), снимая саму возможность различения имманентно-автохтонного и привнесенного (см. **Интертекстуальность**). Аналогично, по Фуко, «Внешнее» есть «движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее; они — внешнее, но внутреннее Внешнего». Так, например, феномен «немыслимого» интерпретируется Фуко не в качестве внешнего по отношению к мысли как таковой, но в качестве того, что «лежит в ее сердцевине» как «невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее», — иными словами, «немыслимое есть внутреннее мысли». Процессуальность С. наиболее детально моделируется в контексте теории становления субъективности Делеза («субъективация создается складчатостью»), в рамках которой эксплицируется механизм формирования складки. Согласно его концепции, становление субъективности может рассматриваться только как автохтонный процесс самоорганизации: «все ...детерминации мысли уже являются первоначальными фигурами действия мысли», и становление субъективности реализует себя вне принудительной каузальности, — в режиме «Да будет! (Fiat!)», т. е. в режиме, который «заранее разрушает всякий императив». Исходным состоянием субъективности выступает для Делеза так называемое «дикое» (до-предикативное) сознание», определяемое им как «натурализм «дикого опыта». Зафиксированное Делезом состояние «дикого опыта» может быть оценено как аналог исходного субъективного хаоса, — как в смысле отсутствия выраженной структуры, так и в смысле потенциальной креативности: именно сингулярности, все еще не связанные по линии внешнего как такового, формируют плодородную массу». Проблема внешнего является центральным моментом делезовской модели формирования субъективности, и интерпретация последнего Делезом радикально дистанцируется от традиционной. Соотношение внутреннего и внешнего мыслится Делезом не как противостояние имманентно автохтонного чужеродно навязанному, не как принудительное воздействие «внешней» силы на «внутреннее», но — напротив — как органичная интериоризация внешнего: «внутреннее есть операция внешнего». Подобно «дикому опыту» как исходному состоянию внутреннего, внешнее также





выступает у Делеза в качестве «неоформленного внешнего» как принципиально номадического (см. **Номадология**) распределения интенсивностей: «неоформленное внешнее — это битва, это бурная штормовая зона, где определенные точки и отношения сил между этими точками носятся по волнам». Согласно Делезу — в общем русле номадической оценки плоскости как пространства соприкосновения внутреннего и внешнего, т. е. пространства динамики — именно на границе внешнего и внутреннего и в тесном взаимодействии внутреннего с внешним и осуществляется процесс становления субъективности: «внутреннее является складыванием предполагаемого внешнего». — Процесс конституирования субъективности выступает одновременным процессом параллельного оформления внешнего и внутреннего в процессе их взаимостимулирующего (кросс-каталитического) взаимодействия: «складка внешнего конституирует самость, в то время как само внешнее формирует соответствующее внутреннее». Механизм оформления субъективности моделируется Делезом как проявление на макроуровне тех процессов, которые происходят на микроуровне: «сингулярности не имеют форм и не являются ни телами, ни говорящими лицами. Мы входим в мир неопределенных двойников и частичных смертей... Это микрополитика». Однако, объективация происходящих на микроуровне процессов предполагается Делезом в качестве макроскопической: «но дело стратегии — осуществляться в стране». Объективирующиеся в виде макроструктур изменения порождают страты, которые, по словам Делеза, «просто собрали и сделали затвердевшими пыль и звуковое эхо битвы, разворачивающейся под ними». Что же касается сущности происходящих на микроуровне трансформаций, то фактически Делез фиксирует переход от некоординированного сосуществования сингулярностей к их «интеграции». Так, если исходно, по словам Делеза, взаимодействия в зоне субъективации происходят так же, как происходят они у «мольчков или перышек, глухих и слепых по отношению друг к другу», то в ходе становления субъективности «отношения между силами становятся интегрированными» (ср. с идеей Деррида о «пробуждении» в процедурах деконструкции «спящего смысла» текстовых семем или «сем», с одной стороны, и с синергетической идеей перехода от изолированного бытия «спящих молекул» или «молекул-гипнонов» к молекулярной «кооперации» — с другой). Открытость самоорганизующейся системы мыслится в концепции С. в качестве условия самой возможности феномена самоорганизации: в зоне складки «мысль воздействует на себя, открывая

внешнее как собственный немислимый элемент». В модели Делеза «это происходит так, что отношения внешнего, изогнутого обратно, ...позволяют отношению к себе возникнуть и конституировать внутреннее». — Субъективность как внутреннее оформляется посредством «удвоения», т. е. «интериоризации внешнего». Собственно, само внутреннее как таковое, по Делезу, «является просто складчатостью внешнего, как если бы корабль был изгибанием моря». Возникающая на каждый конкретный момент времени конфигурация складок понимается Делезом как принципиально не окончательная, — она оценивается как ситуативно значимая и принципиально подлежащая изменению в силу непредвиденных флуктуаций: «эти складки удивительно изменчивы и, более того, обладают различными ритмами, чьи вариации создают несводимые виды субъективации». Процесс становления субъективности оказывается принципиально нефинальным и интерпретируется Делезом в качестве реализующегося посредством случайных флуктуаций, что фиксируется им в понятиях «жребия» и «игры» («лотереи»); «мысленные вызывает трансмиссию сингулярностей: это бросок жребия... Бросок жребия фактически выражает ...отношение, установленное между сингулярностями, возникающими случайно». Более того, если современное естествознание делает вывод о том, что в рамках нелинейных динамик могут быть обнаружены зоны, где действуют сугубо линейные закономерности и проявляет себя традиционно понятая каузальность («островки детерминизма» в «океане нестабильности» в теории катастроф Р. Тома), то и у Делеза можно встретить совершенно аналогичные рассуждения. Так, по его словам, «отношения между силами ...группируются или наугад, или в соответствии с определенными законами», — фактически «случай работает только в первом варианте, в то время как второй, вероятно, действует согласно условиям, которые частично детерминированы первым, как в цепи Маркова, где мы имеем непрерывный ряд новых сцеплений. Это и есть внешнее: линия, которая продолжает связывать беспорядочные события в смеси случая и зависимости». Идея кросс-каталитического взаимодействия внешнего и внутреннего апплицируется Делезом не только на пространственные, но и на временные параметры С. Последнее оказывается процессом интериоризации будущего прошлого, что фиксируется Делезом посредством понятия «Память»: «Память — это настоящее имя отношения к себе или воздействия Я на Я». Собственно говоря, по оценке Делеза, «складывание и удвоение само есть Память». Именно «абсолютная память», по оценке

Делеза, «удваивает настоящее и внешнее и представляет единое с забвением, так как она сама бесконечно забывается: ее складки фактически сливаются с развертыванием, поскольку последнее сохраняется в первых как то, что сложено». Вместе с тем, концепция складки фиксирует и векторное (содержательное) тяготение самоорганизующейся субъективности к будущему, что семантически изоморфно синергетической установке на тяготение системы к будущим своим состояниям, выраженное в понятии аттрактора: по словам Делеза, «внутреннее конденсирует прошлое..., но взамен сталкивает его с будущим, которое приходит из внешнего, меняет его и заново создает». (В плане фиксации терминологических параллелей между философией постмодернизма и современным естествознанием может быть отмечено, что Г. Николис и Пригожин, анализируя феномены спирального и винтового хаоса в свете исследования влияния на них хаотического аттрактора, отмечают, что «важнейшая особенность, прослеживаемая на обоих..., — образование складки на поверхности, вдоль которой происходит неустойчивое движение».)

М.А. Можейко

СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722–1794) — украинский просветитель, философ, педагог, поэт. Окончил Киево-Могилянскую духовную академию (1738–1741, 1744–1750). Слушал университетские курсы в Венгрии, Австрии, Польше, Германии, Италии. Владел латынью, греческим, немецким, еврейским языками. С 1759 в течение 10 лет — преподаватель гуманитарного цикла в Харьковском коллегии. С 1770-х — странствующий нищий проповедник-философ. Заявлял о себе, что «замыслил умом и пожелал волею быть Сократом на Руси». Сформулировал открытый им закон «элиминации трудности» — своеобразное «лезвие С.» — «нужность не трудна, трудность не нужна». Главные сочинения, не издававшиеся при жизни С. и распространявшиеся в рукописных списках: «Басня Эзопова» (1760), «Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни» (1772), «Дружеский разговор о душевном мире» (1775), «Потоп змиин» (1791) и др. Разделял основания миропонимания платонизма, стоицизма, Ломоносова, Лейбница, блестяще сочетая интеллектуальную стилистику сократических диалогов и озарения истинного пророка. (Практически никогда и никого не цитировал.) Признавал идеи о вечности и бесконечности материи, о господстве закономерностей в природе. Отождествлял в духе пантеизма понятия «Природа» и «Бог» (безусловное условие действительности, умо-зрительная и безличная «форма», законоорганизующая «материю», а также





748 СКОРИНА

своеобычное личностное начало, заинтересованное в человеке). Как полагал С., «истинный человек и Бог есть то же». Создатель концепции всеобъемлющих «трех миров»: «макрокосм» (природа), «микроскосм» (человек) и «мир символов», связывающий и отображающий два предыдущих (Библия как идеальный образец). Каждый из них состоит из двух ипостасей — «внутренней» (духовной, невидимой, божественной) и «внешней» (тварной, сотворенной, материальной). (Ср. с архитектурой мира в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита».) Согласно С., человеческое познание бесконечно, ибо осуществляется в пафосе самопознания («познать себя самого, и сыскать себя самого, и найти человека — все сие одно значит»), в обнаружении «единого, сердечного» человека, но должно основываться на постоянном самоанализе и созвучии «миру символов». Полемизировал с официальными религиозными доктринами, проповедовал учение Коперника, разрабатывал подходы к созданию новой религии «добродетели и любви». По С., счастье достижимо лишь для человека, самостоятельно либо при помощи социальной педагогики осознавшего собственную «сродность», т. е. предрасположенность к какому-либо виду деятельности. Социальная гармония, согласно С., достижима лишь для общества таких счастливых людей. Сформулировал гениальную догадку об относительности и абсурдности любой идеи равенства в имуществе, идею «неравного всем равенства»: «Бог боготому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Льются из разных трубок разные струи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полному». На могиле С. помещена его собственная эпитафия: «Мир ловил меня, но не поймал».

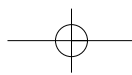
СКОРИНА Франциск (Франтишак) (1490/?/ — 1551/?/) — белорусский первопечатник, мыслитель-гуманист эпохи Возрождения. Родился в Полоцке, учился здесь же, затем в Краковском и Падуанском университетах. Бакалавр философии, доктор медицины, имел также степень доктора вольных наук. В Праге создал первую белорусскую типографию. Перевел, прокомментировал, а в 1517–1519 издал 23 книги Библии. Около 1521 создал новую типографию в Вильне, где издал «Малую подорожную книжицу» (ок. 1522), а в 1525 опубликовал «Апостол». Около 1535 уехал в Прагу. Рассматривал Библию как итог многовекового опыта человечества и средство приобщения людей к знаниям. Анализ взглядов С. позволяет предполагать, что он исходил из возможности прямого и интимного диалога человека с Богом посредством Библии. Мироззрение С. представляет со-

бой синтез христианских, античных и гуманистических идей Возрождения, отличается веротерпимостью. В центре его внимания — проблемы человека (смысл жизни, духовность, добро и т. д.). Этика С. ориентирует на общественно значимую земную жизнь, морально-интеллектуальное усовершенствование, служение добру. Служение Богу проявляется через служение людям. Одной из основных добродетелей человека считал стремление к интеллектуально-творческому самовыявлению, что возможно при синтезе библейской и философской мудрости. Гуманистически переосмыслил евангельское понятие «любви к ближнему». Понимал любовь как принцип взаимоотношений между людьми, универсальный закон частного и общественного бытия. Любовь же, по С., обосновывается верой. С. стремился найти универсальный (не зависящий от конфессиональной и социальной принадлежности) рациональный моральный принцип, позволяющий регулировать общественную жизнь. Одна из его лейтмотивных тем — соотношение индивидуального и общего добра («посполитое доброе»), отдавал приоритет последнему, так как от человека требуется научиться «вкупе жити» и бескорыстно служить «пожитку посполитому». В этом же ключе рассматривал свою собственную деятельность. Вторая лейтмотивная тема — патриотизм. С. — основоположник национально-патриотической традиции в истории белорусской культуры и общественно-философской мысли. Политический идеал С. — светская, гуманная и мощная монархическая власть. По его мнению, правитель должен быть набожным, мудрым, образованным, добродетельным, внимательным и справедливым по отношению к своим подданным. Принцип его правления — следование законам. Общество основывается на мире и согласии людей, что предполагает следование принципам справедливости. Последняя достигается при следовании людей категорическому императиву, данному от Бога: «то чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хочещи от иных иметь».

СКОРУЛЬСКИЙ Антоний (1715–1780) — представитель эклектической философии в Беларуси и Литве. Учился в Вильне. Преподавал в Слуцке и Несвиже. Был ректором Новогрудского, Барского, Виленского коллегиумов, в 1772–1774 — ректор, с 1774 — декан теологического факультета Виленской иезуитской академии. В своем единственном произведении «Комментарии по философии, т. е. логике, метафизике и физике» (1755), продолжая традиции виленской схоластики, в то же время постепенно от них от-

ходит. Излагает системы многих новых философов (Ф. Бэкона, Гассенди, Вольфа, Лейбница и многих др.) и естествоиспытателей (Ньютона, Коперника, учение которого считал гипотезой). В теории познания находился под воздействием идей Локка, считая, что истинное познание возможно только в чувственном опыте, но природу ощущений описывал по схеме Декарта. Понимание же достигается только разумом и придает единство всему процессу познания. Эклектично соединяя идеи сенсуализма, картезианства и теологии, он трактует и истину. Особое внимание уделил логическому методу, разделяя его на синтетический и аналитический. Следование логическому методу, по С., — основа универсальности науки.

СКОТИЗМ — схоластическое направление средневековой философии 14–15 вв., противостоящее в качестве официальной доктрины францисканского ордена томизму как доктрине доминиканцев, принятой церковью в качестве ортодоксии. Основоположник — Иоанн Дунс Скот. Основные представители: Антуан Андре, Франсуа Мейон, Гийом Алнвик, Иоанн из Рединга, Иоанн Рипский, Жан Каноник, Александр Александрийский и др. Центральной проблемой школы С. явилась проблема индивидуации (лат. *individuatō* — индивидуализация), т. е. проявления бытия и его интерпретации как множества неповторимых индивидуальных объектов («индивидов»), обладающих как интегральными, так и разделяющимися их свойствами. Фундаментальный принцип индивидуации заключается в констатации принципиальной возможности обнаружения разделяющего признака у любых двух «индивидов». В контексте этого подхода С., развивая предложенную Иоанном Дунсом Скотом интерпретацию метода дистинкции (лат. *distinctio* — различение) как имеющего своим результатом фиксацию *haecceitas* («этовости») как самотождественности индивидуального существования вещи в противоположность *quidditas* («чтойности») как генерализирующего признака сущности, позволяющего отнести вещь в качестве элемента к тому или иному множеству, — вводит трактовку дефиниции как дистинкции. Дистинкция как познавательный акт встречается уже у Аристотеля, однако в концепции С. приобретает дополнительный онтологический смысл: «имманентная дистинкция» наряду с «дистинкцией разума». Использование последних в качестве основного мыслительного инструмента теоретической аналитики приводит к оформлению в рамках С. многих понятийных средств, вошедших в классический категориальный аппарат философии и приведенных к значительному обогащению философского языка. Кроме того, идея индивидуации, генетически восхо-





дящая к стойкам и канонизированная в схоластической формулировке Фомы Аквинского, приобретает в С. новое, остро личностное звучание: понятие тождественности (самотождественности) трактовалось С. как изоморфное понятию уникальности (тождественности лишь себе), — «тот же самый» как «единственный по числу», что в антропологической проекции приводило к конституированию аксиологически максимального статуса уникальной неповторимости личности, задавая в историко-философской традиции интенцию, впоследствии реализовавшуюся в персонализме. А идея о «неделимости индивидуальной природы», высказанная в рамках С., в первую очередь, применительно к личности, может быть рассмотрена как своего рода предвосхищение холизма в психологии и концепции индивидуации как становления личности, понятого в качестве спонтанного разворачивания ее неповторимой «самости» в психоаналитической концепции Юнга.

СКРИЖАЛЬ — две каменные плиты с 10 священными заповедями, переданные Яхве Моисею на горе Синай.

СКРИПТОР («пишущий») — понятие, сменившее в постмодернистской текстологии традиционное понятие «автор» (см. «Смерть Автора») и фиксирующее отказ философии постмодернизма от наделения субъекта письма: 1) причиняющим статусом по отношению к тексту; 2) личностно-психологическими характеристиками и даже 3) самодостаточным бытием вне рамок пишущего текста. Согласно постмодернистской текстологии, в принципе «не существует субъекта письма» (Деррида). По формулировке Р. Барта, С. «рождается одновременно с текстом и у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом». Письмо являет собой «единственно возможное пространство, где может находиться субъект письма» (Р. Барт). Фигура автора тотально утрачивает свою психологическую артикуляцию и деперсонифицируется: по оценке Кристевой, автор становится «кодом, не-личностью, анонимом», и «стадия автора» — это в системе отсчета текста «стадия нуля, стадия отрицания и изъятия». Фактически автор есть не более чем носитель языка, и письмо, таким образом, «есть изначально обезличенная деятельность» (Р. Барт). По мысли Фуко, оно фундировано презумпцией «добровольного стирания: «маркер писателя теперь — это не более, чем своеобразие его отсутствия». В контексте концепции интертекстуальности С. фактически «превращается в пустое пространство проекции интертекстуальной игры» (М. Пфистер), ибо, согласно М. Бютору,

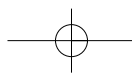
в сущности, «не существует индивидуального произведения. Произведение индивида представляет собой своего рода узелок, который образуется внутри культурной ткани и в лоно которой он чувствует себя не просто погруженным, но именно появившимся в нем».

СКУФЬЯ — круглая шапочка из бархата, богослужебный головной убор православных священников.

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО (СЛАВЯНОЛЮБИЕ) — религиозно-философское течение русской общественной мысли конца 1830-х — начала 1860-х, в основе которого лежала проблема осмысления исторических судеб России, ее места и роли во всемирной истории и культуре. С. существовало и развивалось в полемике с другим философским течением России — западничеством (Станкевич, Грановский, П.В. Анненков, Н.П. Огарев, Бакунин, Герцен, и др.). Представители С.: «старшие» славянофилы — Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, Самарин; «младшие» — И.С. Аксаков, А.И. Кошелев, П.В. Киреевский, Д.А. Валуев, Ф.В. Чижов и др.; «поздние» славянофилы — Данилевский, Страхов, в некоторой степени, Леонтьев. Можно выделить группу т. н. правых (официальных) славянофилов — М.П. Погодин и С.П. Шевырев — которые использовали идеи С. в целях утверждения официальной политики и церковности Российской Империи. Основные журналы: «Москвитянин», «Русская беседа». Формально появлению С. и западничества способствовала дискуссия по поводу «Философических писем» (1829—1831) Чаадаева, которые задали тему — Россия и Европа. Сущность С. сводится к постулированию самобытности России, ее духовного и социального уклада, что дает возможность говорить о ее особой (мессианской) роли во всемирной истории. Самобытность видится в тех сторонах русской действительности, которые менее всего поддались изменению за период с преобразований Петра I. Своеобразие России фиксируется в характере христианства (православие пришло на Русь в чистом, первоначальном виде из Византии, а не с Запада, где учение Христа преломлено рационализмом теологов и философов), в соборности (ее двух аспектах: во-первых, общинном землевладении и артельности и, во-вторых, в гносеологии «живознания» (Хомяков), когда человек познает мир и Бога не через рассудок, а через цельность духа (ума, чувств и воли). Самобытность России дает повод, согласно С., сомневаться в целесообразности принятия западноевропейских стандартов политического и культурного развития, которые в 19 в. породили в Европе социальную напряженность и пессимизм (Хомяков сравнивает бедствия в

социальной сфере Англии с холерой), что может привести к насильственным, революционным потрясениям. Запад не устраивал С. своим однобоким рационализмом и государственным абсолютизмом. Россия же обладала защитой от этого в виде широко известной триады: Православие, Самодержавие, Народность. В отличие от правых славянофилов, старшие славянофилы (которые, кстати, были гонимы и царскими властями, и православными иерархами) трактовали эту триаду в духе идеализации патриархальных начал русской жизни: Православие (истинное первичное христианство, соборность, цельность духа); Самодержавие (царь несет на себе бремя греха власти, царь — добровольный грешник, у него нет права на власть, но он возлагает ее на себя как тяготу от порока); Народность (православная община, солидарность и нравственность, национальный уклад жизни). Развитие этих качеств дает России шанс избежать социальных катаклизмов Запада, выработать свой путь преодоления внутренних неурядиц, стать духовным и политическим центром славянства. Философия С. (Хомяков, Киреевский, Самарин), которая не носит системного, законченного характера и зачастую публицистична, опирается на традицию восточной патристики и, отчасти, на западноевропейский философский романтизм и иррационализм. В философии С. преобладают темы исторического, культурологического, богословского, социально-антропологического и гносеологического порядка. Социально-политические взгляды С. можно свести к следующим: критика крепостничества (как не отвечающего христианским заповедям), отмена крепостного права (Самарин, Кошелев и В.А. Черкасский активно участвовали в подготовке реформы 1861), отмена цензуры, смертной казни и телесных наказаний, создание гласных судов присяжных. Представители С. резко выступали против социальной революции, социализм и капитализм считали болезнью западного духа, но в то же время, критиковали социально-политические последствия капиталистических отношений на Западе. «Оригинальность славянофилов связана была с тем, что они попытались осмыслить своеобразие восточного, православного типа христианства, легшего в основу русской истории» (Бердяев) и искренне «вообразили себя представителями славянского любомудрия, необходимого для спасения разлагавшегося Запада» (Писарев).

СЛЕД — понятие (в границах языковых игр, присущих творчеству Деррида — непонятие), противопоставляемое в рамках описываемой традиционной логикой сопряженной бинарной оппозиции («С. — присутствие») «присутствию» как





750 СЛУЖИТЕЛЬ

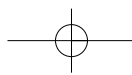
принципу традиционной метафизики. (В известном смысле сопряженным с «каноническим» значением правомерно полагать интерпретацию текста как исторического «С.» в разработках школы «Анналов» и у Коллингвуда.) «С.» обозначает, согласно Деррида, «первоначальное прослеживание и стирание» и конституируется самой их возможностью. В интерпретации Деррида концепция С. и сопряженная с ней конфигурация терминов выступают одним из значимых оснований для преодоления традиционалистского метафизического мировоззрения. Ввиду ограниченности Деррида в эвристической ограниченности предикативно-объяснительных возможностей метафизических структур и подходов бинарного типа, а также в рамках стандартной для его философии процедуры выработки означающих, предшествующих предельным исходным оппозициям классической метафизики, понятию «С.» предпосылается термин «архи-С.» или «нечто» — итогом перечеркивания которого являются легитимные словоформы («присутствие» и «С.»). (Словопорождающий механизм — генератор термина «архи-С.» — аналогичен интеллектуальным репертуарам конституирования понятийного комплекса «difference — различие»: если классическая метафизика осмысливает различие между двумя понятиями посредством присвоения одному из них ранга господствующего и трактовки другого как производного и внешнего, то, согласно Деррида, «самотождественность» может являться исключительно как «отличная от другого».) С точки зрения Деррида, прежде чем выяснять, чем X отличается от Y, мы должны предполагать, что есть X, т. е. в чем именно заключается его самотождественность. Архи-С. тем самым трактуется Деррида как артикулятор самой формы различия, как необходимое условие осуществимости последнего, как предшествующий и организующий процедуру различия («дифференцирующую игру») между любыми X и Y (будь то явление или понятие). «Присутствие» у Деррида, т. о., исходно инфинитивно различием: самотождественность понятия, немислимая сама по себе, требует в качестве обязательного условия свою собственную дубликацию с целью ее соотношения с другим. «Прослеживание» С. (если угодно — в «гносеологическом» контексте) тождественно его стиранию и самостиранию. По мнению Деррида, «...такой след не мыслим *more metaphisico*. Никакая философия не в состоянии его подчинить. Он «есть» то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немислим, что его нужно описать как стирание самого следа. След продуцируется как свое собственное стирание. И следу следует

стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен. В рамках концептуальной схемы Деррида, в процессе производства и осмысления различий (формирования оппозиций) между понятиями и явлениями, архи-С. может являть собственное стирание как в виде присутствия, так и в форме отсутствия. С. конституирует себя в качестве отношения к другому С. По формулировке Деррида: «Поскольку след запечатлевает себя отнесением к другому следу ...его собственная сила производства прямо пропорциональна силе его стирания». Не имея собственного места, перманентно перемещаясь и отсылаясь, архи-С., по Дерриде, не может быть буквально представлен: «Письмо есть представитель следа в самом общем смысле, оно не есть сам след. Сам же след не существует». Предметной областью социогуманитарных исследований, апплицирование на которую концептуальной схемы «С. — архи-С.» результировалось в эвристически значимых теоретических моделях, выступила проблема знаковой природы языка в языковых системах. В границах гипотезы Деррида, знак конституируется не как фиксация определенного отношения означающего к означаемому, а посредством соотношения означающего с иными означающими. Согласно Деррида, фиксация различия между означающими предполагает существование определенного смыслового «люфта» или интервала, который и конституирует знак, одновременно дифференцируя его.

СЛУЖИТЕЛЬ — в эзотеризме и в оккультизме — статус искателя, обретшего свою группу. С. остается таковым всю жизнь независимо от достигнутого ранга.

СМД-МЕТОДОЛОГИЯ (системо-мыследелятельная методология) — направление, школа, течение в российской, советской и постсоветской философской и социально-гуманитарной мысли. В оппозиции «модернизм — постмодернизм» СМД-м. может быть позиционирована рядом оговорок и условий. Это определяется прежде всего тем, что данная традиция сформировалась и развивалась в замкнутой коммуникации советской философии и общественной науки, в условиях холодной войны и «железного занавеса». Будучи маргинальным направлением советской философии, СМД-м. приобрела заметный успех и популярность в перестроечные и постперестроечные годы в России. Однако она по-прежнему неизвестна большинству западных исследователей, оставаясь на периферии основных центров дискуссий по проблемам модернизма и постмодернизма. Тем не менее современный ретроспективный разбор и анализ концепций Московского методологического кружка (ММК), в границах

которого сформировались основные положения СМД-м., позволяет сделать вывод о значимом созвучии проблематики СМД-м. с главными тематизмами современной философии и вместе с тем о своеобразии найденных теоретических решений. Исследователи находят аналогии в концепциях ММК и концепциях Фуко, Хабермаса, К. Поппера. В ней в той или иной форме затронуты все основные проблемы модернизма и даны свои специфические ответы, радикально отличающие СМД-м. от постмодернистских концепций. Критически переосмыслены и перестроены концепты «прогресса», «разума», «развития», «субъекта» и «объекта», «рефлексии», «знания», «технологии», «знака» и т. п. — всего, что фундирует любую современную концепцию модернизации, а также парадигму постмодернизма. «Смерть субъекта», «финализация науки», «конец философии» — все эти тематизмы активно продвигались (практически в этих самых терминах) ММК еще в 1960-е. Каково отношение ММК к философской традиции? Лидеры ММК часто отсылались к Марксу и традициям немецкой трансцендентально-критической философии, а также к методологическим идеям Л. Выготского, которые, впрочем, также имели марксистский фундамент. Ретроспективный анализ, а также современные интерпретации базовых идей позволяют оценить СМД-м. как пост-фиктеанство, пост-марксизм, пост-выготскианство. «Пост — в данном контексте означает не продолжение определенной традиции (пусть даже на новом теоретическом уровне, в контексте новых проблем), а рефлексивное снятие методологических средств и их включение в существенно иную интеллектуальную программу. С современных позиций СМД-м. может быть оценена как программа позднего или зрелого «модерна», как попытка радикализации европейского рационализма и как направление интеллектуального и социального конструктивизма. Однако эволюция данного течения не закончена. В своих современных концепциях последователи ММК активно ассимилируют идеи западных авторов. При этом намечилось две тенденции. Одна — на сближение с постмодернизмом или, по крайней мере, очерчивание общих точек соприкосновения. Другая — на занятие оппозиции постмодернизму по основным ключевым проблемам. В этой второй линии эволюции СМД-м. выступает как мировоззренческая и методологическая альтернатива постмодернизму. Применительно к реалиям советской философии СМД-м. может быть обозначена как интеллектуальная программа и подход, получившие развитие в ММК в 1970—1980-е, а ныне зачастую применяемые ко всему корпусу философско-мето-

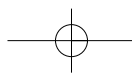




дологических идей ММК за всю его сорокалетнюю историю. Программные и подходы установки кружка неоднократно менялись и пересматривались. СМД-м. может быть признана третьей большой программой ММК. Первая и наиболее ранняя — программа «содержательно-генетической логики» охватывает период 1950–1960, вторая — программа «теории деятельности» и «деятельностного подхода» была ведущей в период 1960–1970-х. Перенос и распространение более позднего термина на ранние представления в определенной степени обоснован: все программы ММК связаны между собой не только генетически, но и содержательно. Осознание своего подхода как методологического происходит уже в конце 1950-х, ориентация на системные представления и разработку системного подхода — с начала 1960-х, с этого же времени категории «мышления» и «деятельности» присутствуют в разработках кружка как ядерные онтологические категории. Нарботки в рамках прошлых программ, несмотря на их активную проблематизацию и программную фальсификацию, в общем, не отрицались. Скорее они «снялись», т. е. получали новую интерпретацию и иное, более локальное место в новом подходе. С 1990-х, когда кружок прекратил свое существование, наследие ММК, весь комплекс идей и наработок, а также его социокультурная история стали предметом активной ретроспективной рефлексии, критического отношения и одновременно фрагментаризации. Идет рефлексивная «разборка» чрезвычайно гетерогенного комплекса представлений. Разными авторами выделяются различные, зачастую очень локальные, аспекты, идеи и понятия, которые включаются ими в контекст собственных разработок. Ряд бывших участников кружка не считают понятие «мыследеятельности» центральным для методологии и в целом достаточно критически оценивают поздний этап деятельности кружка. С этих позиций генерализация термина «СМД-м.», конечно, представляется неуместной. В зависимости от контекста и фокусируемых аспектов могут использоваться иные термины: «школа Г.П. Щедровицкого», «методология ММК», а также частные термины: «содержательно-генетическая логика», «системодетельностный подход», «СМД-подход», «технология организационно-деятельностных игр» и т. д. ММК возник в 1952–1954 на философском факультете МГУ из неформального объединения студентов и аспирантов, занимавшихся логическими исследованиями. Идеальным лидером кружка первоначально был А. Зиновьев — впоследствии известный логик и автор знаменитых «Зияющих высот». Кроме него в кружок входили Б. Грушин, М. Мамардашвили и

Г. Щедровицкий. Предметом разработок участников кружка стали логические средства и способы исследования особых объектов, обладающих структурой т. н. «органического» или «диалектического целого». Так в марксистской традиции назывались целостные социальные и исторические образования, обнаруживающие имманентные механизмы развития и саморазвертывания. В целом кружок отталкивался от марксистского подхода и немецкой трансцендентально-критической философии. «Капитал» Маркса рассматривался в качестве образцового произведения и одновременно выступал как материал исследования. Реконструируя реализованный в «Капитале» метод восхождения от абстрактного к конкретному, Зиновьев обратил внимание на то, что традиционная логическая таксономия неспособна ухватить парадигмальные отличия марковского подхода. Но никаких иных собственно логических (за рамками идеологии) средств в советской философии просто не было. Из этого родился манифест построения новой логики. В качестве программных ориентиров был принят одиннадцатый тезис о Л. Фейербахе, провозглашавший деятельностное отношение к миру в качестве задачи философии, известный фрагмент в «Философских тетрадях» В. Ленина о неэксплицированной логике «Капитала», а также гегелевский принцип единства логики, онтологии и теории познания. В этих ранних обсуждениях были сформулированы первые собственные программные положения: в логике мышление необходимо исследовать прежде всего как деятельность, а именно деятельность научного познания; задача логики состоит в эмпирическом вычлениении и описании реальных структур научного мышления: приемов и способов, и только на этой основе восходить к теоретико-методологическому конструированию или реконструкции общих методов и подходов и теоретическому описанию закономерностей функционирования и развития научного мышления; формальная логика исследует языковые структуры состоявшегося научного мышления, тогда как процессы развития и появления структурных новообразований в мышлении не получают в ней никакого отражения, поэтому новая логика, опирающаяся на деятельностный подход, должна сочетать формально-языковой анализ с содержательным (категориально-онтологическим и процедурным). Фактически программа синкретически соединяла в себе и охватывала не только проблемы логики, но и проблемы эпистемологии, методологии, онтологии, в какой-то степени психологии. В силу различных причин первичное объединение вскоре распалось, а каждый из участников в дальнейшем реализовал собственную исследова-

тельную программу. Неформальную кружковую и семинарскую работу продолжил Щедровицкий. С конца 1950-х начинается серия многолетних семинаров в различных научно-исследовательских заведениях Москвы (интенсивность доходила до 3–4 семинаров в неделю). К этим семинарам Щедровицкого и применяется название ММК. Одна линия семинаров проходила в рамках организованной в 1958 совместно с В.В. Давыдовым и под патронажем П.А. Шеварева Комиссии по логике и психологии мышления Общества психологов СССР. Другая линия возникает несколько позже — в 1962 Щедровицкий совместно с В.Н. Садовским и Э.Г. Юдиным организует междисциплинарный семинар по структурно-системным методам анализа в науке и технике при Совете кибернетики АН СССР. Как правило, Щедровицкий стремился организовывать семинары и на базе тех многочисленных НИИ, в которых ему приходилось работать. В 1950–1960 это был НИИ дошкольного воспитания, а затем Институт технической эстетики (ВНИИТЭ). В истории ММК период до 1960 принято обозначать как этап *содержательно-генетической логики и эпистемологии*. В этот период определяющей была ориентация на исследование мышления и знания в рамках исходной программы кружка. Эмпирический материал исследования ограничивался двумя областями: история науки (реконструкция процессов мышления и строение систем знания) и педагогика (процессы решения учебных задач детьми). Среди участников семинаров в этот период — Н.Г. Алексеев, И.С. Ладенко, В. Каstellовский, В.Н. Садовский, В. Сазонов, В.С. Швырев, Э.Г. Юдин, В.В. Давыдов, С.Г. Яковсон, Н.И. Непомнящая, Н.С. Пантина и др. В 1957–1960 исходная программа кружка дополнялась рядом новых принципов и идей. Это прежде всего идеи знакового замещения и операциональной реконструкции знания. Конкретные программные положения были сформулированы Щедровицким в совместной с Н.Г. Алексеевым статье «О возможных путях исследования мышления как деятельности» (1957). Мышление фиксируется здесь в двух взаимосвязанных планах: 1) структурно — как *знание*, и процессуально — как *деятельность*. Связь этих планов определяет принцип замещения: простейшее знание рассматривается как результат знакового замещения определенных практико-познавательных операций с объектами. Замещение немотивированно относительно натуральных свойств объектов (это зафиксировал еще Соссюр) и целиком определяется отношениями внутри деятельности. В более общем виде: знание всегда есть результат многократного замещения знаками оперирова-





752 СМД-МЕТОДОЛОГИЯ

ния с объектами и другими знаками. Конечная знаковая форма знания (например, формулировка закона или его формульное представление: $F=ma$) свертывает в себе иерархическую последовательность слоев знакового замещения, каждый из которых фиксирует определенное «объективное содержание», являющееся результатом оперирования с объектами и знаками на низлежащем уровне. Таким образом, программа исследований распадается на две линии: эпистемологическую, в которой основной задачей становится анализ строения (прежде всего семиотического) систем знания на основе схемы знакового замещения; и логико-операциональную, в которой производится анализ процессов мышления и их операциональная реконструкция. Ставилась задача вычленения «алфавита операций» или операционального базиса мышления. Синтез двух линий исследования предполагался в рамках генетической реконструкции мышления. Здесь предполагалось использовать метод восхождения для модельной имитации процессов развития, т. е. выведения или развертывания моделей развитого или состоявшегося мышления из простых «клеточных» структур. Несмотря на значительные исследовательские усилия, программа так и не была реализована построением целостной теории и осталась скорее утопическим проектом. Однако она вызвала активную проблематизацию традиционных представлений, причем не только в логике, и стимулировала развитие нового методологического подхода. С начала 1960-х начинается большой поворот к *теории деятельности*. Этот период продолжается до конца 1960-х. Новая генерация участников: В.А. Лефевр, В.М. Розин, О.И. Генисаретский, А.Г. Раппапорт, В. Дубровский, С. Поливанова, А. Пископель и Л. Щедровицкий. Категория деятельности из регулятивной категории становится ядром онтологических представлений, а из объяснительного принципа — основным предметом исследования. Она начинает рассматриваться как более фундаментальная и общая для методологии, нежели категория «мышления». Последняя подводится под деятельность, становясь особым ее видом — мыслительной деятельностью, и в таком качестве предмет специальной методологической дисциплины — теории мышления. Основная в этот период онтологическая схема «воспроизводства деятельности и трансляции культуры» трактует связь мышления и деятельности или «мышление как деятельность» совершенно иначе, нежели это было в первой программе. Мышление рассматривается прежде всего с позиций механизма «трансляции культуры» или передачи «культурных норм» (или, как стали говорить после выхода известной

книги Т. Куна, — «парадигм»), место процессуальных понятий «процедуры», «операции» и т. п. все больше занимают структурные понятия «нормы», «способа» и особенно «средств» мышления. Именно благодаря механизму трансляции культуры мышление обнаруживается как исторический, культурный, социальный феномен. Вместе с тем особой проблемой тогда становится проблема развития мышления или появления структурных новообразований. В этом контексте вводятся представления о рефлексии как специфическом механизме развития деятельности. Рефлексия инициируется не правилами и нормами, но проблемными ситуациями, фиксирующими невозможность целедостижения за счет реализации норм и правил. В рефлексии деятельность создается как таковая в своих распределенных формах, рефлексия функционализирует пространство деятельности и организует поиск решения. Само по себе найденное решение еще не означает шага развития, поскольку в самом материале решения еще должны быть вычленены структурные компоненты — средства, сделавшие возможным решение. Именно рефлексивное вычленение структурных новообразований, выступивших в функции средств, и знаменует собой шаг развития. За счет рефлексии новообразования в материале мышления могут быть осознаны, функционализованы и описаны как средства, решающие проблемную ситуацию. Именно в качестве intersubъективно описанных средств (не знаний!) новообразования могут приобретать нормативную функцию, попадать в трансляцию и становиться компонентами исторической формации. Тезис об артификации или техническом освоении рефлексии становится основным лозунгом идеологии развития, характерной для ММК. Исследования в русле содержательно-генетической эпистемологии продолжают практически до конца 1960-х, но это уже частная линия исследований, включенная в существенно иную методологическую программу. Самым главным здесь было осознание и рефлексивное отделение самой методологии от логики, философской теории познания, от философии и науки в целом. Методология полагается новым синтетическим способом мышления, способным объединить в новой системе разные типы и стили: философскую спекуляцию, поддерживающую онтологическую работу, научное исследование, опирающееся на моделирование объектов и эксперимент, конструктивно-инженерный и проектный подходы, историческое исследование. Специфика методологического подхода мыслилась в технологии синтеза разнородных знаний и создании новых конфигураций из знаковых комплексов, традиционно относя-

щихся к различным дисциплинам. Такой поворот стал возможен за счет выхода к онтологии деятельности и разработки теоретико-деятельностных представлений. Методология направлена не на частные науки и виды деятельности, а на весь универсум человеческой деятельности. Методологизация буквально всех сфер человеческой деятельности объявляется мегатенденцией современной культуры. Если наука была вызвана к жизни объемлющей онтологией природы и натурализмом, то методология, как новая форма мышления и деятельности, прежде всего онтологией деятельности и деятельностным подходом. Теория деятельности оказывается ее последним фундаментом и основой. Однако собственная дисциплинарная структура методологического проекта имеет более сложный и разветвленный характер. Помимо общей теории деятельности, здесь выделяется: 1) системно-структурная онтология («теория систем»), 2) теория мышления и эпистемология, 3) семиотика 4) теория коммуникации и речевой деятельности, 5) множество частных теорий деятельности: теория науки, теория проектирования, теория управления, теория инженерии, педагогика и др. В рамках общей теории деятельности новый и неожиданный онтологический статус приобретает понятие «рефлексии» как самостоятельного интеллектуального процесса, отличного от мышления, и важнейшего механизма развития деятельности. Сам проект методологии начинает рассматриваться как проект своего рода «тотализации» рефлексии и рефлексивного «замыкания» всей совокупной сферы деятельности. Параллельно общеметодологическим разработкам идут исследования в педагогике, дизайне и проектировании, инженерной психологии. В 1968 Щедровицкий был исключен из компартии и уволен с работы из ВНИИТЭ. Поводом послужило подписание им коллективного открытого письма деятелей науки и культуры в защиту диссидентов А. Гинзбурга и Ю. Галанскова. В 1969 в редакционной статье в газете «Правда» взгляды Щедровицкого были объявлены антимарксистскими. Подготовленный типографский набор обобщающей коллективной монографии «Педагогика и логика» был рассыпан, а сама книга увидела свет лишь спустя 25 лет. В 1970-х в рамках деятельностного подхода начинает формироваться ядро и замысел новой программы. С одной стороны, центр разработок переносится на исследование *рече-языковой деятельности и коммуникации*. Основные тематизмы в этот период: «знак», «смысл», «значение», «речь-язык», «понимание». «Понимание» в определенном аспекте начинает рассматриваться как более фундаментальная и общая по сравнению с «мышлением» и





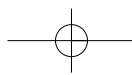
«рефлексией» интеллектуальная функция и процесс. С другой стороны, развиваются представления об «организации» и «организационно-технологическом отношении», которые распространяются на прошлые теоретико-деятельностные представления и схемы, системно-структурные представления, а также на формируемые представления о коммуникации и речи языке. В этих работах организация рассматривается прежде всего как эффект рефлексивной ассимиляции и рефлексивного поглощения одними системами деятельности других систем деятельности и, в конечном счете, как результат «инкорпорации» рефлексивных знаково-знаковых структур в более низкие системные уровни. Организационные представления кладутся в основу разработки новой технологии *программирования* мыслительной деятельности. К разработке технологии программирования примыкают работы о *проблематизации* и функции проблем в мышлении. Параллельно оформляется общая схема *системно-структурной методологии* с ее основными единицами — «подходами». Новый подход ММК обозначается то как «системно-деятельностный», то как «организационно-деятельностный» в противоположность прошлым своим подходам, обозначаемым как «теоретико-мыслительный» и «теоретико-деятельностный» (вариант — «нормативно-деятельностный»). Однако сами онтологические схемы мышления, деятельности и коммуникации все еще остаются разобщенными. К концу 1970-х оформляется прямая установка на их синтез и конфигурирование, и на создание общей онтологии мышления и деятельности. С другой стороны, оформляется практическая установка на культивирование и распространение методологического способа мышления и коммуникации, а также установка на организацию деятельности профессионалов различного профиля. В целом организационная интенция начинает доминировать, требовался выход за рамки теоретических разработок в область реального социального взаимодействия, в котором методологи претендовали на собственный фокус организации и управления деятельностью профессионалов в различных областях знания — фокус рядоположенный административно-управленческому. В конце 1970-х он осознавался прежде всего как фокус программирования комплексных НИР. Последняя реализует себя в практике организационно-деятельностных игр (ОДИ). В 1980 появляется базовая схема мыслительности, после чего новый подход ММК окончательно закрепляется как «СМД-м.» или СМД-подход. С 1979 — *этап ОДИ и СМД-методологии*. ОДИ изначально создавались как практика методологии и проектировались по схеме

мыследеятельности. Типология проведенных ОДИ весьма разнообразна. В общем виде Щедровицкий рассматривал ОДИ как метод развития коллективной мыследеятельности. ОДИ предполагала наличие комплексной проблемной ситуации в определенной сфере деятельности, коммуникативно-деятельностную имитацию данной сферы и данной проблемной ситуации в межпрофессиональном коллективе непосредственно связанным с решением этой проблемы, активную проблематизацию предметно-профессиональных способов и средств мыследеятельности, проективное программирование коллективной мыследеятельности. На протяжении 1980-х были проведены сотни ОДИ в различных регионах страны по самой различной тематике. Приходит новая генерация «игровых» методологов — П. Щедровицкий, Ю. Громыко, С. Попов, А. Зинченко и др. Со второй половины 1980-х происходит активное включение технологии ОДИ в «перестроечные» процессы. Одновременно появляются первые признаки социализации СМД-м. Методологическое сообщество выходит за рамки кружка, скорее оно приобретает форму межпрофессионального социокультурного движения. ОДИ обеспечили широкий приток участников движения и социальный интерес к новым формам мышления и коммуникации. Организуются первые методологические лаборатории. В 1989–1992 проводятся съезды участников методологического и игротехнического движения. С 1989 начинает выходить методологический альманах «Кентавр», в 1991–1996 издается журнал «Вопросы методологии». В постперестроечной ситуации 1990-х ареал деятельности СМД-м. снова сужается. Количество ОДИ резко идет на убыль. Соответственно исчезает и феномен социокультурного движения. После смерти Г.П. Щедровицкого в 1994 «эпоха ММК» закончилась. Методологически ориентированные группы разделяются на отдельные школы, направления и проекты. Среди наиболее авторитетных — Школа культурной политики П. Щедровицкого, Международная методологическая ассоциация (ММАС) С.В. Попова, Независимый методологический университет Ю.В. Громыко, Инновационный центр О.С. Анисимова, сеть методологических лабораторий (лидер — А.П. Зинченко). В практическом плане выдвигается консалтинговая, аналитическая и проектная деятельность. Центральное место принадлежит образовательно-образовательным проектам, ориентированным на воспроизводство специфических для ММК интеллектуальных форм. Методологи консультируют программы регионального и муниципального развития, программы санации и развития отдель-

ных предприятий, бизнес-структур, участвуют в экспертизе разного рода социальных инициатив, программ и проектов, специализируются как политтехнологи и имиджмейкеры. Действуют отдельные экспериментальные площадки в образовании. Во второй половине 1990-х съезды сменяются конгрессами и другими, более формализованными способами коммуникации (Чтения памяти Г.П. Щедровицкого, конференции). Идет работа по созданию электронного архива ММК.

А.Ю. Бабайцев

СМЕРТЬ — в науке — естественное и необратимое прекращение жизнедеятельности биологической системы. В философии смертность человека рассматривается не столько как природный, сколько как социальный феномен, требующий рационального восприятия и осмысления. Уже реконструкция захоронений неандертальцев свидетельствует о наличии у них представлений о неоконченности человеческого существования со С. Это представление древних позднее привело к понятию бессмертной бестелесной души. В античной философии была предпринята одна из первых попыток на рациональных основах примирить индивидуальное сознание с неизбежностью собственной С. Эта попытка воплотилась в двух концепциях, предлагавших пути избавления от страха перед С.: Сократа — Платона и атомистов — стоиков. «Теория» Сократа — Платона утверждала бессмертие одной из составных частей человека — души; С. мыслилась как отделение нетленной вечно живущей души от смертного тела. Страх перед С. преодолевается разумом на путях философии, т. к. «человек, который... посвятил жизнь философии, перед С. полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага» (Сократ). Учение атомистов — стоиков снимает страх перед С. через признание ее естественным и закономерным фактом жизни, которого не следует страшиться в силу невозможности его почувствовать: согласно Эпикуру, душа со С. человека распадается на атомы и, следовательно, человеку уже все безразлично, он ничего не чувствует. Стоики наделяют ожидание С. этическими мотивами: надо бояться не С., а недобродетельной жизни: «кто научился смерти, тот научился быть рабом» (Сенека). Христианская теология и философия полагали С. следствием грехопадения Адама и Евы. Христианство на основе веры в загробную жизнь и справедливое воздаяние за земные дела предоставляло человеку знание о С. как переходе из земной жизни в жизнь вечную. С. трактовалась как мгновенный акт перерождения, к которому человек должен готовить всю земную жизнь. С. и воскрешение Христа — победа над первобытным





754 «СМЕРТЬ АВТОРА»

страхом биологической С. Реформация и Возрождение хотя и подвергли ревизии церковное учение о С., но не отняли у человека представлений о личном бессмертии. Философия Нового времени, а позднее и Просвещение выносят проблему С. за рамки теологии, что не сильно влияет на этические результаты их размышлений о С., хотя и меняется система аргументации. Проблема С. вытесняется на второй план гносеологией и социально-политическими концепциями и присутствует как элемент в рассуждениях о бессмертии души (Декарт, Локк, Гоббс) или атеистических системах (Ламетри, Дидро). Тема С. в 18–19 вв. развивается в различных философских концепциях: у Канта идея бессмертия души выступает как постулат практического разума; в панлогизме Гегеля, в границах которого феномен С. осмысливается в сфере чистой мысли, С. постигается не верой, а разумом; в религиозном экзистенциализме Кьеркегора смысл С. должен быть понят не с помощью рассудка, а в состоянии «страха и трепета», открывающем всю глубину веры в Бога; в «религии Человека» (Конт, Фейербах) акцент ставится на родовом бессмертии человека (как и в марксизме) и вечном разумном прогрессе, в идее «вечного возвращения» (Шопенгауэр, Н. Гартман, Ницше) утверждается бессмысленность и повторяемость жизни и С. как пути этого повторения; для Фрейда С., как и Жизнь, выступает бессознательным импульсом человеческих инстинктов. В 20 в. Хайдеггер представляет С. онтологической характеристикой человеческого бытия: жизнь есть «бытие-к-С.», человек постулируется в мире осознанием собственной смертности. С., будучи всегда «моей» С., выводит человека из анонимности жизни к «собственному» бытию, С. дополняет возможное бытие человека до полного бытия. «Подлинное бытие-к-С.» порывает с повседневными попытками отвлечься от С. и является основой смыслотворчества человека. В отличие от Хайдегера, Камю и Сартр видят в С. не позитивный, утверждающий момент человеческого бытия, а разрушающий смысл и индивидуальность. (Ср. с идеей А. Мальро, подхваченной Сартром: «смерть есть то, что превращает жизнь в судьбу».) Маркузе в отношении человека к С. видит проблему идеологической ангажированности отношения в конкретной культуре. Маркузе переводит рассмотрение С. из онтологии в социальную, культурологическую плоскость. Эту традицию развивает Ф. Ариес, выдвигая теорию пяти этапов восприятия С. в западноевропейской культуре: от «прирученной» С. (архаика — 12 в.), когда человек считал С. естественной и был готов к встрече с ней, до «перевернутой» С. (20 в.), когда общество стыдится С.,

скрывает и банализирует ее, отдает в руки врачей и похоронных бюро. Теорию Ариеса дополнял и уточнял М. Вовель. Изменчивое отношение человека к С. легло в основу теории Бодрийяра, представляющего историю общества как историю трех этапов «симуляции», т. е. вытеснения, маскировки С. в сфере социального в зависимости от изменений в законе стоимости. Система, стремящаяся к совершенству, изначально боится С. и пытается, по Бодрийяру, закрыться от нее с помощью «симулякров», т. е. определенных видов искусственности, которые должны заслонить принцип «аннулирования», что для системы и есть С. Успехи медицины в 20 в. поставили перед философами проблему определения С. Большинство исследователей исходят из того, что родовым признаком человека является сознание, следовательно, С. — это С. сознания: «С. человеческого существа определяется с того момента, когда умирает сознание» (Л. Шварценберг).

«СМЕРТЬ АВТОРА» — парадигмальная фигура постмодернистской текстологии, фиксирующая идею самодвижения текста как самодостаточной процедуры смыслопорождения. В аксиологической системе постмодернизма А. символизирует идею внешней принудительной каузальности, в ситуации которой линейный тип детерминизма предполагает и линейное объяснение явления через указание на его единственную и исчерпывающую причину, в качестве которой для текста выступает А., ибо, по оценке Р. Барта, в системе отчета традиционной западной рациональности «внешняя причина причиннее других причин» (см. **Неодетерминизм**). В контексте культуры классического западного образца оформляется стиль мышления, предполагающий конституирование не только выраженного противостояния субъекта и внеположенного ему объекта (см. **Бинаризм**), но и акцентированной парадигматической фигуры отнесения любого результативного процесса к субъекту как агенту этого процесса, мыслимому в качестве А. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемом обыденным языком формуле так называемого «примысленного субъекта» в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса (в диалогизме до древнегреческого «Зевс дождит» — до современного английского «it is raining», — в отличие от семантически изоморфных, но структурно принципиально иных «дождит» в русском или «ploae» в молдавском языках). На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей космогенеза, восточные и западные экземплификации которых оказываются в исследуемом контексте радикально аль-

тернативными. Так, восточная натурфилософская традиция ориентирована на парадигматическую фигуру спонтанности космического процесса: от раннего доизма до философской модели мироздания, основанной на концепции «цзы-жань» («само-качества»), объясняющей сущность вещей всеобщим космическим резонированием одинаковых «жань» («качеств»), — «чжи-жань», т. е. качество созданное, привнесенное извне, мыслится как навязанное и остается на аксиологической периферии. В отличие от этого, для европейских философских космогоний характерны такие модели становления и дальнейшего развития мироздания, которые предполагают фиксацию и выделение изначального субъекта — инициатора и устроителя космического процесса, — последний трактуется в данном контексте в качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта, а потому — подчиненного изначальной цели и разумной логике. Данная презумпция пронизывает собою всю западную традицию классического философствования (от техноморфных моделей античной натурфилософии, где фигуры «нуса» и «логоса» функционально занимают семантическую позицию субъекта как носителя не только иницирующего импульса, но и логического сценария космогенеза, — до установок классического новоевропейского деизма), репрезентируя собою то, что, двигаясь в терминологическом ряду Деррида, можно было бы обозначить в качестве «трансцендентного А.» (см. **Трансцендентальное означаемое**). В противоположность этому, постмодернизм отвергает классическую интерпретацию текста как произведенного А. «произведения» (см. **Конструкция**): «присвоить тексту Автора — это значит...застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо» (Р. Барт). Соответственно, если «произведение включено в процесс филиации», то текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему (вневербальной) причины, ибо он есть не что иное, как переходящее состояние процессуальности письма, что и находит свое выражение в презумпции «С. А.»: по выражению Р. Барта, «что касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве». В рамках данного подхода на смену понятию «А.» постмодернистская философия выдвигает понятие скриптора, снимающее претензии субъекта на статус производителя или хотя бы детерминанты текста. Важнейшим выводом из данной установки является идея о порождении смысла в акте чтения, понимаемого Деррида как «активная интерпретация», дающая «утверждение свободной игры мира без истины и начала». В этом контексте Дж.Х. Миллером формулируется положение





ние о Читателе как источнике смысла: «каждый читатель овладевает произведением... и налагает на него определенную схему смысла». Фигура читателя конституируется как фигура «не потребителя, а производителя текста» (Р. Барт). Однако постмодернизм не завязывает процедуру смыслопорождения на фигуру Читателя в качестве ее субъекта, внешнего причиняющего начала (ибо в этом случае фигура Читателя была бы эквивалентна фигуре А.). Тема «основополагающего субъекта», которому вменялось в обязанность «вдыхать жизнь в пустые формы языка», однозначно относится Фуко к философии традиционного плана. Постмодернизм же, по П. де Ману, утверждает «абсолютную независимость интерпретации от текста и текста от интерпретации». По оценке Деррида, реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но «моменты самотолкования мысли». В трактовке Т. Д'ана, Л. Перрон-Муазес и др., А., Читатель и Текст растворяются в едином вербально-дискурсивном пространстве. В аспекте генерации смысла как чтение, так и письмо — это «не правда человека, а правда языка»: «уже не «я», а сам язык действует, «переформирует» (Р. Барт). По оценке Р. Барта, современная лингвистика показала, что «высказывание... превосходно совершается само собой, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих». Текст, по П. де Ману, «не продуцируется деятельностью сознания субъекта — автора или читателя», но является имманентной процессуальностью языка. Смысл трактуется в качестве не привнесенного субъектом, но автохтонного: он самопричинен, по Делезу, «в связи с имманентностью квази-причины». Смыслопорождающее значение признавалось за самодвижением языка уже в сюрреализме (техника автоматического письма). Феномен аутотрансформации текста зафиксирован Э. Ионеско: «текст преобразился перед моими глазами. Это произошло... против моей воли. ...Предложения ...сами по себе пришли в движение: они испортились, извратились». Самодвижение языка отмечено И. Бродским: поэт «есть средство существования языка. ...Язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку». Аналогичные идеи высказаны в рамках неклассической философии: по Гадамеру, «сознание индивида не есть мерка, по которой может быть измерено бытие языка»; Сартр формулирует тезис о том, что язык есть «саморазвивающееся безличное начало, действующее через и помимо человека, ...героем становится язык»; Р. Барт ссылается на идею Малларме о том, что «говорит не автор, а язык как таковой». Способность производить «эффект смысла» Фуко признает за «структурами языка», обладающими, по Кристе-

вой, «безличной продуктивностью», порождающей семантические вариации означивания. Смыслогенез предстает, по Дж. В. Харрари, как самоорганизация текстовой «самопорождающейся продуктивности... в перманентной метаморфозе».

М.А. Можейко

«СМЕРТЬ БОГА» — фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая в своем содержании парадигматическую установку на отказ от идеи внешней принудительной каузальности, характерной для линейного типа понимания детерминизма (см. **Неодетерминизм**), и от презумпции логоцентризма. Генетически восходит к постулату Ницше «старый Бог умер» и протестантскому модернизму. Однако, если в рамках протестантского модернизма фигура «С. Б.» выражала идею когнитивной и моральной зрелости субъекта, лишая его универсальной объяснительной формулы, позволяющей маскировать свое незнание ссылкой на высшую инстанцию и конечную причину и заставляя принять моральную ответственность персонально на себя (Д. Бонхеффер), то постмодернистская фигура «С. Б.» ориентирована на переосмысление самого феномена причины, переориентацию с понимания ее как внешнего фактора причинения к пониманию ее как имманентного перехода предела. В постмодернистской системе отсчета понятие Бога символизирует собою идею наличия финальной и исчерпывающей внешней детерминанты, и метафора «С. Б.», соответственно, — установку на осмысление имманентности. И если для классики фокусом когнитивных усилий выступал поиск подлинной (ближней, естественной) причины явления, то для постмодернизма — отказ от идеи внешнего причинения, осмысление самораскрытия объекта в подлинном становлении множественного и нового: «мало сказать «Да здравствует множественность!», множественное еще нужно создать» (Делез, Гваттари). Трансформирующаяся система выступает в этом случае для постмодернизма как альтернативная той, которая подчинена централизованной командам, т. е. фактически антикибернетическая (П. Вирилио моделирует понимание Бога именно в таком контексте). Так, в номадологии (см. **Номадология**) радикальной критике подвергается такая «несносная черта западного сознания», как интенция переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе» (Делез, Гваттари). Концепция трансгрессии эксплицитно фиксирует факт отсутствия внешнего причинения трансгрессивного перехода посредством метафоры «С. Б.»: как пишет

Фуко, «убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также чтобы подвести его к тем пределам, которые стирает это беспредельное существование» (см. **Трансгрессия**). Это означает, что «смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела..., в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, переступающих через него, нарушающих его» (Фуко). Согласно формулировке Р. Барта, классической философией «принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее — Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору». Р. Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преemptивность, принудительная каузальность и эволюционность процесса: в то время как «произведение отсылает к образу естественно... «развивающегося» организма», текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой «метафорой» их может служить не линейная причинная цепочка, но — «сеть»: «если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов». Противопоставляя традиционную («университетскую») и постмодернистскую («имманентную») версии отношения к тексту («критики»), Р. Барт усматривает принципиальное отличие между ними именно в том, что если имманентное прочтение текста не только допускает, но и предполагает плюральное самодвижение смысла, то традиционный «критик исполняет произведение, как палач исполняет приговор». По оценке Р. Барта, истоки линейного характера «университетской критики» коренятся именно в линейном понимании детерминизма: «чем вызвано...неприятие имманентности? ...Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — «продукт» некоторой «причины», а внешние причины «причиннее всех других». Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, наряду с финальным отказом от идеи внешней причины, и признание фундаментального статуса непредсказуемой случайности, что находит свое выражение в постмодернистской метафоре «игры». Лиотаром осуществляется рефлексивная оценка метафоры «С. Б.» в указанном ключе: «вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник («природа»), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что «Бог играет в кости». Тем не менее именно игра в кости позволяет





756 «СМЕРТЬ СУБЪЕКТА»

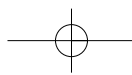
установить «достаточные» статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределятеля). — Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет Пригожин, «для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры, время и вечность». В метафорической системе постмодернизма установка на отказ от идеи внешней каузальности находит свое выражение также в парадигмальной фигуре «смерти Автора» как внешней причиняющей детерминанты текста (см. «Смерть Автора») и в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании, а именно — в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики и, соответственно, в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (парадигматическая презумпция «Анти-Эдипа» в шизоанализе, основанная на той презумпции, что «бессознательное — изначально сирота» — см. **Шизоанализ, Анти-Эдип**). Финальным аккордом постмодернистского отрицания линейного детерминизма, лежащего в основе классической культуры, является интерпретация «С. Б.», предложенная Делезом и Гваттари во втором томе «Капитализма и шизофрении». Фигура Бога, безусловно, выступает для постмодернизма символом внешней каузальности, однако в данном случае речь идет не столько об освобождении бессознательного от ее гнета, сколько вообще о принципиальной невозможности для шизофренического сознания какого бы то ни было внешнего причинения, т. е. угнетения. Как пишут Делез и Гваттари, «смерть Бога не имеет никакого значения для бессознательного. Плодами этой новости являются не последствия смерти Бога, а другая новость: смерть Бога не имеет никаких последствий. Другими словами, Бог и отец никогда не существовали». В целом, отказ от концепта «субъект» и самой идеи субъекта как действующего и причиняющего агента любого процесса неизбежно приводит к идее спонтанности. — В этом отношении совершенно естественны и объяснимы многочисленные апелляции постмодернизма к традиционной восточной культуре с ее акцентом на объективно-предметной составляющей деятельности. Например, критика Кристевой аристотелевской логики с ее жестко фиксированной «действующей причиной» и обращение к классической китайской логике, — в частности, к концепции Чан

Дунсуня, показавшего недостаточность аристотелевской логики в ее приложении к языковым средствам. Применительно к стилю мышления Чан Дунсуня, Кристева замечает, что «он вышел из другого лингвистического горизонта (горизонта идиограммы), где на месте Бога выявляется диалог Инь-Янь». — Если учесть, что фигура Бога осмыслена философией постмодернизма как персонификация идеи внешнего линейного причинения, то обращение Кристевой к имманентной креативности «диалога Инь-Янь» может быть прочитано как поворот к идее спонтанной самоорганизации. Обращение к культуре традиционного Востока характерно и для Фуко, и для Деррида в плане его программного «антиэллинизма». В настоящее время обнаруживает себя обратное влияние постмодернистской методологии на протестантскую теологию. Так, наряду с развитием традиционного для протестантизма содержания этой презумпции (Г. Кокс, У. Гамильтон, Т. Дж. Дж. Альтицер), теология «С. Б.» предлагает программу «реинтерпретации Бога», которая фактически является программой деконструкции библейских текстов (см. **Деконструкция**): П. Ван Бурен основывается на отказе от иллюзии несенности языка теологии с некой якобы описываемой им объективной реальностью, разрушая на базе этого прежнюю версию Б., подчиненную универсальному трансцендентализму (см. **Означивание, Трансцендентальное означаемое**). На базе концепции «С. Б.» в теологии оформляется концепция «смерти теологии», которая констатирует уход из человеческой жизни «трансцендентного измерения», перманентного проецирования событий человеческой жизни на Бога, что выступает как «конец теологии» (К. Рашке). В целом, введение постмодернизмом фигуры «С. Б.» в семантическое пространство современной культуры влечет за собой радикальные трансформации последнего, ибо «вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего начинается с нематериального духа (Бога) — источника этой последовательности и нисходит к недуховной материи» (Р. Руйтер).

М. О. Можейко

«СМЕРТЬ СУБЪЕКТА» — метафорический термин для обозначения одного из двух полюсов амбивалентной тенденции размывания определенности субъект-объектной оппозиции в рамках постмодернистской программы преодоления традиции бинаризма, фиксирующий отказ постмодернистского типа философствования от презумпции субъекта в любых версиях его артикуляции (ино-, поли-, наконец, бес-субъектность «непознаваемого субъекта» эпохи постмодерна).

Оформление презумпции «С. с.» в современной культуре подготовлено эволюцией неклассической философии, во многом деформировавшей традиционное классическое понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности (начиная с философии жизни). Монолитность субъекта расшатывается в неклассической философии процессуальностью противостояния «Оно» и «Сверх-Я» в классическом фрейдизме, перманентным марксистским трансцендентизмом к абстракции общества, фокусирующей феноменологией внимания на интенциональности сознания, структуралистским переносом центра тяжести с личного субъекта на безличный текст и др. Термин «С. с.» вошел в философский оборот после работ Фуко «археологического периода» (начиная с работы «Слова и вещи: Археология гуманитарных наук», 1966) и был специфицирован Р. Бартом как «смерть автора» (одноименная работа, 1968). Парадигматическая фигура «С. с.» в постмодернистской философии означает, прежде всего, гибель традиционного (стабильного, однозначно централизованного и линейно детерминированного со стороны общего социального порядка) субъекта дюркгеймовского типа. Если классическая культура задает образец экстремального объективизма, то максимальный субъективистский акцент падает на традицию художественного модернизма с его пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в художественном произведении внутреннего состояния автора — до эстетики так называемого «ультра-язычества»: «Я сам, Ты сам, Он сам. Так, отринув множественное число, станем читать молитву Ячества. Единственные. Невписанные. Неповторимые. А главное — упорно держаться за свое Я, которому нет и не будет равных... Я Сам себе причина. Сам себе критик. Сам себе предел... Я утверждаю высоту и незаменимость Ячества, которое было и будет первой из духовных добродетелей новатора и бунтаря» («Ультраманифесты» Г. де Торре). В противоположность этому, в рамках постмодернистской философской парадигмы феномен субъекта артикулируется в качестве проблематичного: Кристева полагает допустимым говорить лишь о «проблематичном процессуальном субъекте языка». Фуко в «Герменевтике субъекта» формулирует два основополагающих вопроса соответствующего проблемного поля постмодернистской философии: «вопрос об истинности субъекта» и «вопрос о структуре истинности субъекта», подвергая проблематизации и самый тот способ, посредством которого данные вопросы «встали на повестку дня». — По оценке А. Турена, если модернизм провозглашал идею ценности «Я», то постмодернизм —

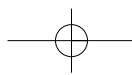




идею его расщепления. Согласно эксплицитно сформулированной позиции постмодернистской философии, сам феномен Я оценивается как культурно артикулированный, связанный с определенной традицией и потому исторически преходящий. Согласно выводам Фуко, «взяв сравнительно короткий хронологический отрезок и узкий географический горизонт — европейскую культуру с 16 в., можно сказать с уверенностью, что человек — это изобретение недавнее. ...Лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... — это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе 17 в. почва классического мышления, тогда — в этом можно поручиться — человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке». Что же касается собственной версии артикуляции субъекта философией постмодернизма, то для нее характерна радикальная децентрация индивидуального (равно как и любых форм коллективного) Я. Оперативные правила эпистемы, выступая регулятором по отношению к активности сознания, но не осознаваемые последним рефлексивно, выступают фактором децентрации и деперсонификации субъекта. С точки зрения постмодернизма, само использование термина «субъект» — не более чем дань классической философской традиции: как пишет Фуко, так называемый анализ субъекта на деле есть анализ «условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом и субъектом чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существует». Критика концепции «трансцендентального субъекта» (А. Ронелл) становится фундаментом формулировки основополагающей для философской парадигмы постмодерна программной презумпции «смерти человека». В контексте структурного психоанализа Лаканом была выявлена языковая форма бытия бессознательного как «речи Другого». Именно «Другой» и является, с точки зрения Лакана, тем культурным механизмом, посредством которого находят свое разрешение «приключения индивидуальных желаний», ибо он выступает, с одной стороны, как объект желания, а с другой — как внешний закон и порядок, персонифици-

рованные в Отце как изначальном «Другом». В процессе психоанализа устами пациента «говорит желание» («речь того Другого», голос вождения), но, будучи вербально артикулированным, желание оказывается не автохтонным, но подчиненным внешним требованиям языкового строя и речевой практики («речь другого» как не-себя). «Я» (в терминологии Лакана «воображаемое») детерминировано не столько импульсами бессознательного (хаотического «реального», не подлежащего вербализации), сколько его вписанностью в общий символический порядок, подключенностью к «означающему», т. е. языковым структурам, задающим артикуляционные правила. Оценка диктата логико-грамматического строя языка как насилия над творческой свободой и мышлением была высказана еще в начале 20 в. в рамках эстетики дадаизма: «я разрушаю выдвинутые ящики мозга» (Т. Цара). Структурный психоанализ наполняет эту установку новым смыслом. Выдвинутая в классическом психоанализе презумпция подчиненности бессознательных желаний культурным нормативам «Супер-Эго» переформулирована Лаканом в тезис о заданности желания материальными формами языка. Субъект как связующее звено между «реальным», «воображаемым» и «символическим» (объективирующимся в «означающем»), характеризуется Лаканом как «децентрированный» (см. **Ацентризм**), ибо его мысль и существование оказываются нетождественными друг другу, будучи опосредованы чуждой им реальностью языка. Бессознательное, таким образом, предстает как язык, а желание — как текст. Рациональный субъект декартовского типа, равно как и вожделеющий субъект типа фрейдистского, сменяются «децентрированным» инструментом презентации культурных смыслов («означающих») языка: «говорящий субъект» как «субъект в процессе» (Кристева) и, как следствие — «смерть человека», разворонного в детерминационном воздействии структур языка и дискурсивных практик на индивидуальное сознание. — В рамках тенденции деперсонификации текста оформляется и более радикальная версия «смерти субъекта», а именно — парадигматическая фигура «смерти героя», т. е. центрального персонажа, фокусированного бы на себе семантическое пространство нарратива (К. Брук-Роуз). По оценке А. Роб-Грийе, «смерть» такого «устаревшего понятия», как «персонаж», «констатировалась много раз серьезнейшими публицистами», — и «ныне он превратился в мумию». Однако, если «смертью Автора» оплачена возможность плюралистичности означивания и бесконечная верификация текстовой семантики, т. е. то, что Р. Барт назвал «рождением читателя», то, перенося акцент в

интерпретации смыслопорождения с фигуры Автора на фигуру Читателя, философия постмодернизма отнюдь не конституирует последнего в качестве автономного субъекта классического типа. — По формулировке Р. Барта, фигура читателя может быть рассмотрена в качестве «личного адреса» ничуть не более, нежели фигура Автора, ибо «читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст». Собственно, по видению Деррида, «интерпретирующее Я» само по себе есть не более, чем текст, сотканный из культурных универсалий и дискурсивных матриц, культурных кодов и интерпретационных конвенций. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами, — по выражению М. Грессе, читатель уловлен «сетью культуры», т. е. той системой фундаментальных конвенций, которые диктуются универсалиями данной культурной традиции. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж.Ф. Харари, даже не «гостем», но «порождением текста». Если философский модернизм в лице Ницше оценивал «Я» в качестве «tendez-vous опытов», то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен, — с другой. Р. Барт, например показывает во «Фрагментах любовного дискурса», что опыт, который декларируется в качестве имманентного, на самом деле выступает принципиально спекулятивным, — в качестве примера он приводит ситуацию так называемой «безумной любви»: «Безумие. («Я схожу с ума»). Это значит, что я безумен для того, чтобы пребывать в любви, но я отнюдь не безумен для того, чтобы сказать об этом, я раздваиваю свой образ». Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам Бланшо, «никогда «я» не было субъектом опыта», а уж трансгрессивный опыт (см. **Трансгрессия**), тем более, оценивается как «то, чего ни одно существующее не может достигнуть в первом лице». Таким образом, «субъект высказывания», — в системе отсчета постмодернизма, — «ни в коем случае не может совпадать с «субъектом совершившихся вчера поступков»: по оценке Р. Барта, содержащаяся в дискурсе «я» более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности предварительно накопленного опыта». Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда — и в рамках письма, и в рамках чтения — «субъект... не бывает





758 СМEX

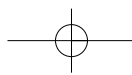
экстерриториальным по отношению к своему дискурсу» (Р. Барт). Более того, фактически «ни в филогенетическом, ни в онтогенетическом плане человек не существует до языка», — в когнитивной плоскости это значит, что «язык учит нас понимать человека, а не наоборот» (Р. Барт). И, в конечном итоге, вербальная сфера, по Р. Барту, — это «та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности». Очерчивая границы постмодернистского типа философствования, Фуко в качестве одного из важнейших признаков постмодернизма выделяет финальное «крушение философской субъективности, ее рассеивание внутри языка, который лишает ее господства, но множит ее лики в пространстве пробелов...» Следует отметить, что, порывая с модернистским пафосом программной субъективности, постмодернизм преемственно развивает идеи, высказанные Хайдеггером и Сартром относительно вербальной артикуляции человеческого бытия. Так, ссылаясь на хайдеггеровский тезис о языке как «господине» человека, Сартр пишет: «язык действительно является господином человека, ...он формирует его личность и судьбу, ...законы языка, вместо того, чтобы быть всего лишь практическими рецептами коммуникации..., проявляются — подобно физическим законам — как необходимые условия, предшествующие человеку и формирующие его». Однако растворение субъекта в процессуальности дискурсивных практик — далеко не единственный регистр, в котором реализуется парадигмальная установка на «С. С.». — Децентрация последнего характерна для всех проблемных областей философии постмодернизма. Так, анализируя феномен аффекта, столь значимый в ряду предметных ориентаций постмодерна, Джеймисон констатирует, что чувственная сфера, в целом, перестает быть централизованной и персонафицированной субъектом. Отказ от концепта «субъект» во многом связан с признанием в философии постмодернизма случайности феномена «Я». Как пишет Батай, «возможность моего «я» — в конечном счете, безумная недостоверность». Аналогично, анализируя предложенную Клоссовски модель индивидуальности как «непредвиденного случая», Делез полагает, что «индивидуальность должна осознать себя как событие, а осуществляющееся в себе событие — как другую индивидуальность», в силу чего «самотождественность индивидуальности не может быть понята иначе, нежели случайная. Ссылаясь на Лиотара, Джеймисон постулирует в связи с этим так называемый эффект «угасания аффекта»: «в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать... Скорее, эти чувства — что, по Лиотару, может быть лучше и

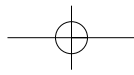
точнее названо «интенсивностями» — сейчас текучи и имперсональны и имеют тенденцию к подчинению особого рода эйфории». Как гносеологически, так и социально ориентированные методологии, предлагаемые постмодернизмом, фундаментованы идеей отказа от самого концепта «субъект». Так, например, в генеалогии Фуко когнитивная программа в качестве условия своей реализации предполагает «принесение в жертву субъекта познания». Что же касается так называемых социальных ролей, предполагающих определенность их субъекта-исполнителя, то эти версии самоидентификации (как правило, вербально артикулированные да и не выходящие, собственно, за границы нарративных практик) есть не что иное, как маски, наличие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними «Я», претендующего на статус идентичности, «поскольку эта идентичность, впрочем, довольно слабая, которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза» (Фуко). В этом отношении постмодернизм осмысливает себя как постулирующий «смерть самого субъекта» финальный «конец автономной... монады, или эго, или индивидуума», подвергшегося фундаментальной «децентрации» (Джеймисон). Следует, наконец, упомянуть развитую философией постмодернизма идею «смерти сверхчеловека» (Делез) и идею «смерти Бога» как окончательный финал философской презумпции конституированной субъективности. Таким образом, заявленная постмодернизмом идея «С. С.» реализуется в полном объеме. — Место субъекта занимает в постмодернизме то, что Делез определяет как «безличное... поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самоидентичности», а место «Я» — то, что постмодернизм (от Батая до Клоссовски) обозначает как «вакацию «я» — того «я», чья вакация испытывается в сознании, которое, уже не будучи ни в коей мере «я», само по себе есть его вакация». В этом отношении рефлексивно эксплицируемую Фуко попытку постмодернизма «выйти из философии субъекта» можно считать более, чем успешной. Что касается современной версии артикуляции проблемы субъекта в постмодернистской философии, то для нее характерна программная ориентация на «воскрешение субъекта», т. е. возвращение в фокус

исследовательской аналитики проблемных полей, центрированных вокруг феноменов индивидуальности (коммуникационная программа в контексте такого направления развития современной философии, как философии, как after-postmodernism).

М.А. Можейко

СМEX — культурно-психологический феномен специфической оценочной реакции человека на действительность. Феномен С. амбивалентен: 1) С. формальный (примитивный, пра-С.) — С. как радость и энтузиазм здорового, растущего и наслаждающегося организма, С. тела и 2) С. как способ выражения отношения к действительности, С. души, С. ума. В первом случае С. — дар природы. В нем нет оценки, нет отношения. Это дочеловеческий С. как выражение радости бытия, субъективное физиологическое ликование, веселость — «вершина совершенного здоровья» (Шопенгауэр). Во втором случае С. оценочен, рефлексивен, сугубо человечесен, а также парадоксален. Парадокс состоит в том, что С. чаще всего — неадекватная эмоциональная реакция на действия или события: мы смеемся над тем, что само по себе смешным не является. Существо С. связано с раздвоением, расколом действительности надвое, созданием ее смеховой тени. С. открывает в одном другом: в высоком — низкое, в торжественном — будничное, в обнадеживающем — разочаровывающее и т. п. Здесь С. — не просто приятное, радостное чувство, а парадоксальная комическая рефлексия. Объектом смеховой рефлексии является, как правило, нечто негативное, достойное осуждения и отрицания, некое зло (реальная ли угроза, разного ли рода нелепости, несоответствия, деформации привычного, нормы, игровые ли представления перечисленного в театральном, цирковом и другом подобного рода действии). Такая традиция понимания С. в философии заложена еще Аристотелем. Смеховая реакция на зло демонстрирует, что зло преодолимо и неопасно. С. уничтожает зло, страх, насилие, пиетет. (Ср. дискуссию о природе С. и о трактовке ее Аристотелем между Вильгельмом Баскервильским и Хорхе Бургосским у Эко в «Имени розы».) Вынесенная человеком оценка в форме С. не принуждает мир измениться. С. сам по себе ничего не разрушает, но противостоит всем в принципе мыслимым видам разрушения, создает свободный от условностей мир смыслов. Среди других функций С. — защитная (в психотерапевтическом смысле), снимающая психологическую травму, напряжение, успокаивающая, облегчающая жизнь; медиаторная: С. — инструмент общения, ломающий грани-





цы между людьми, помогающий сближаться. Диапазон С. очень широк: от мягкого юмора и доброй улыбки до едко-сарказма и злой иронии. С. неуправляем, свободен. У Бахтина смеховой мир противостоит тоталитарной серьезности. С. — глоток свободы в тоталитарном обществе. К теме С. обращались многие философы: Бергсон, Фрейд, Лоренц, Хейзинга, Г.К. Честертон и др.

СМЕЩЕНИЕ (сдвиг) — в психоанализе Фрейда, процесс, механизм и способ функционирования психики, обеспечивающие перемещение информационных и энергетических акцентов с главного на второстепенное, незначительное или индифферентное. По Фрейду, С. проявляется и выражается в различных образованиях бессознательного (в психоневрологической симптоматике, установках, интеллектуальных и эмоциональных актах, различных видах деятельности, сновидениях и т. д.) и сознательного (такое перемещение интереса с одного объекта или вида деятельности на другой, когда новый объект или деятельность замещают предшествующие). Наиболее подробно С. исследовалось Фрейдом на материале сновидений, где оно рассматривалось как главное средство искажения сновидений и второй результат работы сновидений (См. **Сгущение**). По Фрейду, как процесс и результат модификации и перегруппировки сновидений С. проявляется: 1) в замещении скрытого элемента не собственной составной частью, а чем-то отдаленным (намеком) и 2) в перемещении психического акцента с какого-то важного элемента на другой (неважный или индифферентный), в силу чего в сновидении возникает другой центр и происходит подмена смысла сновидения.

СМИРЕНИЕ — в ряде религий — покорность Божеству и судьбе, осознание долгого пути к желаемому идеалу.

СМИТ (Smith) Адам (1723—1790) — шотландский экономист и философ, классик экономической науки. Создал своеобразную этическую систему, оказал значительное воздействие на развитие гуманитарного знания. Учился в университетах Глазго (1737—1740), где получил степень магистра (1740), и Оксфорда (1740—1746). Профессор логики (1751) и нравственной философии (1752—1763) университета в Глазго. В 1759 опубликовал «Теорию нравственных чувств...», принесшую ему известность как философу. В этике, следуя Шефтсбери, Хатчесону и Юму, рассматривал нравственное чувство как основу морали. Способность к выработке нравственных понятий объяснял присутствием человеку чувством симпатии. Согласно С., представляя себя силой воображения в такой же ситуации, в которой оказываются другие люди, человек спосо-

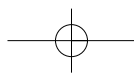
бен ощутить то же, что и они, благодаря чему становится возможной нравственная оценка чувств и поступков других людей. Собственное поведение получает оценку также на основе принципа симпатии — в зависимости от того, одобряем мы или нет свои чувства и поступки, представив себя в качестве стороннего наблюдателя собственных побуждений и действий. Т. о., создается основа для выработки и закрепления в общественной жизни нравственных норм, получающих затем религиозную санкцию. Ряд принципиальных идей общесоциологического характера был развит С. в «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776). Фундаментальной характеристикой поведения индивидов считал их стремление улучшить собственное положение, что возможно, согласно С., лишь путем оказания услуг другим людям. При этом характер экономических законов таков, что субъект, руководимый своекорыстными побуждениями, «...невидимой рукой направляется к цели, которая совсем и не входила в его намерения... Преследуя свои собственные интересы, он часто более действительным образом служит интересам общества, чем тогда, когда сознательно стремится сделать это». Отсюда, по С., следует необходимость максимально возможного ограничения государственного вмешательства в экономику. Сформулированный С. принцип «невидимой руки» до сих пор остается в различных модификациях одним из ключевых аргументов, используемых для обоснования доктрины либерализма (Хайек). Значительное воздействие на последующее развитие социологии оказал анализ С. разделения труда и классовой структуры общества. С. выделил три класса: 1) земельных собственников; 2) наемных рабочих; 3) капиталистов. Считал, что первые два класса заинтересованы в общественном прогрессе — увеличении богатства, т. к. с ростом последнего растут рента и заработная плата. Однако в силу ряда причин землевладельцы и наемные рабочие не могут осознать этого обстоятельства. Предприниматели, напротив, лучше всех способны осознать свои интересы и отстаивать их, несмотря на то, что они зачастую противоречат интересам общества, т. к. норма прибыли наиболее высока, по С., «...в тех странах, которые быстрее всего идут к разорению и гибели». Поэтому к предложениям предпринимателей С. призывал «относиться с величайшей осторожностью».

СМОТРИЦКИЙ Мелетий (светское имя Максим Герасимович) (1575—1633) — религиозный деятель Беларуси и Украины, ревностный защитник православия. В конце жизни перешел в униатство. Родился в местечке Смотрич. Образование получил под руководством отца (извест-

ного антикатолического полемиста) и Кирилла Лукариса (будущего Константинопольского патриарха). Окончил философский факультет Виленской иезуитской академии. Преподавал в православных братских школах Вильни, Минска, Киева, был домашним учителем в семье князя Константина Астрожского, с сыном которого был в Силезии, Словакии, Германии. Слушал лекции в университетах Лейпцига, Нюрнберга, Витенберга. Получил степень доктора медицины. Автор ряда полемических сочинений. В 1608 написал «Ответ на язвительный трактат», направленный против сочинений И. Потея, в 1610 — «Фринос или Плач восточной церкви», всесторонне критикующий католический костел (от его догматов до морального облика его священников) и вызвавший репрессии против православных братьев (С. спас от тюремного заключения псевдонимом). В 1617 принял монашество, стал настоятелем Свято-Духова монастыря. Создатель одной из лучших славянских «Грамматик...», сохранявшей свое значение на протяжении полутора веков. В начале 1620-х наступает новый этап деятельности и творчества С. Он пытается восстановить православную епархию в Полоцке, издает работу: «Оправдание невинности» (1621), «Защита оправдания» (1621), «Обоснование невинности» (1622) и др. В 1623 обвинен в соучастии в убийстве Архиепископа Полоцкого — униата И. Кунцевича, уехал из Вильни в Киев, оттуда в Палестину, Египет и Грецию. Вернулся в 1626. В 1627 принял унию, последние годы провел в монастыре. В 1628—1629 издал сочинения: «Апология...», «Паренезис...», «Экзетезис...» (направлен против Мужилковского). С. не создал самостоятельной и цельной философской системы. Основное внимание уделял религиозным, социально-политическим и морально-этическим вопросам. Образцом нравственного совершенства для него был монашеский аскетизм. Главные благодетели — покорность долготерпения и блаженство надежды, преодоление греховности жизни. Однако поступок по необходимости, по С., не подлежит осуждению. В философских построениях ориентировался на канонизированный аристотелизм. Признавал возможность участия разума в делах веры, ставил под сомнение ряд христианских догматов (троичность Бога, некоторые таинства, божий суд). В последние годы жизни увлекся философией Фомы Аквинского.

СМРИТИ — вторичные сакральные тексты ведической традиции. Рассматриваются как менее значимые по отношению к Ведам и Упанишадам.

СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ — понятия, задающие разные формы осуществления ос-





760 СНОВИДЕНИЯ

новой языковой связи «знак — означаемое» в процессах понимания и в системе языка. Содержание этих понятий в логике (логической семантике), лингвистике и семиотике различно. В логической семантике, в традиции, идущей от Фреге, *З.* языкового выражения (предметным *З.*) называют его денотат, т. е. тот предмет (или класс предметов), который обозначается этим выражением. *С.* же называют то мысленное содержание, которое выражается и усваивается при понимании языкового выражения. В классической формальной логике понятиям *З.* и *С.* соответствуют понятия «объема» и «содержания». В лингвистике распространена другая различительная схема (т. н. «треугольник Огдена-Ричардса»), где понятие *З.* конкретизируется как лексическое *З.* слова (языковое употребление), а *С.* — как субъективный образ, возникающий при понимании текста (речевое употребление). В различных философских подходах понятия *С.* и *З.* также интерпретируются по-разному, а иногда и отождествляются. Так, в феноменологии акцент делается на интенциональной природе сознания, что обращает к феноменальности *С.* На феноменальном уровне *С.* и *З.* естественно неразличимы и отождествляются с активностью самого сознания и формой его существования. В лингвистической философии (в традиции Витгенштейна) распространена трактовка *З.* как «способа употребления» знаков в коммуникативных контекстах «языковых игр». В герменевтике *С.* и *З.* рассматриваются в неразрывной связи с определенными историческими способами «истолкования» и «интерпретации».

СНОВИДЕНИЯ — регулярно возникающий нормальный психический процесс в период сна (главным образом «быстрого», «парадоксального» сна), сопровождающийся зрительными образами и субъективно переживаемыми представлениями. Основной функцией *С.* является стабилизация психики и организма. Как особое явление душевной жизни человека, *С.* привлекали к себе внимание на протяжении всей истории человечества и получали различные толкования в фольклоре, мифологии, религии, философии, науке и пр. Содействовали возникновению многочисленных суеверий. Получили множество квазирациональных объяснений. В 20 в. стали предметом научных исследований и теоретических спекуляций в различных учениях психологического, физиологического, философского и религиозного толка. Особенно подробно изучаются в психоанализе и неофрейдизме. По Фрейдю, *С.* являют собой форму своеобразного осуществления желаний и храняют сон. Каждое *С.* имеет смысл и символику (почти исключительно сексуального характера), которая поддается со-

ответствующей психоаналитической дешифровке и помогает познать бессознательные процессы психики человека. По Фромму, *С.* представляют собой умственную деятельность в состоянии сна. Согласно современным данным, отсутствие *С.* или их функциональная неполноценность влекут за собой возникновение неврозов, других психических расстройств и психосоматических заболеваний.

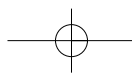
СНЯДЕЦКИЙ (Sniadecki) Анджей (1768–1838) — польский просветитель, ученый, публицист, популяризатор философии и науки в Беларуси и Литве. Учился в университетах Кракова, Павии, Эдинбурга. Около 40 лет работал в Виленском университете. Младший брат Я. Снядецкого. В биологии разработал ряд положений, предвещающих идеи и открытия молекулярной биологии (возможность различной конфигурации молекул белка и разнороль их роли в жизнедеятельности живых существ). Главный его труд по биологии — «Теория органических существ» (2 тома, 1804–1811). В философии, как и его брат, опирался на концепцию естественнонаучного материализма, раскрывая обусловленность психических процессов материальными образованиями и внешним воздействием среды. *С.* этих же позиций подходил и к социальной философии. *С.* — сторонник теории естественного права, договорной теории государства. Дал один из образцов морализаторской критики современного ему общества. Особо интересовался социальными «болезнями». Средством их преодоления, прежде всего, считал образование.

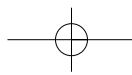
СНЯДЕЦКИЙ (Sniadecki) Ян (1756–1830) — польский просветитель, математик, астроном, брат А. Снядецкого. Учился в университетах Кракова, Геттингена, Лейдена, Утрехта, Парижа. Работал в Кракове и Вильне. Один из организаторов астрономической школы в Вильне, ректор Виленского университета (1806–1825). Написал ряд сочинений по философии с позиций естественнонаучного материализма и критики кантианства. В Польше, в Беларуси и Литве оказал влияние на просвещение и организацию науки. *С.* в работе «О философии» (1819) критикует Канта и его последователей с позиций сенсуализма. Его критика нередко не улавливает собственно метафизических проблем, однако ее естественнонаучный пафос был для многих убедителен. Ряд работ написал для литературы и эстетики (эрудированная защита классицизма). Подвергся критике со стороны своих же студентов-романтиков (А. Мишкевич и др.). Его авторитет и эрудиция оказали влияние на его современников — философов, например, на Довгирда. Ему принадлежат работы: «Рассуждения о начале математических наук», «О Копернике» (1802), «О метафизике» (1814), «Филосо-

фия человеческого мышления» (1821), «О литературе», «О произведениях классицизма и романтизма» и др.

СОБОРНОСТЬ — понятие русской философии, выработанное Хомяковым в рамках его учения о Церкви как органическом целом, как о теле, главой которого является Иисус Христос. Церковь прежде всего есть духовный организм, целостная духоносная реальность, а потому все члены Церкви органически, а не внешне соединены друг с другом, но внутри этого единства каждая личность сохраняет свою индивидуальность и свободу, что возможно только в том случае, если единство зиждется на бескорыстной, самоотверженной любви. Только тогда постигаются истины веры, ибо полная истина принадлежит всей Церкви в целом, а не одному лицу или учреждению, сколь бы авторитетны они ни были. Человек находит в Церкви «самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, но в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нем самом, — Божественное вдохновение, постоянно теряющееся в грубой нечистоте каждого отдельного личного существования». *С.* — это свободное единство членов Церкви в деле совместного понимания ими правды и свободного отыскания пути к спасению, единство, основанное на единодушной любви к Христу и божественной праведности. Идея *С.* стала основной идеей всего славянофильства, хотя и по-разному интерпретировалась.

СОБЫТИЕ (со-бытие, со-бытийность) — понятие философии 20 в., введение которого в дисциплинарный оборот знаменовало осуществление кардинальных («поворотных») — от нем. Kehre, по Хайдеггеру) реконструкций традиционной метафизики. Как специальный термин, центрирует на себе новаторскую метафизическую процедуру разъяснения «скрытого отношения Бытия и Времени» (Хайдеггер), а также ряд важнейших проблемных полей (вопросы смысла, значения, сущности, бытия, времени и др.) философии постмодернизма. (Согласно Делезу, «...только события — идеальны. Переосмотр платонизма означает, прежде всего и главным образом, замену сущностей на события...»). Согласно Хайдеггеру, «*С.*» не есть одно из обозначений Бытия, иерархически подчиненных основному понятию. *С.* у Хайдеггера не ограничено в пространстве и во времени, это — не происшествие, не случай, т. е. — не сущее. *С.* — не «житейское» *С.*, ограниченное пространством и временем и отождествляемое с тотальностью, замкнутостью, с жестко заданными внешними и внутренними границами. *С.* — именно граница, с





точки зрения которой «внутреннее» и «внешнее» имеют место. Любое С., как известно, подразумевает момент собственного осуществления в настоящем, когда оно воплощается в положении вещей, в индивидуальности или личности («...и вот наступил момент, когда...» — Делез). (Ср. у Витгенштейна: «смерть не событие жизни. Человек не испытывает смерть.») По метафорическому образу Ж. Боске: «Что касается событий моей жизни, то с ними было все в порядке, пока я не сделал их своими. Переживать их — значит невольно отождествиться с ними — как если бы они вбирали в себя самое лучшее и совершенное, что есть во мне... Надо стать хозяином своих несчастий, научиться воплощать совершенство и блеск...» Необходимо стать результатом собственных С., а не действий, ибо действие само есть результат С.

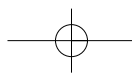
СОБЫТИЙНОСТЬ — понятие, введенное философией постмодернизма в контексте отказа от линейной версии прочтения исторического процесса и фиксирующее в своем содержании историческую темпоральность, открытую для конфигурирования в качестве релятивно-плюральных причинно-следственных событийных рядов, развернутых из прошлого — через настоящее — в будущее. Если при переходе от традиционной культуры к классической осевой семантической вектор развития представлений о времени разворачивается как переход от циклической временной модели к линейной, то современный переход к культуре постмодерна знаменуется радикальным отказом философии от линейной концепции времени. Последняя оценивается в качестве метанаррации и в этом качестве подвергается десакрализации: так, в оценке Бодрийера, «история — это наш утраченный референт, то есть наш миф». Понимание истории как линейного разворачивания С. из прошлого в будущее, предполагающее усмотрение в последовательности событий однозначной принудительной каузальности (см. «Смерть Бога») и вытекающей из этого возможности одного (так называемого правильного) прочтения события, сменяются в постмодернизме установкой на интерпретационную плюральность нарративной (см. **Нарратив**) истории: как пишет Бодрийер, «история была могучим мифом, ...который поддерживал одновременно возможность «объективной» связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса», — не случайно «век истории — это также и век романа».

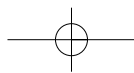
СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — неоднородная, неоднозначная и обладающая достаточно высокой степенью внутренней противоречивости интеллектуальная традиция в СССР 1930-х — 1980-х. Как самоосознающая система идей, теорий,

гипотез, а также (преимущественно) идеологически-охранительных мифов сформировалась в результате: а) насильственного отторжения от российского обществоведения и человековедения мыслителей немарксистского толка (к концу первой четверти 20 в.); б) выхода на господствующие позиции в системе философских академических структур и теоретических органов в СССР в 1930-х проталинской группировки Митина и др.; в) осуществления попытки определенной систематизации и придания респектабельности этой традиции на основе работы Сталина «О диалектическом и историческом материализме» (П. Федосеев, Ф. Константинов и др.). Определенный диапазон возможных дискуссий был очерчен и санкционирован в С. ф. только после Второй мировой войны (открытие журнала «Вопросы философии» в 1947). Наряду с идеологически ангажированным теоретизированием, безусловно доминировавшим в 1940—1980-х, в исследованиях ряда мыслителей СССР не только творчески развивались магистральные, авангардные проблемы философии 20 в., но и формировались новые научные направления, актуальные для интернационального философского знания (Бахтин, Лотман, Лосев, Аверинцев, Степин и др.). Благодаря усилиям последних в СССР были не только созданы авторитетные столичные и периферийные философские школы, но и подготовлена генерация профессиональных кадров, в целом отвечающая «планке» философии 3 тысячелетия.

СОВМЕСТИМОСТЬ МЕЖЛИЧНОСТНАЯ — взаимное приятие партнеров по общению и совместной деятельности, основанное на оптимальном сочетании (сходстве или взаимодополнении) ценностных ориентаций, социальных установок, интересов, мотивов, потребностей, характеров, темпераментов, темпа и ритма психофизиологических реакций и других значимых для межличностного взаимодействия индивидуально-психологических характеристик. В зависимости от конкретных типов взаимоотношений в регулирование взаимодействия между партнерами включаются разные уровни С. м. Супружеские отношения предполагают опосредованное включение даже самых «низших» из них, в том числе физиологического. Психофизиологический уровень С. м. основывается на взаимодействии особенностей темперамента, потребностей индивидов. Психологический уровень предполагает взаимодействие характеров, мотивов поведения. Социально-психологический, как более интегрированный уровень, который может регулироваться сознательно, предполагает согласование социальных ролей, интересов, ценностных ориентаций. Включение сознания и эмоциональ-

но-волевой сферы в регулирование взаимодействия обеспечивает большую или меньшую степень С. м. Иерархия уровней С. м. достаточно сложная, но очевидно, что включение тех или иных ее уровней связано со спецификой межличностного взаимодействия, с конкретными условиями общения. В общем смысле в понятие С. м. включается взаимная «созвучность», положительный характер эмоциональных установок, взаимовнушаемость, общность интересов и потребностей, сходство динамической направленности психофизиологических реакций при совместной деятельности и отсутствие в данной группе выраженных эгоцентрических устремлений. Под «созвучностью» подразумевается взаимопонимание между членами группы, когда каждый достаточно хорошо знает личные качества своих партнеров. Под положительным характером эмоциональных установок подразумеваются взаимная симпатия, потребность в общении, взаимодействие друг с другом, что обеспечивает хорошее психологическое самочувствие. Взаимовнушаемость есть частный эффект подражания, когда происходит сближение мнений, оценочных суждений, возникает взаимное отождествление членов группы по характеру и содержанию поведения. Общность интересов и потребностей выполняет свою регулируемую функцию в тех случаях, когда взаимодействие включает не только совместную деятельность (трудовую или учебную), но также и совместный отдых. Здесь имеет также значение и согласование личных и групповых устремлений. Наконец, под сходством динамической направленности психофизиологических реакций понимается сближение между членами группы по темпу и ритму протекания физиологических процессов, когда возникает не только духовное, но и физическое родство, близость людей. Наиболее общим признаком, включаемым в понятие С. м. считается взаимное соответствие свойств членов группы, оптимальное сочетание частей (участников взаимодействия), функционирующих как единое целое. Критерием С. м. является высокая непосредственная удовлетворенность партнеров результатом и, что особенно важно, самим процессом взаимодействия. С. м., как правило, сопровождается возникновением взаимной симпатии, уважения, уверенности в благоприятном исходе будущих контактов. Особое значение С. м. приобретает в экстремальных условиях совместной жизнедеятельности (космическом полете, экспедиции, альпинистском походе и т. д.), т. е. тогда, когда достижение общей цели происходит при дефиците средств, времени, пространства, количества участников, необходимых для ее реализации.





762 СОД

СОД – в иудаизме – внутреннее значение, скрытый смысл текста или феномена.

СОДЕРЖАНИЕ И ФОРМА – философские категории, традиционно используемые для характеристики отношения между способом организации вещи и собственно материалом, из которого данная вещь состоит. Платон полагал **Ф.** «прообразом», идеалом вещи, существующим независимо от материального бытия последней (см. **Эйдос**). Аристотель трактовал «материю» («С.») как предпосылку, возможность вещи быть либо не быть, а «**Ф.**» – как внутреннюю цель вещи, обуславливающую их единство. В рамках традиционной «донемецкой» философской классики фактически варьируется аристотелевская парадигма соотношения **С.** и **Ф.**, задавая различные варианты интерпретации этого соотношения, разрабатываемые в рамках схоластики, натурфилософии Ренессанса и философии природы Нового времени. В рамках классической немецкой философии **Ф.**, как правило, трактовалась как начало, привносимое в материальный мир ментальным усилием. У Канта проблема **Ф.** и **С.** артикулируется как проблема соотношения **Ф.** и **С.** мышления. Гегель отмечал двойственный статус **Ф.**: нерелективированная в самое себя, она – внешнее, безразличное для **С.** существование; релективированная же в самое себя она и есть **С.** Структурализм Леви-Стросса переориентировал традиционную философию на изучение «структур», а не **Ф.**, поскольку оппозиция «**С.** – **Ф.**» необходимо основывается на безразличности **Ф.** к **С.** исследуемых предметов.

СОЗЕРЦАНИЕ – способ познавательной деятельности, реализующийся как непосредственно-сенсорное или имманентно-интеллектуальное отношение сознания к предмету. В западно-европейской философской традиции выделяют два основных понимания **С.** Первое из них восходит к Платону. У него **С.** представляет собой сверхчувственное познание идей, открывающее перед человеком мир истины. У ряда представителей немецкой трансцендентально-критической философии (Фихте, Шеллинг) **С.** становится интеллектуальным. Оно рассматривается как источник философского познания и представляет собой интеллектуально-мыслительное проникновение через видимость явлений к их сущности. Второе понимание **С.** связано с именем Канта. Отрицая возможность интеллектуального **С.**, он противопоставлял **С.** как мышлению, так и ощущению, и трактовал его как способ данности предмета, организуемый формами «чистого **С.**» – пространством и временем. Шопенгауэр приписывал **С.** неосознаваемое, интеллектуальное содержание и полагал **С.** «первичным» представлением, а понятие – «вторичным». В рамках

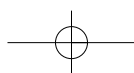
марксистской теории познания **С.** рассматривалось как целостное восприятие предмета, предшествующее понятийно-логическому мышлению. В феноменологии Гуссерля признаются оба вида **С.** – «эмпирическое» **С.** (**С.** предметов чувственного опыта) и «эйдетическое» **С.**, предметом которого является сущность, «эйдос».

СОЗНАНИЕ – традиционно – одно из фундаментальных понятий философии, психологии, социологии, которое противостоит – в контексте субъект-объектной оппозиции (см. **Бинаризм**) понятию Бытия как субъективное – объективному. В рамках материалистической традиции (см. **Отражение**) понятие «**С.**» характеризует важнейший системный компонент человеческой психики. Функционирование **С.** обеспечивает человеку возможность вырабатывать обобщенные знания о связях, отношениях, закономерностях объективного мира, ставить цели и разрабатывать планы, предвещающие его деятельность в природной и социальной среде, регулировать и контролировать эмоциональные, рациональные и предметно-практические отношения с действительностью, определять ценностные ориентиры своего бытия и творчески преобразовывать условия своего существования. **С.** представляет собой внутренний мир чувств, мыслей, идей и других духовных феноменов, которые непосредственно не воспринимаются органами чувств и принципиально не могут стать объектами предметно-практической деятельности ни самого сознающего субъекта, ни других людей. В этом онтологическом аспекте бытие, существование **С.** выражается понятиями «субъективная реальность», «идеальное». В аксиологическом аспекте категория идеального выражает ценностное отношение к действительности. В праксеологическом ракурсе эта категория обозначает духовную активность, творческую интенцию, целеполагание и целеустремленность, волю и саморефлексивность **С.** Идеальное характеризует сущностное содержание **С.** как субъективной реальности. Определение **С.** в психологии связывается со способностью субъекта выделять себя из окружающего мира, со способностью к самоотчету и самонаблюдению, с существованием его не только в индивидуальной, но и надиндивидуальной форме («Я» и «Сверх-Я»). Социология изучает **С.** как сферу духовной жизни общества, в которой осмысливаются, обосновываются, идейно оформляются и реализуются интересы и представления различных социальных групп, классов, наций и общества в целом. Социология раскрывает роль **С.** в организации общественного бытия человека, в исторической динамике его цивилизационного и культурного развития. Вопрос о

существовании внеземных форм **С.**, разума, о возможности приобщения **С.** человека к семантике космических полей философия в настоящее время оставляет открытым.

СОЗНАТЕЛЬНОЕ – по Фрейдю – одна из трех систем (бессознательное – предсознательное – **С.**) человеческой психики, включающая в себя лишь то, что осознается субъектом в каждый данный момент времени. Фрейд полагал, что основная роль **С.** – это «роль органа чувств для восприятия психических качеств». С точки зрения Фрейда, **С.** есть «главным образом восприятие раздражений, приходящих к нам из внешнего мира, а также чувств удовольствия и неудовольствия, которые могут прорисовываться лишь изнутри нашего психического аппарата». По мысли Фрейда, психическая деятельность **С.**: а) подчиняется схемам «вторичных процессов» – правилам грамматики и формальной логики; б) управляется принципом реальности, т. е. уменьшает неудовольствие инстинктивного напряжения посредством процедур адаптации. Согласно психоаналитическому пониманию, **С.** «является лишь качеством, которое может присоединиться или не присоединиться к отдельному душевному акту и которое никогда ничего не изменяет в нем, если оно не наступает». По мнению Фрейда, «большинство сознательных процессов сознательны только короткое время», и процесс возбуждения не оставляет в **С.** «как во всех других психических системах» длительного изменения его элементов. Классический психоанализ не считает **С.** сущностью психического и трактует понятие «**С.**» как прежде всего чисто описательный термин.

СОКРАТ (ок. 470–399 до н. э.) – античный мыслитель, первый (по рождению) афинский философ. Полагая, что «письмена мертвы», отдавал предпочтение устному рассуждению в ходе диалогов на площадях и в палестрах. В силу отсутствия текстового авторского наследия философское учение **С.** реконструируется на основе вторичных источников, в первую очередь – сократических диалогов раннего Платона, сократической апологии Ксенофонта, сведений из Диогена Лаэртского и Аристотеля. В историко-философской традиции фигура **С.** занимает особое место: если хронологически он является современником Демокрита, то семантически его учение открывает новую страницу в развитии древнегреческой философии. **С.** подводит черту под прежним (отныне – «досократическим»; термин «досократики» введен в Новое время: англ. Presocratics, нем. Vorsokratiker, франц. Presocratiques) периодом философствования, эпистемологически характеризовавшимся наивным реализмом

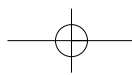




(натурфилософские картины мироустройства от Фалеса до атомистов). Поставленный С. вопрос о том, каким образом может строиться человеческое знание о мире, выступает важнейшим импульсом переосмысления самого предмета философского знания, фактически первым шагом в становлении и развитии рефлексивного потенциала философии. Если постижение мира досократиками осуществлялось практически в рамках стандартной субъект-объектной процедуры («мир как объект», — неслучайно античная традиция именует натурфилософов «физиками»), то именно с С. начинается оформление философии как рефлексивной теоретической дисциплины, основным предметом рассмотрения которой выступает сама система субъект-объектных отношений (пусть пока и не во всем комплексе своих аспектов, но в гносеологическом — бесспорно). Такая интерпретация предмета философии задает новые направления в разворачивании проблемных полей философского знания: традиционная для натурфилософии онтолого-метафизическая проблематика дополняется гносеологической. В области интерпретации гносеологической проблематики С. занимает отчетливо выраженную позицию рационализма и интеллектуализма. В этом отношении он, с одной стороны, основывается на софистских способах рассуждения, полагая, что наиболее адекватным инструментом философского поиска является живой диалог; с другой же стороны, С. выступает с резкой критикой софистики и, в первую очередь, ее релятивистских установок. Софистическая «гибкость» понятий и демонстрация софистами на ее основе семантического «тождества» противоположных суждений являются, по мнению С., безрезультатным процессом. С его точки зрения, это лишь начальный этап позитивного постижения истины («сущности вещей»). Метод С. базируется на имплицитной презумпции объективного существования intersubjectивного истинного знания, — вопрос лишь в том, как его достичь. Признание диалогичности, т. е. процессуальности, философствования — это только полдела: процесс философствования должен быть еще и результативным, а результатом его выступает истинное знание. Важным шагом на пути к нему является, по мнению С., осознание его отсутствия, понимание собственного незнания. Согласно легенде, Дельфийской пифией было высказано мнение о том, что С. превзошел всех своею мудростью. Философ, убежденный в том, что истина пока от него скрыта, был немало удивлен и, дабы утвердиться в своем убеждении, решил поговорить с теми, кого он считал умнее себя. К его еще большому изумлению, в ходе этих разговоров обнаружилось, что его собеседники столь

же далеки от постижения истины, хоть и полны интеллектуального самодовольства. С. приписывают слова: «Я по крайней мере знаю, что ничего не знаю, а они не знают даже этого». Очищение сознания от излишней самоуверенности есть как бы нулевой цикл познавательной процедуры. Однако, софистическое обнаружение противоречий в высказываниях собеседника, констатация несостоятельности всех предложенных мнений необходимы, но не достаточны для философского познания. Познавательный процесс должен разрешиться оформлением позитивного знания. С. называл свой метод майевтикой — искусством помочь родиться знанию. Таким образом, софистический негативный релятивизм и единственно возможный на его основе вывод — знаменитое сократовское «я знаю, что я ничего не знаю» — есть лишь промежуточный продукт познавательной процедуры. В итоге своем она должна объективироваться в формулировку общего определения, приближающего человека к постижению сущности вещей. Вопрос о соотношении таковых общих определений с определяемыми вещами выводит С. к постановке центральной для него философской проблемы: проблемы соотношения родовых сущностей с частными явлениями. Разумеется, данная проблема не сформулирована С. эксплицитно, более того — даже для дескриптивной ее фиксации у него еще нет адекватных категориальных средств; тем не менее мыслителем затронуты практически все важнейшие ракурсы ее интерпретации. Прежде всего, С. пытается усмотреть универсальные основания за феноменологической вариативностью: общий Закон за многообразием различных местных законов, единую Истину за многообразием индивидуальных мнений, Нравственность как таковую за пестротой нравов и т. д. И, наконец, — в максимальной напряженности этой интенции — усмотреть общее, единое, универсальное основание бытия за его эмпирической калейдоскопичностью. Интерпретация С. этого основания не имеет ничего общего с его натурфилософским толкованием в качестве субстанциальной стихии или иного телесно-вещественного начала (сын скульптора порывает с традицией пластического видения Космоса). В понимании С. универсальное основание мироздания выступает как его всеобщая объективная родовая сущность, которая может быть рационально-логически выражена в определенных закономерностях происходящего. С. ищет имя для этой объективной закономерности: например, рассуждая об основах общественной жизни, он апеллирует к универсальному «неписаному праву», говоря об индивидуальной человеческой жизни — к предопределению судьбы и т. п. Однако, как правило, он использует для ее обозначения

понятие Бога. Использование категории Бога в обрисованном контексте может быть оценено как поворотный пункт ее культурной истории. Прежде всего, это задало интеллектуальный вектор перехода от монолатрии к монотеизму, а, стало быть, положило начало традиции теизма, предполагающего оформление позитивной рациональной теологии. С другой стороны, фактическая деперсонализация Бога в сократической философии задает в европейской культуре тенденцию спекулятивно-рационалистического варианта развития теологии, приводящего в рамках схоластической программы к едва ли не логичистским эпистемам. Не менее важную роль играет в философии С. — наряду с понятием Бога — и понятие даймона (демона), которым философ обозначает индивидуальный рассудок, единично-конкретный здравый смысл. И сколь важно для С. соотношение Бога как универсальной основы миропорядка с эмпирически фиксируемыми границами мирознания, столь же значимо и соотношение Бога как всеобщего разума с индивидуальным разумом — даймоном. И, наконец, С. фиксирует еще один срез проблемы: соотношение единичного здравого смысла (даймона) с его ограниченным индивидуально-опытным содержанием и общих понятий (определений). Именно этот аспект проблемы выдвигается С. на передний план: и как наиболее важный, и как вызывающий наибольшие затруднения. Дело в том, что, по свидетельству Аристотеля, С. был далек от наивной мысли предшествующих (а если иметь в виду сторонников реализма в средневековом споре об универсалиях, — то и последующих) философов, полагавших будто бы общие понятия (определения) существуют в качестве объектов наряду с телесными предметами. По оценке Гегеля, С. был убежден, что сознание черпает из самого себя, т. е. что дефиниции и общие понятия рождаются в индивидуальном сознании (в «умном месте»). Но столь же очевидно для С. и то обстоятельство, что посредством ссылок на обобщение единичных фактов (сколь угодно многочисленных) невозможно объяснить возникновение общего понятия. Важнейшей характеристикой учения С. является то, что, будучи глубоко укорененным в культурной традиции античной классики, оно в полной мере наследует свойственный этой культуре семантико-аксиологический идеал калокагатии, т. е. единства истины, добра и красоты. Это наглядно проявляется в том, что даимон понимается С. не только как индивидуальный рассудок, но и как совесть: когнитивная и этическая проекции сознания оказались слитыми в нерасчлененный континуум. В силу этого центральный тезис сократовской этики («ничего сверх меры») акцентирует, прежде всего, проблему познания меры.





764 СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

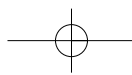
Нравственный, «лучший» — тот, кто знает, что именно есть добродетель, ибо, по С., знающий благо поступает в соответствии с этим знанием. В этом смысле добродетель оказывается фактически тождественной мудрости, а наличие зла объясняется С. как рассогласование благих целей с неадекватными средствами их реализации.

М.А. Можейко

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ — ряд философских направлений античности (4–3 вв. до н. э.), восходящих к учению Сократа и использующих сократический метод. К числу содержательно-генетических источников С. ш. относятся также софистика и философская концепция элеатов, в силу чего название «С. ш.» является достаточно условным. К С. ш. относятся: 1) киническая (Антисфен, Диоген Синопский, Кратет, Менипп); 2) киренская (Аристипп, Феодор, Гегесий, Анникерид, Эвгемер); 3) мегарская (Евклид Мегарский, Евбулид, Диодор Крон, Стилпон); 4) элидо-эретрийская (Федон из Элиды, Менедем); 5) Академия Платона, которая по своему содержанию и историко-культурному значению выходит далеко за рамки сократической философии. Важнейшим направлением сократической философии является кинизм. Название «киники» происходит от «Киносарг» (греч. — Зоркий пес) — название холма и стоявшего на нем гимнасия в Афинах, где занимался с учениками основоположник этого направления Антисфен (444–368 до н. э.). Антисфен получил риторическое образование у Горгия, испытал значительное влияние Сократа (ежедневно ходил из Пирея в Афины слушать его; в отличие от сказавшегося большим Платона присутствовал при смерти учителя). Многочисленные сочинения (по списку Диогена Лаэртского — более 60) не сохранились, однако дошедшие до нас названия позволяют судить о широте диапазона философских интересов Антисфена: «О природе», «Об истине», «О законе», «О благе», «О свободе и рабстве», «О жизни и смерти», «О воспитании», «О слоге», «О наречии», «О музыке» и др. Кинизм развивает после Сократа линию философствования как образа жизни, задавая в историко-философской традиции такой его модус, как скандальный эпатаж. Немаловажную роль в оформлении этого модуса сыграл социальный статус самого Антисфена: в качестве незаконнорожденного он фактически был вытеснен из нормативной зоны полисной структуры. Кинизм представляет собой попытку обоснования духовной свободы как асоциального состояния: укорененность в социальной структуре, приобщенность к культурным ценностям, традиционный моральный rigorism — все это трактуется киниками как «дым», который нужно развевать. Эта установка разворачивается как в социаль-

но-критическом, так и в нравственно-этическом измерениях. С одной стороны, в кинизме отчетливо выражена критическая составляющая: известна логическая дискредитация Антисфеном демократических избирательных процедур в полисе (избрание глупцов стратегами подобно решению считать ослов конями). С другой же стороны, идея отказа от социальной адаптации наиболее мощно выражается в нравственной позиции кинизма: «без общины, без дома, без отечества», — сознательный выбор асоциального статуса. Именно к кинизму восходит идея «гражданина мира» и парадигма космополитизма. Кинизм отличается не просто радикальным антигедонизмом (антисфеновское «предпочел бы безумие наслаждению»), но являет собой сознательную программу отказа от социальной укорененности: «лучше быть варваром, чем эллином, и животным, чем человеком». С точки зрения кинизма, не только социальное «иметь», но и социальное «быть» есть не что иное, как иллюзия, и моральные сила и достоинство заключаются в понимании этого и отказе от иллюзорных благ. Человек должен быть «нагим и свободным»: именно ничем не связанный, он неуязвим. Отсюда идеал предельного бытового аскетизма киников вплоть до бездомного нищенства, что дало основание такой этимологии данного термина, которая возводит его к греч. *kinikos* — собачий (в смысле — «собачья жизнь»). При этом в кинизме нет ничего от смирения, — программа отказа от социальных ценностей отличается страстным пафосом (кратетовское «родина моя — бесчестие и нищета»), а показательное самоуничтожение киников воистину — паче гордости (Диоген Синопский просил подаяния у статуи дабы «приучить себя к отказам», однако аргументировал это тем, что люди скорее подадут калекам, каковыми и сами могут стать, нежели мудрецу, каковым им никогда не быть). Кинизм истово стремится придать ореол добровольности состоянию социальной маргинальности, выпадению из благополучной сферы социальной адаптированности, в чем с очевидностью сквозит: виноград-де зелен. По сообщению Диогена Лаэртского, когда Диогену из Синопа напомнили, что соотечественники осудили его скитаться, он парировал: «А я осудил их остаться дома» (ср. зафиксированную детскую психологией защитную стратегию ребенка, обиженного отказом: «А мне и не хотелось!»). Осознание отсутствия для себя места в социальной иерархии полиса заставляет отрицать ценность последней и провозглашать «свои законы», — на выходе же трогательная по-детски попытка защититься в своей уязвимости оборачивается как провозглашением шокирующе асоциальных нравственных максим, сколь спекулятивных, столь же и педали-

рованных (вплоть до проповеди инцеста и каннибализма), так и реальной культивацией эпатурирующего поведения напоказ (от плевка Диогена в лицо хозяину роскошного дома: дескать, не нашлось места хуже, — до прилюдных супружеских отношений Кратета с Гиппархией). Собственно, латинская калька названия школы (*synici*) и легла в основу общего термина «циннизм» (*synismus*), содержание которого отражает эту (и только эту) сторону кинической философии. Однако кинизм как откровенное нигилистическое глумление над общепринятыми культурными нормами в учении кинизма отнюдь не самоценен. Счастье понимается в учении киников как добродетель, но не в смысле внешней благопристойности, а в качестве глубинного внутреннего достоинства, когда «судьбе противопоставляется мужество, закону — природа, а страстям — разум» (Диоген Синопский). Позиция киников меньше всего претендует на совпадение с общепринятой моралью толпы, — напротив, типична реакция Антисфена на реплику «Тебя все хвалят»: «Боюсь, не сделал ли я чего дурного?». Диоген Синопский, будучи продан в рабство на Крите, применил к детям хозяина блестяще продуманную систему всестороннего воспитания и отказался от предложенной учениками возможности выкупа, демонстрируя, что даже будучи рабом, можно быть выше своего хозяина — раба своих страстей. Именно нравственная автономия занимает в этике кинизма позицию аксиологического максимума. Однако, в отличие от типологических социокультурных параллелей (например, учение «Бхагавадгиты» об отрешенности как пути к духовной свободе), кинизм основывается на интерпретации духовной свободы как способа социальной адаптации невостребованного маргинального интеллектуала. В реакции «Я — собака Диоген» в ответ на гордое «Я — великий царь Александр» — отнюдь не безоценочная констатация бесстрастного мудреца, но очевидный вызов. Знаменитый пифос Диогена из Синопа — не жилье отшельника, но, напротив, — средство привлечь внимание к своим оценкам, а критический потенциал их воистину неиссякаем. Парадигма добровольного отказа (в любом случае лучше не иметь, чем иметь) служит вовсе не идеалам аскетизма, но обеспечению возможности ответить Александру, предложившему «проси, что хочешь»: «Не заслоняй мне солнце!», — единственная для маргинала возможность высокомерия: обойтись «без». Невозможность в силу социальных причин адекватно реализовать свой интеллектуально-духовный потенциал оборачивает последний на службу асоциальной свободе в условиях социальной несвободы. В этом контексте высшая аксиологическая значимость философии видится киниками в том, что она дает ес-

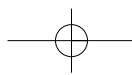


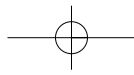


ли не возможность самоосуществления в социальной системе отчета, то, «по крайней мере, готовность ко всякому повороту судьбы» (Диоген Синопский). Общая нигилистическая установка кинизма, однако, распространяется и на внутреннюю собственно философскую проблематику: доведение киниками сократического метода до логического абсолюта и абсурда дало Платону повод назвать Диогена «безумствующим Сократом». Определяя понятие как «то, что раскрывает, что есть или чем бывает тот или иной предмет» (Антисфен), кинизм, тем не менее, отрицает возможность общих понятий, аргументируя это тем, что субъекту нельзя приписать отличный от него предикат, и признавая право на существование только за тавтологией (ср. аргумент «от лошади» в древнекитайской логике: белая лошадь не есть лошадь, ибо в содержание понятия лошади не входит признак белизны; позднее — средневековый номинализм). Кинизм оказал непосредственное содержательное воздействие на формирование философско-этической концепции стоицизма, предложившего менее эпатажную и потому более конструктивную стратегию разрешения поставленных кинизмом проблем, прежде всего — проблемы духовной автономии. Аксиологическое влияние кинизма может быть обнаружено также в различных и разнородных культурных феноменах: христианский аскетизм (особенно отшельничество и юродство в раннем христианстве и православии), дервишество в мусульманстве, феномен хиппи и движение новых левых в современной западной культуре, концепция автономии в теории «нового класса» и др. Киренская школа (от названия г. Кирены) — философское направление, развивающее гедонистическую линию сократической философии. Основатель — Аристипп (ок. 435–360 до н. э.). Философия киренской школы базируется на принципе скептицизма, полагая мир непознаваемым, — единственное, о чем человеку дано судить с достоверностью, — это его собственные ощущения (Аристипп). Но поскольку, зная свои ощущения, человек не может знать их причины, постольку попытки мироконструирования неправомерны и следует отказаться от онтологии (Феодор). Сенсуализм киренской школы имеет не столько гносеологическую, сколько этическую окраску, выступая основанием гедонистической концепции. Согласно киренской философии, соприкосновение души с внешним миром приводят ее в движение. Если это движение плавное, человек субъективно переживает его как наслаждение, резкое движение — как боль. Именно чувственное ощущение выступает, с позиции Аристиппа, критерием различения добра и зла: добро есть наслаждение, зло же отождествляется со

страданием. На этой основе формируется своего рода сенсуалистический релятивизм киренской этики: блага, красоты, истины и других ценностей не существует в качестве объективных, но их оценка зависит от конкретно-индивидуального чувственного ощущения. В этом плане можно говорить об этической концепции киренаиков как о своеобразном гедонистическом эвдемонизме. Высшей целью жизни является счастье, а счастье — то, что приносит наслаждение. Вместе с тем, философия киренской школы характеризуется установкой на аксиологическую дифференциацию наслаждений. По Феодору, целью жизни является благо, которое не тождественно всякому наслаждению, ибо многие из них кратковременны и преходящи. Подлинное наслаждение есть длительное состояние душевной удовлетворенности, которая предполагает как воздержание от разрушительных страстей и наслаждений, вызывающих беспокойство, так и наслаждение этим воздержанием, а именно — чувством верного выбора. В этом смысле, хотя киренская школа продолжает традицию кинизма в плане отказа от социальных связей (мудрец не нуждается ни в друзьях, ни в отечестве), тем не менее, согласно концепции Анникерида, беспокойная совесть есть диссонанс в движении души, стало быть, наслаждение невозможно вне благодарности друзьям, уважения родителей и служения отечеству. Такое наслаждение связано с мудростью, ибо, с одной стороны, правильный выбор основывается на познании, а с другой — можно получить наслаждение и от процесса познания. По формулировке Феодора, таким образом, добро есть мудрость, а зло — отсутствие оной. Этот подход спровоцировал оформление внутри киренской гедонистической школы выраженной позиции пессимизма (Гегесий), полагающей счастье в принципе невозможным, ибо стремление оградить себя от возможной боли и перманентная аналитика, предшествующая моральному выбору, заставляют душу пребывать в вечном беспокойстве и лишают ее движения гармонической и свободной плавности. Экспрессивность описания Гегесием жизни как страдания трижды подвигала его слушателей на самоубийства и привела к официальному запрету его сочинения «О самоубийстве воздержанием от пищи» как призывающего к суициду. Энергичная (но более поздняя) социальная реакция была вызвана и «Священной записью» Эвгемера из Мессены, заложившей в истории западной культуры основы жанра философского романа-утопии. Описывая социальное устройство трех мифических островов (прежде всего, острова Пангей), Эвгемер поднимает вопрос о возникновении религиозных верований, полагая, что существует два пути формирования пред-

ставлений о богах: либо герои посмертно причисляются к их сонму, либо владыки при жизни создают свои культы. Сочинение Эвгемера использовалось как ранним христианством в контексте критики язычества, так и позднее — в контексте критики христианства. Гедонистическая концепция киренской школы оказала значительное влияние на формирование философско-этической концепции эпикуреизма. Мегарская школа (от названия г. Мегары) — логико-гносеологическое направление сократической философии, сформировавшееся на базе сократического метода, философии элейской школы и софистики. Основоположник — Евклид из Мегары (умер после 369 до н. э.), непосредственный ученик Сократа. В отличие от кинико-киренского направления сократической философии, мегарская школа центрирует свое внимание не на этической, а на гносеологической проблематике. Близость мегарской школы к элеатам обусловила решение центральной для мегарцев проблемы — проблемы соотношения единичного и общего в познании — в пользу общего. Уже Евклидом формулируется тезис о том, что реально только общее, единичного же не существует. Логический смысл этого тезиса заключается в том, что связка в суждении означает полное тождество субъекта и предиката, т. е. каждое суждение интерпретируется мегарской школой в качестве тавтологии. Подобный подход фактически заложил в европейской культуре традицию развития логики высказываний, в рамках которой элементарные высказывания в структуре сложных логических фигур рассматриваются как целые, вне выделения внутри них субъекта и предиката. Развитие такого подхода приводит мегарскую школу к отождествлению бытия, блага, истины, исчерпывающих собой все сущее. По формулировке Евклида, «существует только одно благо, лишь называемое разными именами: иногда разумением, иногда богом, а иногда умом». В рамках этого всеохватного единства теряется грань между возможным и действительным: бытие в своей действительности содержит все возможности и каждая из них фактически уже действительна. По умозаключению Диодора Крона, возможное — это то, что есть или будет, но именно то, что есть или будет, является действительным, стало быть, нет разницы между действительностью и возможностью. При такой интерпретации бытия как идеального, единого, самодостаточного и вечного очевидно, что оно не может не быть неподвижным, ибо ни одно изменение не имеет смысла: бытие изначально всекачественно. Таким образом, признавая «единственность единого», мегарская школа радикально отрицает существование единичного и наличие движения. На этой основе Эвбулид строит свой скептицизм,





766 СОЛЖЕНИЦЫН

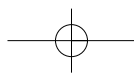
полагая, что чувственное восприятие дает знание единичности, т. е. не является истинным; более того, познавательный процесс в целом является невозможным в силу своей противоречивости, недопустимой при мегарском подходе к интерпретации бытия. Значительное внимание мегарской школы сосредоточено на логическом обосновании своих тезисов: негативная диалектика Диодора Крона, апагогические обоснования Евклида, система апорий, софизмов и логических парадоксов Эвбулида. К числу наиболее известных относятся апории «Сорит (куча)» и «Лысый» (если зерна или волосы падают по одному, то после какого падения возникает плешь или куча?), «Покрытый» (знает ли Электра своего брата, стоящего перед ней под покрывалом?). Софизм «Повелевающий» строится на временной инверсии (если из ряда возможностей реализовалась в действительность одна, то остальные были невозможностями), а софизм «Рогатый» (то, чего ты не терял, ты имеешь, а раз не терял рога, — рогат) — на логической ошибке *quaternio terminorum*. Знаменитый парадокс «Лжец» фиксирует феномен соотносительности понятий (лжет ли говорящий «лгу?»). С содержательной точки зрения, концепция мегарской школы была подвергнута критике еще в рамках античности: Шлейермахером показано, что критические рассуждения Платона, направленные на концепцию разъединения единичного/вещи и общего/идеи, адресованы именно мегарцам. Вместе с тем, философия мегарской школы внесла значительный вклад в развитие логики как теоретической дисциплины. В плане соотношения сократических школ можно отметить, что совпадая в своей ориентации на этическую проблематику, киническое и киренаическое направления содержательно-аксиологически альтернативны. Известен диалог между Диогеном и Аристиппом: «Если бы ты умел, как я, обращаться с Дионисием, тебе не пришлось бы довольствоваться столь скромным обедом» — «А если бы ты умел довольствоваться таким обедом, тебе не пришлось бы заискивать перед Дионисием». Что же касается вектора киники — мегарцы, то фигура Стилпона (ок. 380—300 до н. э.) может быть оценена как находящаяся на линии перехода от кинической и мегарской философии к стоицизму. В гносеологическом отношении Стилпон был ориентирован по-кинически в содержательном плане, признавая существование единичного и отрицая общее, а в процедурах формально-логического обоснования тяготел к мегарским приемам (кто говорит «человек», не называя конкретного человека, тот говорит «никто»). В области этики Стилпон ориентируется на регулятивные принципы автаркии, во многом восходящей к этике кинизма, и апатии,

приближающейся к стоицизму. Платоновская Академия, которая также может быть генетически отнесена к сократическим школам, выходит далеко за их рамки, закладывая в античной философии традицию зрелой классики.

М.А. Можейко

СОЛЖЕНИЦЫН Александр Исаевич (р. 1918) — русский писатель, мыслитель, публицист, общественный деятель. Нобелевская премия по литературе (1970). Выслан из СССР (в связи с выходом первого тома «Архипелага ГУЛАГ» в 1974). До 1976 — в Цюрихе. С 1976 — в США (штат Вермонт). Вернулся в Россию (1994). Основные сочинения: «Один день Ивана Денисовича» (1962), «В круге первом» (создавался через 7 редакций 1955—1968), «Раковый корпус» (1968), «Открытое письмо секретариату Союза писателей России» (1969), «Письмо вождям Советского Союза» (1973), «Архипелаг ГУЛАГ» (создавался и перерабатывался в 1964—1980), «Бодался теленок с дубом» (1975), многотомная эпопея «Красное Колесо» («Ленин в Цюрихе» — 1975, «Март Семнадцатого» — 1986—1988 и др.), «Чем грозит Америке плохое понимание России» (1980), «Наши плюралисты» (1982), «Как нам обустроить Россию» (1990) и др. Размышляя о многомерных и разноплановых проблемах Родины и всего мира, С. сумел не только опередить свое время, но и задать высочайшую планку гражданского мужества интеллектуала, не страшась идти наперекор не только власти предрержавшим коммунистическому Востоку, а (иногда) и либерального Запада, но и более конформистски ориентированным собратьям по перу. Еще в 1973 С. подчеркивал, что «весь «бесконечный прогресс» оказался безумным напряженным нерасчитанным рывком человечества в тупик. Жадная цивилизация «вечного прогресса» захлебнулась и находится при конце. И не «конвергенция» ждет нас с западным миром, но — полное обновление и перестройка и Запада, и Востока, потому что оба в тупике». В качестве предзадающих процедур начала процесса обновления Отчизны С. (в 1969) понимал следующие: «Гласность — честная и полная гласность — вот первое условие здоровья всякого общества, и нашего тоже. И кто не хочет нашей стране гласности — тот равнодушен к отечеству, тот думает лишь о своей корысти. Кто не хочет отечеству гласности — тот не хочет очистить его от болезней, а загнать их внутрь, чтоб они гнили там». С. принципиально отвергает универсальные процессы космополитизации международного сообщества, не допуская и мысли об отказе от собственных национальных корней и идеалов патриотизма: «...Исчезновение наций обеднило бы нас не меньше, чем если бы все люди уподобились, в

один характер, в одно лицо. Нации — это богатство человечества, это обобщенные личности его; самая малая из них несет свои особые краски, таит в себе особую грань Божьего замысла». И: «...почему человечество так отчетливо квантуется нациями не в меньшей степени, чем личностями? И в этом граненые нации — не одно ль из лучших богатств человечества? И — надо ли это стирать? И — можно ли это стереть?» (1973). С. всегда являл собой убежденного приверженца русской идеи, полагая осуществимость ее исключительно в рамках оформления собственно российской государственности. По мнению С. (1973), «...за русскими не предполагается возможности любить свой народ, не ненавидя других. Нам, русским, запрещено заикаться не только о национальном возрождении, но даже — о национальном самосознании», даже оно объявляется опасной гидрой... сегодня русский порыв к национальному самосознанию — есть оборонительный вопль тонущего народа». С. открыто провозгласил проблему переосмысления геополитических ценностей России, сформулировав требование отказа от целей мировой экспансии «самого передового общественного строя» и его ценностей. По сути С. сумел преодолеть максимум когда-то романтической идеи «мировой революции», очень быстро трансформировавшейся в ленинско-сталинскую идеологию насильственной «советизации» и «экспроприации» внешнего мира. «...Не должны мы руководствоваться соображениями политического гигантизма, не должны замышлять о судьбах других полушарий, от этого надо отказаться навек... Руководить нашей страной должны соображения внутреннего, нравственного, здорового развития народа, освобождения женщины от каторги заработков, особенно от лома и лопаты, исправления школы, детского воспитания, спасения почвы, вод, всей русской природы... и никакого Космоса, и никаких всемирно-исторических завоеваний и придуманных интернациональных задач...» (1973). С. в начале 1970-х неоднократно, открыто и страстно предупреждал правящие круги Запада об опасности и жизнеспособности тоталитарной идеологии, во многом обусловив решительный поворот мировоззрения западной общественности к идеалам и охранительным механизмам «нового консерватизма: «Опыт мы прошли, равного которому на Западе не прошел никто. И мы теперь смотрим с сожалением на Запад. Это странное чувство: мы смотрим как будто бы на наше прошлое. А по отношению к Западу можно сказать так: мы смотрим на вас из вашего будущего...» Посвятив, в частности, «Архипелаг ГУЛАГ» критике идеологии коммунизма, С. оценивал ее содержание («насильственное навязанное равенство всех по нижнему пределу») через изуче-





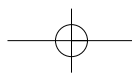
ние реальных последствий коммунистических экспериментов (в частности, коллективизации, осуществленная тоталитаризмом в СССР, по С., с «одержимым рвением»). Пытаясь спрогнозировать суть и реальный облик грядущего сценария освобождения России от тоталитаризма, С. пророчески подчеркивал: «Нельзя всю философию, всю деятельность сводить: дайте нам права! то есть отпустите защемленную руку! Ну, отпустят, или вырвем — а дальше? Вот тут... и сказывается незнакомство с новой русской историей... по сути, обходят все уроки нашей истории как небывшие — и по общей теории либерализма просто хотят повторения Февраля. А — это гибель». Очевидно, что далеко не все нравственно-идеологические максимы и предостережения С. нашли отклик в правящих кругах (да и у части населения) новой России на рубеже 20–21 вв. Сложившаяся ситуация во многом искусственного дистанцирования писателя как от планирования репертуаров внутренней и внешней политики РФ, так и далеко не полной востребованности его идей среди общественности — наглядно иллюстрирует сложность и неоднозначность трансформационных процессов в государствах постсоветского пространства.

СОЛИДАРНОСТЬ — в философии Рорти — интенция мышления (противопоставленная традиционалистской «объективности») на объединение разнообразных философских и культурологических дискурсов не на основе тождества, а в контексте их различия. Эти различия, по Рорти, не провоцируют мировоззренческие, идеологические или подходные конфликты, а создают условия для свободного выбора. Ни один из наличных дискурсов, объединяющихся на фундаменте С., не претендует на статус единственного, обладающего сакральным знанием. С. также — суть способность людей, проживающих в определенном сообществе, создавать новое, ориентируясь на идею гармонии приватного и публичного, элиминируя поведенческие репертуары жестокости и насилия. Рорти отрицает наличие у человека смыслового «центра»: по его мнению, С. тесно связана с готовностью людей к перманентным процедурам «переописания» собственной самости в зависимости от динамики социальной ситуации. Как отмечал Рорти, «есть два основных способа, с помощью которых размышляющие человеческие существа, помещая свои жизни в более широкий контекст, придают им смысл. Первый — через рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе. Этим сообществом может быть действительное историческое сообщество, в котором они живут, или другое, тоже действительное, но отдаленное в пространстве и времени, или совершенно воображаемое... Второй способ —

описание самих себя, как находящихся в непосредственном отношении с нечеловеческой реальностью. Это отношение непосредственно в том смысле, что оно не выводится из отношения между такой реальностью и их племенем, или нацией, или воображаемой группой товарищей». (В первом случае «сплетение историй» Рорти объясняет желанием С., во втором — установкой на «объективность».) Согласно Рорти, С. выступает основным принципом, способствующим философии (после признания смерти эпистемологии) в ее поиске собственного места в новом пространстве науки. В рамках С. философия уже не претендует на владение чем-то сакральным, недоступным иным дисциплинам и областям знания — речь может идти о ее равноправном участии в создании множества «словарей» для описания всевозможных явлений. Рорти связывает перспективы построения свободного и гармоничного социума только с С., с самообретением обществом соответствующего образа мышления, хотя и отмечает утопичность этого проекта.

СОЛИПСИЗМ (лат. solus ipse — только сам) — теоретическая установка, сквозь призму которой весь мир видится производением сознания (Я), которое — единственное, что дано несомненно, во всякое время тут. Несмотря на то, что античные скептики выдвигали сходную программу, о С. речь может идти только в эпоху Нового времени — после мыслительного опыта Декарта по радикальному вытеснению из Я всего недостоверного, в результате чего одновременно рвется все связи с миром и выставляется требование к Я — осмысляясь только на самомысли, выстроить опыт мира целиком как несомненный. Этот подход перенимается большинством последующих теоретиков познания. Однако одновременно возникает проблема обоснования общезначимости такого опыта познания, решаемая в большинстве случаев психофизиологически — на основании положения, что все люди устроены сходным образом и используют схожие знаки (что является выходом за пределы установки С.). Попытка разрешить проблему С., одновременно сохраняя приоритет мыслительной позиции Декарта, была предпринята Гуссерлем — в виде разработки темы intersubjectивности и монадического сообщества. Однако Гуссерлю так и не удалось обосновать общезначимость работы феноменолога вне допущения сферы дорефлексивного («жизненный мир» у позднего Гуссерля), того, что существует до Я и определяет его рождение. Трудность состоит в том, что никакие теоретические средства не могут выступить фундаментом веры, которая необходима для преодоления мнения, что существует лишь мой опыт.

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853–1900) — русский философ. Основные сочинения: «Духовные основы жизни» (1882–1884), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1886), «Три речи в память Достоевского» (1881–1883), «Русская идея» (1888), «Россия и Вселенская церковь» (1889), «Национальный вопрос в России» (1883–1891), «Смысл любви» (1892–1894), «Оправдание Добра. Нравственная философия» (1897), «Первое начало теоретической философии» (сб. статей, 1897–1899), «Три разговора» (1899–1900) и др. С. создал первую русскую категориально-понятийную систему, не сводимую к какой-либо одной традиции. Основным делом жизни С. стало создание христианской православной философии с тем, чтобы «вести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму», форму свободно-разумного мышления, когда философский синтез включает в себя и то, что содержит вера. Будучи с самого начала убежденным, что «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего», С. считает необходимым построение новой философии как выражения «цельной жизни», получающего свое исходное содержание от религиозного знания, или знания существенного всеединства. Новая философия строится С. методом «критики отвлеченных начал» — т. е. всякого рода односторонностей, частных идей и принципов жизни (эмпиризм, рационализм, экономизм, клерикализм и т. п.), которые пытаются заменить целое и в итоге теряют истину. Выявление ограниченности этих начал предполагает и определение законного места каждого из них в высшем органическом синтезе, верховным принципом которого выступает положительное всеединство. Соответственно предметом философии является не бытие как таковое, а то, чему бытие принадлежит, т. е. безусловно сущее как начало всякого бытия. Конечным итогом должна стать организация всей области истинного знания в полную систему свободной и научной теософии — всестороннего синтеза преодолевших свою отвлеченность теологии, философии и науки, причем в основу синтеза кладется нравственный элемент, что предполагает отказ от гносеологизации философии и построение ее не столько как абстрактной теории, сколько как философии жизни, практически направленного знания. Философия, по мысли С., есть прежде всего свобода и духовное освобождение, и благодаря этому она делает самого человека именно человеком. С. изначально был ориентирован на разработку синтетической метафизики, где каждое начало нахо-





768 СОЛОМОН

дит свое место в гармоническом единстве, с целью выяснения смысла бытия как его укорененности в Боге (тема «оправдания твари») в контексте построения теории бытия и жизни в качестве всеобщего и целостного организма с явными пантеистическими интенциями. Доминирующими и в чем-то противоречащими друг другу являются здесь два ряда идей: учение об Абсолюте (всеединстве) и учение о Богочеловечестве. Настоящим предметом метафизики, считает С., является не бытие, а сущее (Абсолют, Бог), которому бытие принадлежит. Бытие относительно, сущее (сверхсущее) абсолютно, оно выше любых признаков и определений, представляя собой положительное ничто, поскольку не есть что-нибудь, и все, поскольку не может быть лишено чего-нибудь, оно есть положительная возможность, сила и мощь бытия. Бытие по отношению к абсолютному есть его другое, т. е. сущее — это единство себя и своего отрицания или любовь как самоотрицание существа и утверждение им другого, но этим самоотрицанием осуществляется высшее самоутверждение. В этом ключе С. разрабатывает понятие положительно всеединства, учение о котором выступило ведущей линией русского философствования. Всеединство есть такое состояние, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех, это некое гармоническое единство множеств, идеальный строй бытия, определяющий направленность его эволюции. Раскрывая динамику всеединства, С. утверждает, что в абсолютном можно различить два полюса (центра) — абсолютное как таковое и абсолютное как становящееся всеединое или идея, сущность, потенция, первоматерия бытия, воплощающаяся в реальную действительность. Именно здесь наиболее явен пантеизм С., ибо фактически он снимает идею творения мира и утверждает его изначальную единую сущность Богу. С течением времени у С. усиливается антикартезианское начало в форме вывода, что человеческий субъект гораздо менее очевиден и достоверен, чем Абсолют, являющийся предметом познания и данный человеку непосредственно в форме ощущения абсолютной истины еще до всякого самознания; вне безусловной Истины познающий субъект есть ничто. Цель познания — внутреннее соединение человека с истинно-сущим, что органически включает в познавательный процесс нравственный элемент. Истина онтологична, изначальное существование до всякого субъекта, есть сущее (безусловная действительность) всеединое (смысл всего существующего). Познать истину — значит вступить в область Абсолюта, и тогда истина, овладевая внутренним существом человека, выявляется как любовь. С. безоговорочно верил в прогресс и только в конце жизни пере-

шел на позиции социального катастрофизма. Космический процесс рождением человека переходит в исторический, где всеединство выступает как социальный идеал, смысл истории, уже явленный богочеловеком Христом, давшим человечеству всю полноту положительного откровения. Соответственно история представляет собой богочеловеческий процесс воплощения Божества и обожения человека, или богодействие («Чтения о богочеловечестве»).

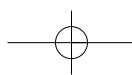
СОЛОМОН — легендарный царь Иудеи (965–928), сын царя Давида. Мудрый и богатый правитель, наделенный богами рядом талантов.

СОН — наступающее после бодрствования периодическое функциональное психическое состояние восстановления, характеризующееся значительным торможением и отключенностью от слабых сенсорных воздействий внешнего мира. В общем занимает около трети части жизни человека и реализуется в виде циклов, состоящих из двух основных чередующихся фаз: 1) «медленного» С. (во время которого часто возникают кошмары, сноворение, снохождение и пр.); 2) «быстрого» («парадоксального») С., во время которого, как правило, возникают сновидения. Цикл С. продолжается приблизительно 60–90 минут и повторяется около 5 раз в естественном, нормальном ночном С. Лишение С. переносится человеком как тяжелое испытание и на протяжении веков используется в качестве пытки. При ряде заболеваний показано специальное лечение С.

СОПРОТИВЛЕНИЕ — в психоанализе Фрейда феномен, силы и процессы, препятствующие осознанию информации посредством противодействия переходу воспоминаний, представлений и симптомов из бессознательного в сознание. Проявляется преимущественно в формах неосознаваемого противодействия людей обыденному осознанию вытесненного (вытесненных в бессознательное сексуальных и агрессивных влечений и импульсов и пр.) и неосознаваемого противодействия пациента психоаналитику (психотерапевту, врачу) и выздоровлению. Наличие С. считается признаком психического конфликта. Фрейд выделял пять основных разновидностей С., исходящих от трех инстанций: «Оно», «Я» и «Сверх-Я». В систематизированном виде эти разновидности представлялись как три сопротивления «Я» (Эго): 1) С. вытеснения; 2) С. трансферу («трансферное сопротивление» — в формах переноса на психотерапевта эротических или агрессивных импульсов); 3) С., исходящее из выгоды от болезни (в т. ч. вторичной), а также — 4) С. «Оно» или С. бессознательного и 5) С. «Сверх-Я», обусловленное

бессознательным чувством вины и потребностью в наказании. В психотерапевтической (психоаналитической) практике в роли объективных признаков наличия С. принимают: а) уклонение мыслей пациентов от обсуждаемой темы и б) необъяснимость ассоциативных мыслей пациента. Понятием С. Фрейд обозначал также противодействие психоанализу и установку на отторжение открытых им бессознательных сексуальных и агрессивных влечений, желаний и т. д. Открытие С. сыграло значительную роль в создании психоанализа. Сам Фрейд считал, что психоаналитическая теория, собственно, построена на признании С., которое оказывает пациент при попытке сделать сознательным его бессознательное. В современном психоанализе основные разновидности С. расширены, модифицированы и описаны более подробно. Существенный вклад в развитие представлений о С. внесли К. Абрахам, Г. Гартман, Е. Гловер, Р. Гринсон, Э. Дейч, Райх, О. Феникель, А. Фрейд и др. В действующей ныне систематике С. Дж. Сандлера, К. Дэра и А. Холдера в общем выделяются 10 основных разновидностей С. — пять из которых дополняют установленные Фрейдом. К ним относят: 1) С., возникающее в результате неадекватных действий психоаналитика (в т. ч. ошибочно выбранных приемов лечения); 2) С., связанное с осложнениями отношений пациента со значимыми для него людьми (возникающее вследствие изменения его психики и поведения в результате лечения); 3) С., связанное с угрозой изменения самооценки пациента (в ходе и итоге психоанализа); 4) С. необходимости отказа от привычных способов адаптации (в т. ч. невротических симптомов) и 5) С., связанное с определенным типом и фиксированными чертами характера (которые сохраняются пациентом даже после исчезновения конфликтов, породивших эти черты). Оригинальный подход к пониманию С. и группировке его форм предложила Э. Дейч. Согласно ее версии (1939), все формы С. могут быть представлены в виде триады: 1) интеллектуальные («интеллектуализирующие») С.; 2) С. — трансферы (С. — переносы); 3) С., возникающие вследствие потребности пациента защитить себя (главным образом, от воспоминаний о событиях, пережитых им в детстве). В современном психоанализе проблема С. считается одной из важнейших и активно разрабатывается многими теоретиками и практиками.

СОРОКИН Питирим Александрович (1889–1968) — русский и американский социолог. Представитель позитивистской ориентации в русской социологии. В 1922 начались массовые аресты среди научной и творческой интеллигенции. В России оставаться было опасно и С. вместе с же-





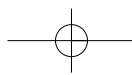
ной эмигрируют за границу. Сначала С. жил и работал в Праге, а потом переехал в Америку и прожил там весь остаток своей жизни. Творчество С. принято делить на два периода: русский и американский. Его основные работы: русского периода — «Преступление и кара, подвиг и награда» (1913); «Система социологии» (1920); американского — «Социология революции» (1925), «Социальная мобильность» (1927), «Современные социологические теории» (1928), «Систематическая антология сельской социологии» (1930–1932), «Социальная и культурная динамика» (1937–1941), «Общество, культура и личность» (1947) и многие др. Изначально в своем творчестве С. исходил из позитивистско-бихевиористских оснований. Он считал, что если любое взаимодействие обладает психическим характером, то оно суть социальное явление. Но, по мнению С., социолог имеет дело только с внешней стороной социального явления, т. е. с символической, и поэтому в попытке генерализации он неизбежно приходит к утверждению трех основных форм актов: «дозволенно-должные», «рекомендуемые» («сверхнормальная роскошь»), «запрещенные». Каждая форма существует в связи с соотносимой с ней санкцией. Вся социальная жизнь — нескончаемая цепь акций-реакций, а их взаимодействие — суть исторического процесса. В своей книге «Система социологии» С. предлагает пять принципов построения социологии: (1) социология может и должна быть построена по принципу естественных наук; (2) социология должна отказаться от какого-либо нормативизма; (3) она должна изучать только те явления, которые доступны наблюдению, измерению, проверке; (4) социология должна исходить из фактов и отказаться от всякого философствования; (5) социология является изначально плюралистической дисциплиной. Коль скоро социология изучает взаимодействия (духовное и психологическое), то ее задачей будет являться выявление черт этого взаимодействия. Теоретическая социология по С. изучает взаимодействие с точки зрения сущего и включает в себя три раздела: социальная аналитика (структура социального взаимодействия); социальная механика (социальное поведение и природа, механизмы социальной циркуляции); социальная генетика (основные тенденции развития общества). Практическая социология изучает взаимодействие с точки зрения должного и должна давать рецепты для улучшения социальной реальности. Элементами взаимодействия являются: индивиды, акты (действия) и проводники общения (они же символы интеракции). Индивидам, которые взаимодействуют в социальной реальности, присуще наличие потребности и способность реагировать на стимулы. Акты — выражение внутренних пережива-

ний одних индивидов и стимул, раздражитель для реакций других индивидов. Проводники — это то, через что передаются раздражения актов от одного индивида к другому, т. е. по сути, это социальная среда, в которой действуют индивиды (культура). Проводники, по С., бывают физические и символические. Взаимодействие может выступать как антагонистическое или солидаристическое, одностороннее или двустороннее, шаблонное или нешаблонное. Классическим трудом в области социальной мобильности и стратификации явилась работа С. «Социальная мобильность». Термин «социальная мобильность» был впервые введен С. и определяется как естественное и нормальное состояние общества; подразумевает не только социальные перемещения индивидов и групп, но и социальных объектов (ценности), т. е. всего того, что создано и модифицировано в процессе человеческой деятельности. Мобильность бывает горизонтальная и вертикальная. В рамках вертикальной мобильности различают нисходящую и восходящую, т. е. социальный подъем и социальный спуск. Все люди в обществе взаимодействуют под влиянием целого комплекса факторов: бессознательных, биосознательных, социосознательных регуляторов. Общество продуцирует нормы, ценности, значения, циркулирующие между социосознательными «эго» — конструирующими общество индивидами. Общество понимается только через эту систему ценностей, норм, значений, присущую только ему. Система эта — культурное единовременное качество. С помощью эмпирических исследований культурных качеств (значений, норм, ценностей) можно выделить близкие, культурные похожие образцы — виды деятельности, мысли, творчество и т. п., но сами эти образцы могут закрепиться в схемах взаимодействий лишь потому, что они являются продуктами логико-значимых культурных систем. Они (культурные системы) формируются под воздействием «двойственной» природы человека — существа мыслящего и существа чувствующего. Если основной акцент делается на чувственной стороне человеческой природы, то детерминируется чувственный образец культурных ценностей, если же на воображении и разуме — нечувственный. При условии баланса чувственных и рациональных стимулов формируются идеалистические культуры. С помощью выработанных в античности ценностных классов: когнитивной деятельности (Истина), эстетического удовольствия (Красота), социальной адаптации и морали (Добро), конституирующей все остальные ценности в единое целое Пользы, можно объяснить любую социально значимую человеческую активность. Культура становится интегральной лишь тогда, когда общество

добивается успеха, балансируя и гармонизируя энергию людей, отданную на службу этим четырем классам ценностей. Дескриптивный анализ должен быть подчинен исходному примату культурных ценностей, даже в таких аспектах социального бытия, где отсутствует прямое восхождение к культурно-ценностным системам. В силу этого новая философия истории должна исходить из тезиса, что в пределах заданных констант физических условий (климат, географическое положение и т. п.) важнейшим фактором социокультурных изменений становится распад той или иной доминантной культурной сверхсистемы.

СОСЛОВИЕ — понятие для обозначения социальных групп (общностей), главным отличительным признаком которых выступают фиксируемые в обычаях и законах обязанности и права, передаваемые по наследству. С. являлись центральным элементом моделей социальной стратификации обществ доиндустриального типа, атрибутом которых правомерно полагать иерархию определенной совокупности С., базирующуюся на неравенстве их экономического и политического положения, качественно различающихся привилегиях, а также их не одинаковым правовым статусе в государстве. (В отличие от кастовой — с предельно жестким принципом наследственной трансляции принадлежности — сословная может быть приобретена на тех или иных условиях, дарована либо изъята верховной властью и т. д.) Тем не менее С. не являются общественными корпорациями, членство в которых обуславливается в основном итогами личных усилий входящих в них индивидов. Разрушение С. традиционно связывается со становлением социально-экономических структур индустриальной цивилизации, а также формированием гражданского общества. В настоящее время понятие «С.» нередко обозначают группы людей, объединяемых между собой сходными обычаями и нравами, а также ориентированными на определенное общественное признание (аристократия, артисты, ученые, книгоиздатели, журналисты, офицеры, юристы, врачи и т. д.). Сословная самоидентификация — ощущение собственной принадлежности к конкретному С., предполагающее готовность соблюдать соответствующие поведенческие долженствования («честь С.»).

СОСЦИОР (Saussure) Фердинанд де (1857–1913) — швейцарский лингвист, выдвинувший базисные положения в области теории языка, оказавшие значительное воздействие на гуманитарную мысль 20 в. В работах С. (см. «Курс общей лингвистики», 1916) были творчески осмыслены некоторые теоретические установки французской социологической школы (Дюркгейм и др.) и классической





770 СОСТРАДАНИЕ

политической экономии. Философский фон ряда кардинальных лингвистических нововведений С. (дихотомии язык/речь, концепции знака как единства означаемого и означающего, выделение синхронного и диахронного аспектов изучения языка) составлял антикартезианский пафос утверждения несубстанциальной парадигмы в гуманитарном мышлении. Взгляду на мир как на совокупность отдельных сущностей, которые с очевидностью обладают свойствами самождественности и наличного присутствия, и на человека как на монаду — Его, оперирующего языком — «номенклатурой» этих сущностей, противопоставляется теория ценности, выходящая далеко за пределы узколингвистической сферы. Фундаментальным принципом языка, по С., является принцип дифференциации, различия, согласно которому то, что отличает данный элемент (звук, понятие) от других, составляет все его «положительное» содержание. Но такого рода различия конституируют лингвистический знак лишь в более сложной структуре — «ценности» (value). Всякая (не только лингвистическая) ценность возникает при одновременном соотношении элемента по двум осям сходных и несходных с ним элементов (подобно функционированию денежного знака в системах меновой и потребительской стоимостей). В случае языка одной осью различий является цепь соотношений «акустических впечатлений», или означающих, а другой — система понятий. При этом у С. наблюдается отчетливая тенденция формализации понятийного ряда языка и трактовки в дифференциальном плане как «своего-иного» цепи означающих (интересны параллели и развитие этой тенденции в традиции русской «формальной школы» от Шкловского до Лотмана). На понятии ценности основана концепция языка как системы, т. е. как автономной целостности со своими специфическими закономерностями, в которой отношения элементов даны до самих элементов. Субъект «языка» (ценностного инварианта, грамматической системы), согласно С., может быть только коллективным, для индивида язык, актуально функционирующий в бесконечном разнообразии реализаций, в «речи» всегда остается внешним, «молчащим». Предвосхищая последующее развитие гуманитарного познания, С. выдвигал мысль о необходимости разработки общей дисциплины — семиологии, объектом которой наряду с языком стали бы другие знаковые системы, функционирующие в обществе (от военных сигналов до ритуалов и мимики). Концепция ценности по своим импликациям сопоставима с нишешанским проектом «переоценки всех ценностей» и его пафосом бессубъектного мышления и «системной» игры симметрий и асимметрий языка и витальных

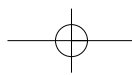
сил. Понятие языка как системы переключается с методологическими поисками гештальтпсихологии и постулатами феноменологии; оно послужило импульсом для развития структурной лингвистики и через нее — структуралистской парадигмы в современной гуманитаристике. Выводы изысканий С., используемые в философии постмодернизма, проинтерпретированы последней следующим образом: а) всякая знаковая система функционирует вследствие наличия различий между ее элементами; б) смысл любого элемента (знака) обуславливается исключительно в контексте его отношения к другим элементам — первичного, исходного, вне-языкового (вне-системного) смысла элемент иметь не может; в) взаимосвязь между звуковым, изобразительным и пр. компонентами знака, с одной стороны, и его концептуальной составляющей, с другой, — произвольна, исторически обусловлена, не абсолютна: именно так следует трактовать связь «означающее» — «означаемое». Различные направления постструктурализма (деконструктивизм, структурный психоанализ и др.), расширительно интерпретируя такие сосюррианские термины, как «язык», «различие», «означающее», раскрывают значительный философский потенциал идей швейцарского мыслителя (см. также **Язык**).

СОСТРАДАНИЕ — особое качество души человека, готовность без раздумий оказать помощь ближнему.

СОТЕРИОЛОГИЯ — в ряде религий — учение о спасении.

СОФИСТИКА — 1) учение представителей сложившейся в Афинах во второй половине 5 в. до н. э. школы софистов — философов-просветителей, тяготеющих к релятивизму, первых профессиональных учителей по общему образованию. Термин «С.» происходит от греческого слова «софист» (sophistes — мудрец), которым тогда называли платных учителей ораторского искусства. Из сочинений софистов практически ничего не сохранилось. Изучение не прямых сведений усложняется тем, что софисты не стремились создать определенную цельную систему знаний. В своей дидактической деятельности они не придавали большого значения систематическому овладению учащимися знаниями. Их целью было научить учеников использовать приобретенные знания в дискуссиях и полемике. Поэтому значительный акцент производился на риторике. В начале софисты учили правильным приемам доказательства и опровержения, открыли ряд правил логического мышления, но вскоре отошли от логических принципов его организации и все внимание сосредоточили на разработке логических уловок,

основанных на внешнем сходстве явлений, на том, что событие извлекается из общей связи событий, на многозначности слов, на подмене понятий и т. д. В античной С. отсутствуют цельные течения. Учитывая историческую последовательность, можно говорить о «старших» и «младших» софистах. Старшие софисты (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифон) исследовали проблемы политики, этики, государства, права, языкознания. Все прежние принципы они подвергли сомнению, все истины объявили относительными. Релятивизм, перенесенный в теорию познания, привел софистов к отрицанию объективной истины. Известный тезис Протагора «Человек есть мера всех вещей» трансформировался в идею о том, что каждый человек имеет свою особую истину. Исходным метафизическим явлением у Протагора установки, касающиеся характера и способа, каким человек является человеком, «самостью»; сущностного истолкования бытия сущего; проекта истины как феномена познания; смысла, в каком человек оказывается мерой по отношению к бытию и по отношению к истине». Согласно представлениям Протагора, материя текуча и изменчива, а так как она течет и изменяется, то нечто приходит на место того, что уходит, а восприятия преобразуются и изменяются соответственно по возрасту и прочему состоянию тел. Сущность всех явлений скрыта в материи, а материя, если о ней рассуждать, может быть всем, чем она является каждому. Горгий (предполож. 483–375 до н. э.) в сочинении «О несуществующем, или о природе» пошел дальше, объявив, что «вообще ничто не существует», в том числе и сама природа. Он доказывал, что бытие не существует, что даже если предположить бытие существующим, то оно все же не может быть познано, что даже если признать бытие существующим и познаваемым, то все же невозможно сообщить о познанном другим людям. В гносеологической концепции «старших» софистов абсолютизируются субъективный характер и относительность знания. У «младших» софистов (Фразимах, Критий, Алкидам, Ликофрон, Полемон, Гипподам) С. вырождается в «жонглирование» словами, в фальшивые приемы «доказательства» истины и лжи одновременно. 2) (греч. sophisma — измышление, хитрость) — преднамеренное применение в споре и в доказательствах ложных аргументов, основанных на сознательном нарушении логических правил (софизмов); словесные ухищрения, вводящие в заблуждение. Различают следующие виды софизмов: а) софизм «учетверение термина» — силлогическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: в каждом силлогизме должно быть только три терми-





на. Умышленно ошибочное рассуждение строится с использованием нетождественных, но внешне сходных понятий: например, «Вор не желает приобрести ничего дурного. Приобретение хорошего есть дело хорошее. Следовательно, вор желает хорошего»; б) софизм недозволенного процесса — силлогистическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: термин, не распределенный (не взятый во всем объеме) в одной из посылок, не может быть распределен (взят во всем объеме) в заключении: все птицы имеют крылья; некоторые яйцекладущие имеют крылья; в) софизм собирательного среднего термина — силлогистическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: средний термин должен быть распределен (взят во всем объеме) по крайней мере в одной из посылок: некоторые люди умеют играть на скрипке; все дипломаты — люди; все дипломаты умеют играть на скрипке.

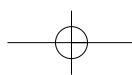
СОФИЯ (греч. *sophia* — мастерство, знание, мудрость) — смыслообраз античной, а позднее христианской и в целом европейской культуры, фиксирующей в своем содержании представление о смысловой наполненности мира, полагание которой фундирует саму возможность философии как постижения преисполненного смысла мироздания (греч. *philosophia* как любовь, влечение к мудрости, генетически восходящее к *philia* — филия, любовь и *sophia*). Исходно в древнегреческой культуре термин «С.» был соотносим с творчеством ремесленника — демиурга, создающего вещи, исполненные смысла, т. е. устроенные в соответствии с принципом разумности и целями прикладной операциональности, что и обеспечивало возможность их продажи (у Гомера о С. обученного Афиной плотника в «Илиаде», XV). Античная философия фокусирует внимание на смыслообразующем аспекте С., которая определяется как «знание о сущности» (Аристотель) или «знание о первопричинах и умопостигаемой сущности» (Ксенократ), по-прежнему соотносясь с субъектом, но — в отличие от дофилософской традиции — не с субъектом деятельности, но с познающим субъектом. Однако древнегреческой философией (в лице Платона) осуществляется своего рода онтологический поворот в интерпретации С.: последняя семантически связывается с трансцендентным субъектом космогенеза (Демиургом в отличие от ремесленника-демиурга), выступая в человеческой системе отсчета в качестве интеллибельной сущности. По формулировке Платона, С. есть «нечто великое и приличествующее лишь божеству» (Федр, 278D), и Демиург творит мир в соответ-

ствии с извечным софийным эйдотическим образом (Тимей, 29 а). Онтологический аспект С. выдвигается на передний план в религиозно-философских системах монотеизма. Так, в рамках иудаизма может быть зафиксирована идея софийного (эйдотического) образца (закона) как лежащего в основе творения как фундаментального творческого акта: «Бог воззрел на закон и сотворил мир» (Талмуд, Рабба Бер. 1. 1). Используя античную терминологию, можно сказать, что в рамках монотеистической традиции абсолютный образец, мудрость Божья в исходном своем бытии может быть обозначена как Логос; будучи же воплощена в Творении, Божественная мудрость выступает как С., плоть которой (материя, семантически сопряженная — от античности — с материнским началом) придает ее семантике женскую окраску: шехина в иудаизме как женская ипостась Бога и христианская С.

СОЦИАЛИЗАЦИЯ (лат. *socialis* — общественный) — процесс операционального овладения набором программ деятельности и поведения, характерных для той или иной культурной традиции, а также процесс интериоризации индивидом выражающих их знаний, ценностей и норм. Феномен С. изучается философией, социологией, социальной психологией, психологией, педагогикой, историей и этнографией. В рамках философии проблема С. конституируется на стыке философии культуры и философии детства. С. как философская проблема имеет смысл только в контексте такого направления социальной философии, как социальный реализм, — в категориях историзма не формулируется. Традиция философского осмысления феномена С. заложены основоположником социальной психологии Тардом; активно развивалась классическим психоанализом (Фрейд), интеракционизмом; марксизмом (Выготский, Леонтьев), структурно-функциональным анализом (Парсонс); современные исследования проблематики С. представлены, прежде всего, символическим интеракционизмом (чикагская и айовская школы), направлением «психодрамы» и др. Процесс С. может быть понят как подключение человека к культуре как таковой (С. биологического организма) и — одновременно — как подключение к традициям конкретной национальной культуры, выступающей далее для него в качестве автохтонной, родной. Процесс С. как адаптации к культурной среде осуществляется практически всю жизнь индивида, однако функционально-содержательный экстремум его (собственно С.) приходится на временной отрезок со второго по шестой годы жизни, и если этот период упущен (феномен Маугли), то С. детеныша, биологически принадлежаше-

го к виду *homo sapiens*, практически невозможна (все описанные попытки социализировать детей, выращенных в волчьей стае, как знаменитые Амала и Камала, в стаде антилоп и даже, как современный Ганимед, в гнезде орла, демонстрируют указанную невозможность в качестве своего результата). С. как процесс подключения к культурной традиции семантически есть процесс формирования индивидуальности. В этом смысле результатом С. выступают индивидуальные вариации исторически определенного типа личности. Их вариативность обусловлена многообразием конкретно-частных реакций на социальные ситуации и различием врожденных психологических особенностей и задатков, их интегральная общность — единством исходной парадигмальной поведенческой матрицы, оформленной в культуре в качестве стандарта приемлемости и задающей своего рода ватерлинию, переход которой означает выход индивидуального поведения за пределы одобряемой общественным мнением легитимности.

СОЦИАЛИЗМ — 1) одна из версий общественного идеала в европейской социально-философской и политической традиции 19 в., в мировоззренческом контексте С. любого толка — один из аксиологических фокусов анализа недостатков капитализма; 2) одна из моделей — тенденций организации жизни индустриального общества, предполагающая значимое вмешательство государства во все сферы жизни социума в целях осуществления глобальных программ «догоняющего развития» — О. Бисмарк, Сталин и др. (антипод либерализма); 3) самообозначение общественно-экономического устройства ряда государств в 20 в. («национал-С.» в Германии при Гитлере, «С.» сталинского СССР, «развитой С.» в СССР при Брежнев и т. п.). Выступив реакцией прогрессивных мыслителей Европы на стихийные катаклизмы буржуазного общества конца 18 — первой половины 19 вв., теория и идеология С. претерпела в ходе своей эволюции ряд кардинальных трансформаций. Истоки С. как специфической модели идеального общественного устройства принято усматривать в утопических концепциях (см. **Утопия**), постулирующих позитивную необходимость активного вмешательства государства и его органов в экономическую, социальную и культурную жизнь людей. (Предполагается, что впервые понятие «социалистический» было использовано в леворадикальном британском журнале «Co-operative Magazine» в 1826. Термин же «С.» первым употребил Леру в 1834.) И. Шафаревич в работе «Социализм как явление мировой истории» усматривал социалистический идеал уже в схеме организации государства у Платона. (Согласно же Хайеку, «социализм с самого начала не был движе-





772 СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА

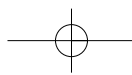
нием рабочего класса. Он не представлял собой очевидного средства против очевидного зла, которого требовали интересы рабочего класса. Он был конструкцией теоретиков, возникшей из определенных тенденций абстрактного мышления, с которым долгое время были знакомы только интеллектуалы»). Оставаясь не более чем амбициозным и претенциозным утопическим идеалом вплоть до середины 19 в., С. приобрел иное общественное звучание после его синтеза с марксовской идеей социально-обновленческого революционизма. В дальнейшем все ортодоксальные марксистские сценарии социалистического общественного переустройства оказывались неразрывно связаны с постулатом позитивности насилия в целях его осуществления. Насильственная экспроприация собственности у имущих классов на ранних фазах построения С., насильственное «раскулачивание», «разбуржуазивание», «раздворяивание», вертикальная ротация маргинальных социальных слоев и групп, перманентная насильственная нивелировка населения по имущественным, культурным, мировоззренческим и идеологическим измерениям на всем протяжении его существования (идея Бухарина о складывании «нового типа человека» при С.); упразднение демократии как института, агрессивный атеизм — основа существования С. как общественной системы. С. как система в исторической перспективе жизнеспособен исключительно в ходе постоянной геополитической экспансии (создание «социалистического лагеря» Сталиным, «доктрина Брежнева», имевшие целью конституирование международного порядка, основанного на классовом подходе, независимом от национальных, культурных и языковых различий между людьми). Мирное экономическое соревнование наглядно продемонстрировало исторически ограниченный потенциал С. в плане конструктивного многомерного самообновления.

СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА — любая относительно устойчивая совокупность людей, находящихся во взаимодействии и объединенных общими интересами и целями. В каждой С. г. воплощаются некоторые специфические взаимосвязи индивидов между собой и обществом в целом в рамках определенного исторического контекста. Внешние отличительные признаки С. г.: 1) статика существования С. г. проявляется в непрерывной динамизации групповых процессов в латентной или явной форме; 2) С. г. характеризуется определенным набором социальных норм, институционализацией ценностей, репродуцируемых групповым контекстом; 3) С. г. имеет свою ролевую структуру с достаточно выраженными функциональными нагрузками. Существует значительное число критериев, характеризующих специфический способ действия каждой С. г.:

их разделяют по числу входящих в них индивидов (большие, средние, малые), по индивидуальным признакам входящих в них индивидов, по характеру внутренней структуры, по статусу в обществе, по уровню сплоченности, по степени взаимодействия членов, по ее культурологическим признакам. История изучения С. г. имеет давнюю традицию. Еще Гоббс попытался дать определение С. г. как «...известного числа людей, объединенных общими интересом и делом», и выделил группы упорядоченные и неупорядоченные, политические, частные и другие. В дальнейшем этот термин приобрел более глубокую социальную окраску. Одним из основоположников теории С. г. является Зиммель, рассмотревший целый спектр закономерностей и аспектов взаимодействия микро- и макроструктур. Значительный вклад в изучение С. г. внес Кули, рассмотревший влияние на социализацию индивида первичных групп. Дальнейшее развитие теории С. г. получила в работах Э. Мэйо, акцентировавшем свое внимание на изучении оптимальных условий сотрудничества в производственных групповых образованиях, и Морено, который ввел в оборот методику измерения характера и уровня межличностного взаимодействия, известного в практике как социометрия. Общие проблемы взаимодействия С. г. с обществом в рамках функционального анализа изучались Парсонсом. Наибольшее развитие теория С. г. получила в рамках психологии, где акцентировались именно интрогрупповые характеристики, через призму которых далее проецировался внешний мир. Именно в таком контексте получили жизнь три общепсихологических подхода к изучению группы в целом и межгрупповое взаимодействие: 1) мотивационный (Фрейд, Адорно), где постулатом являлся момент образования группы на основе общей выгоды и целей с позиций аутигрупповой враждебности и внутригрупповой сплоченности; 2) ситуационный (А. Тэджфел, М. Шириф), где единственным основанием для образования группы являются цели: «...индивиды, стремящиеся к цели посредством взаимозависимых действий, становятся группой, они развивают социальную иерархию и специфические нормы»; 3) когнитивный (Фергюссон, Келли, Горовитц и др.), когда формирование группы имеет место там, где два или более человека начинают воспринимать себя с позиций ингрупповой-аутигрупповой категоризации. Любая совокупность людей с большей вероятностью будет характеризовать себя как группу, когда субъективно воспринимаемая разница между ними меньше, чем разница между ними и другими людьми в данных условиях. В социологических теориях вопрос изучения С. г. имел некоторый функциональный оттенок в контексте выхода не на атмосферу существования

группы, а на процессы ее взаимодействия с другими социальными образованиями в обществе. С этой точки зрения имеют место также онтологические подходы, как холизм (теории социальных систем, структурно-функциональный анализ и т. д.), культурологические концепции (антропологические, концепции гуманитарного толка и т. д.), биологизм. В каждом из направлений понятие С. г. имеет свою специфику в интерпретации.

СОЦИАЛЬНАЯ ДИСТАНЦИЯ (лат. *distans* — расстояние) — понятие, характеризующее размещение социальных групп и индивидов в социальном пространстве и устанавливающее степень близости или отчужденности их между собой — как задаваемую институционально, так и ощущаемую самими агентами социальных взаимодействий. Термин был введен в формальной социологии Зиммелем и лег в основу концепции Визе, определявшем через степень С. д. между индивидом и надиндивидуальными социальными образованиями различия масс, коллективов и групп. Активно использовался термин и представителями Чикагской школы прикладной социологии (прежде всего, Э. Берджемсом и Р.Э. Парком) в рамках программы изучения локальных сообществ и концентрическо-зонального членения и организации городского пространства Чикаго, а также миграции как коллективного поведения, образующего экологический и надстраиваемые над ним экономический, политический и культурный порядки. Термин «С. д.» проник в психологию, где стал использоваться для сравнительного описания психологической близости между людьми и механизмов симпатии-антипатии; активно прижился в теории социального обмена (Хоманс интерпретировал его как показатель меры сплоченности группы) и в теории символического интеракционизма (в частности, в концепциях Гофмана и Т. Шибутани). Так, Шибутани по величине С. д. определял степень автономности или уступчивости индивида, а увеличение С. д. трактовал как переход от первичных (персонифицированных) отношений в ситуации «лицом-к-лицу» — к вторичным отношениям, в которых человек начинает видеть в «другом» лишь частный случай определенной социальной категории, а сама С. д. превращается в объект институционализации (в ролях и нормах) и социального контроля. У Гофмана С. д. характеризует отношения актеров социальной драмы. В рамках названных концепций оформилось представление о различении личностной (интимной) и публичной дистанций как вариаций расстояния, удерживаемого индивидом между собой и «другими» в процессах взаимодействия. В структурно-функциональном анализе С. д. понимается как место индивида (группы) в статусном (структурном)

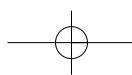




и функциональном пространствах, далеко не всегда совпадающих между собой (так референт или личный секретарь, например, в статусном поле далек от своего босса, но близок к нему в функциональном отношении). В феноменологической социологии С. д. истолковывается как механизм преодоления естественной установки, в экзистенциальной — как выход из «бытия-в-себе» в «бытие-для-себя», аналогично в неомарксистской социологии С. д. характеризует переход от «класса-в-себе» к «классу-для-себя». В социологии Манхейма понятие С. д. используется для распределения социальных групп (прежде всего интеллигенции) в знанием поле. Таким образом, понятие С. д. становится поистине универсальным в современной социологии. Это связано (во многом) с переходом социальных систем от жесткого задания С. д. на основе объективных (социальных, экономических, политических) различий между социальными группами — к «мягкому», связанному прежде всего с самоопределением личности в культурном, информационном, образовательном пространствах при приглушении контрастов в экономической сфере (формирование среднего класса, например) и укреплении механизмов представительных демократий. В современных обществах снимается удельный вес прямых институализированных способов введения С. д. и увеличивается область действия не прямых способов их установления через символизацию и вторичную ритуализацию схем поведения в плюрализованном культурном пространстве. Исторически может быть прослежена тенденция постепенного отхода от сегрегативного задания С. д., господствовавшего в традиционных обществах и закрепленного в различных вариантах кастового и сословного деления, предлагавших открытое пресечение межгрупповых контактов и насильственное включение групп в социальную иерархию, к формированию С. д. через присвоение отличительного поведения (стиля жизни), через задействование механизмов социального престижа, моды и т. д. К тому же на уровне национальных государственных программ предпринимаются целенаправленные и последовательные действия и поддерживаются инициативы по преодолению дискриминации и сегрегации людей по каким-либо признакам (движения за расовое равноправие, феминистическое движение, движения сексуальных меньшинств и т. д.) и разрушению стереотипов, сформированных на противопоставлении «мы» и «они». В динамичных социальных системах С. д. становятся подвижными и изменяемыми в зависимости от особенностей конкретных ситуаций и личностных качеств взаимодействующих людей.

СОЦИАЛЬНАЯ ИЕРАРХИЯ (греч. *hierarchia*, *hieros* — святой, *arche* — власть, правление) — система последовательно подчиненных элементов, расположенных от низшего к высшему и характеризующая многоуровневость социального целого. В этом значении понятие «И.» может употребляться и для характеристики частных многоуровневых систем. Например, широко распространилось после работ М. Вебера понятие бюрократической И. Впервые термин был употреблен Псевдо-Дионисием Ареополитом в его труде «Небесная иерархия и Духовная иерархия» (вторая половина 5 в.). Термин использовался для обозначения системы церковных и духовных рангов. В Римской католической церкви понятие «И.» объединяет: (1) И. богословского права, (2) И. духовного права, (3) И. юрисдикции. В таком качестве понятие И. использовалось практически до середины 19 в. и не обладало смысловым оттенком «социального». В современных социальных теориях понятие «С.И.» используется для обозначения: 1) любой системы социальных агентов и/или их отношений, ранжированных один в отношении другого (С. и. отражает их различия во власти, авторитете, материальном положении, социальном статусе и т. д.); 2) организации или классификации восходящих или нисходящих обобщений — уровней сложности. То есть, это система уровней, в соответствии с которыми организуются социальные и другие процессы. В качестве примера можно привести И. наук Конта, где в качестве уровней организации классификации выступили время и последовательность возникновения наук, степень их абстрактности и конкретности, степень сложности. Каждая наука зависит от и опирается на предшествующие ей и является более сложной. Понятие С. и. широко используется в рамках структурно-функционального направления. В частности, в концепции Парсонса постулируется наличие И. необходимых условий (нормативных и условий окружения) для объяснения функции кибернетического контроля. Кроме того, в функциональной традиции, понятие С. и. используется для обозначения взаимоотношений между системами и подсистемами. Например, как «И. подсистем социального действия». Интересно употребление понятия И. в концепции Г. Беккера («На чьей мы стороне?», 1967), где оно употребляется для обозначения классификации вероятностей «быть услышанным» для отдельного индивида в социуме, которая основана на И. уровней социальной организации и соответствующих им статусных предписаний. В современной социальной философии понятие С. и. используется и для обозначения И. потребностей, И. ценностей, И. мотивов и др.

СОЦИАЛЬНАЯ МОБИЛЬНОСТЬ — изменение социального статуса, т. е. перемещение индивида (или социальной группы) между различными позициями в системе социальной стратификации. Поскольку характеристики статуса могут быть представлены в терминах власти, доходов, престижа, образования, и т. п., все эти основания стратификации могут использоваться в качестве базы для измерения С. м. Однако в связи с большей доступностью данных о профессиональном положении индикатором С. м. в большинстве исследований выступает социально-профессиональный статус. С. м. принимает множество форм. В частности, исследователи различают индивидуальную (когда перемещение одного человека происходит независимо от других людей) и групповую (когда перемещения происходят коллективно, в связи с повышением или понижением общественной значимости целого класса, сословия и т. п.) С. м. Как показал на историческом материале Сорокин, факторами групповой С. м. могут быть социальные революции; иностранные интервенции, нашествия; межгосударственные войны; гражданские войны; военные перевороты; смена политических режимов; замена старой конституции новой; крестьянские восстания; междоусобная борьба аристократических родов; создание империи и т. п. С. м. может быть организована сверху, когда перемещениями управляет государство. Такая организованная С. м. бывает добровольной (в связи с общественными призывами) и недобровольной (например, репатриация малых народов). От организованной С. м. следует отличать структурную или вынужденную, когда движение из одной профессиональной категории в другую вызывается изменениями в самой профессиональной структуре (сокращением и созданием новых рабочих мест, появлением или исчезновением целых отраслей экономики). Причины этих изменений могут лежать в экономическом росте, политических и экономических трансформациях, технических революциях, различиях в уровне рождаемости внутри конкретных социальных групп. Напротив, циркулярная или обменная С. м., иногда называемая также истинной, заключается во взаимном «обмене» индивидами между слоями. Она характеризует социальные перемещения, которые происходят в силу личных достижений или неудач индивидов, а также появления новых системных возможностей (политических, юридических, образовательных), а не просто новых рабочих мест. Например, в СССР мобильность между стратами рабочих и инженеров имела одностороннюю направленность: рабочий, получив соответствующее образование, мог стать инженером, но не наоборот. Отмена этого положения открыла возможность для об-





774 СОЦИАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ

менной мобильности между этими стратами. Важно различать вертикальные и горизонтальные социальные перемещения. Понятие социального перемещения шире, чем понятие С. м., оно включает также трудовую мобильность и географическую мобильность (миграцию). Понятие «С. м.» обычно связывают с вертикальными перемещениями — из одной страты (класса) в другую. В зависимости от направления перемещений вертикальная мобильность бывает восходящей и нисходящей. Существуют каналы или «лифты», с помощью которых индивиды совершают эти перемещения. Подробное описание каналов мобильности осуществил Сорокин (он называл их каналами вертикальной циркуляции). В этом качестве выступают такие социальные институты, как школа, семья, армия, церковь, собственность. Главными показателями вертикальной мобильности являются дистанция и объем. Дистанция — это количество ступенек (страт), которые удалось пройти индивиду при подъеме (спуске) по социальной лестнице. Под объемом понимается число (процент) индивидов, которые переместились по социальной лестнице в вертикальном направлении за определенный промежуток времени. Горизонтальное перемещение — это переход из одной социальной группы (общности) в другую без изменения статуса, то есть перемещение внутри одной страты. Если перемещение связано со сменой работы (без изменения статуса), говорят о трудовой горизонтальной мобильности, если со сменой места жительства (без изменения статуса населенного пункта) — о горизонтальной миграции. В зависимости от точки отсчета различают межпоколенную и внутривоколенную мобильность. Межпоколенная мобильность означает изменение статуса детей по сравнению со статусом их родителей. За точку отсчета принимается статус родителей. Внутривоколенная (карьерная) мобильность означает изменение статуса индивида на протяжении жизни, его карьере. За точку отсчета принимается статус, которым индивид обладал на своем первом рабочем месте.

СОЦИАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ — совокупность индивидов, объединенных исторически сложившимися более или менее устойчивыми социальными связями и отношениями, обладающая рядом общих признаков, придающих ей системные признаки. С. о. возникают естественно исторически и обладают известной устойчивостью. В качестве названных общностей выступают социальные классы, иные общественные группы, общество в целом.

С.Ю. Солодовников

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ — понятие социальной философии и социологии;

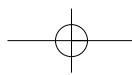
применительно к социальным объектам употребляется в трех смыслах: 1) как элемент социальной структуры — искусственное объединение институционального характера, занимающее определенное место в обществе и предназначенное для выполнения четко очерченных функций (в этом смысле С. о. выступает как социальный институт с известным статусом и рассматривается как автономный объект — система отношений, объединяющая некоторое множество индивидов для достижения определенной цели); 2) вид деятельности — процесс, связанный с целенаправленным воздействием на объект через констатацию соответствующих функций элементов системы, упорядочивание связей, дефиницию целей и задач и т. д.; 3) степень внутренней упорядоченности, согласованности частей целого — определенная структура, строение, тип связей как способ соединения элементов в систему и т. д. В социальной философии и социологии первое значение является основным. К существенным признакам С. о. относятся: 1) наличие целей; 2) конкретное воплощение отношений общественной власти; 3) совокупность функциональных положений (статусов) и социальных ролей; 4) правила, регулирующие отношения между ролями; 5) формализация значительной части целей, задач и отношений. Важнейшими функциями С. о. в обществе являются: а) интеграция и социализация индивидов в систему общественных отношений; б) упорядочивание и социальный контроль действий ее членов в жизненно важных для них сферах. С. о. могут различаться степенью бюрократизации отношений ее членов: формальная и неформальная. Всякая формальная организация имеет специальный аппарат, основной функцией которого является координирование действий ее членов в целях ее сохранения. Члены такой организации рассматриваются функционально, т. е. не как личности, а как носители определенных ролей. Чем сложнее организация, тем более сложные функции выполняет бюрократический аппарат. Наряду с бюрократическими принципами организационной структуры в С. о. существуют и неформальные отношения, которые в условиях жесткой системы административных правил повышают эффективность организации и выполняют ряд позитивных функций: 1) служат средством сглаживания возможного иерархического конфликта; 2) способствуют сплоченности членов организации; 3) сохраняют чувство индивидуальной целостности и т. д. Разделение С. о. можно рассматривать соответственно основным сферам жизнедеятельности общества: техническая, экономическая, социальная. Первые исследования, направленные на изучение особенностей С. о. (условий эффективного функционирования и т. д.) — были предприняты в начале 20 в. (Тейлор, доктрина «человеческих отношений», ситуативизм, теория Ф. Херцберга). Существенный

вклад в исследование проблем С. о., ее структуры, функций и т. д. внесли представители структурно-функционального подхода (Парсонс) и М. Вебер. Сегодня вопросам изучения оптимального варианта существования С. о. занимается целая отрасль научного знания — эргономика.

С.Ю. Солодовников

СОЦИАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ — глубокое качественное скачкообразное изменение в развитии каких-либо социальных явлений. В обществоведении под С. р., как правило, понимается способ перехода от одной исторически изжившей себя фазы развития к другой, более прогрессивной, коренной, качественный переворот во всей социально-экономической системе общества.

СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ — нормативно одобренный, относительно устойчивый образец поведения (включая действия, мысли и чувства), воспроизводимый индивидом в зависимости от социального статуса или позиции в обществе. Понятие «Роль» было введено независимо друг от друга американскими социологами Р. Линтоном и Дж.Г. Мидом в 1930-х. Впоследствии оно получило дальнейшую разработку как в западных, так и марксистских социологических и психологических теориях. Общество или социальную группу можно представить как некий набор определенных социальных позиций, т. е. «мест» в социальном пространстве (инженер, ученый, муж, школьник, солдат и т. д.), действуя в рамках которых человек должен выполнять как бы особый «социальный заказ», т. е. реализовать предписываемую функцию. Следуя этим «правилам игры», конкретный человек исполняет один из нескольких вариантов С. р. Вот почему, в сходных обстоятельствах, например, занимая одинаковые должности, совершенно разные люди ведут себя аналогичным образом. В С. р. отражаются социально-типические аспекты поведения. В то же время каждый человек вносит в ролевое поведение индивидуальные черты через своеобразное восприятие роли применительно к личностному образу. «Личностная окраска», проявляющаяся в индивидуальном исполнении человеком С. р., зависит прежде всего от его знания и умения находиться в данной С. р., от ее значимости для него, от стремления в большей или меньшей степени соответствовать ожиданиям (экспектациям) окружающих. Здесь важен также эффект группового межличностного взаимодействия, в частности, степень идентификации личности с группой. Ролевое поведение — это своеобразное единство, взаимопроникновение С. р. и индивидуального исполнения, которое можно представить как функцию двух переменных: первая (С. р.) «отвеча-





ет» за предзаданность поведения, а вторая (особенности личности) обеспечивает преемственность его. Последняя обозначается как «Я». Соотношение данных детерминант в крайних своих проявлениях выглядит следующим образом: либо они включаются более или менее полно друг в друга, либо отделены друг от друга, противостоят одна другой. Вторая ситуация ведет к внутриличностному конфликту, суть которого в том, что разные люди по-разному представляют себе одну и ту же роль. Наряду с внутриличностными существуют и межролевые конфликты, обусловленные далеко не идентичными, а подчас и противоречивыми требованиями, предъявляемыми к исполнению той или иной роли в социальных группах различной специфики и направленности. Указывая на конкретную С. р., мы относим человека к определенной социальной группе. Диапазон и количество ролей обуславливается многообразием социальных групп, видов деятельности и отношений, в которые включена личность с ее потребностями, интересами, ценностями. Причем ряд С. р. предписаны человеку от рождения, т. е. определены его полом, возрастом, социальным происхождением и т. п., — это аскриптивные (предписанные) С. р. Другие же приобретаются путем личных усилий человека, благодаря его индивидуальным качествам (занимаемая должность, например) — достижительные С. р. Однако, сама по себе С. р. не определяет деятельность и поведение каждого конкретного ее носителя в деталях: все зависит от того, насколько индивид усвоит, интернализует С. р. Акт же интернализации детерминирован целым комплексом индивидуальных психологических особенностей каждого конкретного носителя данной С. р. Последняя «играется» хорошо, когда требуемые для ее выполнения характерные черты и качества воспринимаются индивидом как личные (интернализация). С. р. никогда не означают абсолютной заданности шаблонов поведения, поскольку, так называемые шаблоны (или модели) корректируются конкретной деятельностью личности и меняются в соответствии с ее социальным опытом и жизненными ценностями. Вот почему любая С. р. всегда оставляет некоторый «диапазон возможностей» для своего исполнителя, что условно можно назвать «стилем исполнения С. р.». Кроме С. р. (которые стандартизованы и безличны, выступают как бы внешними по отношению к личности и строятся на основе прав и обязанностей, независимо от того, кто является действующим лицом) существуют и межличностные С. р., в которых права и обязанности целиком зависят от индивидуальных особенностей участников взаимодействия, их чувств и предпочтений.

СОЦИАЛЬНАЯ САМООРГАНИЗАЦИЯ — одно из проявлений самопроизвольно протекающих процессов в обществе, в социальных классах, группах, самосовершающиеся процессы социального регулирования; С. с. существует как результат, «равнодействующая» целенаправленных индивидуальных действий в рамках более широких социальных систем и процессов. В демографической сфере С. с. тесно связана с процессами производства населения, брачности, миграции; в экономической — со сменой работниками места работы, воздействием потребительского спроса и т. д. К социально-психологическим элементам С. с. можно отнести традиции, обычаи. Процессы С. с. могут играть как конструктивную, так и деструктивную роль.

С.Ю. Солодовников.

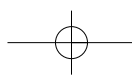
СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА — сложноорганизованное, упорядоченное целое, включающее в себя отдельных индивидов и социальные общности, объединенные разнообразными связями и взаимоотношениями, специфически социальными по своей природе. Как и всякая система, С. с. образует новое качество, не сводимое к сумме качеств ее элементов. В наиболее широком смысле понятие С. с. относится к общественно-экономическим формациям. В другом смысле это понятие означает ту или иную социальную общность. К наиболее развитому виду С. с. относится организация, для которой характерны такие системообразующие качества, как цель, иерархия, управление. В меньшей степени эти признаки присутствуют в таких С. с., как малая группа, поселение. Среди С. с. различаются гомогенные (однородные), состоящие только из социальных элементов (например, многие малые группы), и гетерогенные (разнородные), в которые наряду с человеком включены элементы иной природы: социотехнические (предприятие, город), эко-социальные (географический район). Важная особенность С. с. — их максимальная сложность в сравнении с системами техническими и биологическими и т. д., поскольку их основной элемент (человек) обладает субъектностью и наибольшим диапазоном выбора поведения. Отсюда вытекают два следствия: значительная неопределенность функционирования С. с. и наличие границ управляемости. Сложность выступает как объективно заложенная в объекте и как мера ее познания и контроля. Объективная сложность С. с. пропорциональна множественности ее элементов, количеству уровней и подсистем, многообразию связей между ними, степени автономии ее частей. Познавательная и управленческая сложность относительна и может, например, понижаться при неизменной объективной

сложности С. с. Существует ряд методов преодоления гносеологической сложности С. с.: декомпозиция (разложение системы на ряд подсистем), агрегирование (соединение некоторого класса ее элементов, подсистем в более общую подсистему), моделирование и др. Каждая конкретная С. с. органически связана с системой более широкого масштаба и с обществом в целом, как макросистемой, обуславливается ею, хотя и сохраняет относительную самостоятельность. Поэтому каждая система в чем-то уникальна. Одной из основных форм изменения С. с. являются нововведения. С. с. обладает значительной инерционностью, а поскольку новшества вызывают смещение равновесия в ней и непредвиденные последствия, то возникает феномен их «сопротивления» нововведениям, для преодоления которого требуются специальные методы активизации инновационных процессов в социальной системе.

СОЦИАЛЬНАЯ (СИСТЕМНАЯ) СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ — факторы (детерминации) причинного плана, детерминирующие (см. **Социально-экономические системные детерминации**) направленность экономической системы на воспроизводство общества в целом, на удовлетворение потребностей субъектов как членов единого социума. Она вызывается необходимостью частичного устранения объективной несправедливости любой системы, состоящей в социально-классовой дифференциации и ограничений возможностей ее членов. Несправедливость такого равенства компенсируется выгодами системного бытия, укреплением системного единства и т. п. С. с.-э. д. социально-экономических отношений собственности ограничивает свободу действий собственника в пределах своей части персонализированной долевой собственности — это определяется тем, что все члены социума как неотъемлемые составляющие социального целого, необходимые для его нормального воспроизводства являются частичными собственниками хозяйственных благ. Соответственно, все индивиды должны располагать адекватными властными прерогативами.

С.Ю. Солодовников

СОЦИАЛЬНАЯ СТАТИСТИКА — отрасль (раздел) статистики, изучающая количественно-качественные характеристики массовых социальных явлений и процессов. В исторически первоначальных формах возникла под давлением практических потребностей людей задолго до н. э. в





776 СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ

различных цивилизациях Древнего мира. Как отрасль науки относительно оформилась в 19 в. и получила наибольшее распространение в 20 в. Ориентирована на выявление и изучение предпосылок, закономерностей и последствий общественной жизнедеятельности. Основным предметом исследования являются социальная, политическая и духовная сферы общественной жизни. Изучает систему показателей, характеризующих социальные условия жизни людей, образ и уровень их жизни, социальную структуру и устройство общества, различные аспекты социального взаимодействия, численность и состав населения, трудовые ресурсы, уровень образования и культуры, здравоохранения, социального обеспечения и потребления, условия труда и отдыха, проблемы семьи, морали, общественного мнения, права и многое др. Широко применяет разнообразные математические и статистические методы, вычислительную технику и т. д. Материалы учета и исследований используются в социальной философии, социологии, политологии, др. науках и дисциплинах, в практической организации общественной жизнедеятельности.

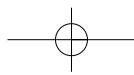
СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ — термин, применяемый для обозначения структурированного социального неравенства, условий, при которых социальные группы имеют неравный доступ к таким социальным благам, как деньги, власть, престиж, образование, информация, профессиональная карьера, самореализация и т. п. Социальное неравенство может проявляться как неравные возможности (или неравное вознаграждение за одни и те же усилия или достижения) не только для социальных групп, но и для отдельных людей внутри группы. Однако в контексте исследований С. с. рассматривается, главным образом, систематически проявляющееся неравенство между группами людей, возникающее как непреднамеренное следствие социальных отношений и воспроизводящееся в каждом следующем поколении. Таким образом, С. с. является важнейшей категорией макросоциологии, изучающей общество в целом, его стабильность и происходящие с ним изменения. В отличие от социальной структуры, возникающей в связи с общественным разделением труда, С. с. возникает в связи с общественным распределением результатов труда, то есть социальных благ. С. с. подразумевает некоторую упорядоченность членов общества (или социальных групп) на основе определенных критериев. В социологии выделяют три базовых вида С. с. современного общества — экономическую, политическую, социально-профессиональную. Соответственно, основными измерениями (критериями) С. с. являются

размеры доходов и собственности, ранги во властной иерархии, статус, определяемый родом занятий и квалификацией (образованием). Социальная страта (слой) обладает определенной качественной однородностью. Она представляет собой совокупность людей, занимающих в иерархии близкое положение и ведущих сходный образ жизни. Принадлежность к страте имеет две составляющие — объективную (наличие объективных показателей, характерных для данного социального слоя) и субъективную (идентификация себя с определенным слоем).

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ОБЩЕСТВА — совокупность наиболее устойчивых, существенных, регулярно повторяющихся социальных отношений между индивидами, объединенными в социальные группы и самих этих индивидов. Для содержательной характеристики С. с. о. необходимо определить специфику социальных отношений. Долгое время на сложность изучения социальных отношений в советском обществе помимо гносеологических причин накладывал отпечаток партийный подход к изучению всех явлений общественной жизни, который господствовал до потери КПСС лидирующего положения в обществе. К чести отечественных обществоведов в 1960–1980-е годы, несмотря на идеологические обстоятельства, затрудняющие беспристрастный анализ С. с. о., ими был сделан существенный вклад в развитие представлений о природе социальных отношений и структур. В современной зарубежной общественной науке наблюдается огромное разнообразие взаимоисключающих представлений о социальной и социально-классовой структурах. Западные авторы вкладывают в это понятие весьма различный смысл. Одни исследователи рассматривают С. с. о. как систему социального неравенства, другие определяют ее как совокупность групп, ассоциаций и институтов, третьи считают ее системой статусов и ролей, сводя анализ к функциональной взаимозависимости между ними и т. д. (см. Approaches to the study of social structure. N.Y., 1975; Grad E.G. Social inequality. Classical and contemporary theories. Toronto, 1984; Sociology. 1986. May; Social problems in american society. Boston, 1983; Contemporary social problems. N.Y., 1976; Giddens A. The constitution of society: Outline of the theory of structuration. Berkeley, 1984). Как пишет ведущий французский социолог П. Ансар в своей книге «Современная социология»: «В целом с 1945 г. до 70-х во Франции, Италии, как и в ФРГ и США, многие исследователи в области общественных наук, не связывая себя догматически с отдельными деталями марксовских положений, извлекли из них самое существенное с намерением

преодолеть границы узкого экономизма (Сартр, 1960) либо в целях подорвать авторитет функционалистских и консервативных моделей (Милз, 1967; Хабермас, 1968)» (Ансар П. Современная социология // Социологические исследования, — 1996. — № 1. — С. 136). Однако, отмечает далее данный автор, «1970–1980-е годы отмечены отходом от этой содержательной стороны марксизма в общественных науках, что было связано с различными причинами, в которых исторические события сыграли не последнюю роль» (Там же). На сегодняшний день отечественные обществоведы по ряду субстанциональных вопросов, связанных с изучением социальных отношений, опережают западных, уступая последним лидирующее место в прикладных социологических исследованиях. Поэтому, выделяя специфику социальных отношений, логично обратиться именно к отечественным разработкам. В отечественной литературе, если оставить в стороне фактическое отождествление некоторыми авторами социальных отношений с общественными отношениями в целом (Ковалев А.М. О некоторых закономерностях и этапах развития коммунистической формации // Вестник МГУ. Сер. УШ. «Философия». — 1967. — № 5. — С. 10; Селунская В.М. Социальная структура советского общества: История и современность. — М., 1987. — С. 188–189), можно выделить три основных точки зрения на специфику социальных отношений. Ряд исследователей разделяют выдвинутое М.Н. Руткевичем понимание социальных отношений, как «...равенство и неравенство различных групп людей, и прежде всего общественных классов, по их положению в обществе» (М.Н. Руткевич. Становление социальной однородности. — М., 1982. — С. 13). Однако, следует согласиться с А.К. Белых и В.М. Алексеевой, которые считают, что специфика социальных отношений не раскрывается в вышеупомянутой точке зрения. «Эти виды отношений охватывают собой все общественные отношения. Действительно, экономические, политические и духовно-идеологические отношения — это все отношения между людьми, их общностями в лице наций, классов, социальных групп, трудовых коллективов. И отношения равенства и неравенства функционируют во всех общественных сферах — равенство и неравенство экономическое, социальное, политическое и духовно-идеологическое» (А.К. Белых, В.М. Алексеева Социальная система социализма как объект политики // Пути формирования бесклассовой структуры социалистического общества. — Л., 1987. — С. 9). Данные авторы считают, что «методическим критерием вычленения того или иного вида общест-





венных отношений является объект, по поводу которого складываются отношения между людьми» (Там же). Последнее замечание само по себе также не вызывает возражений. По мнению А.К. Белых и В.М. Алексеевой социальные отношения «...представляют собой отношения между людьми, их коллективами, как носителями качественно различных видов труда, различных трудовых функций» (Там же). А социальная структура, — как отмечает А.К. Белых, — это многообразие социально-трудовых субъектов (См.: А.К. Белых. Социальная организация социалистического общества как объект управления // Вестник ЛГУ. Серия Экономика. Философия. Право. — 1967. — № 11. — Вып. 2. — С. 82). Аналогичного подхода к проблеме придерживался и Р.И. Косолапов, который пишет, что социальная структура основывается на собственном разделении труда. «Социальная структура — это закономерное отражение разделения труда в облике групп людей, принадлежащих к различным специализированным сферам производства и общественной жизни, в отношениях этих групп друг к другу...» (Р.И. Косолапов. Проблемы анализа социальной структуры советского общества // Проблемы мира и социализма. — 1973. — № 5. — С. 22). Г.В. Мокроносов также сделал вывод, что «общественное разделение труда и социальная структура общества по существу совпадают, поскольку речь идет об одном и том же — о месте групп, классов в системе производственных отношений». (Г.В. Мокроносов. Общественное разделение труда и социальная структура общества // Изменение социальной структуры социалистического общества. — Свердловск, 1965. — С. 53). При таком подходе допускается фактическое отождествление социальных и трудовых отношений, сведение первых к общественному разделению труда. При этом из социальных отношений выпадают семейные, возрастные, религиозные, политические и многие другие отношения и остаются лишь отношения, возникающие непосредственно по поводу общественного разделения труда. Очевидна ограниченность данного подхода. Другие авторы придерживаются взглядов В.П. Тугаринова, согласно которым область социальных отношений включает классы, сословия, нации, народности, профессии и категории, отражающие различные ее взаимоотношения между этими людскими коллективами (В.П. Тугаринова. Соотношение категорий исторического материализма. — Л., 1958. — С. 52, 98–100). Приведенная точка зрения дает достаточно точное представление о специфике социальных отношений. Вместе с тем, при таком подходе из социальных отношений исключаются отношения между

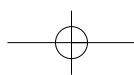
индивидами, что ведет к искусственному сужению их сферы деятельности. Дополнив вышеприведенный перечень отношениями между отдельными людьми, следует в качестве социальных отношений рассматривать все субъект-субъектные отношения. Данная точка зрения соответствует взглядам на специфику социальных отношений М. Вебера, который рассматривая все разнообразие этих отношений, всегда имел в виду «...только определенный тип поведения отдельных людей» (М. Вебер. Основные социологические понятия // Избранные произведения. — М. Прогресс, 1990. — С. 614). Он также отмечал, что «социальным» мы называем такое действие, которое по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действием других людей или ориентируется на него» (Там же). Всякое общество является сложным социальным агрегатом, состоящим из совокупности взаимодействующих субъектов, распадающихся не прямо на индивидов, а на два или большее число социальных общностей, которые уже, в свою очередь, разлагаются на индивидов. В основе выделения той или иной социальной структуры лежит функциональная или причинная связь взаимодействующих индивидов. В зависимости от степени интенсивности этой связи возникает возможность существования ряда структур в одной и той же совокупности людей. Характер такой связи будет показывать рядоположность и пересекающееся сосуществование социальных групп. «Степень интенсивности функциональной связи и ее характер — пишет П.А. Сорокин, — такова основа возможности сосуществования ряда коллективных единств в одном и том же населении» (П. Сорокин. Система социологии. — Пб., 1920. — Т. 2. — С. 18). Далее он указывает, что социальная разновидность процессов взаимодействия или характер связей «...влечет за собой многообразие коллективных единств, образуемых различно комбинирующимися индивидами, с одной стороны, с другой — принадлежность каждого индивида не к одному, а к ряду реальных совокупностей» (П. Сорокин. Система социологии. — Пб., 1920. — С. 18). С. с. о., образованная на базе социальных групп, дифференцированных по одному признаку (достаточно ясному и определенному, не сводимому на другие признаки), может быть определена как элементарная социальная структура (например, расовая структура, объемно-правовая структура, этническая структура и т. д.). Структура, объединяющая в себе несколько элементарных структур, является кумулятивной (интегральной) структурой. В качестве элементов такой структуры выступают кумулятивные группы, которые, в

свою очередь, распадаются на элементарные группы и отдельных индивидов. Кумулятивной С. с. о., в частности, является социально-классовая структура.

С.Ю. Солодовников.

СОЦИАЛЬНАЯ УСТАНОВКА — фиксированная в социальном опыте личности (группы) предрасположенность воспринимать и оценивать социально значимые объекты, а также готовность личности (группы) к определенным действиям, ориентированным на социально значимые объекты. Понятие «установка» было введено впервые в экспериментальной психологии (Л. Ланге, 1888) при изучении особенностей восприятия и понималось как целостная модификация состояния субъекта, направляющая его реакции и взаимодействие (Олпорт, Ф. Хайдер, С. Аш, Л. Фестингер). Эффекты «установки» непосредственно обнаруживаются в согласовании возникающих конфликтных содержаний. В теории Узнадзе «установка» — центральный объяснительный принцип, опосредующий процессы идентификации, номинации, логического мышления. Она означает представленность единого феномена в сфере когнитивного, аффективного и поведенческого. В социологии понятие С. у. (attitude) используется впервые Томасом и Знанецким для обозначения ориентаций индивида в качестве члена группы относительно ценностей группы. «Определение ситуации» индивидом посредством С. у. и ценностей группы дает представление о степени адаптации индивида. Таким образом, attitude в отличие от «установки» в исходном психологическом смысле фиксирует в большей мере ценностное (нормативное) отношение к социальному объекту, указывает и на факт переживания, и на факт разделенности (коммуницируемости). Основной метод измерения С. у. — шкалирование (Р. Ликерт, Л. Терстоун, Л. Гутман, Э. Богардус), распространенное в исследованиях массовых информационных процессов. Совокупности установки изображаются в виде иерархии диспозиций (лат. dispositio — расположение): элементарная фиксированная установка (ситуационная, set), социальная фиксированная установка (обобщенная, attitude), общая доминирующая направленность личности. Диспозиционная концепция С. у. устанавливает связи между социологическими, социально-психологическими и обще-психологическими подходами.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ — раздел философии, определенным образом описывающий качественное своеобразие общества, его законы, социальные идеалы, генезис и развитие, судьбы и перспективы, логику социальных процессов. Доминантной характеристикой С. ф. как совокупности социально-нормативных уче-





778 СОЦИАЛЬНО-ГРУППОВАЯ СПЛОЧЕННОСТЬ

ний можно считать установление норм общественной жизни, а не рассмотрение ее в конкретной действительности. В качестве пограничной дисциплины С. ф. анализирует общественные проблемы в контексте категориально-понятийных рядов теоретической социологии, с одной стороны, и сопряженных дисциплин (политической экономики, антропологии, культурологии, психологии и др.) — с другой. Родоначальниками этой традиции в 19 в. выступили Сен-Симон, Конт, Маркс и Энгельс, Спенсер, а также представители социологического психологизма. Неомарксизм 20 в. соединил социологическую парадигму теоретической реконструкции общества с философско-антропологическим и психологическим подходами. (Согласно Хоркхаймеру, С. ф. — это рефлексия общественной теорией своей собственной социальной обусловленности, что и делает данную теорию «истинно критической».) В современном обществе С. ф. становится рефлексивным выражением динамики развития современного общества, «в границах» которого она оказывается. С. ф. наследует классической философии истории, занимаясь проблемами социальной эволюции и направленности общественных процессов. Не постулируя схем исторического процесса, систем его ценностей и смыслов, С. ф. опирается (прямо или косвенно) на опыт повседневной деятельности людей и результаты исследований социально-гуманитарного плана. Между философией истории и современной С. ф. отсутствует непосредственная связь: «лакуна» была почти на столетие заполнена позитивистскими схемами исследования и социологией, которая стремилась элиминировать вопрос о философском осмыслении социального бытия и его познания. В середине 20 в. социология была вынуждена отступить перед проблемой «человеческого измерения» процессов трансформации социальных систем и признать вопрос о «возвращении людей в теорию» (Хоманс). С. ф. оказалась перед необходимостью формировать мировоззрение, опирающееся на проблемность социального бытия и познания и дающее некую систему ориентиров человеческой деятельности. В плане динамики и циклического представления социальных процессов мировоззренческая и методологическая функции С. ф. оказываются взаимообусловленными, а сама С. ф. предстает особой формой рационального знания, осознающей прерывность социального процесса и обеспечивающей эвристическое понимание его континуальности. В последней четверти 20 в. С. ф. находит новые импульсы саморазвития в границах радикальной социологии (Гоулднер и др.) и в постструктурализме (Фуко и др.).

СОЦИАЛЬНО-ГРУППОВАЯ СПЛОЧЕННОСТЬ — степень интеграции группы, коллектива; включает уровень ценностно-ориентационного единства, прочность межличностных взаимоотношений и согласованность поведения членов группы в основных сферах деятельности. Противоположное понятие — групповой конфликт. За основу социально-групповой сплоченности принимается уровень согласованности действий членов группы в процессе осуществления основной ее функции, при наличии возможности выбора поведения. Существенную предпосылку такой согласованности составляет степень совпадения у членов группы оценок, установок по отношению к значимым для группы объектам. В повышении С.-г. с., т. е. в процессе сплочения группы, выделяются несколько стадий, различающихся по преобладанию той или иной составляющей С.-г. с. и достигаемому ее уровню: ориентирование членов группы в социальной ситуации, формирование общих ценностных ориентаций; взаимoadaptация членов группы, закрепление позитивных личностных отношений между большинством из них; превращение группы в согласованно действующую общность. Сплочение — обратимый процесс, на любой стадии он может быть ослаблен и даже сведен на нет в результате разобщения, конфликта. Сохранение его позитивной направленности зависит от объективной ситуации и от действий каждого члена группы, в особенности от характера лидерства и стиля руководства социальной группой.

СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВАЯ ГРУППИРОВКА (СОЦИАЛЬНЫЙ НАДКЛАСС) — социально-классовая общность, представляющая собой временное объединение социальных классов и социально-классовых групп с целью совместной борьбы за оптимизацию условий реализации своих социально-экономических интересов. При этом главным условием названной интеграции выступает временное совпадение интересов объединяющихся субъектов и явное противоречие их социально-экономическим и иным интересам других социальных классов. Такое объединение тех или иных социально-классовых субъектов может происходить на определенный, как правило, достаточно короткий исторический промежуток. Потенциальная возможность названного объединения во многом определяется нравственными отношениями того или иного социума (обычаями, традициями, моральными нормами, трагедиями, нормами, идеалами и т. д.).

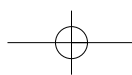
С.Ю. Солодовников

СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА — совокупность: 1) социально-классовых отношений меж-

ду индивидами, объединенными в социальные классы (См. **Социальный класс**), социально-классовые группы (См. **Социально-классовые группы**) и в элементарные профессиональные, имущественные и объемно-правовые группы и 2) самих этих индивидов. С.-к. о. охватывает более широкий спектр общественных отношений, чем социально-классовая структура (См. **Социально-классовая структура общества**). Первая включает в себя не только устойчивые, сущностные, неслучайные, регулярно повторяющиеся, но и неустойчивые, случайные, нерегулярные отношения.

С.Ю. Солодовников

СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВАЯ СТРУКТУРА ОБЩЕСТВА — совокупность: 1) наиболее устойчивых, существенных, регулярно повторяющихся социально-классовых отношений, которые возникают между индивидами, объединенными в социальные классы (см. **Социальный класс**), социально-классовые группы (См. **Социально-классовые группы**) и в элементарные профессиональные, имущественные и объемно-правовые группы, и 2) самих этих индивидов, объединенных в социальные классы и данные социально-классовые и элементарные общественные группы. В С.-к. с. о. определяющим будет характер сочетания элементов, ибо именно сочетание (наиболее устойчивые, существенные, регулярно повторяющиеся социально-классовые отношения) создает системную целостность, столь же реальную, как и сами элементы — социальные классы и элементарные имущественные, объемно-правовые и профессиональные группы, постоянно взаимодействующие друг с другом. С.-к. с. о. является кумулятивной (интегральной) социальной структурой. Специфические особенности С.-к. с. о. постсоветского общества проявляются в следующем: Во-первых, в эклектизме С.-к. с. о. переходного периода. В этой структуре сочетаются компоненты, характерные как для классического советского общества, так и для социумов с развитым рыночным хозяйством. Имеется также возможность, в связи с примитивизацией некоторых подразделений народного хозяйства, для появления компонентов, характерных для С.-к. с. о. примитивных экономических систем. Во-вторых, в повышенном социально-классовом динамизме, иначе говоря, в интенсивной временной изменчивости как элементов данной структуры, так и самих социальных отношений. В качестве основных компонентов постсоветской С.-к. с. о. выделяются: 1. Социальный класс управленцев, который включает в себя индивидов, профессионально занимающихся управленческим трудом и





СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВАЯ СТРУКТУРА ОБЩЕСТВА 779

занимающих соответствующее место в имущественной и объемно-правовой структуре. В обществе переходного периода, наряду с социальным классом управленцев, базирующимся главным образом на государственной собственности, формируется социально-классовая группа менеджеров-управляющих крупными и средними предприятиями с частной или долевой персонифицированной (коллективной) собственностью. Представители данной группы не обладают правами юридических собственников и ограничены в прерогативах распоряжения находящимися в их ведении хозяйственными благами. Данная социально-классовая группа в настоящее время может рассматриваться как эмбриональный класс.

2. Класс-слой служащих неспециалистов, который включает в себя лиц, для которых характерно профессиональное занятие нетворческим умственным трудом, не требующим высокой квалификации. Данные профессиональные особенности будут обуславливать специфическое имущественное и объемно-правовое положение данной группы. В переходном обществе происходит внутриклассовая дифференциация представителей этой социально-классовой общности в зависимости от того, с какой формой собственности они связаны.

3. Социальный класс интеллектуалов включает в себя индивидов, профессионально занимающихся научно-информационным трудом или умственным творческим трудом, направленным на духовное производство и имеющих, как правило, более высокое образование. Данные профессиональные группы также занимают схожее место в имущественной и объемно-правовой структурах. В данном классе выделяют две основные внутриклассовые группы: научно-техническая интеллигенция и гуманитарная интеллигенция.

4. Рабочий класс, который включает лиц, профессионально занимающихся доиндустриальным, индустриальным и научно-индустриальным промышленным и сельскохозяйственным трудом и вовлечение в работу на предприятиях, находящихся в государственной собственности (для СССР). В советском обществе конца восьмидесятых годов можно выделить следующие внутриклассовые группы рабочего класса: 1) рабочие, занятые ручным (преимущественно доиндустриальным) трудом промышленного типа; 2) рабочие, занятые механическим и поточно-конвейерным (преимущественно индустриальным) трудом промышленного типа; 3) рабочие, занятые автоматизированным трудом, трудом по наладке и ремонту оборудования, т. е. преимущественно научно-индустриальным трудом промышленного типа; 4) рабочие, заня-

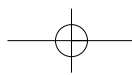
тые аграрным трудом. В конце восьмидесятых годов начался процесс превращения рабочего класса из класса-слоя в собственно-социальный класс, что сопровождалось усилением борьбы рабочих за свои экономические интересы (забастовки, митинги и т. д.). В обществе переходного периода меняется место отдельных групп рабочего класса в социально-классовой структуре в зависимости: от получающих распространение различных форм участия рабочих в предпринимательской деятельности: в прибылях, в управлении, в собственности (через акционирование и т. д.); оттого на наших предприятиях работают рабочие — на государственных, коллективных или частных (возможны и смешанные формы собственности). Все это усиливает внутриклассовую дифференциацию в рабочем классе. Кроме этого, в связи с приватизацией работниками мелких предприятий часть представителей рабочего класса переходят в класс мелких производителей.

5. Класс колхозного крестьянства, который включает в себя занимающихся доиндустриальным, индустриальным и научно-индустриальным сельскохозяйственным трудом, в хозяйствах, находящихся в колхозно-кооперативной собственности. В данном классе выделяются следующие внутриклассовые группы: 1) работники, занятые ручным (преимущественно доиндустриальным) аграрным трудом; 2) работники, занятые механизированным и автоматизированным (преимущественно индустриальным и научно-индустриальным) аграрным трудом; 3) работники, связанные с выполнением функций служащих неспециалистов. Последняя группа является маргинальной, социально-классовой группой между классом колхозного крестьянства и классом служащих неспециалистов. Класс колхозного крестьянства и до и во время переходного периода остается классом-слоем. В переходный период, наряду с приобретением субъектами колхозно-кооперативной собственности больших прерогатив собственников, происходит также выход части индивидов, входящих в данный класс, из него и переход их в класс мелких производителей.

6. Дистрахо-класс мелких производителей включает в себя индивидов, объединенных индивидуальной и кооперативной (за исключением колхозно-кооперативной) формой собственности на средства производства мелких производителей. В данном классе выделяются следующие группы: 1) работники, занятые ручным (преимущественно доиндустриальным) трудом промышленного типа; 2) работники, занятые механизированным (преимущественно индустриальным) трудом промышленного типа; 3) работники, занятые

сельскохозяйственным трудом (эмбриональный класс, имеется тенденция к формированию класса мелких производителей, занятых сельскохозяйственным трудом; 4) работники, занятые научно-информационным трудом (маргинальная социально-классовая группа); 5) работники, занимающиеся розничной мелкооптовой торговлей. 7. Социальный класс криминалов, который включает индивидов, основным источником дохода которых является преступная деятельность (т. е. наиболее существенное нарушение законности и правопорядка, влекущее за собой уголовное наказание) или же лица, отбывающие наказание в тюрьмах и исправительно-трудовых лагерях. Отличительной особенностью криминалов как социального класса является откровенное и всячески подчеркиваемое неприятие всей (или практически всей) существующей системы государственно-санкционированных правовых норм. Таким образом, по объемно-правовому признаку криминалы занимают уникальное место в социально-классовой структуре современного общества. Представители социально-классовых групп «воров в законе» и «пацанов» обладают значительным классовым самосознанием и сохраняют свою внутреннюю структуру как в условиях ИТУ, так и на свободе. Правомерно, на наш взгляд, говорить о формировании еще в недрах советского общества социального класса криминалов, осознающего свои экономические интересы. В обществе переходного периода класс криминалов упрочивает свои позиции в социально-экономической жизни общества и в ряде моментов предопределяет сложившуюся экономическую систему.

8. Социальный класс буржуазии, к которому относятся лица, обладающие собственностью на хозяйственные блага и существующие за счет получения эффекта от этих благ и систематического использования (эксплуатации) наемного труда. В данном классе можно условно выделить две социально-классовые группы: 1) группа специалистов, к которой относятся лица, обладающие практически полной собственностью (прерогативами владения, распоряжения и использования) на хозяйственные блага и существующие за счет получения полезного эффекта от этих благ и использования (эксплуатации) наемного труда; 2) группа предпринимателей, к которой относятся лица, использующие хозяйственные блага, находящиеся во владении других субъектов, т. е. временно (или постоянно) обладающие такими прерогативами собственника, как распоряжение или использование (одной или сразу двумя данными прерогативами), и существующие за счет присвоения части полезного





780 СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВЫЕ ГРУППЫ

эффекта от этих благ и использования (эксплуатации) наемного труда. В отличие от менеджеров, предприниматели ведут дела на собственный страх и риск и практически полностью присваивают результаты своей деятельности.

С.Ю. Солодовников.

СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВЫЕ ГРУППЫ – внутриклассовые группы, которые частично отличаются между собой по одной (или двум) основным кумуляциям: или профессиональной, или имущественной, или объемно-правовой; по остальным же двум (или одному) полностью совпадающим с другими субъектами данного социального класса (см. **Социальный класс**).

С.Ю. Солодовников.

СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ – 1) в узком смысле, отношения между индивидами, включенными в специфические кумулятивные группы – социальные классы (см. **Социальный класс**); 2) в широком смысле, отношения между людьми, объединенными в элементарные профессиональные, имущественные и объемно-правовые группы и кумулятивные (интегральные) группы – социально-классовые группы (см. **Социально-классовые группы**) и социальные классы.

С.Ю. Солодовников.

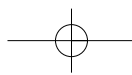
СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВЫЙ ФРАКТАЛ – фиксированное состояние социально-классовой организации общества (см. **Социально-классовая организация общества**) в какое-то определенное время. Названное понятие относится к некой статичной социальной конфигурации, выступающей как бы мгновенным статистическим (математическим) «снимком» социально-классовой организации. Несколько упрощенно реальное бытие социально-классовой организации общества может быть представлено как бесконечное количество непрерывно сменяющих друг друга С.-к. ф.

С.Ю. Солодовников.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ЭВОЛЮЦИИ СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВОЙ СТРУКТУРЫ ОБЩЕСТВА – совокупность социально-экономических отношений, предопределяющих существование социально-классовой структуры общества (см. **Социально-классовая структура общества**) и ее эволюцию. Столетиями, начиная с Огюста Конта, развившего свою теорию на две части: «социальная статика» и «социальная динамика», в социологии укреплялся взгляд (нашедший наиболее завершенное выражение у Г. Спенсера) о необходимости изучения общества сначала как социальной анатомии, т. е. его составных частей и их расположения, а уже затем концентри-

ровать внимание на социальной физиологии, т. е. процессах протекающих внутри общества. Причиной такого подхода явилось некорректное излишнее отождествление биологических и социальных объектов. В соответствии с этими взглядами конечный итог развития общества у Огюста Конта походил на результат эволюции организма (от эмбриона к зрелости). Соответственно, предполагалось существование некое устойчивое состояние социума, которое может исследоваться независимо от его состояния. Герберт Спенсер развил социальную парадигму Огюста Конта, изменив терминологию и противопоставив «структуру» и «функцию», при котором понятие «структура» подразумевало исследование внутреннего строения, или формы, социального целого, понятие функции – способы его деятельности, или эволюции. При таком подходе возникла возможность отделить структуру общества от его функций, и социум рассматривался отдельно от протекающих в нем процессов. В течение всего девятнадцатого и до конца двадцатого века названный подход был единственным в обществоведении. Методологическим наследием идей О. Конта и Г. Спенсера, как отмечает ведущий польский социолог Петр Штомпка, – «...явилось противопоставление двух типов исследовательских процедур, которые описаны Контом: поиска законов существования (т. е. выяснение почему определенные социальные феномены неизменно появляются вместе) и выяснение, в противовес им, законов следования (т. е. установления, почему определенные социальные феномены неизменно либо предшествуют, либо возникают вслед за другими)» (П. Штомпка Социология социальных изменений. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 19–20). На этой же методологической базе зрела и известная марксистская идея о возможности «наполнить старую форму новым содержанием». С появлением синергетики и первых (пока не всегда удачных) попыток применения ее в социальных науках стало очевидным, что любое реальное общественное явление не может быть первоначально рассмотрено в статике, а затем уже в динамике, поскольку и происхождение, и функционирование, и изменение любых социальных объектов это непрерывный, не прекращающийся ни на мгновение процесс (именуемый жизнью), который можно лишь с рядом оговорок и для определенных научных целей разделять на некие идеальные периоды или состояния. Например, говоря о социальной анатомии (в терминологии Герберта Спенсера), т. е. о рассмотрении социально-классовой организации (см. **Социально-классовая организация общества**) в статике необходимо указывать, что в таком случае нами будет рассмотрен лишь определенный социально-классовый фрактал (см. **Социально-классовый**

фрактал) не следует искусственно разграничивать социально-экономические факторы на: 1) обуславливающие существование социально-классовой дифференциации общества и 2) обуславливающие эволюцию социально-классовой структуры. Существование и эволюция социально-классовой структуры общества предопределяется всей системой экономических отношений (см. **Экономическая система**). Очевидно, что после своего возникновения социально-классовая структура любого общества не является неизменной и неподвижной, а это значит, что в ней постоянно, с той или иной быстротой происходят определенные изменения. Для описания этих изменений в литературе используется понятие «эволюция». Под эволюцией социально-классовой структуры общества понимаются процессы изменения (необратимого характера), протекающие в ней. В результате эволюции возможно ее усложнение, дифференциация, повышение уровня организации или же, наоборот, понижение этого уровня. Эти процессы находят свое отражение в изменении отношений между социальными группами и классами, а также в таком количественном и качественном преобразовании самих этих компонентов, которое предопределяет трансформацию отношений между ними. Эволюция включает в себя как постепенные количественные изменения, так и качественные сдвиги. Эволюция социально-классовой структуры общества происходит через изменение его социально-классовой организации (см. **Социально-классовая организация общества**) – это предопределяется охватом социально-классовой организацией более широкого аспекта общественных отношений, чем социально-классовая структура. Основой эволюции социально-классовой структуры общества являются изменения, происходящие в элементарных социальных структурах: профессиональной, имущественной и объемно-правовой. Изменения в элементарных и социально-классовых структурах сводятся: 1) к перемещению индивидов из одной существующей элементарной или кумулятивной структуры (группы) в другую, которое сопровождается изменением объема этих групп; 2) к исчезновению одних или появлению других элементарных или кумулятивных групп однородного характера в данной социальной общности. Среди социально-экономических факторов, предопределяющих существование и эволюцию социально-классовой структуры общества, следует разграничивать экзогенные и эндогенные факторы. Под экзогенными социально-экономическими факторами понимаются такие социальные и природные процессы (или отношения), которые, во-первых, являясь внешними по отношению к экономической системе, в то же время непо-





СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ СИСТЕМНЫЕ ДЕТЕРМИНАЦИИ 781

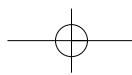
средственно связаны с последней, и, во-вторых, реально предопределяют изменение социально-классовой структуры. В свою очередь, под эндогенными социально-экономическими факторами, предопределяющими существование и эволюцию социально-классовой структуры общества, понимаются социально-экономические факторы внутреннего, по отношению к экономической системе, происхождения. Экзогенные и эндогенные социально-экономические факторы тесно связаны друг с другом и взаимообусловлены. В ряде случаев между ними невозможно провести четкую и однозначную грань. Вместе с тем можно (условно) охарактеризовать экзогенные факторы как социально-экономические условия, а эндогенные — как социально-экономические причины существования и эволюции социально-классовой структуры общества. В качестве эндогенных социально-экономических факторов предопределяющих существование и эволюцию социально-классовой структуры общества выделяются: — различное место субъектов в трудовых отношениях; — различное место субъектов в отношениях собственности; — различное место субъектов в отношениях социально-экономического определения (управления); — различное место субъектов в потребностных отношениях и вытекающая из этого различная степень удовлетворения потребностей индивидов; — различные социально-экономические способности субъектов и их постоянное изменение; — различные интересы субъектов и их постоянное изменение. Вышеназванные факторы проявляются на фоне действия следующих экзогенных факторов: — экономического (изменение природно-географических условий); — технологического (изменение технологического уклада); — демографического (изменение половозрастной структуры общества и социально-классовых агрегированных субъектов); — хронологического (различная абсолютная и относительная скорость протекания социальных процессов); — морального (изменение нравственных, в том числе идеологических отношений в обществе); — политического (изменение политической системы); — культурного (культурная традиция социума и агрегированных социально-классовых субъектов и ее изменение); — социально-гносеологического (степень развития науки об обществе и ее применение при попытках сознательного общественного, в том числе государственного, регулирования социальных процессов).

С.Ю. Солодовников

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ СИСТЕМНЫЕ ДЕТЕРМИНАЦИИ — факторы (детерминации) причинного плана, детерминирующие состояние социально-экономической системы,

объединенные общим критериальным основанием. Данные факторы связаны основополагающим, субстанциональным системным свойством; они выражают функциональную целенаправленность социально-экономической системы. Последнее означает подчиненность функционирования системы интересам определенных социальных субъектов. Функциональная направленность предопределяет основополагающие принципы формирования экономической системы, ее наиболее существенные характеристики. На основе такого критериального признака Н.В. Герасимовым был выделен ряд С.-э. с. д., важнейшими из которых являются: трудовая (продукционная); монополярная (эгоцентричная); уравнительная (коммуноцентричная); социальная (системная). Трудовая (продукционная) детерминация показывает настроенность экономических отношений собственно на труд и на интересы субъектов как носителей трудовых функций. Соответственно, данная детерминация означает функциональную ориентацию системы социально-экономических и политических отношений на наиболее эффективное производство материальных благ и их непосредственное потребление, ориентированное на эффективное воспроизводство. В зависимости от выполняемых индивидами трудовых функций и результатов их труда распределяются все без исключения жизненные блага, определяется социально-экономический статус и место в социальной структуре субъекта. Отношения собственности, как результат трудовой детерминации, приобретают «долевой» персонализированный характер: «доля» присвоения каждого субъекта предопределена и четко зафиксирована значением его трудового вклада. Соответственно, присвоению субъектами материальных благ, условий и средств их производства происходит наделение субъектов функционально-экономической властью, прерогативами, средствами и условиями осуществления функций социально-экономического управления. Если социум основан на трудовой детерминации, его можно охарактеризовать как ориентированный на преимущественную реализацию интересов субъектов-носителей определенных трудовых функций. Данные интересы выражаются в заинтересованности в распределении производительных сил в соответствии с развитыми индивидуальными способностями а, производственного продукта — в соответствии с количеством и качеством труда, затраченного на его производство. Отношения собственности в таком обществе будут отличаться четкой персонализацией объектов присвоения, непосредственной определенностью со стороны трудовых отношений и относительно «чистым», не искажающим опосредованием взаимосвязи процессов труда и потребления. Со-

ответственно, в обществе с трудовой (продукционной) детерминацией вся социально-экономическая иерархия строится на ранжировании трудовых функций и результатов труда по его эффективности и социальной значимости. Место в имущественной и объемно-правовой элементарных социальных структурах в этих условиях напрямую (непосредственно) зависит от сохранения и изменения места субъекта в профессиональной структуре. Иначе говоря, при негативных детерминациях, эволюция социально-классовой структуры общества находится в прямой зависимости от изменения его профессиональной структуры. Экономическую систему, как результат трудовой детерминации, неправомерно рассматривать как имеющую однозначно позитивную характеристику, забывая о ее негативных чертах. Для данной системы характерно полное игнорирование социальных субъектов, не способных к эффективному труду, индивидов еще и уже недееспособных. Она игнорирует экономические затраты, направленные на гуманизацию социально-экономических отношений и т. д. Социальная (системная) детерминация выражает функциональную направленность экономической системы на воспроизводство общества в целом, на удовлетворение потребностей субъектов как членов единого социума. Она вызывается необходимостью частичного устранения несправедливости любой системы, состоящей в социально-классовой дифференциации, и ограничений возможностей ее членов. Несправедливость такого равенства компенсируется выгодами системного бытия, укреплением системного равенства, улучшением качества социальной среды, содержанием нетрудоспособных индивидов, созданием фондов для будущих поколений и т. п. Социальная детерминация основывается на трудовом детерминационном процессе и дополняет его; таким образом, она может быть определена как социально-скорректированная трудовая детерминация. Социальная детерминация социально-экономических отношений накладывает свои ограничения на отношения собственности, т. к. при ней экономическая система является лишь подсистемой социальной системы. Ответственное регулирование отношений собственности, ограничение свободы действий собственника в пределах своей части персонализированной долевой собственности определяется тем, что все члены социума, как неотъемлемое составляющее социального целого, необходимые для его нормального воспроизводства являются частичными собственниками хозяйственных благ. Соответственно, все индивиды должны располагать адекватными властными прерогативами. Собственно социальные (системные) интересы направлены: во-первых, на эффективное производство продукции и ее потребление





782 СОЦИАЛЬНОГО ОБМЕНА КОНЦЕПЦИЯ

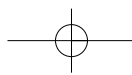
ние в соответствии с нуждами эффективного общественного воспроизводства, требуют адекватных этому трудовых отношений, отношений собственности и отношений социально-экономического определения (отметим, что в эффективном общественном производстве, в конечном счете, заинтересованы индивиды, входящие во все социальные классы и элементарные группы, но лишь у носителей собственно-социальных интересов эта заинтересованность находит свое законченное и последовательное выражение); во-вторых, на создание равных условий всем членам общества для развития и реализации своих способностей; в-третьих, в распределении созданного продукта в соответствии с количеством и качеством труда, затраченного на его производство (что, разумеется, не исключает выделение средств для содержания нетрудоспособных членов общества). Система экономических отношений в условиях превалирования социальной детерминации отличается относительной эффективностью и относительной адекватностью ее компонентов. Данная детерминация нацеливает отношения на сочетание эффективного производства и сглаживания социальных противоречий. Однако, любые социальные структуры, как отмечал Н.В. Герасимов «...внутренне противоречивы, в них всегда есть несоответствия между объектом присвоения благ, между желаемым и действительным, между нужным и возможным, между частным и общественным и т. д.» (Н.В. Герасимов Отчет отдела экономических закономерностей Института экономики АН БССР за 1988 год. — Минск, 1988. — С. 31). В этих случаях не может быть выражена вся суть человека. Как результат этого, в любом обществе неизбежно существует монополярная и уравнивательная детерминация отношений, как способ ориентации их на свои собственные интересы. Монополярная (эгоцентрическая) детерминация ориентирует экономическую систему на реализацию частного индивидуального или группового интереса. Монополярный, или эгоцентрический частно-групповой (частно-классовый), интерес заключается в подчинении себе остальных интересов посредством концентрации собственности на средства производства и жизненно-го блага, важнейших управленческих функций, власти, информации, наиболее важных видов труда, развития социально-эффективных способностей и т. д. Данная детерминация предполагает наличие четко персонифицированной собственности. Объекты собственности в экономической системе, основанной на монополярной детерминации, распределены между социально-классовыми субъектами крайне неравномерно, что придает отношениям собственности монополярный характер. Последние приобретают самодовлеющее значение. Значение субъектов

в такой системе определяется только его характеристиками как собственника; его профессия, квалификация, образование, способность к труду и прочие качества в социальном ранжировании существенной роли не играют. Исторический генезис монополярных социальных структур приводит к социально-классовой (см. **Социально-классовая структура общества**) поляризации общества, усилению неравенства и узких частных аспектов собственности, эксплуатации большинства меньшинством, усилению борьбы всех против всех, распаду социальной системы. Когда эволюция монополярных структур достигает критической точки, эти структуры естественным путем отсекаются или ограничиваются, и усиливаются трудовые и социальные (системные) структуры, укрепляется баланс интересов, развиваются общественные аспекты труда, собственности определения поведения социально-классовых субъектов. Естественным и закономерным антиподом и социальным (системным), и монополярным (эгоцентричным) структурам выступают уравнивательные (коммуноцентричные) структуры. Последние являются закономерной реакцией социальных субъектов, находящихся на нижних ступенях социальной иерархии, на всякое равенство. «Важным источником коммуноцентричных структур, — пишет Н.В. Герасимов, — являются соответствующие нравственные ценности человека. Уравнивательность — способ борьбы за возвышение своего положения, переходная ступень к последующему возвышению, способ утверждения своеобразного братства» (Герасимов Н.В. Отчет отдела экономических закономерностей за 1988 год. — Минск, 1988. — С. 32). эти уравнивательные ценности и цели установления строя, основанного на коммуноцентрической детерминации, преобладают перед потребностью эффективного экономического развития. Уравнивательные структуры основаны на принудительной коллективности, приоритете общественных начал собственности (установление бездолевой персонифицированной собственности), относительное равенство в потреблении и неравенство в труде, эксплуатации меньшинства большинством и т. д. При коммуноцентрической детерминации субъектом собственности выступает все общество, представленное государственным аппаратом. Остальные социальные субъекты лишены возможности непосредственно присваивать условия производства и функции. Также отношения собственности предопределяют концентрацию прерогатив собственника на хозяйственные блага и функции на уровне социума в целом, в руках государственного аппарата. Это создает предпосылки для трансформации уравнивательных структур в монополярные посредством группового присвоения рычагов регла-

ментации общественной жизни. Характеристика социального субъекта в коммуноцентрической системе, как участника трудовых отношений, как собственника и потребителя, определены местом в государственной иерархии. Рассмотренные С.-э. с. д., воплощенные в определенных состояниях социально-экономических систем, представляют собой различные структурно-функциональные типы последних. В «чистом» виде такие типы существуют только как результат абстрактного анализа. Любое реальное общество несет С.-э. с. д. в себе как тенденции развития. Конкретный социум можно характеризовать только через доминирование той или иной С.-э. с. д.

С.Ю. Солодовников.

СОЦИАЛЬНОГО ОБМЕНА КОНЦЕПЦИЯ — (1) в узком смысле теория, разработанная в американской социологии усилиями Блау, Хоманса, Р.М. Эмерсона и их последователей; (2) в широком смысле — направление в социальном знании (социологии, социальной антропологии, социальной психологии, а также экономики и политологии), трактующее суть социальной жизни как обмен различными типами деятельности, которая, в свою очередь, понимается как обмен чего-либо на что-либо в актах социального взаимодействия с целью удовлетворения потребностей и интересов социальных субъектов (под которыми в большинстве случаев понимаются атомарные социализированные индивиды). Теоретические основы С. о. к. были заложены в экономическом и этическом утилитаризме Смита, Бентама, Милля и др., закрепившем принцип оценки явлений с точки зрения их полезности и выгоды, возможности служить средством для достижения какой-либо цели. Согласно экономической версии С. о. к., человек рационально стремится максимально увеличить совокупность своих материальных благ в процессах обменных (деловых) операций, осуществляемых в рамках рынка. В рамках этих представлений была выработана модель так называемого «экономического» человека («калькулирующего» максимализацию выгоды и минимизацию затрат и действующего на основе расчета издержек) и представление о «невидимой руке рынка» (приводящей цели и интересы индивидов, противостоящие друг другу в конкретных экономических ситуациях (микроуровень), к «согласованию» (балансу) в рамках макроструктуры рынка как такового). В этической версии утилитаризма поведение людей трактуется через их естественное стремление (рационализируемое в конкретных действиях и поступках) испытывать наслаждение и избегать страданий. Эти версии и модели, переосмысленные в прагматизме, и явились отправной точкой анализа в собственно С. о. к., развитие которой шло па-





СОЦИАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ 783

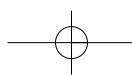
раллельно и во многом во взаимодействии (с заимствованием ряда идей и методологических принципов исследования) с антропологическими версиями С. о. к. (Малиновский, Мосс, Леви-Строс и др.). Социальная антропология существенно изменила и усложнила представления о социальных обменах на основе анализа базовых процессов традиционных обществ. Было показано, что: 1) обмены сложно мотивированы; 2) они стремятся к институционализации и закреплению в культурных образцах и моделях; 3) институционализации обменов играют организующую роль в социальных структурах; 4) позиции, статусы и роли в обменах ведут к процессам социальной дифференциации и иерархизации; 5) значительную часть обменов составляют символические интеракции (взаимодействия), формирующие и закрепляющие наличные типы социальности; 6) обмены в большинстве случаев осуществляются внутри социальных групп и от их имени в сложных ценностно-нормативно организованных социальных структурах; 7) характер обменов зависит от ценности перераспределяемого в них ресурса и регулирующих их норм взаимности: обоюдные (прямые) обмены и односторонние (косвенные) обмены, в которых баланс интересов достигается лишь в конечном итоге через целую цепочку обменов и в только определенной социальной целостности. Развитие социологической С. о. к. шло под лозунгом возвращения человека в социологический анализ, вызванном во многом неудовлетворенностью схемами анализа социального поведения, предложенного бихевиоризмом, с одной стороны, и необходимостью акцентировать внимание на микросоциологическом уровне анализа социальной реальности — с другой. Однако в отличие от символического интеракционизма, исходившего из тех же задач и пошедшего по пути преодоления принципов бихевиоризма и позитивистской методологии анализа, представители С. о. к. предложили по сути их новую реформированную редакцию. Так, вместо концептов пользы (выгоды) и издержек (затрат) были соответственно введены понятия вознаграждения и наказания, что позволило внутри теории обсуждать проблемы мотивированности как отдельных актов, так и обмена в целом, а также принципы выбора тех или иных стратегий поведения. Сохранив исходные положения о рациональности поведения участников и базовости для формирования социальной реальности отношений обмена с целью получения вознаграждений и избегания наказаний, теоретики С. о. к. пошли по пути смягчения исходных посылок анализа. Было признано, что поведение людей далеко не всегда рационально, они редко действуют по экстремальным моделям (типа «стремления к максимально-

му увеличению прибыли»), часто избираются не самые эффективные стратегии поведения и т. д. Главное же — была разработана методологическая установка на преодоление бихевиористского редукционизма (в наибольшей степени он присущ внутри С. о. к. Хомансу) макроструктур к микроанализам непосредственного поведения. Основное внимание Блау и Эмерсона было уделено как раз поиску механизмов переходов от микроуровня к макроуровню социальной реальности и адекватных способов их описания (усиление внимания к ценностно-нормативным механизмам; обнаружение «вторичного» подкрепления удачной стратегий поведения (вне самой ситуации обмена); анализ механизмов распределения власти, взаимодействия групп, социальных институтов; учет фактора социокультурной памяти; введение концептов «обменные цепочки», «сети обмена», «продуктивный обмен» и т. д.). Многие положения С. о. к. близки концепции социальных ролей (Р. Линтон и др.), однако, в целом, отличаются от нее прежде всего акцентом на исследование процессуальности социальной реальности. Вместе с тем в поздних версиях С. о. к. заметно возрастание интереса к исследованию структур. В значительной мере С. о. к. (как и теория ролей) оказалась интегрирована в структурно-функциональный анализ в социологии.

СОЦИАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ — процесс непосредственного или опосредованного воздействия социальных объектов друг на друга, в котором взаимодействующие стороны связаны циклической причинной зависимостью. С. в. как вид связи представляет интегрированность действий, функциональную координацию их следствий, т. е. систему действий. Возникает из совместного участия объектов взаимодействия в сложной, подвижной сети социальных отношений, задавая способы реализации совместной деятельности, оказываясь основанием общественной солидарности. Социокультурные опосредования С. в. анализируются в различных моделях, акцентирующих его институциональные или коммуникативные следствия. Для Хоманса диалектическое взаимодействие (непосредственно личностное) как субстанциональный уровень поведения исследуется с позиции теории обмена, исходя из стремления взаимодействующих индивидов к максимизации выгод и минимизации потерь. Понятие обмена потенциально включает в себя любое действие, характеризуя и процессы, происходящие на институциональном уровне. Функцию приведения системы в равновесное состояние выполняет комплекс институционализированных ожиданий, правил обмена. Парсонс рассматривает социальную систему как заданную взаимодействием индивидов, каждый из которых одновременно и дея-

тель, преследующий собственные цели, и объект ориентации для других деятелей. Индивидуальные действия направляются взаимосогласованными ожиданиями. Регулярное и длительное воспроизведение ситуаций взаимодействия приводит к стандартизации ожиданий и формированию норм, структурирующих в глазах индивидов модели взаимодействия и задающие обязательства участия в них (социальные роли). Социальное действие и взаимодействие оказываются продуктом исполнения ролей, которые деятель получает извне и интернализует. Введение социальных значений как культурных детерминант, критериев С. в., позволяет рассматривать действие как детермируемое характеристиками системы. Эмергентность социальности, возникающей в ходе взаимодействия, не существующая до и вне этих взаимодействий, представлена интеракционистскими концепциями. В символическом интеракционизме акцент переносится со стандартизированного ролевого поведения на процессы выработки значений, интересующего определения и переопределения ситуации в ходе С. в. Социальный мир (единство Я и Другого) актуализируется в виде интересующего мира значений, повседневно конструируемых посредством общих жестов, символов и языка, и интерпретируется в терминах объективированных и осмысленных ожиданий. Социальные структуры как совокупность схем типизаций, на языке которых возможно понимание и общение, определяет ситуацию индивидуального Я через создание способов взаимодействия «Я» и социального мира — рутинных процедур его интерпретации и конструирования членами общества как объективного для них (феноменологическая социология, этнометодология).

СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ (время человеческого бытия) — коллективное перцептуальное время, универсалия культуры, содержание которой лежит в основе концептуального времени, конституирующегося в феномене истории как осознанной процессуальности социальной жизни. Наиболее архаические представления о С. в. как мере человеческого существования связаны с онтологически заданными временными параметрами бытия и оформляются на базе ритмичности небесных явлений в силу визуальной очевидности последних и их тесной связи с хозяйственными процессами: лунная система отсчета у пастухов и солнечная у пахарей; фиксация времени, благоприятного для сельскохозяйственных инициатив и лодий, в соответствии с расположением звезд — в «Трудах и днях» Гесиода и др. Античная философия, остро поставившая проблему времени, решает ее, однако, глубоко в натурфилософском ключе: как соотношение «вечного» (aidion) и прехо-





784 СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ

дящих миров (aion), — лишь в рамках аристотелевской концепции оформляется так называемый парадокс исчезновения времени (прошлого уже нет, ибо оно уже прошло; будущего еще нет, ибо оно не наступило; настоящее же есть не более чем качественная грань между первым и вторым), имеющий смысл лишь при отнесенности его не ко времени как объективному атрибуту тотальности бытия, но к индивидуально-человеческой системе отсчета. Темпоральная векторность получила в христианской культуре радикально новую артикуляцию: линейная временная схема приобретает характер жесткой эсхатологической асимметрии, дополняющейся аксиологической асимметрией временности (мига) земного существования и временной бесконечности «жизни вечной». По оценке Ж. де Витри, рассуждение, «будут ли души проклятых избавлены от адских мук через тысячу лет? — Нет. — А через две тысячи? — Нет. — А через сто тысяч? — Нет. — Может быть, спустя тысячу тысяч лет? — Нет. — А после тысяч лет, кои есть не более, как капля в море? — Нет», — способно подвести к идее обращения любого грешника. Средневековая культура переживает время своего бытия как систему выделенных временных локусов, неравнозначных с аксиологической точки зрения: особый статус времени творения, земной жизни Христа и т. п. (ср. со средневековой топологией пространства как системы мест, где каждый топос характеризовался выделенностью и социокультурно артикулированной значимостью: храм, феодал, etc.), а идея второго пришествия Мессии задает выраженную векторную ориентацию европейского сознания в будущее, что обуславливает острую артикуляцию в европейской культурной традиции такого феномена, как надежда. В отличие от античности и средневековья, культура Нового времени фактически выпускает проблему С. в. из фокуса значимости, сосредоточившись на естественнонаучно ориентированной трактовке В. как объективного параметра процессуальности в рамках философии природы: «абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему» (И. Ньютон), равно приложимое в своих метриках как к природным, так и к социальным процессам, оставаясь индифферентным по отношению к их содержанию (ср. новоевропейскую парадигму трактовки пространства как однородного изотропного вместилища вещей). Трактовка Кантом времени как априорной формы чувственности задает в рамках философской классики вектор осмысления времени как артикулирующего не внечеловеческое объективное бытие, но индивидуально заданный мир субъекта, что является значимым, несмотря на сугубо когнитивную трактовку его. В рамках не-

классической философии происходит переориентировка внимания с трактовки С. в. как воплощенного в календаре объективного параметра социальных процессов на интерпретацию темпоральности человеческого существования как имманентной внутренней динамики последнего.

СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ — единица социальной реальности, выступающая ее конституирующим элементом. Понятие С. д. введено М. Вебером: действием оно является постольку, поскольку действующий индивид (индивиду) связывает с ним субъективный смысл, а социальным — поскольку по предполагаемому смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на них. Субъективный смысл С. д. в перспективе вызывает проект понимающей социологии и одновременно осуществляет переход от теории рационального деятеля к теории рационального действия. Между действием как таковым и его результатом допускается существование внутренней связи, определяемой как ментальные состояния, пропозициональные установки (мотивы) и как «социальная перспектива» (нормы), обычно относимые к детерминантам действия. В первом случае концепция С. д. часто психологизируется: термины должны соответствовать «описаниям», которые производятся в повседневной жизни (Знанецкий, Дэвидсон). С другой стороны, такой подход допускает идеализацию обладающего полной информацией субъекта, предполагающего сделать выбор в ситуации, когда все причины и следствия эксплицированы. В пределе наличие полного описания ситуации приводит к тому, что рациональное действие не нуждается в реальном субъекте; то, что мы объясняем отражает наше словоупотребление и нуждается в семантической интерпретации. Во втором случае используется холистская парадигма (Дюркгейм, Парсонс), рассматривающая подсистемы действия (организм, личность, социум, культура), которые оказывают на него тотальное давление. Дальнейшее развитие этого подхода привело к переформулированию социологии на базе понятия системы вместо понятия действие (Луман). В некотором роде эта операция выступила процедурой подмены субъекта действием, которым становится не изолированный индивид (методологический индивидуализм, метод робинзонад) и «общественный субъект» (Франкфуртская школа), а общество, понятое как коммуникация (Хабермас). Способность к коммуникации трактовалась как способность готового к взаимопониманию речевого субъекта ставить правильно построенное предложение в определенных соотношениях к реальности. Коммуникативными действиями называются «только такие символические выхождения вовне

(ausserungen), с помощью которых действующее лицо (Aktor)... обретает отношение по крайней мере к одному миру, но постоянно также к объективному миру» (Хабермас). Свойство рациональности коммуникативные действие приобретают только в рамках общности, вырабатывающей посредством аргументации согласие. Теории С. д., возникая в рамках т. н. общего модернистского проекта, предполагали не столько объяснение действия, сколько овладение действием так же, как и миром.

СОЦИАЛЬНОЕ РАВЕНСТВО — понятие, обозначающее одинаковое социальное положение людей, принадлежащих к различным социальным классам и группам. Идея С. р. как принципа организации общества в различные исторические эпохи понималась по-разному. Философия античного мира, начиная с Платона, пыталась разрешить проблему выбора между равенством и сословными привилегиями через формулу «Каждому свое»: равенство в рамках каждого сословия и неравенство сословий между собой. В христианской философии средневековой Европы равенство являлось религиозной нормой, определяющей отношение людей к Богу («перед Богом все равны») и не имеющей никакого отношения к сословному неравенству в обществе. Все эти философско-этические взгляды на проблему заслуг и вознаграждения отражали социально-политическую специфику сословно-кастовых обществ: 1) наследственность привилегий или бесправия; 2) религиозно-юридический характер общественной дифференциации. Но уже в социальных утопиях Возрождения и в философии Просвещения идея С. р. приобретает светский характер, ставится вопрос о природном равенстве людей. В период становления буржуазного общества этот тезис звали на вооружение прогрессивные идеологи, и феодально-сословному миропорядку были противопоставлены идеи «свободы, равенства и братства». Произошла настоящая революция во взглядах людей на содержание принципа «каждому по делам его»: оценка заслуг и, соответственно, распределение благ определялись уже не принадлежностью индивида к той или иной группе, а его личными свойствами и заслугами. Эти идеи отразились в «Декларации прав человека и гражданина» во Франции и в петровской «Табели о рангах» в России. Грань между группами (сословиями и классами) теперь стала только фактической, а не юридической. Главный упор делался на равенство всех граждан перед законом в плане равенства гражданских свобод и формально равных возможностей преуспеть («идеал равенства шансов», выдвинутый буржуазными революциями в Европе). Идея С. р. постепенно приобретает форму принципа «каждому по его капита-





лу». Капитал, обладание им становится одновременно и главным условием неравенства, при котором люди имеют неравный доступ к таким социальным благам, как деньги, власть и престиж. В 19 в. многие социальные философы, начиная с Сен-Симона, Токвиля с его знаменитой книгой «Демократия в Америке», стали указывать на явную тенденцию к значительному возрастанию равенства на более высоких уровнях индустриального развития. Так, Токвиль писал, что процесс уравнивания идет в Европе уже 700 лет и достижение политического равенства является первой фазой всемирной демократической революции, за которой последует и экономическая революция, когда встанет вопрос о собственности. Он первым обратил внимание на такие дилеммы демократии, как равенство и свобода, равенство и справедливость: «Мы не можем помешать равенству, не от нас зависит, к чему оно приведет — к свободе или рабству, к варварству или просвещению, к нищете или процветанию». Эту же тенденцию отмечал и Сорокин, указывая, что процесс уравнивания идет в мировом масштабе два последних века, хотя он далеко еще не закончен, и 20 в. выдвинул политические, экономические и социальные теории, проходящие под знаком «трудовых», где идея С. р. воплощается в формуле «каждому по степени его личного социально полезного труда». Современные социальные концепции, затрагивающие проблему С. р. и неравенства, достаточно условно можно разделить на два направления: 1) концепции, которые отстаивают тезис, что неравенство — естественный способ выживания общества — теории функционализма (Дюркгейм, К. Дэвис, В. Мур и др.), теория статусных групп М. Вебера и др.; 2) концепции, в которых утверждается, что возможно установить С. р. и уничтожить или свести к минимуму экономическое неравенство путем социальных революций или на основе реорганизации экономической и социальных систем. К ним относятся теория классов Маркса, различные социал-демократические теории (демократический, этический, кооперативный социализм и т. д.), теории «социального государства».

СОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ — вся совокупность экономических, социальных, политических, духовных процессов, развертывающихся в обществе. Законы С. р. выражают устойчивые, не случайные, регулярно повторяющиеся, связи между различными социальными общностями и разными сферами жизнедеятельности; они выступают как законы практической деятельности индивидов и проявляются как тенденции, результирующие столкновения, перекрещивания различных социальных интересов и основанных на них разнонаправленных действий. Тенденция С. р. — это определенная направленность

процесса развития социума, пробивающаяся в борьбе с противодействующими факторами.

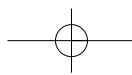
С.Ю. Солодовников.

СОЦИАЛЬНОСТЬ — пакетное понятие, пространство адекватных интерпретаций которого: 1) соотносится по объему с содержательной и функциональной «нагруженностью» терминов «история», «культура» и т. п.; 2) относительно к предметностям классической и неклассической социологии; 3) отражает взаимообусловленность индивидуального («атомарного», «ядерного») бытия людей, с одной стороны, и надиндивидуальных структур социальной статики и социальной динамики, с другой. Неразрывное единство фрагментированных единиц человеческого бытия и коллективных форм их существования (читай: совместное, коллективистское по форме воспроизводство дискретной социальной реальности — А.Г.) конституирует амбивалентность социально-гуманитарного познания. В границах последнего различимы познание социального (анализ общественных структур и закономерностей различной степени общности, т. е. опосредованно-общественного) и гуманитарное познание (конкретно-индивидуальное описание феноменов социальной жизни, т. е. непосредственно-личного). В классических своих трактовках С. выступала в качестве структуры: а) внешней для индивидов, б) противостоящей им (как коллективистское начало), в) центрированной на репертуары «стягивающего» взаимодействия людей. Кардинальная историческая трансформация базовых форм С. была зафиксирована посредством ряда совпадающих финальных характеристик в различных языках социальных описаний 20 в. (постмодернистская философия, интеракционизм, теории коммуникативного действия, социальная феноменология и т. д.).

СОЦИАЛЬНЫЙ АТОМ (лат. socialis — общественный, связанный с жизнью и отношениями людей в обществе и греч. atomos — неделимый) — в социометрии Морено — наименьший и неделимый элемент социальной вселенной и структуры отношений, состоящий из совокупности всех отношений между человеком и окружающими его людьми, которые связаны с ним тем или иным образом в данный момент времени. Структурно и схематически (графически) С. а. обычно изображается в виде четырех концентрических кругов, отражающих разные степени родства душ и уровни социоэмоциональных отношений индивида с другими людьми. Наименьший из них представляет внутреннее ядро С. а. (лиц, с которыми поддерживаются отношения); больший — внутреннее и внешнее ядро отношений, окружающих индивида; следующий — внешнее ядро (лиц, с которыми хотелось

бы иметь отношения); наибольший же — объем знакомств (совокупность всех знакомых конкретного человека, в значительной части своей не имеющих личного значения для индивида в тот или иной момент времени, но способных в какой-то ситуации обрести это значение). Разница между людьми, находящимися с индивидом в эмоциональных отношениях и остальными знакомыми его, определялась Морено как «социальный порог» («порог С. а.»), преодоление которого внутри или снаружи предполагает необходимость осуществления определенного усилия. К фундаментальным характеристикам С. а. Морено относил их изменчивость и способность к взаимодействию, которые, в частности, выражаются в регенерации, социостазе, «психосоциальных сетях» и смерти С. а. Согласно Морено, с течением времени каждый С. а., в силу изменчивости человеческих отношений (в т. ч. и их эмоциональных характеристик) и др. причин (перемещения партнера в пространстве, смерти и т. д.), изменяет свою конфигурацию, но при этом он проявляет свойственную ему от природы вешней способность к регенерации, главным образом, посредством включения в себя взамен утраченного партнера по общению какого-то другого (или других). С годами эта способность уменьшается (а иногда и просто утрачивается), но в зрелый период функционирования С. а. они почти постоянно находятся в процессе регенерации и взаимно компенсируют свои потери. Данная тенденция С. а. к взаимной регенерации своих структур и поддержанию равновесия между собой квалифицировалась Морено как социостаз. Морено подчеркивал, что С. а. обладают способностью к соединению в различные агрегаты и образованию «психосоциальных сетей» (т. е. широко разветвленных внутренних психосоциальных структур различных сообществ и общества), в силу чего они и выступают в качестве первичных и существенных оснований социума. На индивидуальном уровне, с течением времени величина и спаянность С. а. уменьшаются из-за утраты способности к регенерации, обусловливаемой, по преимуществу, возрастными факторами. И тогда наступают умирание и смерть С. а. Эта социальная смерть выступает как одна из функций социальной реальности, в пределах которой человек оказывается не в состоянии восполнить всевозрастающие утраты общения с эмоционально значимыми для него людьми.

СОЦИАЛЬНЫЙ ДАРВИНИЗМ — научное и идейное течение в обществоведении конца 19 — начала 20 в., которому свойственно сведение закономерностей развития человеческого общества к закономерностям биологической эволюции и выдвижение принципов естественного отбора, борьбы за существование и выжи-





786 СОЦИАЛЬНЫЙ ДИСТРАХО-КЛАСС

вания наиболее приспособленных в качестве определяющих факторов социальной жизни. Наиболее ранним предшественником С.д. явился Т. Мальтус, а непосредственно его основателем — Г. Спенсер. С. д. чрезвычайно разнороден. Среди его представителей сторонники социального неравенства (амер. социолог У. Самнер) и его противники (итал. социологи М. Ваккаро, Э. Ферри); буржуазные Реформисты (амер. социолог А. Смолл) и консерваторы, отстаивавшие необходимость стихийности в общественном развитии (Спенсер, Самнер). Некоторые, наиболее реакционные варианты С. д. тесно связаны с расизмом (концепции Л. Вольмана в Германии, Ж. Лапужа во Франции), другие — с психологическим направлением в социологии (например, англ. социолог У. Беджот, австр. социолог Г. Ратценхофер, Смолл). Биологизация общественных процессов осуществлялась в С. д. в различной форме. Немецкие социологи Ф. Шальмайер и Г. Мацаг непосредственно выводили свои концепции из принципов биологической эволюции. Другие социальные дарвинисты стремились выявить различия между борьбой за существование среди животных, с одной стороны, и среди людей — с другой (Ваккаро). Наконец, у третьей категории социальных дарвинистов биологизация общественных процессов проявилась в подчеркивании ведущей роли социальных конфликтов, возникающих в процессе удовлетворения людьми потребностей в результате их стремления к господству (концепция австр. социолога и юриста Л. Гумпловича). С. д. обосновывал связь биологических и социальных процессов и в противовес теориям, рассматривавшим общество как гармоническое целое, подчеркивал конфликтный и противоречивый характер общественного развития. В работах некоторых социальных дарвинистов исследовались определенные стороны жизни первобытных обществ, роль социальных норм и обычаев в регулировании поведения человека (работы Самнера). Однако, основополагающие принципы С. д. несостоятельны. Основные теоретические пороки С. д.: натурализм в истолковании общественных явлений, отрицание их специфичности и связанный с этим редукционизм, т. е. сведение общественных закономерностей к биологическим. Вульгарная трактовка эволюционной теории приводит социальных дарвинистов к односторонней и превратной оценке роли социальных конфликтов, которые рассматриваются как «естественные», вечные и неустрашимые. Данные теоретические пороки были обусловлены во многом тем, что теоретики С. д. не смогли провести четкого различия между такими основополагающими для данной парадигмы категориями, как «социальное» и «биологическое».

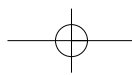
СОЦИАЛЬНЫЙ ДИСТРАХО-КЛАСС (от лат. — *distractio* — разрывающийся на части) — кумулятивная, полузакрытая, но с приближением к открытой, группа, составленная из кумуляции трех основных группировок: 1) профессиональной; 2) имущественной; 3) объемно-правовой, и характеризующаяся повышенной степенью расчлененности и рыхлостью внутренних структур. С. д.-к. — это социальный класс (См. **Социальный класс**) в процессе усиления автономизации его внутрикласовых (социально-классовых групп), ведущих в перспективе к его распаду на несколько новых социальных классов. Как правило, вышеупомянутая социально-классовая общность характеризуется еще меньшей возможностью для совместных действий, чем социальный класс-слой; единая идеологическая позиция у субъектов, его составляющих, отсутствует.

С.Ю. Солодовников.

СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ — относительно устойчивая форма организации социальной жизни, обеспечивающая устойчивость связей и отношений в рамках общества. С. и. следует отличать от конкретных организаций и социальных групп. Так, понятие «институт моногамной семьи» подразумевает не отдельную семью, а комплекс норм, реализующийся в бесчисленном множестве семей определенного вида. Основные функции, которые выполняет С. и.: 1) создает возможность членам этого института удовлетворять свои потребности и интересы; 2) регулирует действия членов общества в рамках социальных отношений; 3) обеспечивает устойчивость общественной жизни; 4) обеспечивает интеграцию стремлений, действий и интересов индивидов; 5) осуществляет социальный контроль. Деятельность С. и. определяется: 1) набором специфических социальных норм, регулирующих соответствующие типы поведения; 2) интеграцией его в социально-политическую, идеологическую, ценностную структуры общества, что позволяет узаконить формально-правовую основу деятельности; 3) наличием материальных средств и условий, обеспечивающих успешное выполнение нормативных предложений и осуществление социального контроля. С. и. могут быть охарактеризованы не только с точки зрения их формальной структуры, но и содержательно, с позиции анализа их деятельности. С. и. — это не только совокупность лиц, учреждений, снабженных определенными материальными средствами, системой санкций и осуществляющих конкретную общественную функцию. Успешное функционирование С. и. связано с наличием в рамках института целостной системы стандартов поведения конкретных лиц в типичных ситуациях. Эти стандарты поведения нормативно урегулиро-

ваны: они закреплены нормами права и иными социальными нормами. В ходе практики возникают определенные виды социальной активности, причем правовые и социальные нормы, регулирующие эту деятельность, концентрируются в определенной легитимированной и санкционированной системе, обеспечивающую в дальнейшем этот вид социальной деятельности. Такой системой и служит С. и. В зависимости от сферы действия и их функций институты подразделяются на: а) реляционные — определяющие ролевую структуру общества в системе отношений; б) регулятивные, определяющие допустимые рамки независимых по отношению к нормам общества действий во имя личных целей и санкции, карающие за выход за эти рамки (сюда относятся все механизмы институты социального контроля); в) культурные, связанные с идеологией, религией, искусством и т. д.; г) интегративные, связанные с социальными ролями, ответственными за обеспечение интересов социальной общности как целого. Развитие социальной системы сводится к эволюции С. и. Источниками такой эволюции могут быть как эндогенные, т. е. происходящие внутри самой системы, так и экзогенные факторы. Среди экзогенных факторов важнейшими являются воздействия на социальную систему культурных и личностных систем, связанных с накоплением нового знания и т. д. Эндогенные изменения происходят, главным образом, потому, что тот или иной С. и. перестает эффективным образом обслуживать цели и интересы определенных социальных групп. История эволюции социальных систем есть постепенное превращение С. и. традиционного типа в современные С. и. Традиционный С. и. характеризуется прежде всего аскриптивностью и партикуляризмом, т. е. основывается на жестко предписанных ритуалах и обычаях правилах поведения и на родственных связях. В ходе же своего развития С. и. становится более специализированным по своим функциям и менее ригоризированным по правилам и рамкам поведения.

СОЦИАЛЬНЫЙ ИНТЕРЕС (от лат. *interest* — имеет значение, важно) — позиция социального субъекта, выражающая его избирательное отношение к объективным тенденциям общественного развития. Невозможно успешно раскрыть природу и сущность С. с., не обращаясь к потребностям социальных субъектов. В гносеологическом плане «различие между потребностями и интересами состоит главным образом в том, что потребности непосредственно ориентированы на материальные средства их удовлетворения, являющиеся их объектом, интересы же каждого субъекта обращены на деятельность и отношение других субъектов, на такую их ориентацию, которая бы способствовала удовлетворению потребнос-

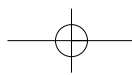




тей данного субъекта». (Н.Г. Герасимов. Экономическая система: генезис, структура, развитие. — Мн.: Наука и техника 1991. — С. 24). Потребности и интересы индивидов существуют в неразрывной связи, взаимообусловленности. Признание потребностей исходной причиной того или иного действия социальных субъектов делает возможным научное объяснение их целенаправленного поведения. В настоящее время в обществоведении является общепризнанным, что социальные субъекты осуществляют все свои действия ради какой-либо из своих потребностей. Вместе с тем, на сегодняшний день в философской литературе отсутствует общепризнанное определение потребностей. Так уж случилось, что большинство существующих дефиниций потребностей связывают ее с негативным состоянием субъекта (состоянием отсутствия или нехватки чего-либо), которое последний стремится преодолеть. Вместе с тем, для рассмотрения потребности в экономическом плане наиболее приемлемым является «позитивное» понимание этой категории, предложенное Л. Никольным. Данный автор указывает, что «...потребность есть положительное отношение между нормальным функционированием организма, или субъекта, и условиями этого нормального функционирования». При этом подходе состояние неудовлетворенной потребности представляется отклонением от нормы, а удовлетворение ее — возвращение в состояние нормы. Такое понимание раскрывает внутренний источник активности общественных субъектов, «...где обеспечение одного из условий жизни субъекта (или изменение его меры) вызывает «цепь» изменений других условий и самой нормы его существования...» (Подгайский А.Л. Взаимодействие политической организации общества и экономической системы. — Мн., 1993. — С. 53). Такая трактовка делает возможным представить потребности социальных субъектов как целостное системное образование, в котором всякое частное удовлетворение или неудовлетворение потребности вызывает активность всей совокупности социальных побуждений. Потребность есть специфическая (сущностная) сила живых систем в окружающем мире. Воспроизводство индивидов, социальных организаций и общества есть процесс обмена веществ со средой, который должен поддерживаться в динамическом равновесии. Соответственно, под потребностями социальных групп и индивидов следует понимать сущностные силы, обеспечивающие их связь с внешней средой для самосохранения и саморазвития, источник активности социальных субъектов в окружающем мире. Потребности социально активны, их структура и мера удовлетворения оказывает большое влияние на поведение субъектов в трудовом про-

цессе, в системе отношений собственности, на отношение к социальным институтам и т. д. Любая социальная общность ориентируется в отношениях с другими социальными субъектами на увеличение своей жизненности. Это вытекает из общих законов функционирования систем, так как социальный класс или элементарная социальная группа является системами, а основная ориентация функционирования всех систем — это увеличение своей жизненности. Изменения, происходящие в экономической системе, трансформируют экономические условия функционирования социально-классовых общностей, формируют у них новые потребности, которые соответствуют их ориентации на упрочение собственной жизненности в изменившихся условиях. Изменения потребностей социальных субъектов ведет к преобразованию существующих социально-экономических условий в обществе; изменению роли и места социальных групп и классов в общественном производстве. А это неизбежно вызывает изменение в соотношении сил социальных субъектов. Хотя наличие потребности социальных субъектов составляет необходимую предпосылку любой деятельности, но сама по себе потребность еще не способна придать деятельности определенную направленность. А.Н. Леонтьев пишет по этому поводу, что «то, что является единственным побуждением направленной деятельности, есть не сама по себе потребность, а предмет, отвечающий данной потребности. Для индивидов «предмет потребности — материальный или идеальный, — указывает, А.Н. Леонтьев, — чувственно воспринимаемый или данный только в представлении, в мысленном плане — мы называем мотивом деятельности» (Леонтьев А.Н. Указ. соч. — с. 13). Преобразование потребностей социальных субъектов во внешне реализуемое поведение происходит через мотивацию, т. е. выработку определенных целей. Причем, как отмечали П.В. Симонов и П.М. Ершов «на основе ...индивидуального опыта происходит прогнозирование не только предмета удовлетворения потребности (что необходимо получить?), но и вероятности (возможности) получения или избегания жизненно важного фактора, если последний вреден, нежелателен для организма». При данной оценке, социальный субъект исходит из информации о средствах, «...предположительно необходимых для удовлетворения данной потребности в данных обстоятельствах, с наличной ...информацией о средствах, которыми он реально располагает». Увеличение или уменьшение этих средств непосредственно связано с изменением способностей социальных субъектов. Под способностями социальных субъектов (индивидов, общественных групп, социальных классов) понимаются такие их индивидуаль-

ные свойства, которые являются субъективными условиями успешного осуществления определенного рода деятельности, направленной на удовлетворение некоторых потребностей. Способности обнаруживаются у индивидов в знаниях, умениях, навыках и в быстроте, глубине и прочности овладения способами и приемами некоторой деятельности. В основе комплекса способностей, которыми обладают социальные субъекты, лежат их производственные способности. Последние вырабатываются в процессе деятельности, причем благодаря развитию степеней способности и в той или иной степени вопреки им, преодолевая их инерцию и сопротивление. Потребность конкретного социального субъекта, детерминированная конкретным видом производственной деятельности, форсирует социальную направленность в овладении определенной суммой знаний и формированием соответствующих идей, взглядов. Именно социальное положение людей делает качественно различными их интересы. Как отмечает К.Р. Мергелидзе: «...Способ производства и форма собственности неизбежно связаны с известными группировками общественных интересов...Противоречие классовых интересов и борьба классов есть лишь внешне выраженное тех противоречий, которые развиваются внутри процесса общественного производства». Вместе с тем, необходимо проводить грань между интересами и материальными условиями, их порождающими. «Зависимость интересов от общественного бытия проявится двояко. Во-первых, уровнем развития материальных условий жизни общества определяется объективная основа (содержание) интересов, т. е. сфера возможностей, масштабы возможного. Всякий интерес есть порождение определенных общественных возможностей, сформировавшихся на почве данного уровня развития общественного бытия» (Ханипов А.Т. Интересы как форма общественных отношений. — Новосибирск: Наука, 1987. — С. 163). И, во-вторых, «...положением социального субъекта в системе данных производственных отношений обуславливается его положительное отношение к одним объективным возможностям и отрицательно — к другим, его заинтересованность в реализации одних возможностей и предотвращения других» (Там же). Главный С. и любой социальной общности и отдельного индивида заключается в оптимизации своей жизнедеятельности. Н.В. Герасимов указывал, что социально-экономические интересы представляют собой «...социальную направленность жизненной активности субъектов на создание наиболее благоприятных общественных условий, необходимых для удовлетворения их материальных потребностей и нужд, обеспечения максимально возможной физической и социальной





788 СОЦИАЛЬНЫЙ КЛАСС

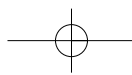
жизненности» (Герасимов Н.В. Экономическая система: генезис, структура, развитие. — Мн., 1991. — С. 23). С психологической точки зрения С. и. представляет собой сосредоточение внимания на удовлетворении определенной потребности. «Устойчивая направленность внимания на тот или иной объект является относительно постоянной чертой человека или социальной группы, — отмечает В.К. Черняк, — интерес существует, как сознательное стремление» (В.К. Черняк. Структура экономического развития. — К., 1981. — С. 93). В реальной жизни С. и. различных социальных групп могут совпадать, совпадать лишь частично или быть противоположными. Подчеркивая роль степени этого совпадения и борьбы за их реализацию в образовании общественных классов, К. Маркс, Ф. Энгельс отмечали, что отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку это «...обуславливалось их общими интересами против какого-либо другого класса...» (К. Маркс, Ф. Энгельс. Немецкая идеология // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. — 2-е изд. — Т. 3. — С. 75). Как пишет по этому поводу В.С. Барулин, «...производственные отношения реализуются в определенных экономических интересах людей. Эти интересы на различных этапах развития производства дифференцируются, существенно различаются между собой, а то и противостоят друг другу. Вот эти объективные производственно-экономические интересы и являются тем жизненным механизмом, который объединяет, сплачивает определенные группы людей — классы. Сами классы и выступают как своеобразное закрепление воплощения тех или иных интересов в жизнедеятельности общественных групп» (В.С. Барулин. Социальная жизнь общества. — М., 1987. — С. 21). Причем подобно тому, как «личные интересы...», — отмечает К.Р. Мергелидзе, — складываются помимо воли и желания индивидов, так же независимо от них развиваются и складываются в общие или противоположные групповые и классовые интересы». (К.Р. Мергелидзе. Основные проблемы социологии мышления. — Тбилиси, 1973. — С. 386). Они (С. и.) являются единственными импульсами, побуждающими людей к действию т. е. «...составляют единственную живую силу, приводящую в движение механизм всякой истории» (Там же). В зависимости от того, С. и. каких социальных субъектов подчинена функциональная целенаправленность социально-экономической системы, в обществе будет преобладать та или иная социально-экономическая системная детерминация (см. **Социально-экономические системные детерминации**).

С.Ю. Солодовников.

СОЦИАЛЬНЫЙ КЛАСС — кумулятивная, нормальная, солидарная, полузакры-

тая, но с приближением к открытой, связанная положительной социально-классовой комплиментарностью группа, составленная из кумуляции трех основных группировок: 1) профессиональной; 2) имущественной; 3) объемно-правовой. Наличие С. к. было констатировано наукой в начале 19 в. (Фурье, А. Смит, физико-ократы, Тьерри, Тизо и др.). В последующий период роль и значение данных общественных образований была описана в трудах А. Смита, Д. Ринардо, социалистов-утопистов, К. Маркса, М. Вебера, П. Сорокина. Интересные соображения по противоречивости социально-классовых интересов были высказаны В.И. Лениным. При всех различиях во взглядах этих мыслителей на социальные классы, их точки зрения были схожи в том, что касается методологии классовой дифференциации общества. Они были единодушны в том, что в основе социально-классового расслоения лежит общественное разделение труда и социально-экономическое неравенство индивидов. Сам по себе данный научный подход не утратил своегоgnoseологического значения и сегодня. В современной западной науке наблюдаются существенные различия в трактовках социальных классов и социально-классовой структуры. «Концепция классов, — указывал крупный немецкий социолог Р. Дарендорф, — одна из наиболее наглядных иллюстраций неспособности западных исследователей достичь хотя бы минимума согласия по этому кругу проблем» (Dahrendorf R. Class and class conflict in industrial society. N.Y., 1959. — P. 74). Однако при всем многообразии воззрений на С. к. и социально-классовую структуру (См. **Социально-классовая структура**) существует ряд доминирующих направлений. Это объясняется тем, что все авторы западных концепций в той или иной степени прибегали к одному из двух источников — к трудам М. Вебера или П. Сорокина. Наибольшее число западных социологических разработок посвящено веберовским статусным группам, хотя различные авторы интерпретируют их по-разному. Так, Р. Дарендорф выводит классы, исходя из близости или удаленности определенных групп к системе власти (См. Dahrendorf R. Konflikt und Freiheit: Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft. Munchen, 1972. S. 122, 136.). Аберкромби, Ури, Кромптон также дифференцируют социальных субъектов по объемно-правовому критерию (См. Gender and Stratification. Cambridge, 1986. P. 123.). При этом подходе справедливо подчеркивается значение социальной дифференциации в зависимости от объема властных прерогатив, но неверно игнорируются такие фундаментальные критерии социально-классового расслоения, как, собственность на хозяйственные блага и другие элементы экономических отношений. В период до потери КПСС лидирую-

щего положения в обществе практически все советские ученые подчеркивали использование ленинского определения С. к. в качестве общей методологической посылки для определения категории «С. к.». Однако при частной интерпретации ленинского определения классов, при толковании отдельных его пунктов, при оценке места и роли классовобразующих признаков, их соподчинении, в вопросе о степени применимости ленинского критерияльного аппарата к современному для того времени обществу, ряд исследователей сумел преодолеть узкие рамки догматов ленинской теории классов. Для определения сущности социально-классовых отношений, необходимо рассматривать С. к. с двух сторон: 1) с точки зрения их места и функциональной роли в обществе; 2) через противоречие социально-классовых интересов. Итак, суть одной из сторон социально-классовых отношений заключается в противоречии интересов, прежде всего экономических, тех или иных социальных групп (которое будет протекать главным образом из возможности одними социальными группами присваивать себе труд других). Наличие противоречия интересов (прежде всего экономических) в качестве критерия выделения С. к. само по себе не вызывает споров в отечественном обществоведении (другое дело, наличие разночтений в применении его к реальным общественным системам). При рассмотрении же С. к. по их месту и функциональной роли в обществе до настоящего времени нет единого мнения. Во многом это предопределилось существовавшей долгое время основополагающей установкой на непосредственное применение ленинских критериев при рассмотрении социальных классов и групп в обществе. Это обусловлено: во-первых, отсутствием однозначного устойчивого взгляда в современном обществоведении на то, что уже следует понимать под «отношением к средствам производства», под «ролью в общественной организации труда» и «под способом получения и размером той доли общественного богатства, которой они располагают». Иначе говоря, на деле в обществоведении происходило определение одного неизвестного (социального класса) через другие неизвестные (т. е. через категории, о которых отсутствует однозначное и точное представление). Во-вторых, взаимным несоответствием критериев выделения социальных классов у В.И. Ленина. В качестве работающего определения С. к. по их месту и функциональной роли в обществе может быть использовано определение, данное П. Сорокиным. По его мнению, С. к. «является кумулятивная, нормальная, солидарная, полузакрытая, но с приближением к открытой, типичная для нашего времени группа, составленная из кумуляции трех основных

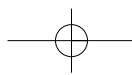




группировок: 1) профессиональной; 2) имущественной; 3) объемно-правовой». Иначе говоря, С. к. можно определить как солидарную совокупность индивидов, сходных по профессии, по имущественному положению, по объему прав, а следовательно, имеющих тождественные профессионально-имущественно-социально-правовые интересы. Профессиональная структура обуславливает существование профессиональных групп, объединенных родом трудовой деятельности, владеющих комплексом специальных теоретических знаний и практических навыков, приобретенных в результате специальной подготовки, опыта работы. Расчленение по профессиям имеет дело с образованием в обществе различных групп, которые разделяются, прежде всего, не различием взаимных отношений друг к другу, а различием отношений их к объекту деятельности. Такого рода техническое расхождение может доходить до огромного количества видов, подвидов, различных мелких подразделений, и среди бесконечного числа этих подразделений уже образуется социальное неравенство. Профессия представляет собой обычное длительное занятие индивида, дающее ему средства к существованию. Данное профессиональное занятие, как правило, является и главной деятельностью. Иначе говоря, «источник дохода и социальная функция индивида связаны друг с другом и образуют в своей совокупности профессию» (П.А. Сорокин. Система социологии. — Пб., 1920. — Т. 2. — С. 149). Данная квалификационно-профессиональная дифференциация будет порождать социальное неравенство. Именно различные специальности, различная квалификация в трудовом процессе ведут к социальным различиям между индивидами. В основе образования С. к. лежат укрупненные профессиональные группы (генетический аспект). Вместе с тем, в социально-классово-дифференцированном обществе представитель одной и той же профессии могут входить в различные социально-классовые образования (функциональный аспект). Имущественная структура (или группировка по степени богатства и бедности), независимо от того, приближается она в данной стране к типу более закрытых групп или менее закрытых, вызывает расслоение всего общества на группы бедных и богатых, причем богатство и бедность индивида зависят не вполне от его воли. «Члены одной и той же имущественной группы ...фатально становятся солидарными во многом, члены различных имущественных групп — фатально антагонистами» (П.А. Сорокин. Система социологии. — Пб., 1920. — Т. 2. — С. 161). Сходство имущественного положения ведет к стихийной организации сходно-имущественных индивидов. Лица, относящиеся к одной профессии, в зависимости от величины

их доходов могут принадлежать к различным группам с противоположными интересами. Объемно-правовая структура (или группировка по объему прав и обязанностей), не совпадая с предыдущими двумя структурами, распадается на две основные группы: привилегированных, составляющих высший социальный ранг, и обделенных, дающих низший социальный ранг. Привилегированные составляют солидарное коллективное единство; такое же единство образуют и «приделенные» (П.А. Сорокин. Система социологии. — Пб., 1920. — Т. 2. — С. 173–188). Вместе с тем, в любом обществе с развитыми социальными структурами реальная дифференциация индивидов и групп в зависимости от объема их прав и обязанностей намного сложнее вышеприведенной. Таким образом, в качестве признаков С. к. выделяются: 1) профессиональный; 2) имущественный; 3) объемно-правовой. Как только в обществе формируются устойчивые профессиональные, имущественные и объемно-правовые группы; как только они приобретают некоторую прочность (как общественная комбинация), сейчас же начинается взаимодействие между обществом, взятым как целое, и между отдельными социальными группами, причем каждая из сторон влияет на природу другой. Индивиды, объединенные всеми тремя связями будут иметь схожие экономические интересы, что выступает в качестве материального условия для их объединения в социальные классы, в целях более успешной реализации и защиты своих интересов. Общественные группы, резко отличающиеся друг от друга сразу по трем приведенным признакам, будут отталкиваться и противопоставляться гораздо сильнее, чем группы, отличные только по одному какому-либо признаку. Вместе с тем, говоря об объединении общественных групп в С. к., необходимо учитывать всю систему отношений, как исчерпывающую характеристику С. к. Поскольку все социальные группы в обществе взаимодействуют друг с другом и при этом стремятся к наиболее оптимальной реализации своих интересов (прежде всего экономических), то все общество объективно должно распадаться на некие большие группы людей, противостоящих друг другу в зависимости от степени совпадения (противопоставления) их интересов (прежде всего экономических). Что же будет предопределять это совпадение (противопоставление)? Это возможность одними социальными группами присваивать себе труд других (что зависит от их места и функциональной роли). Для защиты своих экономических интересов происходит стихийное объединение тех и других в С. к. Такое объединение выступает в качестве экономической базы образования С. к. Р.Дарендорф в работе «Class and class conflict in industrial society» (London, 1957 г.) писал

по этому поводу, что «класс — это категория, которая используется при анализе динамики социального конфликта и его структурных корней» (Социология перестройки. — М.: Наука, 1990. — С. 65). Вместе с тем, С. к. не только экономическое, но и социальное, политическое и духовно-идеологическое образование. К. Маркс в «Нишете философии» пишет: «Экономические условия превратили сначала массу народонаселения в рабочих. Господство капитала создало для этой массы одинаковое положение и общие интересы. Таким образом, эта масса является уже классами по отношению к капиталу, но еще не для себя самой. В борьбе ...эта масса сплывается, она конституируется как класс для себя. Защищаемые ею интересы становятся классовыми интересами» (К. Маркс. Нишета философии // К. Маркс, Ф. Энгельс — Собр. соч. — Т. 4. — С. 183). Из данной цитаты ясно видно, что в процессе возникновения и развития С. к., по мнению К. Маркса, существует такая форма, когда люди, находящиеся в положении, определенном приведенными выше критериями (место и роль в системе функционально-трудовых отношений, отношений собственности, управленческих отношений и особые экономические интересы), еще не связаны внутренней связью сознательных (идеологических) отношений, а лишь связью субъективных отношений и объективных зависимостей, существующих в рамках производственных отношений. Тогда говорится, что они образуют «класс в себе», который, правда, не является простой совокупностью, поскольку связан системой объективных отношений, но и не представляет еще класса «для себя», т. е. не обладает еще вполне развитым сознанием своих классовых экономических и политических интересов, причем объективные классовые интересы отражаются в субъективном классовом сознании отнюдь не зеркально. Осознание своих существенных, истинных интересов, без чего невозможно превращение «класса в себя» в «класс для себя», неизбежно происходит через систему психологических установок, данных предыдущим историческим опытом. С. к. может стать «классом для себя», лишь выработав собственную идеологию. На основе всего этого и происходит его организационное оформление. Под влиянием данного положения Маркса о «классе для себя» М. Вебер предлагал разграничивать в социально-классовой структуре «класс» и «С. к.». Под классом данный автор понимал социальную общность, связанную лишь сходством экономических интересов, «экономического положения» данной категории субъектов. Категорией «социальный класс» М. Вебер показывал, что высшим проявлением классовой общности служит мобилизующая и, побуждающая к коллективным действиям





790 СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТРОЛЬ

осознанность своих классовых экономических и политических интересов и целей (Weber M. The theory of social and economic organisation. N.Y., 1947. P. 424–499). Современный классик французской социологии П. Бурдьё, также предлагает разграничивать возможные (логические) и реальные С. к. Данный автор пишет, что на основании знания экономических и других отношений можно «...вычленив классы в логическом смысле этого слова, т. е. класса, как совокупности агентов, занимающих сходную позицию, которые будучи размещены в сходных условиях и подчинены сходным обусловленностям, имеют все шансы для обладания сходными диспозициями и интересами и, следовательно, для выработки сходной практики и занятия сходных позиций» (П. Бурдьё. Социология политики: Пер. с фр. (Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко.) — М.: Socio — Logos, 1993. — С. 59). П. Бурдьё справедливо считает, что данный класс «на бумаге» имеет теоретическое существование, «...он позволяет объяснить и предвидеть практики и свойства классифицируемых и ...поведение, ведущее к объединению их в группу (в реальный социальный класс — С. С.)» (П. Бурдьё. Социология политики: Пер. с фр. — М.: Socio — Logos, 1993. — С. 59). «...Это лишь возможный класс, поскольку он есть совокупность агентов, которые объективно будут оказывать меньше сопротивления в случае необходимости их «мобилизации», чем какая-либо другая совокупность агентов» (П. Бурдьё. Социология политики: Пер. с фр. — М.: Socio — Logos, 1993. — С. 59). Превращение логического класса, в реальный С. к., пишет он далее, возможно лишь через выработку у его членов чувства позиции, занимаемой в социально-классовых отношениях. Для полной характеристики С. к. необходимо использовать категорию «социально-классовая комплиментарность». Понятие комплиментарности положительной (отрицательной) было введено Л.Н. Гумилевым для характеристики этносферы. Под ним понималось «ощущение подсознательной взаимной симпатии (антипатии) членов этнических коллективов, определяющее деление на «своих» и «чужих». (Л.Н. Гумилев. Этногенез и биосфера Земли — М.: Танаис. ДИ — ДНК. 1994. — С. 607). Под социально-классовой комплиментарностью понимается ощущение подсознательной взаимной симпатии (антипатии) членов С. к., ведущее к формированию у них единой идеологии и определяющее деление на «своих» и «чужих». Положительная социально-классовая комплиментарность — это то, что (по терминологии П. Бурдьё) отличает «реальный С. к.» от «возможного (логического) класса». Таким образом, С. к. — это реальная социально-экономическая категория, которая позволяет выделить по ряду признаков группу индиви-

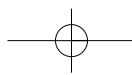
дов, выступающих в социальных и социально-экономических отношениях как большая замкнутая система с определенным динамическим алгоритмом поведения и специфической внутренней структурой, меняющейся в зависимости от стадии развития, класс — от степени его «зрелости» (класс-слой, социальный дистрало-класс и т. д.). В социальный класс входят, наряду с элементарными имущественными, профессиональными и объемно-правовыми группами, внутрикласовые социально-классовые группы.

С.Ю. Солодовников

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТРОЛЬ — механизм саморегуляции системы, обеспечивающий упорядоченное взаимодействие составляющих ее элементов посредством нормативного регулирования. Как часть общей системы согласования взаимодействия индивидов и общества, первичный С. к. задается наличием институциональной организации общества. Институциональный институт контролирует поведение, устанавливая образцы, которые придают поведению одно из многих, теоретически возможных направлений. Контролирующий характер институционализации жестко не связан с системой санкций, поддерживающих институт: дополнительные, вторичные механизмы контроля требуются в том случае, если процессы институционализации не вполне успешны. Применение санкций как результат категоризации индивидуального или группового акта через отнесение его к определенному типу действий (одобряемому или порицаемому), обеспечивает совпадение или минимизирует расхождение между фактическим и ожидаемым поведением, формируя конформность членов общества. Функционирование санкций охватывает меры стимулирования нормативного — признание, отличие, награда — и репрессирования отклоняющегося поведения — от убеждения и запрета до прямого принуждения и давления. Эффективность С. к. зависит не только от формально созданной системы барьеров, внутри которой может действовать объект контроля, но и от интериоризации норм С. к. в процессе социализации и индивидуальных особенностей человека, определяющих стремление к признанию и безопасности. Социализированный индивид усваивает образцы деятельности, действия и реакции на действия других (взаимодополнительные экспектации), принятые в рамках общего для данной системы символического контекста, включающего культурную традицию и институциональный порядок во всей его целостности.

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНФЛИКТ (от лат. conflictus — столкновение сторон, мнений, сил) — высшая стадия развития противоречий в системе социальных отношений индивидов, социальных групп, соци-

альных институтов, общества в целом, которая характеризуется усилением противоположных тенденций и интересов социальных субъектов. К родоначальникам теории С. к. относятся: немецкий социолог Г. Зиммель (1858–1918), австрийские социологи Л. Гумплович (1838–1909) и Г. Ратценхофер (1842–1904), а также американские — У. Самнер (1840–1910) и А. Смолл (1854–1926). В настоящее время наибольшей популярностью в мире пользуется концепция «позитивно-функционального конфликта» Л. Козера (США), «конфликтная модель общества» Р. Дарендорфа (ФРГ) и «общая теория конфликта» К. Боулдинга (США). Среди современных специалистов в области С. к. можно назвать таких видных ученых, как Дж. Бернард, А. Рапопорт, Т. Шеллинг, Р. Макк, Р. Снайдер, Дж. Дьюк (США), Т. Боттомор, Дж. Рекс (Англия), Х. Кризмански (ФРГ), Дж. Галтунг (Норвегия). Само понятие С. к. разрабатывалось на рубеже 19–20 вв. внутри органического и биологических направлений в социологии, которые рассматривали конфликт как неизбежное явление общественной жизни, связанное со свойствами человеческой природы, проявлением инстинкта агрессивности. Новый этап начинается в 50-е годы двадцатого века под влиянием критики структурного функционализма за апологию им согласия, равновесия и стабильности социальной системы. Проблема С. к. становится объектом интенсивного изучения в социальной психологии на Западе (прежде всего в США), начиная с 60-х годов нашего столетия. Возникновение интереса к проблеме С. к., связанное с эволюцией теоретических и методических ориентаций социально-психологического знания, в первую очередь, обусловлено обострением противоречий в обществе, продиктовавшим рост социального заказа на исследование в данной области. Согласно Л. Козеру, С. к. в собственном смысле слова есть «борьба, возникшая из-за дефицита власти, статуса или средств, необходимых для удовлетворения ценностей и притязаний, и предполагающая нейтрализацию, ущемление или уничтожение целей соперников». Уточняя и развивая это положение, Л. Козер говорит о необходимости различать С. к. как средство достижения определенного результата и С. к. как самоцель. С. к. первого типа (реалистические), будучи стимулированы намерением достичь определенную, вполне реальную цель, могут быть заменены некоторым другим типом взаимодействия, в случае, если конфликт будет расценен как неадекватное средство получения желаемого результата. Конфликты второго типа — нереалистические — порождены «не конкурирующими целями сторон, а необходимостью снятия напряжения по крайней мере у одной из них». Здесь также возможны альтернативные



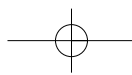


решения, но касаются они лишь выбора противника для снятия напряжения, а не наиболее приемлемой для реализации поставленной цели модели взаимодействия. Через десять лет после появления вышеизложенных дефиниций Л. Козера, К. Финк (K. Fink), проанализировавший множество определений С. к. с целью упорядочения и унификации терминологии дал определение, которое обнаруживает теснейшую зависимость от позиции Л. Козера. С. к., — по К. Финку, — это любая социальная ситуация или процесс, в которых две или более социальных единицы связаны по крайней мере одной формой психологического или интерактивного антагонизма. Психологический антагонизм — это эмоциональная враждебность и сходные с ней явления. Интерактивный антагонизм понимается как взаимодействие, строящееся по типу борьбы и вмешательства в дела противоборствующей стороны. Французский социальный психолог Х. Тузар (H. Touzard), обосновывая в своих работах органическую связь между С. к. и агрессивным поведением, отмечает, что «социальный конфликт не может быть полностью описан с помощью психологических категорий: враждебность, агрессия не всегда присутствуют в социальном конфликте, и потому он не может быть изведен до собственно эффективных и импульсивных аспектов». Поэтому сам конфликт определяется автором как ситуация, в которой действующие лица (индивиды, группы, организации) либо преследуют несовместимые цели и ценности, либо одновременно в конкурентной манере стремятся к достижению одной и той же цели. Немецкий социолог Р. Дарендорф предлагал конфликтную модель общества, которую основывал на четырех положениях: 1) каждое общество в каждый момент находится в процессе изменений — изменения вездесущи; 2) в каждом обществе есть несогласие С. к. социальный конфликт вездесущ; 3) каждый элемент в обществе способствует его интеграции и изменениям; 4) каждое общество базируется на насилии одних его членов над другими. Принимая конфликтную модель общества, теория С. к. Дарендорфа основывается на антагонизме власти и сопротивления. Рядом современных авторов определение одного из видов С. к., межличностных, как продиктованных конкурентной ситуацией, критикуется за происходящее при этом смешение понятий конфликта и противоречия. Позитивные моменты этой критики переросли в методологически существенное и ныне общепринятое в западной литературе противопоставления С. к., с одной стороны, и конкуренции (соревнования) — с другой. Разграничение конкуренции и С. к. обычно проводится с трех точек зрения, хотя и не конфликтующих, но различных. Согласно первой из них, соревно-

вание есть тот же С. к., но осуществляющийся «по правилам», а потому ограниченный. «Конкуренция, — пишет А. Рапопорт, — обычно принимает форму легитимизированного конфликта, регулируемого определенными правилами. Действия участников здесь в равной степени могут или не могут быть направлены друг против друга с намерением воспрепятствовать достижению цели противником». Другая, несколько отличная, точка зрения принадлежит Р. Акофам и Ф. Эмери. Отличие конкуренции от С. к. заключается, по мнению авторов, не в правилах как таковых, но в тех функциях, которые этими правилами выполняются. В случае конкуренции элементы С. к. хотя и присутствуют, но ограничиваются правилами, которые служат либо общим интересам участников, либо интересам какой-то третьей стороны. Третья позиция по вопросу о взаимосвязи С. к. и конкуренции высказана Х. Тузаром. Соревнования и С. к. могут быть разграничены при помощи понятия власть, определяемого как возможность субъекта (индивида, группы, организации, нации) влиять на образ действий другого субъекта, модифицируя или контролируя его поведение, установки или чувства. Соревнование как таковое характеризуется как «параллельные» поиски субъектами одной и той же цели, оно мотивировано желанием выиграть, а не причинить ущерб противнику. Однако в том случае, когда контроль над поведением другого становится осознанной целью или единственным средством достижения результата, соревнование может перерасти в конфликт. Если в соревновательной ситуации мотивация тотального контроля над поведением других более сильна, чем соглашения и правила, ее воспрещающие, есть С. к. Конфликт как столкновение более глубинного процесса — взаимодействия противоположных сторон, предметов и явлений действительности. Это взаимодействие противоположностей обозначается термином «противоречие». В обыденном употреблении он обозначает несогласованность, разногласие. В формальной логике, противоречие означает наличие двух взаимоисключающих высказываний. В диалектике противоречие представляет из себя категорию, отражающую определенную сторону действительности, а именно, взаимодействующие взаимоисключающих, взаимоопределяющих, взаимодополняющих друг друга моментов, тенденций развития и т. п. Первой и главной закономерностью С. к. является то, что конфликт есть обострение противоречия, и искать остальные закономерности необходимо, опираясь на исследование движения и разрешения противоречий.

СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК — философско-социологическое понятие, представляющее объяснение того, каким образом

форма появляется в общественных отношениях, с одной стороны, а с другой — каким образом социальные системы и их элементы связаны во времени и пространстве. В широком смысле концепции «С. п.» призваны ответить на вопрос: «как возможно общество?». В более узком контексте понятие «С. п.» используется в философии, социологии, политологии и других социальных науках для обозначения установленных образцов, постоянных структур, процессов и изменений, присущих социуму, отражающихся на поведении и взаимодействии индивидов и на функционировании социальной системы в целом. Часто употребляемыми также являются близкие по смыслу «С. п.» понятия «морального порядка» и «нормативного порядка». Последний представляет собой систему правил и разделяемых ожиданий, которые регулируют частные социальные ситуации. Идея существования некоей всеобщей формы — С. п. — бытия социума возникает в философии античности (Платон, Аристотель). Однако в качестве понятия и конструирующей его концепции «С. п.» формулируется только в эпоху Просвещения в теории общественного договора. Наиболее известные социально-философские концепции ее принадлежат Гоббсу, Локку и Руссо. По утверждению Гоббса, безопасность и порядок в обществе могут быть достигнуты только посредством заключения договора, согласно которому каждый гражданин уступает свою индивидуальную власть в пользу центральной власти (суверена), получая взамен защиту своей жизни и собственности. Альтернативную концепцию предлагал Локк. «Социальный договор», предложенный им, основывается на «природных законах» — стяжательстве и личном интересе. Руссо представлял «социальный контракт» как основанный на выражении «всеобщей воли» и требующий полного равенства индивидов и возможности демократического участия. Теории «социального договора», предложенные эпохой Просвещения, оказались достаточно привлекательными и плодотворными, разрабатываясь впоследствии (хотя и в существенно измененном виде) гораздо более поздними авторами. Так, Спенсер трактовал С. п. в индустриальном обществе, как основанный на совместимых личных интересах и договорных отношениях; к анализу проблематики С. п. через условия общественного договора подходили Поппер и Хайек. С некоторой степенью условности можно выделить два классических направления анализа С. п. Первое связывают с именами Дюркгейма, Парсонса и социального-философской традицией функционализма. Дюркгейм исходил из критики утилитаристских концепций, в том числе концепции социального договора. Он постулирует центральность морали и духовности в объяснении процессов социальной инте-





792 СОЦИАЛЬНЫЙ ПРЕСТИЖ

грации и порядка. Продолжая данное рассуждение, Парсонс определил С. п. в обществе как основанный на поддержании и принятии социальных норм и ценностей. Различие концепций Парсонса и Дюркгейма в том, что последний не отрицает наличия и необходимости конфликтов и других деструктивных элементов, особенно в периоды быстрых социальных изменений. Парсонс, напротив, ставит во главу угла социальную солидарность и гармонию как необходимое условие С. п. Само понятие С. п. в теории Парсонса является антитезой «десинтеграции». Последовательная позиция Парсонса в наделении социального консенсуса и солидарности решающим значением в концепции С. п., справедливо подвергалась резкой критике со стороны теоретиков социального конфликта и социальных изменений. Второе направление анализа С. п. развивалось в рамках марксистской традиции. Акцентируя неравенство материального положения и политической власти в капиталистическом обществе как источник постоянного всеобъемлющего конфликта, Маркс определяет С. п. как поддерживаемый насильственно, за счет экономического, политического и правового принуждения в обществе. Впоследствии в данную материалистическую трактовку С. п. привносится и ценностный нормативный элемент — доминирующая идеология. Наиболее интересные современные концепции С. п. не обнаруживают тенденции строгого следования одному из заданных направлений, скорее — напротив. Например, Бурдьё основывает теорию С. п. на понятии воспроизводства «современной культуры, которая благоприятствует интересам находящихся у власти через дифференцированную систему дистрибуции знания через образовательные институты», что, по сути, представляет собой оригинальное соединение классических подходов. С критикой обоих направлений выступает в своей работе «Солидарность и раскол» (1992) Д. Локвуд, демонстрируя, что и Маркс, и Дюркгейм оказались не в состоянии удовлетворительно решить поставленную задачу, поскольку использовали в своих доказательствах категории, дополняющие друг друга. Как правило, концепции С. п. представляют собой теории макроуровня, но существует ряд социально-философских направлений, анализирующих воспроизводство и реализацию С. п. на микроуровне (теория символического взаимодействия, теория социального обмена и т. п.).

СОЦИАЛЬНЫЙ ПРЕСТИЖ — соотносительная оценка общественной роли или действий социальной группы, социального института и т. д., разделяемая членами данной социальной общности на основе принятой ими системы ценностей. Основной значимости социального качества яв-

ляется реальный вклад в усиление социальной жизнестойкости, но поскольку носителем С. п. выступает индивид, постольку общественная оценка этого вклада опосредована социально-психологическими факторами.

СОЦИАЛЬНЫЙ РЕГРЕСС — тип социального развития, по своей направленности противоположный прогрессу, характеризующийся переходом от высшего к низшему. Содержанием С. р. являются процессы социальной деградации, понижения уровня общественной организации, которое сопровождается застоём и может вести к возврату к изжившим себя социальным отношениям. С. р., застой — это неизбежная плата за упорядочение общественного бытия, за уменьшение в обществе хаотических процессов.

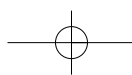
СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС (лат. status — положение) — соотносительное положение индивида или социальной группы в социальной системе, определяемое по ряду признаков, характерных для данной системы. С. с. как элементы социальной организации общества сложно координированы и ранжированы относительно господствующей системы ценностей, что придает им особую значимость в общественном мнении. Престиж С. с. зависит от социальных определений реальности в целом и сам является социально определенным, осознается личностью в качестве объекта ориентации социального действия. Каждый С. с. — прежде всего оценка, добиваясь которой, субъект усваивает социальные нормы и представления, фиксируемые как предписанная данному положению совокупность прав и обязанностей, реализация которых формирует социальную роль (Р. Линтон). Различают прирожденный, или наследуемый, С. с. и достигнутый, связанный с активностью субъекта по его обретению; а также личный, определяющий положение субъекта в системе межличностных отношений (особенно в малой группе) в зависимости от признания его личностных качеств. т. к. каждый участник социальных взаимодействий вписан в систему многообразных связей и деятельностей по поводу обеспечения социальных функций, то субъект одновременно занимает несколько статусных позиций. Возможное расхождение требует предпочтения одного С. с. другому или приводит к конфликту как между ними, так и между субъективно определенными С. с. и объективно (интерсубъективно) предзаданными (Парсонс).

СОЦИН (Socino, Sozzini) Фауст (1539–1604) — философ, теолог, гуманист, основатель социнианства. Родился в Сиене (Италия), учился в Лионе (Франция). С 1574 — в Базеле (Швейцария), с 1579 — в Кракове. Активно включился в реформационное движение в Польшу и Великом княжестве Литовском. Антитринитарий,

испытал воздействие С. Будного. Написал много сочинений полемического и, главным образом, этического характера — опубликованы Вишоватым в Амстердаме в «Библиотеке польских братьев» (1665–1668). Исходя из ряда протестантских мировоззренческих принципов, С. разработывал самостоятельную концепцию, придающую основное значение свободе индивидуальной воли и стремлению к благородной деятельности. Считал, что в человеческой жизни решающее значение имеют моральные принципы, а не религиозные убеждения. Индивидуальные усилия могут обеспечить спасение каждому человеку, руководствующемуся моралью в своей жизни. Мировоззрение С. проникнуто рационализмом, гуманизмом и демократизмом, свидетельствует о его движении от религиозной доктрины к философии.

СОЦИНИАНСТВО — религиозно-философское течение антитринитаристского (арианского) толка конца 16–17 вв., связанное с именем Социна. Развитие получило в Польше и Великом княжестве Литовском, где одержало победу над оппонентами в 1588 на Синоде в Бресте. Общий центр С. — г. Раков в Сандомирском воеводстве (Польша), центр белорусского С. — г. Новогрудок. Для этого течения характерно усиление рационалистических моментов антитринитаризма, преодоление религиозно-теологической замкнутости в сторону философской системы. Представители С. требовали веротерпимости, отделения церкви от государства, выступали за развитие образования. Идейную основу для С. заложили труды С. Будного. Кроме Социна, крупными представителями С. в Польше и Великом княжестве Литовском были Лициний Намысловский, Вишоватый, Я. Доманевский, Я. Крель и др. После запрещения в Польше и ВКЛ социниане перебрались в Голландию, Германию и др. страны. Поздние социниане поставили под сомнение необходимость откровения, усилили деизм концепции. С. много сделало для автономизации этики и ее секуляризации. С. рассматривают как связующее звено между философией эпохи Возрождения и философией Просвещения. Сочинениями С. были знакомы Локк, Ньютон, Лейбниц, Спиноза, Бейль. Под непосредственным влиянием С. написано сочинение Толанда «Христианство без тайн» (1696), его влияние заметно и в других его сочинениях. В свою очередь, позднее С. находилось под воздействием идей Гассенди, Спинозы, Декарта.

СОЦИОБИОЛОГИЯ — междисциплинарное научное направление второй половины 20 в., сложившееся, в основном, в США в 1970-е. Основной целью С. является введение в общественные науки методов биологических наук, которые





позволили бы с точностью и определенностью получать и прогнозировать результаты социального поведения людей, используя данные генетики, этологии, эволюционной теории, этнографии, социальной психологии и других наук о человеке. Первоначально в С. изучалось поведение животных и их сообществ, затем С. распространила область своих исследований и на анализ различных форм общественного поведения. Основоположителем С. считается американский зоолог Э. Уилсон, который в своих работах «Социобиология: новый синтез» (1975), «Биофилия» (1984) сформулировал основные положения С. на основе данных естественных и гуманитарных наук. Он предпринял попытку анализа некоторых форм социального поведения человека по аналогии с поведением животных. При этом он утверждал, что человеческое поведение обусловлено естественным отбором и предопределено генетически, а основная задача С. состоит в определении генов, влияющих на поведение индивидов. По мнению Уилсона, основной проблемой С. является вопрос о существовании генетической предрасположенности вхождения индивида в тот или иной класс или социальную группу и выполнения им своих социальных ролей. Помимо Уилсона проблемами С. занимаются многие ученые, например, Д. Бэрэш, Ч. Ламден, Дж. Смит, У. Хамилтон и др. При исследовании общественного поведения выделяются такие его формы, как альтруистическое, эгоистическое, агрессивное, половое и др. С. опирается на три основные концепции: 1) концепцию «эволюционно стабильной стратегии» (Смит), основным тезисом которой является положение о том, что преобладающие в популяции линии поведения не могут быть заменены другими, если им следует большая часть особей. Поведение члена популяции, отклоняющееся от общепринятых норм и не имеющее полезных для популяции свойств, в популяции не закрепляется; 2) концепцию «совокупной приспособленности» (Хамилтон), суть которой в том, что в каждое последующее поколение вносят вклад не только родительские особи, но и ближайшие родственники, которые способствуют сохранению генов популяции; 3) концепцию альтруистического поведения, состоящего в способности особи жертвовать собой в интересах другой особи или вида. При этом отмечается, что альтруистическое поведение может играть важную роль в эволюции, если ему следует значительная часть популяции: в этом случае польза от него перевешивает вред, причиняемый особи альтруисту (эта концепция не является в С. общепринятой). В целом для социобиологических исследований характерна, с одной стороны, антропоморфизация исследуемых явлений, заключающаяся в использовании социологических категорий

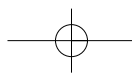
для объяснения и анализа биологических явлений, а с другой стороны, биологизация изучаемых объектов, состоящая в объяснении социальных явлений биологическими методами и понятиями с генетических позиций, распространение на социальное поведение человека закономерностей существования биологических сообществ.

СОЦИОГРАММА (лат. *societas* — общество и греч. *gramma* — письменный знак, черта, линия) — специальное графическое (схематическое) изображение результатов социометрического исследования взаимоотношений людей, проведенного по одному или нескольким тестовым критериям. В общем виде С. как метод, прием и способ обработки и представления результатов социометрического опроса, являет собой карту социометрических выборов, создаваемую на основе социоматрицы посредством использования соответствующих символических обозначений для концентрированного наглядного выражения различных связей и отношений. В качестве графического языка (символических знаков) в С. обычно используются геометрические фигуры (окружности, треугольники, квадраты и пр.) и линии (сплошные и пунктирные; различной толщины, направленности и цветности). Отображение динамических глубинных установок и эмоциональных взаимоотношений людей осуществляется посредством изображения объектов связей (i-членов), субъектов связей (j-членов), объект-субъектного совмещения поведения (ij-членов), положительного выбора, отрицательного выбора, взаимной положительной связи, взаимной отрицательной связи, уровней связи и т. д. В социометрической практике в зависимости от целей и задач исследования обычно используются несколько типов (видов) С.: 1) С. произвольного вида, иллюстрирующие комбинации установок, отношений и связей с наиболее удобным или оптимальным изображением членов группы (в соответствии с результатами выборов); 2) С. круговые (на которых все участники группы изображаются симметрично на одной окружности, а связи между ними отображаются внутри данной окружности); 3) С. концентрические, «мишеневые» (на которых символы всех членов группы располагаются на вписанных друг в друга концентрических окружностях таким образом, чтобы в центре их оказались те, кто обладает более высоким положительным статусом, т. е. «звезды»); 4) С. локограммного (лат. *locus* — место) вида (на которых расположение символов людей отражает их реальное местоположение в той или иной ситуации); 5) Аутосоциогаммы (на которых опрашиваемые, в соответствии с полученными инструментами, отображают свои представления о собственном статусе, отношении к людям и их отно-

шению к ним), и др. Наглядно представленная в С. структура взаимоотношений людей позволяет осуществить их качественно-количественное описание и выработать адекватные социодиагностические оценки и рекомендации.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ НАТУРАЛИЗМ — научный принцип, при котором развитие общества объясняется как детерминированное различными природными факторами — географической средой, климатическими условиями, биологическими особенностями индивидов и т. д.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПСИХОЛОГИЗМ — плюралистическое направление социологии, принимающее в качестве основной предпосылки исследования и объяснения социальных явлений и процессов действие и взаимодействие общественных, групповых и индивидуальных психических факторов. Сциентистские философии и социология как новая наука об обществе были созданы в процессе и результате преодоления кризиса европейской социальной мысли конца 18 — начала 19 в. Создание основ социологии осуществлялось философами, что предопределяло ее сопряженность с философскими традициями, содержание, форму, направленность развития и судьбу. Родоначальники социологии предложили различные версии организации социологического знания, которые условно можно обозначить как физикалистскую (Конт), биологистскую (Спенсер) и философистскую (Маркс, Энгельс). В процессе формирования общих представлений о существе социологии, ее предмете, методе, целях, задачах, возможностях, статусе и т. д. в структуре социологического знания под влиянием уже имевшихся версий, а также социальной философии, психологии и антропологии, постепенно сложилась обновленческая альтернатива существующим версиям социологии, ориентированная на социологическое исследование различного рода психических моментов и являвшая собой психологическую версию организации социологического знания. После прохождения латентной фазы развития эта версия сформировалась как социологическое направление, обычно обозначаемое как психологическая школа в социологии, психологизм в социологии, психологические идеи в социологии, психологическая социология, школа психологизма в социологии, психологическое направление в социологии и т. д. Правоммерно утверждать, что направление социологии, существенным специфическим признаком которого является наличие атрибутивного комплекса психологических моментов, может быть обозначено как С. п. Эволюция С. п. характеризуется наличием разнокачественных состояний, которые могут интерпретированы как три основных этапа его развития: создание и становление С. п.; утверждение, консти-





794 СОЦИОЛОГИЯ

туирование и институализация С. п.; формирование социологического неопсихологизма. На этапе создания и становления С. п. (происходившем преимущественно на региональном уровне усилиями таких мыслителей, как Гумплович, Тард, Лебон, Уорд, Петражицкий, Смолл, Мак-Дугалл и др.) были определены его основные проблемные поля, разработаны понятийно-проблемные комплексы и собственный категориально-понятийный аппарат, созданы и отсепарированы различные теории. Основные разновидности современного С. п.: бихевиористская и небихевиористская социология (Дж. Уотсон, Хоманс и др.), фрейдистская социология, индивидуальная и аналитическая психосоциология (Адлер, Юнг), сексуально-экономическая психосоциология (Райх), неофрейдистская социология (Фромм, Хорни и др.), социометрия (Морено), психосоциология человеческих отношений (Мэйно и др.) и пр. — формировались под определяющим воздействием разнообразных ориентаций бихевиористского, фрейдистского и персонологического толка, а также идей влиятельных философов нашего времени (от прагматизма и экзистенциализма до неомарксизма включительно). В последние десятилетия развития С. п. определяется усилением его философских, психологических и антропологических компонентов, оперативной адаптацией пограничных идей и концепций, активным использованием феноменологической и этнометодологической социологии, структурного функционализма, экзистенциального психоанализа, экзистенциального анализа, эгопсихологии, транзакционного анализа, медицинской антропологии, психосоматики, психоистории и др. Сопряженные процессы освоения новых проблемных полей, концептуально-методологические новации, расширение категориально-понятийного аппарата при относительной стабилизации его на основе психоаналитических ориентаций и соответствующего им глоссария позволяют полагать, что в настоящее время идет процесс формирования социологического неопсихологизма (Эрикссон, Л. де Моз, Ф. Александер, Ш. Селесник и др.). В ходе формирования социологического неопсихологизма все более определенно проявляется интегральная функция С. п., позволяющая интерпретировать его как интегральную отрасль знания и социальной мысли.

СОЦИОЛОГИЯ — совокупность познавательных практик, складывающихся в европейской интеллектуальной традиции с середины 19 в. и изначально артикулированная как самостоятельная (отдельная) научная дисциплина, ставшая своей целью дать ответ на вопрос «что такое общество и как оно возможно?» через по-

знание социальной реальности (социума), «природы» и «механизмов действия» социальности (в различных ее реализациях). Такая формулировка цели и постановка задач позволяет охватить сложившиеся внутри С. тенденции как к максимальному расширению своей предметной области до совокупного теоретико-методологического (частью и фактологического) знания о жизни общества в целом, об обществе как таковом (совокупного осознания обществом самого себя), так и к редукции своего предмета к той или иной категоризируемой реализации социальности (при соответствующей трактовке социума — социальной реальности) в рамках конкретных парадигмально-исследовательских стратегий (при осуществлении, как правило, универсализации собственного видения С. до предельно промысливаемых ее границ). Соответственно данное понимание С. дает возможность одновременно рефлексировать две ее контр-установки: 1) на открытость по отношению к философским дискурсам, на понимание С. как «иного» философии, с одной стороны; 2) на оборачивание себя в сторону конкретно-научных моделей, на построение себя как строго научной дисциплины с четко обозначенным предметом и методами исследования, вплоть до конституирования себя только как инструментальной инженерно-технологической знающей стратегии (что и способствует порождению восприятия С. в обыденном сознании как техник опроса общественного мнения). Следовательно, С. (как способ мысли, мышления, коммуницирования и действия) не может иметь своего исчерпывающего определения, предполагает вариативность собственного понимания, интерпретации, трактовок — в зависимости от артикулируемых (или латентно присутствующих) теоретических (онтологических, гносеологических, эпистемологических) и методологических парадигмальных позиций (перспектив) и реализуемых исследовательских стратегий. С. есть, скорее, тип рамочного знания, задающего предельно возможные горизонты «социологического» (в отличие от философского и частонаучного) видения (с оговоркой о том, что С. способна «в пределе» редуцировать себя в специальную научную дисциплину или совокупность дисциплин — специальных социологических теорий). Такую максимально объемлющую рамку «социологического» видения задает традиционное понятие общества, содержательно-предметно достаточно «бедное» (см. **Общество**) и определяемое через соотнесение с «предельными» понятиями природы и трансцендентного (божественного) начала. Можно выделить три основных этапа развития С., соответствующие в целом логике становления как философии, так и

большинства социогуманитарных дисциплин, но каждый раз имеющих свои «хронотопные» отличия. Это этапы классики, неклассики (она же в значительной мере неоклассика) и постклассики (постне-нео-классики). В С. период классики связан с конституированием и институализацией самой дисциплины, выведением ее из латентного существования «внутри» философии в эксплицитное «вовне», что неизбежно провоцировало установку на резкий разрыв с последней. Решить этот комплекс задач в середине—конце 19 в. (подпериод «становления» и поиска своей аутентичности-идентичности, т. е. оснований классики) можно было только через обращение к системе образцов естественнонаучного знания (и/или через построение «научной — позитивной — философии»), что потребовало от С. не менее резкого разрыва со схематизмами обыденного знания, с миром повседневности в целом (при латентно закладываемой в саму С. программы ее собственной технологизации, выведения ее в область прикладных исследований). При этом, пытаясь найти соизмеримость трансцендентальным субъектам классической философии в реальном обществе, С. совершила «жесткую» редукцию по отношению к последней в пользу единой «научной картины мира», а затем неоднократно повторяла редукционные процедуры внутри себя самой в поисках собственных содержаний. Последнее с неизбежностью вело в перспективе: 1) к плюрализации подходов внутри социологического видения; 2) к возникновению альтернативных трактовок самого этого видения; 3) к возникновению в С. (как результата предельных редукций) того, что в ней самой, в других социогуманитарных дисциплинах и в философии схватывалось термином «вульгарный социологизм». На нереализуемость первоначальной формулировки социологического проекта обратила внимание философия в лице Дильтея и Ницше. Однако если первый искал выход из заданного С. «тупика» в предметном разделении знания на «науки о природе» и «науки о духе» и отводил доминирующую роль в последних психологии, то второй настаивал на невозможности решить философские проблемы «нефилософскими» (в том числе социологическими) средствами и по сути концептуализировал первый проект философской неклассики. Дополнительный импульс «расщеплению» единого социологического проекта придали неокантианцы Баденской школы (Виндельбанд и Риккерт) своим смещением фокуса от обсуждения специфики типов знания на методологический дуализм номотетических и индивидуализирующих, генерализирующих и идиографических методов «наук о природе» и «наук о культуре». На эти новые интенции в философии достаточно оперативно отреагировала С. В





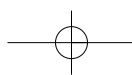
программе понимающей С. М. Вебера и в социологических концепциях русского неокантианства были предложены пути преодоления возникшего методологического дуализма, а осознание ситуации возникающего социологического «тупика» в какой-то мере повлияло на уход Зиммеля из С. в последний период его творчества. Тем самым декларированный «разрыв» с философией в период становления С. оказался нереализованным. Переход к постклассике в С. отмечен «пиком» популярности «критической теории» Франкфуртской школы (в лице позднего Адорно и раннего Хабермаса она «перетекала» и в следующий этап социологического развития), проектами «радикальной» и «альтернативной» С. Миллса и Гоулднера. Последние трансформировались в С. контркультуры и «социологию С.» как глобальной методологической рефлексии С. над собственными основаниями, привели к радикальной критике структурализмом самого себя (в социологической перспективе это прежде всего работы Бодрийяра, Р. Барта, а особенно — Фуко), возникновением социологического дискурса (в последующем так дисциплинарно — «школьно» — и не оформленного) «новых левых». В компаративистской перспективе впервые за время сосуществования С. и философии достигается эффект взаимного резонанса — синхронизация обоих типов дискурса, фиксируемая через переход от модерна к постмодерну, от «современности» к «постсовременности» с ее радикальным переосмыслением понятий субъекта и объекта, реальности (в том числе — социальной), основных европейских познавательных практик, самих понятий знания и научного знания, поставившем под вопрос (в очередной раз, но впервые столь радикально) саму возможность С. как научной дисциплины и, более того, как самостоятельного дискурса и типа коммуникации. Именно в это время происходит осознание С. не просто как проекта модерна, а как незавершенного, но исчерпанного проекта модерна, порожденного распадом классической философии. Если в неклассике шла борьба за доминирование между различными социологическими подходами, школами, концепциями, стратегиями, практиками (выигранная в целом структурно-функциональным анализом в разных его версиях), то в постклассике возобладала установка на принципиальный плюрализм С., на снятие «проникших» в С. уже в момент ее возникновения философских антиномий через философско-социологический синтез и выработку единой (в смысле внедисциплинарной) методологии познания, на рефлексивность выбора подходов, стратегий, практик дискурса, способных взаимозаменять друг друга, на акцентирование рамочности социологического знания.

СОЦИОМАТРИЦА (лат. *societas* — общество и лат. *matrix* — источник, начало, матка) — специальная социометрическая таблица, в которой в математической и наглядной форме фиксируются результаты научных исследований взаимоотношений людей. С. как метод, прием и способ регистрации, классификации и представления информации отражает коммуникации, установки, отношения и статус людей в микрогруппах и малых группах, а также статус различных групп и взаимоотношения между ними. В общем виде С., как способ обработки результатов социометрического опроса, представляет собой многорядную таблицу, отражающую взаимоотношения людей в группе численностью в N-членов, в вертикальных столбцах которой указываются: порядковые номера опрошенных, кто выбирает (фамилии или условные обозначения фамилий опрошенных, j-члены), кого выбирают (i-члены), в котором знаком «плюс» обозначается положительный выбор, знаком «минус» — отрицательный выбор (отвержение) и знаком «0» — нулевой выбор (безразличие), сделанные выборы и общее число отданных выборов, а в горизонтальных столбцах — число полученных выборов и общий итог выборов. В зависимости от предмета научного исследования, его целей и задач С. могут быть построены по одному или нескольким критериям. При наличии больших объемов информации обычно создаются промежуточные и суммарные С. Современная социометрическая техника исследований предполагает использование разнообразных С. и их многочисленных модификаций. При этом все они ориентированы на применение современных математических и статистических методов и методик обработки информации и использование компьютерной техники. С. используется для построения социограмм, графиков, расчета различных индексов, коэффициентов и т. д. С. широко применяются в различных социометрических, социологических, социально-психологических и психолого-педагогических исследованиях и активно используются в ряде специальных областей: космической психологии, военной психологии, психологии спорта и пр.

СОЦИОМЕТРИЧЕСКИЙ ТЕСТ (социометрия и англ. *test* — испытание, исследование) — специальный социометрический метод, прием и способ фиксации, измерения и исследования установок, оценок, предпочтений и желаний людей, проявляемых ими в отношении других людей или групп в процессе социометрического опроса (тестирования). В зависимости от предмета, целей и задач научного исследования, С. т. проводится по одному или нескольким критериям (в т. ч. по различным разновидностям коммуникативных критериев), посредством которых при

анализе ответов на стандартизированные вопросы о желании, предпочтении и возможности взаимодействия с теми или иными людьми устанавливаются сопоставимые выборы людьми друг друга, выражающиеся в форме положительного выбора («плюс»), отрицательного выбора (отвержения) и нулевого выбора (безразличия, 0). При этом особое значение придается дихотомическому (альтернативному) параметру (критерию) «выбор — отвержение», поскольку считается, что именно он позволяет сфокусировать исследование на изучении динамических глубинных социоэмоциональных структур, т. е. в конечном счете на выявлении и диагностике социоэмоциональной напряженности и ее последствий. С. т. позволяет также установить величину социодинамического расхождения между официальной (формальной, явной) и неофициальной (неформальной, неявной) социометрическими структурами. В качестве основных требований к проведению С. т. выдвигаются: рациональное определение целей, задач и возможностей исследования; четкое определение изучаемой совокупности, проблемы, критерия (критериев), форм и вариантов выборов, корректное использование полученной информации и др. Данные С. т. обрабатываются и выражаются посредством использования различных матричных (социоматрица), графических (социограмма), индексных и статистических методов. Результаты С. т. выступают в качестве предпосылки и основы для социометрического изменения существующих отношений, в т. ч. и посредством использования, в случае необходимости, соответствующих терапевтических средств.

СОЦИОМЕТРИЯ, микросоциология (лат. *societas* — общество и греч. *metreo* — измеряю) — социологическая дисциплина, основанная на совокупности методов и приемов, направленных на получение и анализ количественных данных о межличностных отношениях людей, структуре и функционировании малых групп, ориентированных на регуляцию человеческих взаимоотношений и решение конкретных практических задач. В настоящее время понимается преимущественно как междисциплинарная отрасль социологии, социальной психологии и групповой психотерапии, обеспечивающая изучение и гармонизацию межличностных отношений в малых группах с использованием различных количественных методов и инструментальных методик. При социометрических исследованиях особое внимание обращается на эмоциональные моменты взаимоотношений людей (их самооценки и оценки других, симпатии и антипатии, место и роль человека в формальной и неформальной структуре группы и т. д.). Обобщенные данные позволяют установить реальные характеристики





796 СПАСЕНИЕ

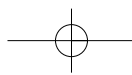
членов группы, их действительные формальные и неформальные взаимоотношения, основные параметры группы и т. д., а также воздействовать на них в желательном направлении. Для решения исследовательских, организационных и психотерапевтических задач в С. активно используются анкетирование, интервьюирование, тестирование, индексация, социоматрицы, социограммы, различные модифицированные методики групповых дискуссий, разнообразные ролевые и деловые игры, психодрама, социодрама и пр., а также гамма специальных и адаптированных математических методов, позволяющих осуществлять конкретные социальные исследования с недостижимой ранее точностью и использованием современной компьютерной техники. Попытки создания С. как науки или дисциплины, осуществляющей исследование социальных фактов посредством применения количественных (математических) методов, предпринимались неоднократно, и само понятие С. было введено в научный оборот в 19 в. Современное значение этому понятию придал создатель С. — Морено. В качестве теоретических и методологических оснований С. выступают концепции, модели, различные познавательные средства и законы, сформулированные Морено в связи с установленными им новыми социальными фактами. Сосредоточив внимание на исследовании малых групп и межличностных отношениях их членов, Морено установил, что положение (статус) личности в группе и состояние самой группы определяются неявными эмоциональными связями и отношениями людей, выражающимися в форме симпатии (притяжения), антипатии (отталкивания) и относительного безразличия, и разработал специальные (социометрические) количественные методы изучения социоэмоциональных отношений, имеющие исследовательское, диагностическое и коррекционное значение. Было установлено существование закономерности неравномерного распределения эмоциональных предпочтений людей, в силу действия которой в любой группе большая часть положительных выборов приходится на немногих членов ее («звезд»), в то время как большинство участников группы выбирается редко и оказывается в положении «эмоционально бездоленных» париев. Это явление объяснялось Морено, по преимуществу, движением «социо-эмоциональных сил» притяжения и отталкивания, существование и функционирование которых обуславливается тремя типами (модусами) межличностных отношений: 1) вчувствованием (эмпатией); 2) переносом (бессознательным перенесением на личность каких-то уже имеющихся представлений, желаний, воспоминаний и ожиданий), зачастую детерминирующим необоснованные страхи

и ложные ожидания; 3) «теле» (суммой способностей к оперативному взаимному пониманию людей, жизненных ситуаций и своего собственного актуального положения), являющим собой двусторонний здоровый модус межлических отношений, обеспечивающий реалистическую оценку индивидами друг друга. В качестве наименьшего элемента и «ядра» структуры отношений Морено принимал «социальный атом», состоящий из совокупности всех отношений между человеком и окружающими его людьми, которые связаны с ним тем или иным образом в данный момент. Взаимодействие «социальных атомов» порождает «социостаза» (ограничивающий или устраняющий неблагоприятные внутренние или внешние воздействия) и социоэмоциональную внутреннюю структуру группы. Сцепление этих структур в социальные агрегаты влечет за собой возникновение «психосоциальных сетей» — широко развернутой внутренней структуры общества. С. утверждает, что наряду с внешними (формальными, официальными) структурами групп и общества существуют внутренние (неформальные, неофициальные) структуры, играющие значительную роль в жизнедеятельности любых сообществ. Исследование неформальных структур и их взаимодействия с формальными структурами является одной из важнейших задач С. Согласно фундаментальному положению С., процессы, происходящие в группах и обществе, могут быть правильно поняты лишь при учете существования микроструктур (совокупности психических отношений людей, их желаний, чувств, представлений и т. д.) и макроструктур (пространственного взаимоположения и взаимоотношений людей при выполнении ими различных функций). Несоответствие микро- и макроструктур групп и общества считается основным источником напряженности и социальных конфликтов. Согласно «универсальному микрозакону» С., социальное напряжение и конфликты увеличиваются прямо пропорционально социодинамической разнице между микро- и макроструктурами. В силу этого основным путем и способом ликвидации напряженности и конфликтов считаются приведение в соответствие микро- и макроструктур. В качестве других законов С. Морено называл «социогенетический закон» (согласно которому онтогенетическое развитие малых групп аналогично исторической эволюции общественных форм, высшие конфигурации которых развиваются из простейших форм) и основополагающий на социодинамическом эффекте (неравномерном распределении выборов участников социометрического тестирования) «социодинамический закон» (согласно которому эмоциональные выборы людей в различных группах распределяются неравномерно и при увели-

чении вариантов выбора наибольшее количество их приходится на многократно выбранных звезд и прямо пропорциональной зависимости от размеров группы и вариантов выбора, приходящихся на одного индивида) и др. Наличие таких закономерностей в целом подтверждается независимыми исследованиями. Идеи, концепции и методы С. получили значительное распространение, эффективно используются при решении различных научных и практических задач и активно влияют на развитие пограничных наук и дисциплин.

СПАСЕНИЕ — в ряде религий — обретение человеком высшего блаженства после смерти, даруемое ему Богом при соблюдении норм праведной жизни.

СПЕНСЕР (Spencer) Герберт (1820—1903) — британский философ и социолог. Фундаментальный десятитомный труд, задуманный как энциклопедический синтез всех наук на принципах эволюционизма, был опубликован в 1862—1896. Этот труд включал: «Основные начала» (1862), «Основания биологии» (1864—1867), «Основания психологии» (1870—1872), трехтомный труд «Основания социологии» (1876—1896), «Социология как предмет изучения» (1903), «Основания этики» (1879—1893). Творчество С. с наибольшей полнотой воплотило основные идеи эволюционизма, оказало большое влияние на интеллектуальную атмосферу своей эпохи. Придерживаясь крайней версии либерализма, С. горячо защищал принципы индивидуальной и свободы конкуренции. Всякое вмешательство в естественный ход событий, тем более социалистическое планирование, по мнению С., приводит к биологическому вырождению, поощрению «худших за счет лучших». С. выступал за ограничение роли государства в общественной жизни вплоть до отказа бедным в помощи или заботе о воспитании детей. Критиковал колониальную экспансию, поскольку она ведет к усилению государственной бюрократии. Идея всеобщей эволюции — центральный пункт мировоззрения С. С. предлагает следующее определение центрального понятия своей философской системы: «Эволюция есть интеграция вещества, которая сопровождается рассеянием движения и в течение которой вещество переходит из состояния неопределенной, бессвязной однородности в состоянии определенной, связанной разнородности, а сохраненное веществом движение претерпевает аналогичное превращение». Предел, за который эволюция не может перейти, — равновесие системы. В случае нарушения равновесия начинается распад, который со временем переходит в новый эволюционный процесс. Все, что существует, проходит через этот цикл развития и распада. С. выделяет три вида эволюционных процессов: неорганический, органический и надорганический. Все они





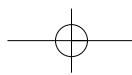
подчиняются общим законам. Однако специфические законы высших фаз не могут быть сведены к законам низших фаз. Так, в надорганической эволюции выступают явления, которые не встречаются в неорганическом и органическом мире. Общество — часть природы, и в этом смысле такой же естественный объект, как и любой другой, оно не создано искусственно, в результате «общественного договора» или божественной воли. На этой основе С. переходит от общего рассмотрения идеи эволюции к характеристике общественного развития. Социология завершает философскую систему С. Программа социологии изложена С. в «Основаниях социологии». С. опровергал не только теологические представления об обществе, но и теоретиков «свободной воли», философов, приписывающих решающую роль в истории «выдающимся мыслителям», «общественному договору», выдвигавших на первый план действие субъективных факторов или указывавших на отсутствие повторяемости в общественной жизни. История, по мнению С., не является продуктом сознательного творчества социальных групп или отдельных личностей, напротив, сама деятельность, ее цели и намерения должны получить естественное обоснование в законах социальной эволюции. Социальные факты для С. — это такие явления, в которых проявляются эволюционные процессы, например дифференциация структуры и функций, усложнение политической организации и т. д. Социальные институты, по С., — органы самоорганизации и управления. Как и Конт, С. начинает с семьи, брака, проблем воспитания (домашние институты), воспроизводит этапы эволюции семьи. Следующий тип социальных институтов С. обозначил как обрядовые, или церемониальные. Последние призваны регулировать повседневное поведение людей, устанавливая обычаи, обряды, этикет и т. п. Третий этап институтов — политические. Их появление С. связывал с переносом внутригрупповых конфликтов на сферу конфликтов между группами. Он был убежден в том, что конфликты и войны сыграли решающую роль в становлении политической и классовой структуры общества. Война и труд, по С., — те силы, которые создают государство, причем на начальных этапах роль насилия и военных конфликтов была решающей, так как потребность обороны или завоевания больше всего сплачивают и дисциплинируют общество. В последующем объединяющей силой становится общественное производство, разделение труда, прямое насилие уступает место внутреннему самоограничению. По С., сильное государство неизбежно ведет к ограничению индивидуальной свободы. С. был воинствующим противником социализма. Попытки глобального планирования он называл «социалистической химерой». Содержание

исторического процесса описывается С. как постепенный переход от механического принуждения к органическому объединению на основе общности интересов. С. рисует картину будущего индустриального общества, впечатляющую глубиной научного предвидения. В новом обществе управление децентрализовано и строится на принципах самоорганизации и самоуправления, широкое распространение получают различные неформальные объединения, подчинение индивида господству заменяется охраной прав человека, единство идеологии сменяется плюрализмом, общества станут открытыми для международного сотрудничества, восприимчивыми к инновациям и др.

СПЕЦИАЛЬНЫЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ — концепции, объясняющие функционирование и развитие частных социальных процессов. Развитие этих направлений социологии обусловлено потребностями научного управления социальными процессами, вместе с тем оно стимулирует теоретическое мышление, требует анализа и обобщения материала, выяснения природы внутренних связей в развитии исследуемых сфер общественной жизни, объяснения, обоснования и интерпретации эмпирических закономерностей. Поскольку в специальных социологических теориях изучаются частные социальные процессы, характеризующие многообразные отношения между личностью и обществом, постольку в построении этих теорий неправомерны методы экстраполяции общетеоретических положений. По своей логической структуре специальные социологические теории могут быть историко-генетическими или структурно-функциональными. Важным стимулом в развитии специальных социологических теорий являются методологические идеи системного подхода, ориентирующие на поиск оснований целостности исследуемых объектов, выявление системообразующих признаков, установление внутренней субординации, иерархии и ординации во взаимодействии всей совокупности факторов, воздействующих на исследуемый процесс. По объективным основаниям специальные социологические теории различаются в зависимости от содержания исследуемых и интерпретируемых частных социальных процессов. Необходимые компоненты специальных социологических теорий — совокупность гипотез, возникающих на стыках теоретического анализа проблем и практического мышления; накопленный эмпирический материал; зафиксированные эмпирические закономерности; более или менее богатая разработка специального понятийного аппарата; изучение специфических социальных потребностей и интересов, действующих в рамках исследуемого процесса; критический анализ используемых в дан-

ной области показателей зрелости социальных явлений; разработка социально-психологической топологии устойчивых и динамичных видов отношений, способов восприятия действительности и практического действия; обоснование наиболее вероятных прогнозов развития изучаемых частных процессов. В зарубежной социологии специальные социологические теории традиционно рассматриваются как теории «среднего уровня». Идея теорий «среднего уровня» была выдвинута в 1950-х Мертоном, утверждавшим, что состояние социологической науки пока еще не позволяет принять какую-либо общую теорию развития общества в целом и что для создания такой теории необходимо начать с построения теорий «среднего уровня».

СПИНОЗА (Spinoza, Espinosa) Бенедикт (Барух) (1632–1677) — нидерландский философ. Родился в Амстердаме в семье купца, принадлежавшего к еврейской общине. Первое образование получил в духовном училище, готовившем раввинов. За увлечение светскими науками и современной ему философией в 1656 на С. руководителями общины был наложен «херем» (великое отлучение и проклятие). С. вынужден был покинуть Амстердам. Основные сочинения: «Основы философии Декарта» (1663), «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика доказанная в геометрическом порядке» (1677) и «Трактат об усовершенствовании разума» (1677). В своей онтологии, следуя традиции пантеизма, С. провозглашает единство Бога и природы, что было им выражено в идее единой, вечной и бесконечной субстанции. Эта субстанция является причиной самой себя (*causa sui*), т. е. она, во-первых, существует сама в себе и, во-вторых, представляется сама через себя. Качественные характеристики субстанции, когда ум представляет себе нечто как ее необъемленное свойство, как сущность субстанции, называются атрибутами. Атрибут имеет с субстанцией одно общее и одно отличительное свойство. Общее свойство состоит в том, что атрибут существует сам в себе (по существу есть сама субстанция), а отличительное — то, что атрибут представляется через другое (через ум). Хотя число атрибутов бесконечно, человеческому уму открываются только два из них — протяженность и мышление. Если Декарт дуалистически противопоставлял протяжение и мышление как две самостоятельные субстанции, то С. монистически усматривает в них два атрибута одной субстанции. Бесконечно многообразные вещи чувственного и умопостигаемого мира суть модусы — различные состояния единой субстанции. Модус существует в другом и представляется через другое. Бесконечное множество модусов возникает из необходимости божественной природы. Бог является имма-





798 СПИРИТУАЛИЗМ

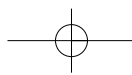
нентной причиной модусов как атрибута протяжения, т. е. вещи чувственного мира, так и атрибуты мышления — вещи умопостигаемого мира. Так что любой модус заключает в себе сущность Бога. Познавая модусы, мы познаем субстанцию. Среди прочих С. выделяет бесконечные модусы. Бесконечный модус движения и покоя связывает другие модусы атрибута протяжения с субстанцией, мыслимой в этом атрибуте; бесконечный модус беспредельности рассудка (*intellectus infinitus*) связывает другие модусы атрибута мышления с субстанцией, мыслимой через этот атрибут. В гносеологии С. выделяет три рода познания. Первый род познания есть познание чувственное, называемое также мнением, или воображением. Этот вид знания дает смутные идеи и зачастую приводит к заблуждению. Второй род познания составляет понимание (*intellectio*), дающее уже отчетливое представление модусов. К пониманию относится деятельность рассудка (*ratio*) и разума (*intellectus*). Третий и высший род — это интеллектуальная интуиция, или непосредственное усмотрение истины. Благодаря интуиции можно постигать вещи под углом зрения вечности, т. е. рассматривать модусы как формы единой субстанции. Разделяя позиции математического естествознания и рационалистического метода Декарта, С. выступает сторонником детерминизма и противником телеологии. Так, признание «конечных причин» наравне с необходимостью С. называет предрассудком. Ведь, если существуют «конечные причины», то, как отмечает С., Бог имел бы стремление к тому, чего у него нет, тогда субстанция оказалась бы несовершенной. В антропологии С. отвергает идею свободы воли. Свободной следует считать такую вещь, которая из одной необходимости своей собственной природы определяется сама собой к действию. Но таковой, по определению, является лишь субстанция. Отождествляя свободу с познанием, С. соотносит с понятием субстанции идею «свободной необходимости», совмещающей в себе необходимость и свободу как два момента в субстанции, самораскрывающейся в познании. Этика С. строится на том, что человек должен руководствоваться в своей деятельности исключительно разумом. С. заложил основы научной критики Библии и выдвинул идею интеллектуальной любви к Богу: «познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога».

СПИРИТУАЛИЗМ (лат. *spiritualis* — духовный, *spiritus* — душа, дух) — философское воззрение, противоположное как материалистической, так и позитивистской концепциям сущего. Главный тезис С. — несводимость человека к природе. С. рассматривает дух в качестве первоосновы действительности, как особую бесте-

лесную, «тонкую» субстанцию, существующую внеположенно материи и независимо от нее. Как философский термин «С.» был введен в употребление Кузеном (начало 19 в.); в дальнейшем С. стали называть ряд французских и итальянских философских школ 19–20 вв. (Бутру, Ренувье, Бергсон и др.). Концепция философского С. постулировала следующие основания: философия не может терять собственные исследовательские процедуры и проблемные поля, — наука и естествознание, структура и границы которых нуждаются в постоянном уточнении, не в состоянии заменить ее; человек, обладающий рефлексией, сознанием и свободой, — уникальный природный феномен; без возвращения «души к себе самой» немислимо постижение человека как объекта, могущий быть познанным лишь с помощью нетрадиционного инструментария; в контексте веры в трансцендентность и абсолютность Бога С. не допускал возможности Его отождествления с конечным. По существу спиритуалистическими являются все религиозные верования в бытие Бога и бессмертия души. Согласно утверждению Блаватской, сущность религий суть теософия — доктрина, учащая, что все существующее оживлено или наполнено Всемирной Душой или Духом, и что ни один атом Вселенной не может пребывать вне этого вездесущего Принципа — есть «чистый С.». В философии С. синтезируются самые разнообразные культурные феномены древности (магия, мистика, теургия, астрология и др.) и Нового времени (месмеризм, гипнотизм, экстрасенсорика, парапсихология и др.), утверждающие субстанциональность духовного начала и занимающихся практическим изучением психических, астральных, ментальных явлений. Редукция концептуального С. при аппликации его на массовое сознание проявляется в спиритических сеансах, среди экстрасенсов, занимающихся «контактами с астральными планами бытия» и т. п.

СРЕДА СОЦИАЛЬНАЯ — окружающие человека общественные, материальные и духовные условия его существования, формирования и деятельности. С. с. в широком смысле охватывает социально-экономическую систему в целом — экономическую систему, совокупность общественных отношений и институтов, общественное сознание, культуру данного общества; С. с. в узком смысле, будучи элементом С. с. в целом, включает непосредственное социальное окружение человека — семью, учебный и др. коллективы и группы. С. с. оказывает решающее воздействие на формирование и развитие личности. В то же время под влиянием активности, деятельности индивида она изменяется, преобразуется, и в процессе этих преобразований изменяются и сами субъекты.

СРЕДНИЙ КЛАСС (англ. *middle class* — средний класс, франц. аналог — *bourgeoisie* от позднелат. *burgus* — укрепленный город) — социолого-политологическое понятие для обозначения промежуточных социальных слоев, располагающихся между элитой, господствующей в обществе, с одной стороны, и пролетариатом вкупе с маргинальными социальными группами, — с другой. Традиционно предполагается, что удельный вес и влияние С. к. в обществе любого типа обуславливают как присущий последнему диапазон возможных общественных противоречий, так и адаптационный потенциал этого общества. В статусе термина, фиксирующего само наличие феномена С. к. в социальной структуре, понятие «С. к.» было известно уже римским сборщикам налогов эпохи Империи. Легитимировано в интеллектуальном обороте в начале 19 в. Социально-философское измерение и полемическую заостренность понятие «С. к.» приобретает в контексте дискуссий (Западная Европа середины 19 в.) о трансформации буржуазии как С. к. эпохи феодализма в правящий класс капитализма. Согласно версии Маркса — Энгельса, рудиментные представители С. к. буржуазного общества (крестьяне, мелкие буржуа и т. п.) обречены самим ходом осуществления исторического процесса на гибель, тем самым превращая социально-классовую схему индустриального общества в исключительную оппозицию относительно немногочисленной буржуазии, с одной стороны, и пролетариата, с другой. (Пафос работ Маркса «Классовая борьба во Франции 1848–1850» и «Гражданская война во Франции». Воззвание Генерального Совета Международного Товарищества Рабочих» сводим к проблеме осуществимости пролетарской революции в случае оптимального поведения основной массы С. к. в ситуации революционного конфликта.) Современное для 20 в. содержание понятия «С. к.» сформировалось как итог осмысления обществоведами преимущественно социалдемократического толка (Каутский, Бернштейн) процессов превращения служащих (наемных работников нефизического труда) в численно значимый фрагмент общественной структуры капитализма. По версии Каутского — Бернштейна, данный социально-структурный сдвиг необходимо влечет за собой коренную трансформацию буржуазного общества: неконформизм «нового С. к.» оказывается в состоянии смягчить антагонизмы капитализма, будучи сопряжен с процедурами «обуржуазивания» пролетариата. Резкое сокращение доли немущих слоев населения в схеме распределения национального богатства развитых государств во второй половине 20 в. (как итог разворачивания НТР, диффузии собственности в ходе реформ по репертуарам «нового курса» в США и т. д.) трансфор-



мировали идею С. к. в наиболее распространенную для западной социологии. Сопоставимый для основной массы населения уровень доходов, возрастающая и постоянно модернизирующаяся структура удовлетворяемых потребностей людей, реформистские по типу основания социальных ожиданий, демократические политические предпочтения, акцентированно «непролетарская» классовая самооценка современных представителей С. к. на Западе являются собой один из ведущих аргументов в пользу тезиса о стабилизирующем воздействии процессов становления постиндустриализма на капиталистическое общество. Идея и концепция С. к. как гаранта общественной стабильности оказали определенное влияние также и на парадигму Конституции СССР (1977): смысл провозглашения неизбежности и желательности достижения советским обществом на этапе «зрелого социализма» состояния социально-классовой однородности выглядел явным парафразом концепции С. к.

СРЕДСТВА ПРОИЗВОДСТВА — экономическая категория, используемая для обозначения совокупности средств и предметов труда, используемых в процессе производства материальных благ.

СТАБИЛЬНОСТЬ СОЦИАЛЬНАЯ (от лат. *stabilis* — устойчивый) — устойчивое состояние социальной системы, позволяющее ей эффективно функционировать и развиваться в условиях внешних и внутренних воздействий, сохраняя при этом свою социально-классовую структуру. С. с. противоположна и нестабильности и застою. Механизмами, обеспечивающими С. с., являются социальные институты. Последние регулируют отношения (прежде всего экономические) между классами и социальными группами, формируя такое соотношение социальных интересов, которое рассматривается в данном обществе как справедливое. Кроме того, с помощью контроля социальные институты обеспечивают устойчивость и предсказуемость, управляемость индивидуального поведения, соблюдение социальных ограничений, нарушение которых снижает С. с. Последняя зависит от гибкости, эффективности данных институтов, от их способности регулировать и держать под контролем взаимодействие интересов и отклонения в социальном поведении. Внешними социальными проявлениями нарушения С. с. являются либо снижение динамики системы, возникновение застойных процессов, либо увеличение числа и масштаба социальных конфликтов, резкий спад социальной удовлетворенности населения, в том числе удовлетворенности трудом, увеличение числа антиобщественных явлений, усиление аномии. Нарушение С. с. может быть количественным и качественным. В первом случае оно имеет ситуативный ха-

рактер и преодолевается социальной системой, которая при этом сохраняет свое качество. Во втором случае С. с. социальной перерастает в социальный кризис, который может свидетельствовать о необходимости перевода системы в качественно новое состояние.

СТАЛИН (ДЖУГАШВИЛИ) Иосиф Виссарионович (1879–1953) — идеолог, теоретик и практик процесса построения социализма в СССР. Учился в духовной семинарии. В 1922–1952 — генеральный секретарь партии большевиков, в 1952–1953 — первый секретарь ЦК КПСС. Сохранив в качестве обязательной цели утопический и антигосударственный идеал коммунизма, обосновывающий историческую легитимность советской диктатуры идеократического типа, С. сумел подчинить деструктивный потенциал коммунистической идеологии великодержавным интересам: «окончательное» построение коммунизма в СССР постоянно откладывалось. С. заместил динамику революционистки-тоталитарного российского большевизма Ленина — Троцкого — Бухарина процедурами построения стабильного тоталитарного государства. С. преодолел большевистскую трактовку разрушения общества, человека и экономики как неизбежной платы за «социалистический прогресс». (Ср. идею Бухарина о «законе» падения производительных сил вплоть до формирования новой структуры общества.) Всеобъемлющий государственный контроль оттеснил на второй план экстремистские программы формирования «нового человека». С. выступал приверженцем идеи насильственного коммунистического преобразования мира в планетарном масштабе как результата геополитической экспансии сверхиндустриализованного и милитаризованного Советского Союза. Явился создателем системы социалистического лагеря. По указаниям С. был написан раздел «О диалектическом и историческом материализме» (1938) для «Краткого курса истории ВКП(б)». Эта работа в популярной, схематичной и сжатой форме содержала основы философской теории марксизма-ленинизма, предназначенные для читателя-неофита. Будучи канонизированным при жизни С., очерк позднее был подвергнут критике в официальной советской философии. (Отмечалось игнорирование С. диалектической сущности закона отрицания отрицания, недооценка проблемы единства противоположностей, схематичное изложение процесса взаимосвязи и взаимодействия философии, теории и практики, поспешный вывод об отрицании надстройки вследствие трансформации экономического базиса.) Высокая степень искусственности и схоластичности, присущая этой полемике даже в ее заочном воплощении, сделала еще более очевидной реальную роль С.

для судеб отечественной философской культуры. Продолжая линию Ленина на превращение философии в политизированный феномен — орудие тоталитарного режима, С. создал и институализировал устойчивую систему генерирования, отбора, вертикальной ротации и воспроизведения ангажированных властью идеологических кадров, тем самым надолго трансформировав официально-государственную философскую мысль в СССР в агрессивную духовную субстанцию реакционно-религиозного характера.

СТАНКЕВИЧ Николай Владимирович (1813–1840) — русский философ. Круг идей С. реконструируется из его статей, а главным образом — из обширной переписки. Конкретным деятельным началом бытия, согласно С., выступает Дух. Автономного человеческого разума оказывается недостаточно для его выражения. Поэтому необходимо религиозное начало, понимаемое как всеобщая человечность, составляющая сущность человеческой жизни, в которой разум — лишь одна из ее составляющих. Упрочить религиозное начало и определить место разума может только философия. Конкретным деятелем в мире является нравственно совершенная личность, укорененная через этическое должностное и единение с другими людьми через любовь в трансцендентальной сфере. Нравственные ориентиры позволяют избежать или преодолеть разобщенность людей. Действительность как внешнее бытие, по С., — царство случайности. Действительность в ее истинности есть царство духа. Отсюда философия истории С., рассматривающая человеческий род как единое целое, и исторический процесс — как закономерное проявление этого целостного единства. Основные идеи философии истории С. были развиты в работах Грановского.

СТАРОГОРОДСКИЙ Сергей (1867–1944) — православный религиозный деятель, философ, богослов. В 1895 защитил магистерскую диссертацию по богословию на тему «Православное учение о спасении». Ректор Санкт-Петербургской Духовной академии, затем — епископ Финляндский, с 1918 — один из заместителей местоблюстителя патриаршего престола, после смерти патриарха Тихона (1925) и ареста митрополитов Петра и Агафангела — местоблюститель патриаршего престола, митрополит Московский; в 1927 подписал Декларацию о лояльности Советской власти, что послужило поводом к окончательному оформлению Карловацкого раскола и конституированию Русской Православной Церкви за границей, которая возглавлялась митрополитом Храповицким, с 1943 по 1944 — патриарх Московский и всея Руси. Магистерская диссертация С. в 1895 году вышла отдельной книгой и выдержала четыре дореволюционных переиздания. В подзаголовке



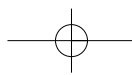
800 СТАРООБРЯДЧЕСТВО

она называется «Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих». «Нравственно-субъективная сторона» предмета является определяющей для богословия С. Догматическое учение Церкви рассматривается им в категориях нравственности. Богословская система строится не «от Бога», а от «религиозного опыта» человека. По С., вечная жизнь и есть благо, спасение есть нравственное совершенство, блаженство есть добродетель. Награда за добродетель содержится в самой добродетели, вынесение ее за пределы земной жизни человека неправомерно. Система С. построена как антитеза католическому учению о спасении, где последнее рассматривается в юридических терминах небесной награды, платы за добродетельную жизнь на земле (ср. учение «об удовлетворении» Ансельма Кентерберийского). С. считает, что для спасения необходимо прежде всего волевое усилие человека, направленное к нравственному совершенствованию; это волевое усилие «закрепляется» благодатью, которая и есть Божественное участие в спасении человека. Такой подход снижает роль таинств в христианской жизни: спасенным можно быть и без крещения при условии, что человек твердо желает царства Божия. Так же крещение может быть заменено «бескровным мученичеством», которое по внутреннему смыслу самоотречения тождественно крещению. На односторонность работы С. указывали еще его оппоненты во время защиты магистерской диссертации. С. настолько увлечен личным нравственным выбором человека, что воплощение и крестная смерть Христа в его системе перестают быть необходимыми. Если нравственное совершенство и спасение совпадает, то Бог нужен человеку лишь как этический ориентир; понятие «искупительной жертвы Христовой» при такой постановке вопроса теряет свой смысл. Однако С. не развил в своей работе эту логику «нравственного монизма»: высказавшись он определенной, его неминуемо обвинили бы в ереси. Но благодаря тому, что все догматически неверные места диссертации были растворены в строго-православном контексте, работа заслужила высокое признание. Акцент на нравственно-субъективной стороне спасения, сделанный в «Православном учении о спасении», ближе всего к богословским воззрениям Храповицкого, который был первым оппонентом на защите диссертации. Несмотря на близость взглядов, Храповицкий вынужден был указать в частной беседе на слишком вольное понимание С. Церковных таинств, но на публичном выступлении он оценил работу как «блестящую». Будучи ректором Санкт-Петербургской Духовной академии, С. председательствовал на религиозно-философских собраниях 1901–1903,

которые считаются одним из самых ярких событий русского религиозного возрождения. По словам современников, это была «встреча интеллигенции с Церковью». Главным мотивом, определившим тематику собраний, было желание соединить веру и разум. Церковь должна была освятить интеллектуальную деятельность интеллигенции, а интеллигенция оживить церковную жизнь. Всего состоялось 22 собрания, на них обсуждались религиозно-философские проблемы власти, формирования религиозной общественности, проблема «Нового Откровения» и современного истолкования догматов, религиозно-философское столкновение брака в связи с концепцией Розанова о «святой плоти», обсуждалось священство, ставился вопрос о церковных реформах. В Собрании принимали участие Мережковский, Минский, Розанов, Тернавцев, Соллертинский и др. В 1903 собрания были запрещены властями.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО — религиозное движение в русском православии, вылившееся в церковный раскол, начавшийся в 1650-е и в известной степени продолжающийся до наших дней. С. впервые обнаружило себя в виде протеста против обрядовых реформ патриарха Московского и всея Руси Никона (1652–1657). Целью реформ Никона было исправление ошибок в текстах богослужебных книг и приведение русского богослужебного обряда в соответствие с практикой, принятой в греческих и южнославянских церквях (Константинопольская, Антиохийская, Александрийская, Иерусалимская, Сербская) и на Западной Руси (Киевская митрополия). Однако глубинные истоки С. можно обнаружить в эсхатологических идеях, укоренившихся в русском религиозном сознании еще в середине 15 в. Религиозная уния с римо-католиками, которую заключили константинопольский патриарх и император Византии во Флоренции в 1439 и воследовавшее за тем падение Константинополя (1453) были восприняты русскими учеными монахами как знамение грядущего конца мира. Православная Русь остается после этих событий единственной в мире христианской страной, где истинная вера не искажена ересями и не подавлена иноверными владычеством. Так возникает учение о «Москве — Третьем Риме» или теория об особом избрании Богом русского народа и русского царя для сохранения и защиты этой истинной веры. Составленная новгородскими книжниками 1480–1490 «Повесть о Белом Клобуке» утверждала, что «ныне православная вера там (на Руси) почитается и прославляется больше, чем где-либо на земле». Воспитанное на этих представлениях чувство национальной религиозной гордости, уверенности в том, что русское православие самое чистое и святое, выразилось в постановлении

Собора русской церкви 1551 («Стоглавого») по вопросу богослужебного обряда. Собор утвердил двуперстное крестное знамение «яко древнее» и под страхом церковного отлучения (анафемы) запретил употреблять «новое», введенное в греческих и балканских церквях только в 13–14 вв. и начавшее распространяться в то время и в России. Таким же образом утверждена была практика пения «Аллилуйи» дважды («сугубая аллилуйя»), а не трижды («Трегубая аллилуйя»), как принято у греков. Причиной нового всплеска апокалиптических настроений в русском церковном сознании стали Брестская уния 1596, воспринятая в его рамках как измена иерархии Киевской митрополии православию, и гонения на православных, развернувшиеся на Украине и Беларуси в первой трети 17 в., а также потрясения, пережитые русским народом в эпоху «Смутного времени» и польско-шведской интервенции (1604–1618). Московской церковной мыслью в 1630–1640-х было воспринято учение о многоступенчатом «отпадении» христиан от истинной веры, разработанное киевскими православными книжниками — борцами против униатства — архимандритом Захарией Копытянским, монахом и учителем Иоанном Вышенским и учителем братской школы Стефаном Зизанием. В соответствии с указанием Откровения Иоанна Богослова о том, что сатана был скован на тысячу лет, «после же сего ему должно быть освобожденным на малое время» (Откр. 20, 3), эти книжники полагали, что по истечении тысячи лет от воплощения Сына Божьего произошло отпадение от истинной веры Рима, по прошествии еще 600 лет произошло отпадение от нее Киева — матери городов русских, а когда исполнится 1666 лет, наступит «царство двора». Сочинения в апокалиптическом духе, созданные киевскими и продолжавшими их традиции московскими книжниками, вошли в изданный в Москве в 1644 сборник, ставший известным под названием «Кириллова книга», центральным произведением которого было толкование Стефана Зизания на «Слово» Св. Кирилла Иерусалимского о последних временах. В свете этих апокалиптических настроений осознавалась необходимость исправления ошибок в богослужебных книгах и упорядочения всего строя богослужебного обихода рядом видных деятелей, образовавших так называемый «кружок ревнителей благочестия или «боголюбцев» (протопопы Иван Неронов, Стефан Вонифатьев, Аввакум, архимандрит Никон и др.), в известной степени под воздействием этих апокалиптических настроений. Когда один из членов этого кружка, Никон, стал патриархом Московским и всея Руси (1652), он начал решительные преобразования богослужебного обряда, взяв за образец изданные в Италии греческие богослужебные книги. С целью унификации





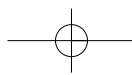
русской богослужебной практики с обрядовой практикой, принятой у греков и балканских славян, им были изменены как раз те обрядовые формы, которые закреплялись постановлениями «Стоглавого» собора 1551 (двуперстное крестное знамение, «сугубая аллилуйя» и др.) в качестве неизблемых «правил веры». Это и послужило поводом старообрядческого раскола. Одним из первых литературных произведений, четко выражающих идеи С. является сочинение монаха Спиридона Потемкина «Слова на еретики», написанное в конце 1650. Спиридон, в отличие от многих других противников обрядовых реформ патриарха Никона, перенес полемике с деталей обряда и личных выпадов на строго богословскую почву. По его мнению, нововведения Никона неправильны и бессмысленны потому, что жизнь церкви не требует никакого исправления, поскольку церковь «погрешить не может от святых догмат ни во едином слове». Из этого делается вывод, что богослужебные тексты, обряды и обычаи столь же святы и неизменяемы, как догматы, и их исправление есть не что иное, как искажение, осуществляемое злыми силами для подрыва основ веры. Спиридон Потемкин развивал учение об «отпадении» и значении числа 1666 и предсказывал, что начатые через 60 лет после Брестской унии реформы Никона приведут через 6 лет к воцарению антихриста. Церковный собор (Большой Московский), осудивший С., состоялся именно в 1666 – т. е. не через 66, а через 70 лет после Брестской унии 1596, но, несмотря на это, мистическое восприятие даты официального начала раскола сыграла огромную роль в развитии идеологии С. Отождествление обряда и догматов веры легло в основу всех течений С. Это отождествление является по сути новым богословским положением, которое отличает С. от вероучения вселенского православия. Принятие всей высшей иерархией Православной церкви постановлений Большого Московского Собора 1666–1667, утвердившего обрядовую реформу, лишил С. епископата, который, согласно учению Церкви, хранит и передает благодать апостольского преемства. Без епископов старообрядцы не могли иметь священников, освященных церковей и полноты всех таинств Церкви. В связи с этим сторонникам С. пришлось приспособливаться к новым условиям, создавать новую эклессиологию. Сохраняя «старую веру» в виде внешних деталей богослужебного обряда, они были вынуждены изменять самую сущность как обрядов, так и вероучения в целом. Уже в самый ранний период существования С. в нем выделяются два течения, в соответствии с различием эклессиологического осмысления новых услей церковной жизни. Одно из них, берущее начало от учения протопопа Аввакума, было более

оптимистичным. Аввакум не полностью принимал учение о «конечном отступлении», погибели русского православного царства и воцарении антихриста. Он рассматривал существующую церковную и светскую власть как «еретическую», но надеялся, что с приходом нового «благоверного» царя старая вера восторжествует на Руси. Настаивая на сохранении по возможности традиционных форм церковной жизни, Аввакум допускал принятие в старообрядцы священников «никонианского» рукоположения, тем самым признавая действительность его и немалые благодати в «никонианской» церкви. Эти идеи Аввакума нашли развитие в «беглопоповском» толке С. Основателем более радикального, «беспоповского» С. можно считать сподвижника Аввакума – диакона Феодора. Согласно его учению, антихрист воцарился в 1666, все духовенство изменило Христу и лишилось благодати. Признание беспоповцами торжества антихриста в земном мире представляло собой выдвигание нового догмата, из которого вытекало учение, во-первых, о безблагодатности церкви и священства и, во-вторых, об учительской власти мирян, на основании последнего утверждения возник институт беспоповских «наставников», в третьих, представление о порочности всего мира и невозможности в нем таинств евхаристии, священства и брака, в четвертых, необходимости для сторонников С. отказа от тех форм христианской жизни, которые освящены таинствами – от брака и продолжения человеческого рода. В зависимости от вырабатываемых в связи этими богословскими положениями новых форм обряда и организации общинной жизни, С. беспоповского направления раздробилось в конце 17–19 вв. на множество согласий и толков.

СТАТУС (от лат. status – состояние, положение) социальный – соотносительное положение (позиция) индивида или группы в социальной системе, определяемое по ряду признаков, специфичных для данной системы (объемно-правовых, имущественных, профессиональных, этнических и др.). Индивиды, обладающие одним и тем же С., обнаруживают ряд сходных личностных черт, обозначаемых как «социальный тип» личности. В зависимости от того, занимает ли человек данную позицию благодаря исследуемым признакам (социальное происхождение и т. п.) или благодаря собственным усилиям, различаются соответственно «предписанный» и «достижимый» С. Каждый С. может сравниваться с другими по тому или иному признаку, соотносимо с господствующей системой ценностей, приобретая, таким образом, определенный социальный престиж. Западные социологи, исследуя проблему С., опираются в значительной мере на теорию М. Вебера, который, в ряде случаев опираясь на

общие методологические разработки Маркса, утверждал, что стратификация общества определяется не только экономическими и политическими, но и социальными, в узком смысле, показателями. По М. Веберу, С. – это общность людей, основанная на специфическом стиле жизни, включающем набор привычек, ценностей, верований, представлений о чести и другие психологические моменты. Каждому стилю жизни соответствует более или менее высокая оценка (почет), и индивиды, добываясь такой оценки, усваивают определенные социальные нормы и представления. В западной социологии делаются попытки эмпирически установить совокупность объективных свойств (пол, возраст, этническая принадлежность, образование, род занятия, собственность и другое), на основе которой возникают статусные группы с определенным стилем жизни». Подобные концепции С. во многих случаях не принимают во внимание социально-классовые отношения как основу С., социальных различий. Вместе с тем, такой подход позволяет получать интересные результаты в рамках специальных социологических теорий. Понятие «С.» применяется также в качестве соотносительного с понятием роли социальной; С. обозначает совокупность прав и обязанностей, а роль – динамический аспект С., то есть определенное поведение. В западной социологии и социальной психологии это значение понятия «С.» психологизируется, когда оно сводится к представлениям о собственной позиции или представлениям других о его позиции.

СТЕПИН Вячеслав Семенович (р. 1934) – российско-белорусский философ и организатор науки. Доктор философских наук (1976). Профессор (1979), зав. кафедрой философии Белгосуниверситета (1981–1987), директор Института истории естествознания и техники (Москва) (1987–1988), чл.-корр. АН СССР (1987), директор Института философии АН СССР (с 1988). Академик РАН (1994). Иностраный член Академии наук Беларуси (1995). Почетный академик Международной академии науки, образования и технологического трансфера (ФРГ) (1992), почетный профессор-консультант Международного Института права и экономических исследований (Гонконг). Награжден орденом Дружбы народов (1986). Автор более 220 работ по философии и методологии науки. Основные труды: «Современный позитивизм и частные науки» (1963), «Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики» (совместно с Л.М. Томильчиком, 1970), «Становление научной теории» (1976), «Природа научного познания» (редактор-составитель и соавтор, 1979), «Идеалы и нормы научного исследования» (редактор-составитель и соавтор





802 СТЕПУН

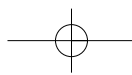
тор, 1981), «Формирование научных теорий» (на финском языке, 1983), «Научные революции в динамике культуры» (редактор-составитель и соавтор, 1987), «Философская антропология и философия науки» (1992), «Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации» (совместно с Л.Ф. Кузнецовой, 1994), «Философия науки и техники» (1995), «Эпоха перемен и сценарии будущего» (1996) и др. Переводы работ С. издавались в Англии, США, Франции, ФРГ, Китае, Финляндии, Польше. С. — автор оригинальной философско-методологической концепции, раскрывающей механизм функционирования науки в социокультурном контексте — от анализа закономерностей становления конкретно-научной теории до исследования природы метатеоретических оснований науки (картины мира, идеалов и норм исследования, стиля научного мышления). С. осуществлен анализ процесса формирования научного знания как феномена культуры, эксплицированы процедуры функционирования и взаимодействия научных теорий, закономерности динамики оснований научного познания и механизмы семантического развития категориального аппарата науки. В философской концепции С. разработана системная модель социокультурной детерминации науки и, в частности, смены парадигм научного поиска. С. — основатель Минской школы методологии, ориентирующейся на анализ социокультурных факторов развития философии и науки. Работает также в области культурологии и социальной философии. Разработал концепцию типов цивилизационного развития, проанализировал роль универсалий культуры в воспроизводстве основных структур социальной жизни.

СТЕПУН Федор Августович (1884–1965) — русский философ, культуролог, историк, писатель. Основные работы — статьи в «Логосе»: «Трагедия творчества» (1910), «Трагедия мистического сознания» (1911) и др.; «Жизнь и творчество» (1923, заглавие по названию статьи в «Логосе»); «Основные проблемы театра» (1923); «Бывшее и несбывшееся» (т. 1–2, 1956); «Достоевский и Толстой; христианство и социальная революция» (1961); «Встречи» (1962); «Большевизм и христианское существование» (1962); «Мистическое мировоззрение» (1964) и др. С. считается представителем чистого трансцендентализма (вместе с Яковенко). В середине 1920-х пережил серьезный духовный кризис, приведший к пересмотру взглядов на основе религиозного мировоззрения. Если в первый период творчества С. отстаивал религиозно-реалистический символизм, понимая искусство как обозначение мира невидимого, и отстаивал автономность философского знания, то теперь он стал осмысливать хрис-

тианство в «духе религиозно-символического означенания глубинных судеб мира» и пришел к осуждению «философствующего христианства» и к «религиозному переживанию Бога». В основе философских построений С. — синтез неокантианства с идеями феноменологии, от которых он двигался к философии жизни и религиозному мировосприятию. В своей исходной установке С. видел задачу философии в «узрении» Абсолюта, понимаемого в традиции В. Соловьева как положительное всеединство. «Узрение» возможно в переживании как первичной реальности душевно-духовного бытия личности. По мысли С., возможны два типа переживаний (опыта): опыты творчества, подчиненные дуализму субъект-объектного отношения (содержание переживаний в них дифференцируется), задающие полюс культуры, и опыты жизни, подчиненные идее положительного всеединства (содержание переживаний в них «свертывается», становится «непрозрачным»), задающие полюс Абсолюта. Движение в глубины переживания (к Абсолюту) волне проявляется в создании культурных ценностей (движение к полюсу культуры). Тем самым, по С., задается антиномизм жизни и творчества, сознания и бытия, двойственность человека: он как то, что он есть (дан как хаос), и он как идеал (задан себе как космос). Отсюда трагедийность (жертвенность) творчества как особой формы объективации, наиболее полно реализуемой в искусстве. Согласно С., творческий акт разрушает органическую целостность души, ее религиозную природу, удаляет творца от Бога, замыкая его в культуре, вырождающейся в цивилизацию, односторонне выражающую положительное всеединство. Однако непосредственное же постижение Бога «запрещает творческий жест» — непосредственное знание Бога исключает культуру. Вся жизнь человек обречен решать эту дилемму: пытаться удержать свою целостность (единодушие) и выразить ее в многообразии ее проявлений (многодушие); осознавать себя и как факт (данность), и как задание. В зависимости от варианта решения, С. выделяет три типа души (личностей): 1) мешанскую (выбор в пользу удобства жизни как данности); 2) мистическую (выбор в пользу непосредственного слияния с Богом); 3) артистическую (равное утверждение обоих полюсов жизни и творчества, единодушия и многодушия). Творчество создает: а) ценности состояния, организующие и упорядочивающие жизнь (личность, любовь, нация, семья) и б) предметные ценности (блага науки, научной философии, нравственности, права, искусства). В культуре привилегированное положение занимает искусство (благодаря единству содержания и формы), в искусстве — театр (благодаря единству актера и зрителя). Искусство символично, оно выражает идею не одно-

значно, а многосмысленно. Постигая символику, художник в художественных образах «выкликает» и «высветляет» заложенные в ней идеи, «возвращая» конкретность мира Богу. Человеку нужны не «точки зрения», а «видение мира», объемлющее мир в целостности («сочувствующее видение»). Видение, с точки зрения С., дает христианство как духовный опыт веры, любви и свободы. Особое место в творчестве С. занимает осмысление событий 1917 и последующих лет. Он склонен считать большевизм «почвенным» и первичным, а не случайным и «наносным» явлением русской культуры. Большевики, по С., являются одновременно «ставленниками народной стихии» и «имитаторами народной правды». При всем своем лично негативном отношении к революции, С. считает, что революции (и иные крупные потрясения), разрушая национальное сознание, обнажают невидимые основания культуры. Катастрофические эпохи прерывают иллюзорное бытие, порождают «религиозный дух» катастрофического искусства, задают импульсы движению к Абсолюту.

СТЕРЕОТИП СОЦИАЛЬНЫЙ (от греч. — твердый и отпечаток) — схематический стандартизированный образ или представление субъекта о социальном объекте, эмоционально окрашенные и обладающие высокой устойчивостью. Термин «С. с.» введен в социальную психологию и социологию У. Липманом (1922) для обозначения предвзятых представлений, образчиков общественного мнения относительно этнических, классово-сословных и т. п. групп, представителей политических партий, институтов и эталонов массовой культуры. В качестве объекта стереотипизации могут выступать все социальные явления. В американской социально-психологической и социологической литературе термин С. с. используется как синоним ложных образов этнических групп, связанных с расовыми и национальными предрассудками. В основе С. с. находится реальный психологический феномен, представляющий один из компонентов установки восприятия, которая аккумулирует предшествующий опыт индивида в своеобразный алгоритм отношения к определенному объекту. В экспериментальных исследованиях 1950–1970-х (Э. Богардус и др.) было показано, что С. с. могут содержать верные представления, активно поддерживаемые данной социальной общностью (группой); они выполняют важные регулятивные функции в поведении индивидов при межгрупповых отношениях. В социологии и социальной психологии явление социальной стереотипизации представляет значительный интерес с точки зрения: содержания С. с., отражающих идеологические и психологические образчики духовного мира различных социальных групп, выяв-





ления истинного и ложного содержания в С. с.; определения социальных факторов, способствующих формированию данных С. с.; уяснение функций С. с. в детерминации общения между социальными группами и индивидами (один из аспектов изучения неосознанных механизмов поведения субъектов).

СТОИМОСТЬ — экономическая категория, применяемая для обозначения воплощенного в товаре овеществленного труда товаропроизводителей.

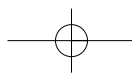
СТОИМОСТЬ ПОТРЕБИТЕЛЬСКАЯ — экономическая категория, применяемая для обозначения способностей продуктов труда удовлетворять ту или иную человеческую потребность.

СТОИМОСТЬ ПРИБАВОЧНАЯ — экономическая категория, используемая для обозначения стоимости, создаваемой трудом наемного рабочего помимо стоимости его рабочей силы и безвозмездно присвоенной капиталистом.

СТОИЦИЗМ — одна из школ древнегреческой философии, основателем которой был Зенон из Китиона (город на острове Кипр), живший в конце 4 — начале 3 в. до н. э. Название получила от имени зала Стоя Печиле, в котором Зенон впервые выступил в качестве самостоятельного оратора. К числу стоиков относят также Клеанфа — ученика Зенона и его преемника в Стое, и Христиппа — ученика Клеанфа. К более поздней Стое принято относить Диогена из Селевкии (город в Вавилонии), ставшего впоследствии афинским послом в Риме и познакомившего римлян с древнегреческой философией; Панетия — учителя Цицерона, Посидония, также жившего в Риме одновременно с Цицероном во 2—1 вв. до н. э. Перейдя к римлянам, стоическая философия приобретает здесь все более риторический и назидательно-этический характер, теряя собственно физическую часть учения своих древнегреческих предшественников. Среди римских стоиков следует отметить Сенеку, Эпиктета, Антонина, Арриана, Марка Аврелия, Цицерона, Секста Эмпирика, Диогена Лаэртского и др. В виде полных книг до нас дошли лишь произведения римских стоиков — главным образом Сенеки, Марка Аврелия и Эпиктета, по которым, а также по отдельным сохранившимся фрагментам ранних стоиков, можно составить представление о философских взглядах этой школы. Философия стоиков подразделяется на три основные части: физику (физиологию природы), логику и этику (физиологию духа). Физика стоиков составлена главным образом из учений их философских предшественников (Гераклита и др.) и потому не отличается особой оригинальностью. В ее основе лежит идея о Логосе как все определяющей, всепоглощающей, во всем распространенной

субстанции — разумной мировой душе или Боге. Вся природа есть воплощение всеобщего закона, изучение которого крайне важно и необходимо, ибо это одновременно и закон для человека, в соответствии с которым ему следует жить. В телесном мире стоики различали два начала — деятельный разум (он же Логос, Бог) и разум пассивный (или бескачественная субстанция, материя). Под влиянием идей Гераклита стоики отводят роль активного, всепроизводящего начала огню, постепенно переходящему во все остальные стихии — воздух, воду, землю (как в свои формы). Причем это саморазвитие мира осуществляется циклически, т. е. в начале каждого нового цикла огонь (он же Бог и Логос) вновь и вновь порождает другие первоначала, которые в конце цикла превращаются в огонь. Рано или поздно, таким образом, совершится космический пожар, все станет огнем; «весь процесс будет повторяться опять и опять до бесконечности. Все, что случается в этом мире, случалось и раньше и случится вновь бесчисленное число раз». Из мирового Логоса каждый раз изливаются так называемые «осеменяющие логосы», которые и определяют природу всех единичных тел. Таким образом, Логос пронизывает собой весь этот мир и управляет его телом, являясь тем самым не только промыслом, но и судьбой, своего рода необходимой цепью всех причин всего существующего. Речь идет о космическом детерминизме, в соответствии с которым направление всех природных процессов оказывается строго определено естественными законами. Каждое тело жестко включено во всеобщую природу благодаря «его собственной природе», т. е. все вещи суть части единой системы. Надо сказать, что только ранние стоики обращали внимание на этот отдел в своей философии; римские их последователи гораздо больше акцентировали роль логики и этики. В логике стоиков речь шла по преимуществу о проблемах теории познания — разуме, истине, ее источниках, а также о собственно логических вопросах. Говоря о единстве постигающего мышления и бытия, они отводили решающую роль в познании не чувственному представлению, а «представлению постигнутому», т. е. «ушедшему назад в мысль и ставшему присущим сознанию». Чтобы быть истинным, представление должно быть постигнуто посредством мышления. Разум при этом как бы дает свое согласие на такое представление, признавая его истинным. Стоики много занимались разработкой формальной логики, изучали формы мышления в качестве «неподвижных положенных форм», уделяя особое внимание простым и сложным высказываниям, теории вывода и т. д. Однако главной частью их учения, сделавшей их известными в истории философии и культуры, была их этика, центральным понятием которой

стало понятие добродетели. Как и все в этом мире, человеческая жизнь также рассматривается как часть единой системы природы, так как в каждом из людей содержится крупинка божественного огня. В этом смысле каждая жизнь находится в гармонии с природой, она такова, какой ее сделали законы природы. Жить согласно природе и Логосу — основное назначение человека. Только такую жизнь, направленную к целям, являющимся также и природными целями, можно назвать добродетельной. Добродетель — это и есть воля. Находящаяся в согласии с природой добродетель становится единственным человеческим благом, а так как она всецело заключается в воле, все действительно хорошее или плохое в человеческой жизни зависит исключительно от самого человека, который может быть добродетельным при любых условиях: в бедности, в темнице, будучи приговоренным к смерти и т. д. Более того, каждый человек оказывается еще и совершенно свободным, если только он смог освободиться от мирских желаний. Этическим идеалом стоиков становится мудрец как истинный хозяин своей судьбы, достигший полной добродетели и бесстрастия, ибо никакая внешняя сила не способна лишить его добродетели в силу независимости его от каких бы то ни было внешних обстоятельств. Он действует в гармонии с природой, добровольно следуя судьбе. В этике стоиков мы встречаем элементы формализма, напоминающие этический формализм Канта. Так как все возможные благодеяния не являются таковыми на самом деле, ничто не имеет истинного значения кроме нашей собственной добродетели. Добродетельным же следует быть вовсе не для того, чтобы делать добро, а наоборот, делать добро надо для того, чтобы быть добродетельным. Большой интерес и сегодня вызывают идеи поздних стоиков — Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия и др., из которых первый был важным сановником и воспитателем будущего императора Нерона, второй — рабом, а третий — самим императором, оставившим нам интереснейшие размышления «Наедине с собой», пронизанные идеей терпения и необходимости сопротивляться злым желаниям. Рассел говорил, что этика стоиков чем-то напоминает ему «зеленый виноград»: «мы не можем быть счастливы, но мы можем быть хорошими; давайте же представим себе, что пока мы добры, неважно, что мы несчастливы». С., особенно в его римской версии, оказал большое влияние своими религиозными тенденциями на возникшие тогда неоплатонизм и христианскую философию, а его этика оказалась удивительно актуальной в Новое время, привлекая к себе внимание идей в внутренней свободе человеческой личности и естественном законе.





804 СТОРГЕ

СТОРГЕ (греч. *storge* — привязанность) — одна из разновидностей любви в античной ее классификации, означающая любовь-привязанность, особенно семейно-родственного типа. Если филия предполагает в качестве своего исходного шага индивидуальный выбор предмета любви, то С. возникает (или не возникает) в контексте уже имеющих место быть коммуникативных отношений, сложившихся в силу объективной необходимости вне свободного и сознательного выбора. Традиционной античной моделью С. служили отношения родительской или — соответственно — детской любви, — именно в том плане, что родителей, как и детей, не выбирают. В ситуации С. вначале обретается (посредством детерминации извне) система общения, и лишь затем внутри нее конституируется то или иное отношение к партнеру: он как бы эксплицируется из коммуникативного контекста, осознается как личность, достойная любви (как ребенку, инстинктивно привязанному к матери, требуется время, чтобы осознать, что (как) он ее любит). С. не предполагает ни сходства, ни соответствия, — вплоть до того, что может быть адресована и не человеку даже, но домашнему животному, например. Если же таковое сходство есть, то С. между родителями и детьми может перерасти в дружбу (любовь как филия). Однако и филия и эрос (как бы он ни был горяч), чтобы стать основой многолетнего общения или семейного счастья, должны перерасти в мягкое тепло С. В отличие от взыскательной филии, требовательного эроса и обязывающей агапе, любовь-С. позволяет человеку быть таким, каков он есть наедине с самим собой, очерчивая тем самым ареал сугубо приватного человеческого существования. Именно эта, создаваемая С. и оставляющая ощущение жизненного уюта и принятия, укорененность человека в бытие, превращенное усилием С. в пригодный для жизни быт, окрашенный очарованием повседневности, — и вызвала ее неприятие со стороны христианства. Нормативная «любовь к ближнему» не предполагает и — более того — не допускает особо выделенной, подчеркнута акцентированной или доминирующей любви к «своему» ближнему, что аксиологически истощающе и предельно точно выражено Петром Дамиани: «Ты спешишь оставить отца во плоти, // Горнего Отца в небесах взыскуя» (ср. с характерным для христианской парадигмы отказом, которым Бернар Клервоский ответил на просьбу о встрече отцу, принесшему ему в монастырь весть о смерти матери). В 20 в. любовь-С. была положена К.С. Льюисом — в рамках его классификации видов любви — в основу любви-привязанности, которая, по его оценке, будучи «самой скромной» из возможных форм любви, являет свое величие в том, что раскрывает горизонт людской приемлемости, предо-

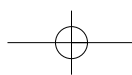
ставляя человеку возможность любить другого в его автохтонности — вне своих пристрастий и вкусов, «ценить добро как таковое, а не только нашу излюбленную его разновидность». По формулировке Льюиса, «привязанность смиренна...Мы гордимся влюбленностью или дружбой...У привязанности — простое, неприметное лицо; и те, кто ее вызывает, часто просты и неприметны. Наша любовь к ним не свидетельствует о нашем вкусе или уме», но факт ее наличия, способность к ней свидетельствуют о подлинной человечности: «привязанность соединяет не созданных друг для друга, до умиления, до смеха непохожих людей...Привязанность учит нас сначала замечать, потом терпеть, потом — привечать и, наконец, ценить тех, кто оказался рядом. Созданы они для нас? Слава Богу, нет! Но это они и есть, чудовищные, нелепые, куда более ценные, чем казались нам поначалу». Фундаментальным свойством С. является ее перцептивная изначальность: человек не способен рефлексивно установить, когда возникла та или иная привязанность (в отличие от памятного первого ожога эроса или дня обретения дружбы), — не случайно во всех языках существует выходящее за рамки лексического значение слова «старик», обозначающее предмет С. Это обстоятельство придает привязанности глубинную и незыблемую фундаментальность: в контексте С. нет необходимости нравиться или заслуживать любовь, ибо ты принят изначально и навсегда, принят с открытыми глазами — ты, именно такой, каков ты есть, со всеми своими недостатками, которые давно известны и прощены. А потому сила С. в том, что она — по определению — не знает разочарований и гарантирует от них как одну, так и другую сторону, даря человеку благословение уверенности, ощущение надежности и «свободу, известную лишь ей да одиночеству» (Льюис). — Не фейерверк, не праздник, но дом как психологическое пространство, где ждут и не взыскуют, где, по формулировке Льюиса, «не надо беседовать, не надо целоваться, ничего не надо, разве что чай поставить».

СТРАСТНАЯ НЕДЕЛЯ — в христианстве — последняя неделя Великого Поста, посвящаемая памяти о страданиях Иисуса. Должна проводиться в молитвах и раскаянии.

СТРАТА (лат. *stratum* — слой, пласт) — элемент социальной структуры, конструируемый на основании многомерной классификации и организуемый в иерархический порядок. Стратификация представляет множество признаков, а также структуру позиций и групп (классов) как конкретное наполнение С. Критерии классификации используются для социологического диагностирования общества и натурализации определенных статусных групп в зависимости от того, что считает-

ся существенным в системе различий. Рассматриваются номинальные показатели и сопутствующие социально-демографические факторы, строятся статистические модели, но «оценка репутации» субъектами может отличаться от моделируемой. Веберовский Stand (С.) — общность, объединяемая единым стилем жизни, — не имеет принудительной силы в процессах идентификации, но фиксирует внутреннюю целостность и внешнее разнообразие С. В современном обществе количество классификационных критериев возрастает, классификации переплетаются, взаимодействуют, образуют сложные структуры.

СТРАХОВ Николай Николаевич (1828–1896) — русский философ, литературный критик и публицист. Основные работы С.: «Письма об органической жизни» (1859), «Значение гегелевской философии в настоящее время» (1860), «Метод естественных наук» (1865), «Мир как целое» (1872), «Борьба с Западом в нашей литературе» (в 3-х т.: 1882, 1883, 1895), «О вечных истинах» (1887), «Из истории литературного нигилизма» (1892) и др. Переводил на русский язык работы Шеллинга, Фишера, Ф. Ланге и др. Из философских идей С., прежде всего, следует выделить его антропоцентристскую космологию и гносеологию. В работе «Мир как целое» С. писал: «Мир есть связанное целое, — в нем нет ничего «самого по себе существующего», он функционирует как «иерархия существ и явлений», являющихся различными степенями воплощающегося духа. «Вещественная» сторона мира подчиняется и осваивается духовной составляющей (духом). Центр мира, вершина его иерархии — человек («узел мироздания»). Через человека духовное начало овладевает веществом; человек познает мир и пытается раскрыть его загадку, что возможно только на пути к Абсолюту, на пути разрыва связей с этим миром. «В нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором — корень всякого бытия. Все от Бога исходит и к Богу ведет и в Боге завершается». Антропоцентризм, по С., должен осознаваться только как сфера религиозного состояния, без которого сущность человека — постижение мира и Абсолюта — превращается всего лишь в подобие игры воображения, в одностороннюю плоскую познавательность — рационализм. За такой рационализм, который привел к секуляризму, С. и критикует западную культуру: «Европейское просвещение — это могущественный рационализм, великое развитие отвлеченной мысли», породившей позитивизм, материализм и нигилизм как симптомы упадка духовности, как доктрины, отрицающие высшие духовные сферы. По мысли С., «никакого выхода из рационализма не может существовать внутри самого рационализма». В отличие от старших сла-





вянофилов (Хомякова и Киреевского, в частности) С. не выступал за «исправление» западно-европейского рационализма ценностями восточно-православной культуры. Будучи сторонником теории культурно-исторических типов Данилевского, С. считал, что нельзя говорить об общекультурной миссии славянства — славянские идеалы и ценности значимы только для славянского этноса (как отдельного культурно-исторического типа), и их ненавязывание другим народам как общечеловеческих и общеобязательных свидетельствует только в пользу миролюбия и терпимости славянства. В вопросах взаимоотношения России и Европы С. выступал ярким критиком В.С. Соловьева, утверждая, что его исследования «Из истории русского сознания» «плоды» «поклонников Конта и Спенсера» и выражают мысль об отсутствии самобытности и самостоятельности русского национального сознания. Самобытность России С. видит, в первую очередь, в возможности отказаться от панрационализма, который проник уже в русское просвещение: «Требуется...изменить характер нашего просвещения, внести в него другие основы, другой дух» из «некоторой духовной области», в которой «русский народ постоянно жил и живет», «в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес». Флоровский взгляды С. называл антропологическим национализмом, в котором базой самобытности является «особенность социологического или антропологического типа, а не оригинальность культурных содержаний».

СТРАШНЫЙ СУД — в ряде религий — элемент веры в конец света, в приход Мессии, в Божие воздаяние каждому по делам его.

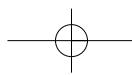
СТРУВЕ Петр Бернгардович (1870–1944) — российский мыслитель, философ, экономист, правовед, историк. Соавтор сборника «Вехи» (1909), соавтор и инициатор сборника «Из глубины» (1918). Член правительства у П.Н. Врангеля. С 1920 в эмиграции. Основные работы: «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894), «Свобода и историческая необходимость» (1897), «Марксовская теория социального развития» (1900), «К характеристике нашего философского развития» (1902), «Вехи и «Письма» А.И. Эртеля» (1909), «Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сб. статей за пять лет (1905–1910)» (1911), «Заметки о плюрализме» (1923), «Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии» (1935) и др. (Книга С. «Социальная и экономическая история России с древнейших времен и до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности» осталась незавершенной; рукопись работы «Система критической философии» пропала.)

Исходной посылкой творчества С. выступила полемика против идеологии народничества как «социальной утопии, углублявшей русскую некультурность». Отвергая общинный идеал русского социализма, С. отводил особую роль в грядущей коммунистической революции пролетариату, признавая при этом прогрессивность западной модели буржуазной цивилизованности по сравнению с укладом российского общества рубежа 19–20 вв. «Капитализм не только зло, но и могущественный фактор культурного прогресса, — фактор не только разрушающий, но и созидающий... Вся современная материальная и духовная культура тесно связана с капитализмом», — утверждал он. Государство, по мнению С., может выступать не только как «аппарат принуждения», но и как над- и внеклассовая «организация порядка». В рамках осознания процесса «создания культуры в общественной форме» посредством усилий государства С. подчеркивал, что «культура универсальнее государственности, национальность мягче ее». Патриотизм С. выступал в благородной ипостаси философски осмысленного национализма: «Мы любим наш народ, но не поклоняемся ему. Так можно любить человека, относясь свободно к его личности, видя ее несовершенство и боля ее ими. Вообще... не следует поклоняться личностям, ни индивидуальным, ни собирательным. Их следует только любить. Наш идеализм поклоняется только идее личности, ценности бестелесной». Патриотизм, осмысленный С. в духе философии В. Соловьева, лишился пороков национально-го эгоизма и национальной исключительности, либерализм же, к вящей радости русских прогрессистов, приобрел иное, не космополитическое измерение. («Либерализм в его чистой форме, т. е. как признание неотъемлемых прав личности...и есть единственный вид истинного национализма, подлинного уважения и самоуважения национального духа...»). «Я западник и потому — националист», — подчеркивал С. «Национальный дух» у С. — это «идея-форма», в которой и возможно культурное творчество личности. Культура, по С., — это то поле, причастность которому обеспечивает созвучие человека, наделенного «личной годностью», мирозданию. Через активность личности мир идеалов может быть объективирован в мире действительности. С. не считал возможным разделять марксистские мифы о позитивности социалистической революции вообще и ее принципиальной осуществимости с пользой для народа России, в частности. Идея революции самой по себе, вне духовно-нравственного идеала, основанного на венаучном фундаменте, не вызывала у С. исторического оптимизма. «Диктатура пролетариата» — «якобински-бланкистское понятие», является, по С., ничем

иным как «орудием мнимо реалистического объяснения недоступного пониманию социального чуда». В контексте атрибутивных для него идей революции и диктатуры пролетариата марксизм, согласно С., — это всего лишь «чрезвычайно оригинальная форма утопизма». Социализм — в лице марксизма — «отказался от морали и разума». В основе социализма лежит идея полной рационализации всех процессов, совершающихся в обществе. «Ни индивидуальный, ни коллективный разум не способен охватить такое обширное поле и не способен все происходящее в нем процессы подчинить единому плану» (С.).

СТРУКТУРА — общий, относительно устойчивый, изменяющийся в пространстве и времени способ связи внутренних связей и отношений системы. Он определяет функциональную деятельность системы, линию ее поведения, характер взаимодействия и многие другие ее особенности. Понятие С. отражает форму расположения элементов и характер взаимодействия их сторон и свойств. С. есть не что иное, как результат движения элементов системы, итог их организации, упорядочение, и в этом значении она выступает как закон связи элементов. Именно связь, целостность и обусловленность ими устойчивая С. — таковы отличительные признаки любой системы. При структуралистском подходе, когда центральным оказывается понятие С., то оно фактически выступает примерно с тем же содержанием, с каким выступает понятие системы.

СТРУКТУРАЛИЗМ — обозначение в целом неоднородной сферы гуманитарных исследований, избирающих своим предметом совокупность инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем. Начало формирования структуралистской методологии датируется выходом в свет «Курса общей лингвистики» Соссюра, в котором содержатся две интенции, фундаментальные для последующего развития этого метода. Во-первых, рассматривая язык как упорядоченную от простейших до сложных уровней систему знаков, Соссюр полагает источник его способности обозначать и выражать нечто — только во взаимосвязи каждого элемента с другими, включенности элементов в определенную систему отношений. Тем самым была намечена резкая антитеза как позитивистскому атомизму, пытающемуся выделить «конкретные языковые сущности», элементарные единицы значения, из которых складывается язык, так и эволюционной лингвистике, игнорирующей синхронический аспект изучения языка в пользу диахронического. Во-вторых, в «Курсе...» было выдвинуто стратегически важное положение об отсутствии субстанции языка: даже на уровне простых звуков мы сталкиваемся не с частицей «материи» языка, а с пара-





806 СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

ми взаимоотрицающих элементов, деструктивными фонемами, чистым, без носителя, различием. Начиная с 1920-х идеи Соссюра воспринимались и развиваются в различных школах структурной лингвистики: Пражским лингвистическим кружком, Копенгагенской глоссематикой, американской дескриптивной лингвистикой. Заметно также влияние соссюрианства на гештальт-психологию и русский формализм. В 1928 выходит «Морфология сказки» В. Проппа, положившая начало структурному анализу текстов. В 1950-х работы Леви-Стросса определяют новый этап в развитии метода — собственно С. (наличие философских импликаций) или «французский С.» — основные представители: Р. Барт, Фуко, Лакан. Впрочем, сам Леви-Стросс не причисляет последних к «аутентичному» С., замысел которого, по Леви-Строссу, состоял в переносе конкретно-научного метода структурной лингвистики на обширное поле культурологии в целях достижения в ней строгости и объективности по типу естественных наук. Леви-Стросс пытается выполнить эту задачу на материале этнографии, формализуя в терминах бинарной оппозиции и теории коммуникации системы родства примитивных народов, ритуалы, мифы и т. д. И Фуко, и Р. Барт, и Лакан работают в стороне от проекта «материализации» гуманитаристики. Фуко выявляет глубинные конфигурации языка различных эпох, анализируя в синхроническом срезе области языкознания, биологии и политической экономии. Р. Барт ищет структурно-семиотические закономерности в «языках» различных феноменов культуры (массовых коммуникаций, моды и т. п.), переходя впоследствии к описанию процессов означивания в литературных, преимущественно модернистских, произведениях. Лакан, исходя из гипотезы об аналогии функционирования бессознательного и языка, реформирует психоанализ, предлагая сосредоточиться на анализе и корректировке символических структур языка, терапевтически вмешиваясь тем самым в бессознательные аномалии. В общем, С. может быть представлен как суперпозиция ряда определяющих для 20 в. философских стратегий: 1) десубстанциализация традиционной метафизики, систематически начатой еще Кантом и наиболее драматично продолженной Ницше. Утверждая, что реляционные свойства элементов отличаются доступностью для гуманитарного познания и не меньшей, если не большей, гносеологической ценностью, чем субстанциональные, С. практически оставляет за пределами внимания кантовскую «вещь-в-себе». Отсюда понимание собственного метода ведущими представителями С. как кантианства без трансцендентального субъекта или исторического априоризма. Ницшеанские деклара-

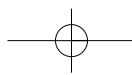
ции смерти Бога трансформируются в С. в констатации «конца Человека», «смерти Автора», неадекватности понятий «произведение», «творчество» и т. д.; 2) экспликации вразумных оснований разума, вехами развития которой стали работы Маркса и Фрейда. Различные понятийные конструкты — «ментальные структуры» Леви-Стросса, «эпистема» Фуко, «символический порядок» Лакана — претендуют на формализацию, развитие, прояснение взглядов на природу и функции бессознательного; 3) неорационализма, полемизирующего с романтическими, интроспекционистскими философскими течениями. Доминантой структуралистского мышления выступает рассмотрение всего разнообразия культурных феноменов сквозь призму языка как формообразующего принципа и ориентация на семиотику, изучающую внутреннее строение знака и механизмы означивания в противоположность англо-саксонской семиологии, занимающейся преимущественно проблемами референции и классификации знаков (Пирс). В 1970–1980-е как извне, так и изнутри усиливается критика ограниченности структуралистского метода, обусловленная его аисторичностью, формализмом, а порой крайними формами сциентизма. Принципиальная бесструктурность целого региона человеческого существования становится отправным пунктом так называемой «философии тела». Положения «позднего» Р. Барта, Фуко периода «генеалогии власти», Дерриды, Эко, Делеза, Бодрийяра и др. об «открытости произведения», социально-политических контекстах «структур», переносе акцентов анализа с систем готового значения на процесс его производства с атрибутивными для них моментами разрыва и сбоя — определяют характер «второй волны» С. или постструктурализма.

СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ, функциональный подход, функционализм — один из наиболее развитых и детально (от метатеории до эмпирических исследований) разработанных подходов в социогуманитарном знании 20 в., задающий принципы исследования социокультурных явлений и процессов (на уровнях общества, социума и культуры, личности, любого социального «объекта» — группы, общности, института, организации) как системно-организованной структурной целостности, в которой каждый элемент имеет определенное функциональное значение (функцию внутри этой целостности). Соотносится со структурным подходом (структурализмом), имеет с ним общие «генетические» корни и теоретико-методологические основания. В середине 20 в. структурный и функциональный анализы были переосмыслены в рамках «объединяющего» их системного подхода как два различных

аспекта системного анализа, т. е. исследования систем как целостных единств, и две взаимодополняющие и взаимопроникающие друг в друга (пересекающиеся) стратегии их исследования. Это дало основания универсализировать функциональный и структурный подходы как воплощающие всеобщие принципы любого научного познания, однако релевантной им областью остается все же социогуманитарное знание. При этом, если структурный анализ в различных своих версиях активно проникал в гуманитарное знание (а во многом и зарождался в нем) — прежде всего в лингвистике и литературоведении, то собственно С.-ф. а. и возник, и локализовался прежде всего в социальном знании (главным образом, в социологии и британо-американской антропологии). В социологии структурный подход акцентирует аспект социальной структуры (целостность взаимосвязанных элементов, процессы воспроизводства), а функциональный — аспект социальной организации (принципы соотношения и функционирования элементов) социума, общества как системы в целом. Центральным для С.-ф. а. является понятие функции, которая рассматривается в нем в двух аспектах: 1) как «назначение» («роль») «одного» из элементов некоторой целостности по отношению к «другому» или к целостности (системе) в целом; 2) как такая зависимость в рамках данной целостности (системы), при которой изменения «одного» оказываются производными (функцией) от изменений «другого» (на уровне прикладных и (или) статистических анализов эта зависимость описывается через взаимоотношения зависимой и независимой переменных). В этом (втором) случае вводится понятие функциональных (функционально-организационных) связей (отношений, зависимостей) в ряду причинных, структурных, генетических связей внутри системы (а также между системами, системой и средой). Соответственно выделяются и процессы функционирования (поддержания организации-организованности, порядка) наряду с процессами производства (ресурсов), воспроизводства (структуры), в совокупности обеспечивающие стабильное существование системы (целостности) и соотносимые с процессами ее изменения и развития (как в результате «естественной» эволюции, так и вследствие специально предпринимаемых («искусственных») усилий.

СТУПЕНИ — в эзотеризме — символическое обозначение восхождения души живых существ к совершенству.

СУАРЕС (Suarez) Франсиско (1548–1617) — испанский мыслитель, представитель поздней схоластики в истории средневековой философии и теологии. В 1564 становится членом ордена иезуитов и получает образование в иезуитской колле-





гии. Изучает философию. Позже — богословские дисциплины в университете г. Саламанка. Читал курсы лекций в испанских университетах. Под давлением местных властей был вынужден уехать в Рим. Там С. высоко оценили и предоставили право читать лекции в знаменитой Римской коллегии. С 1597 С. заведует кафедрой теологии в Коимбрском университете. Главное философское сочинение С.: «Метафизические рассуждения» (1597). С. переосмыслил многие положения философии Фомы Аквинского. Он несколько видоизменяет его в двух центральных моментах: вслед за Уильямом Оккамом упраздняет различия между сущностью и существованием, а также делает вывод, что неправильно считать, будто вещь состоит из материи и формы («эйдос»). Вещь, согласно С., не есть ни материя ни форма, она первична по отношению к ним. После С. многие философы отказались от гилеморфизма. Другим важным вопросом для С. выступила проблема соотношения свободной воли у человека и божественного предвидения. По мнению С., Бог все предвидит, но все же окончательный выбор остается за человеком. Это по сей день остается доктриной католической Церкви. С. оказал большое влияние на богословие, оставшись во многих вопросах большим авторитетом для идеологии и мировоззрения Ватикана.

СУБКУЛЬТУРА — система норм и ценностей, отличающих группу от большинства общества. С. (подкультура) — понятие, характеризующее культуру группы или класса, которая отличается от господствующей культуры или же является враждебной этой культуре (контркультура). Современное общество, базирующееся на разделении труда и социальной стратификации, представляет собой систему многообразных групп и С., находящихся в весьма различном отношении друг к другу (например, молодежная С., различные профессиональные С. и др.). Под С. понимают также — (1) совокупность некоторых негативно интерпретированных норм и ценностей традиционной культуры, функционирующих в качестве культуры преступного слоя общества (делинквентная подкультура), (2) особая форма организации людей (чаще всего молодежи) — автономное целостное образование внутри господствующей культуры, определяющее стиль жизни и мышления ее носителей, отличающееся своими обычаями, нормами, комплексами ценностей и даже институтами (М. Брейк, Р. Швендтер), (3) трансформированная профессиональным мышлением система ценностей традиционной культуры, получившая своеобразную мировоззренческую окраску. Д. Даунс различает С., возникающие как позитивная реакция на социальные и культурные потребности общества (про-

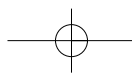
фессиональные С.), и С., являющиеся негативной реакцией на существующую социальную структуру и господствующую в обществе культуру (делинквентные и некоторые молодежные С.).

СУБЛИМАЦИЯ (сублимирование) — процесс и механизм преобразования энергии сексуального влечения, характеризующийся заменой сексуальной цели на цель более отдаленную и более ценную в социальном отношении. С. — процесс, происходящий с объектом либидо, и состоит в том, что влечение переходит на иную цель, далекую от сексуального удовлетворения; суть при этом заключается в отвлечении от сексуального. По Фрейдю, способностью к С. обладают все люди. Но при этом многие люди обладают ею лишь в незначительной степени.

СУБСТАНЦИЯ (лат. substantia — сущность, нечто, лежащее в основе) — философское понятие классической традиции для обозначения объективной реальности в аспекте внутреннего единства всех форм ее саморазвития. С. неизменна в отличие от перманентно меняющихся свойств и состояний: она есть то, что существует в себе самом и благодаря самому себе, а не в другом и не благодаря другому. В античной философии С. трактовалась как субстрат, первооснова всех вещей (например, «вода» Фалеса, «огонь» Гераклита). В средние века вопрос о С. решался прежде всего в споре о субстанциальных формах (номинализм, реализм). В философии Нового времени категория С. трактовалась достаточно широко; можно выделить две точки зрения. Первая связана с онтологическим пониманием С. как предельного основания бытия (Ф. Бэкон, Спиноза, Лейбниц). Вторая точка зрения на С. — гносеологическое осмысление этого понятия, его возможности и необходимости для научного знания (Локк, Юм). Кант полагал, что закон, согласно которому при любой смене явлений С. сохраняется и количество ее в природе остается неизменным, может быть отнесен к «аналогиям опыта». Гегель определял С. как целостность изменяющихся, переходящих сторон вещей, как «существенную ступень в процессе развития идеи». Для Шопенгауэра С. — материя, для Юма — фикция, существование свойств. Марксистская философия трактовала С. как «материю» и одновременно как субъект всех изменений. В современной философии, в целом, преобладает антисубстанциалистская позиция.

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ (лат. subjectus — лежащий внизу, находящийся в основе и objectum — предмет) — фундаментальные категории философии. С. — носитель субстанциальных свойств и характеристик, определяющих качественные особенности О. Соответственно О. — то, что находится в зависимости от С. и лишено

самостоятельной сущности. Понятия С. и О. не стоит ассоциировать с производными от них категориями «субъективного» и «объективного». В данной связке более самодовлеющую природу имеет «объективное», в то время как О., напротив, вторичен по сравнению с проецированными на него онтологическими, гносеологическими или праксеологическими характеристиками С. Понятия С. и О. имели различную интерпретацию в историко-философской традиции. В античной философии понятие С. преимущественно использовалось как одно из обозначений материальной субстанции, субстрата, тогда как О. соотносился с конкретным видимым предметом. Средневековая схоластика во многом воспроизвела античную трактовку С. и О., признавая за С. онтологические параметры материальных вещей, а за О. — производные человеческие образы С. Своеобразная гносеологизация С. осуществляется в философии Нового времени. Декартовское «мыслью, следовательно существую» в качестве наиболее безусловного и достоверного начала бытия провозгласило cogito, рациональное мышление. Именно разум выступает здесь в качестве гаранта внешней действительности, ее сущностных характеристик и объективности. При этом О. задан через представление, в контексте которого С. наделяется безусловными полномочиями «ставить перед собой» те феномены бытия, которые он считает безусловно истинными и которые могут выступать отправными точками для последующего философского или научного анализа. Особый онтологический и гносеологический статус С. в новоевропейской философии тем не менее был сопряжен с рядом парадоксов, обусловленных пониманием С. как конкретного, эмпирического начала. Если человеческий разум субстанциален по отношению к эмпирической действительности, а человек как носитель разума — всего лишь ее отдельный фрагмент, то где же искать критерии его истинности? Если же разум, так же как и сам человек, произведен от опыта, то каким образом можно объяснить его всеобщий характер и тождество познающей личности (единство С. и О. в самосознании)? Попытку решения этих вопросов предпринял Кант, введя понятие «трансцендентального С.», воплощающего в себе чистые, внеопытные формы познания и обуславливающие содержание знания отдельных эмпирических С. При этом трансцендентальный С. изначально задан как единство апперцепции (самосознание), где тождество С. и О. обуславливает одновременно и его творческие возможности в познании, в общезначимость диктуемых им истин. Проблему С. и О. по-новому рассматривал Гегель, который показал их культурно-историческую динамику, их процессуальность и взаимосвя-





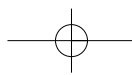
808 СУГГЕСТИЯ

висимость в познавательной деятельности. Основной лейтмотив неклассической философии связан с акцентировкой творческого статуса С., детерминирующей соответствующие структуры объективной действительности. При этом С. выступает в качестве носителя сознания, познавательных способностей и творческой деятельности. В марксизме понятие С. предполагает прежде всего социально-исторического С. практической деятельности, которая опосредует его отношения с объективной реальностью и в которой воплощается искомое тождество С. и О. Для феноменологической традиции С. выступает как «чистое сознание» в единстве его рефлексивных и дорефлексивных процессов, интенциональные установки которого вносят индивидуальный смысл в бытие объектов. И, наконец, своеобразия С. познания в неклассической философии связано с представлением об его детерминированности целым рядом вне-рациональных и некогнитивных факторов (например, идеологии, языка, бессознательного и т. п.). Если неклассическая философия некоторым образом абсолютизирует творческие возможности С., то постклассика и постмодерн предпринимают своеобразную попытку теоретической реабилитации О. Провозглашая «смерть С.», постструктурализм характеризует его не столько как творца, сколько как комбинатора отдельных объективных элементов, растворяющего себя в контексте их процессов и соединений.

СУГГЕСТИЯ — социально-психологическое внушение, форма психологического воздействия, связанная с ослаблением осознанного контроля в отношении воспринимаемых сведений. Внушение привлекало большое внимание зарождавшихся на рубеже 19–20 вв. западной (Г. Тард, Ш. Сигеле, Г. Лебон) и отечественной (Н. К. Михайловский, В. М. Бехтерев) социологии и социальной психологии как элемент описания поведения толпы наряду с заражением и подражанием. Внушение может быть стихийным компонентом повседневного общения или специально организуемым видом коммуникации. Как правило, оно противостоит убеждению, поскольку предполагает не критичность восприятия информации. Источником внушения, как и его объектом, могут выступать индивид и группа. Внушение, распространяющееся на значительное число индивидов, называется массовым. Особо выделяется ауто-суггестия, предполагающая соединение в одном лице источника и объекта внушения. Различают прямое и косвенное внушение, преднамеренное и непреднамеренное. Внушение широко используется в психотерапии (практика гипноза, аутогенной тренировки и тому подобное), как средство педагогического воздействия.

СУДЗИЛОВСКИЙ (Руссель) Николай Константинович (1850–1930) — белорусский мыслитель, публицист, этнограф, энтомолог, химик, биолог, первый и последний энциклопедист 20 в. Владел 8 европейскими, китайским и японским языками. Первый президент Сената Гавайских островов (1900). Член Американского общества генетиков, ряда научных обществ Японии и Китая. Как врач С. известен работами в области хирургии, методов лечения туберкулеза, теории глазных болезней. Как географ С. открыл ряд островов центральной части Тихого океана. Его географические описания Гавайев и Филиппин, опубликованные в 1890-х, вошли в хрестоматии и учебники для школ и вузов. Как мыслитель и политический деятель С. прошел сложную творческую эволюцию. Юношей он придерживался позиций нигилизма, который составил впоследствии значимый элемент народнической идеологии. Литературный кружок, созданный студентом С., пропагандировал социалистический идеал, усматривая пути его реализации в нравственном совершенствовании человека (1870). Пытаясь практически его осуществить, С. создал общину, построенную на этих принципах (Киевская община). В 1873 С. с группой единомышленников (В. Дебогорий-Мокриевич, В. Донецкий) отправляется в Цюрих с целью организовать поездку в Северную Америку для создания там коммуны. Знакомится с идеями Бакунина и Лаврова, полностью их не разделяя. Отсутствие средств вынудило группу вернуться в Россию. С. продолжает учебу на медицинском факультете Киевского университета, затем активно включается в политические дискуссии и практические акции народников («хождение в народ», «Киевская община»). После процесса против участников «хождения в народ» (1877–1878) С. нелегально покидает Россию и отправляется в Лондон, где знакомится с функционерами Первого Интернационала (Марксом, Энгельсом, В. Врублевским, Лавровым). Затем он уезжает на Балканы, заканчивает образование в Бухарестском университете и организывает «книжную экспедицию». В Болгарии С. вместе с Х. Ботевым принимает активное участие в организации крестьянских восстаний. Анализируя причины поражения восстания, С. приходит к выводу, что бакунинский тезис о готовности народа к социалистической революции не только не приложим к России 1870-х, но и в принципе неверен. 1870–1880-е — новый этап творческой эволюции и практической деятельности С., связанный с Румынией. Народническая идеология, составляющая основу его мировоззрения, претерпевает существенную трансформацию. По мнению С., социальная революция — это революция народная, а народу не могут быть навязаны революционные идеи, революция насту-

пает тогда, когда налицо определенная совокупность материальных и нравственных условий, а искусственное подталкивание ситуации может привести лишь к отсрочке революции и гибели передовых деятелей (как это случилось в Болгарии). (По мнению С., «...если общество хочет сохранить способность к историческому обществу и прогрессу, ему нужно ориентировать психическую конституцию своих членов на нормы поведения в границах демократии и свободного выбора».) В 1877 С. защитил докторскую диссертацию об антисептическом методе лечения в хирургии. На докторском дипломе впервые появилась двойная фамилия (С.-Руссель). Это было вызвано тем, что Россия включилась в войну против Турции и по территории Румынии проходили русские войска, а он по-прежнему находился в списке особо опасных государственных преступников под №10. С. активно сочетал врачебную практику с революционной деятельностью. За лечение раненых С. был награжден золотой медалью, а за политические идеи — выслан в провинцию (1879). За организацию гражданских похорон румынского революционера Зубку-Кодряна С. высылают в Яссы, где он вступает в социалистический кружок и становится идеологом и одним из редакторов социалистической газеты «Бессарабия». 18 марта 1881 в Галаце отмечался день Парижской Коммуны с митингами, за организацию этих мероприятий С. был арестован и приговорен к высылке в Турцию. С. с женой и с П. Аксельродом удалось сбежать в Париж. С. разъезжает по Европе, сочетая научные исследования с революционной деятельностью, работает в группе «Освобождение труда», но полностью с народничеством не порывает. 1883 — год потерь для С.: жена с дочерью возвращаются в Россию, умирает горячо любимый отец, родное имение разорено, революционное движение в Европе затухает. С. впадает в сильную депрессию, из которой он выходит только после переезда в США. В 1887 С. открывает частное лечебное заведение, становится вице-президентом Греко-русско-славянского общества, участвует в работе русского общества самообразования (преобразованного в 1890 в Русское социал-демократическое общество). Активно занимается публицистикой: «В океанской деревне», «Письмо из Америки», «О роли православной церкви в России», «Письма с Сандвичевых островов», «Как жить на Гавайских островах?» и др. Революционер не на словах, а на деле — С. первым развенчал колонизаторскую политику США на Гавайских островах и стал настоящим защитником гавайского народа. С. создает партию «гомрулеров» и в 1890 избирается сенатором от канаков (коренные жители Гавайев), а в 1891 становится президентом Гавайской республики. Началось время бурных реформ, тревог, интриг и





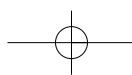
предательств, которые он переживал очень болезненно. Когда в очередной раз его сторонники (канаки), получив взятки, проголосовали против его законопроекта, который мог бы улучшить жизнь самим канакам, не выдержал и подал в отставку. В мае 1905 С. обращается к генеральному японскому консулу с просьбой дать ему рекомендацию для поездки в Японию для посещения лагерей русских пленных, просьба была удовлетворена. В Японии С. занимается активной пропагандой среди солдат, сочетая это с их лечением. Организовал отправку группы русских военнопленных в Россию и написал для них специальную брошюру «В плену. Сборник на память о войне и плене», которая представляла собой программу борьбы за социальное и национальное освобождение. В апреле 1906 в Нагасаки было создано «Восточно-азиатское отделение русской революционной партии» и газета «Воля», за два года работы в этой газете С. написал более 50 статей. Происходило размежевание революционно-демократических сил, которое С. не мог осознать и принять: он попытался объединить все революционные силы в своей партии «Союз помощи народному освобождению», попытка провалилась. С. отошел от практической революционной деятельности в 1908: сужается и его публицистическая деятельность, стали сказываться разочарования, годы и болезни. С. публикует следующие труды: «Мысли вслух» (1910); «Восток и Запад» (1916); «Откровенные слова» (1917, февральскую революцию С. воспринял восторженно, а октябрьский большевистский переворот категорически отверг как «зигзаг истории» — данная работа направлена против последнего); «Немецкая культура в России», «Два века немецкой культуры в России». После гражданской войны взгляды С. на социалистическую революцию изменились, он заявляет об этом в прессе, в результате вынужден уехать в Китай. В Китае С. создает в 1921 «Комитет помощи голодающим России» — первый в Азии. В сентябре 1923 С. получает документы о назначении ему персональной пенсии как ветерану революции — это единственное признание заслуг, которое оказал ему советский режим. 30 марта 1930 С. умирает от воспаления легких. Р. Тагор называл его самым интересным славянским писателем 20 в. На родине С., в Беларуси, исследованию его жизни и творчества была посвящена монографическая работа М.И. Иосько; был издан ряд исследований за рубежом (в частности, двухтомное издание на японском языке).

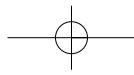
СУДЗУКИ (Suzuki) Дайсецу (1870–1966) — японский философ. Один из ведущих специалистов по дзен-буддизму. Профессор философии университета Отани в Киото. Член Японской академии наук. В молодости был мирским учени-

ком буддизма в Энгакуе, большом монастыре Камакуры. После получения образования преподавал в университетах Японии. В 1936 в качестве преподавателя по обмену посетил Великобританию, где начал чтение лекций о буддизме. В дальнейшем читал такие лекции и курсы лекций в различных университетах Европы и Америки. Исследовал, популяризировал и пропагандировал немонастырский дзен-буддизм. Стремился к «наведению мостов» между западной и восточной философией и психологией. Заинтересовал идеями дзен-буддизма Юнга (написавшего предисловие к одной из книг С.), Хорни, Фромма и др. После личного знакомства с Хорни и Фроммом в 1940-х на семинарах по дзен-буддизму в Колумбийском университете Нью-Йорка поддерживал с ними профессиональные отношения. В 1951 в целях лучшего знакомства с дзен-буддизмом Хорни посетила Японию, а Фромм в 1957 организовал в своем доме в Куернаваке специальный семинар по дзен-буддизму и психоанализу, ориентированный на изучение их внутреннего родства и возможностей взаимодополнения. Материалы этого семинара, проходившего под руководством С. и Фромма, впоследствии были положены в основу их совместной книги «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960, в соавторстве с Р. Де Мартино). Автор книг «Эссе о дзен-буддизме» (1927), «Дзен-буддизм и его влияние на японскую культуру» (1938) и многих др.

СУДЬБА — 1) универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. **Универсалии, Категории культуры**), фиксирующая представления о событийной наполненности времени конкретного бытия, характеризующейся телеологически артикулированной целостностью и законченностью; 2) философско-мифологическое понятие, содержание которого является продуктом экспликации и рефлексивного осмысления названной универсалии; 3) философско-мифологическая персонификация, моделирующая сакрального субъекта конфигурирования событийности жизни индивида или Космоса. Конституируется в контексте культурной доминанты детерминизма, понятого в качестве принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней детерминанты любого процесса, артикулируемой в традиционной культуре в качестве соответствующего действия «причинения». Проблема познаваемости С., в практическом своем приложении оборачивающаяся проблемой прогнозности — предвидения и предсказания. В зависимости от интерпретации сущности С. как таковой, в культурной традиции могут быть выделены следующие варианты разрешения этой проблемы: 1) в рамках традиционного представления о С. как иррациональной («темной» и «слепой») силе постижение

ее предначертаний мыслилось как возможное лишь посредством либо внерациональной практики, педалирующей аспект случайности (бросание мантических костей или карт, случайное расположение извлеченных внутренностей жертвенного животного и т. п. — не случайно в античной традиции игра в шахматы считалась «самой благородной — за исключением игры в кости», ибо в последнем случае партнером-противником выступает не со-игрок, но сама С.), либо посредством внерационального растворения субъективной индивидуальности и сакрального «вслушивания» в «голос С.»: согласно Платону, «божество сделало монетку достоянием именно неразумной части человеческой природы» (классическим вариантом реализации этой практики может служить институт пифий в античной Греции); 2) в рамках теистического представления о С. как воле Божьей ее постижение возможно посредством механизма Откровения как открытия Богом своей воли и истины избранному субъекту, что также предполагает отказ от субъективности (по Мейстеру Экхарту, «в сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду, — он должен стать пустым. Поэтому, если хочешь получить радость от восприятия Бога..., ты должен вылить вон и выбросить тварей»), — но, в отличие от ситуации пифии, предполагает специальную подготовленность субъекта к восприятию Откровения. В истории философии понятие «С.» обретает реактуализацию в контексте традиции иррационализма и в неклассической философии: поздний романтизм, учение Ницше, философская концепция Шпенглера, философии жизни и др. В противоположность традиционному пониманию феномена С., интерпретация С. в рамках данного вектора философской традиции объективирует интенцию философии (во многом не осмысленную рефлексивно) на фиксацию феномена детерминизма в более широком ключе, нежели традиционная каузальность, ибо интерпретирует феномен С. в качестве механизма детерминации, не укладывающегося в традиционные представления о рассудочно постигаемой причинно-следственной связи линейного характера («причинность есть ...ставшая, умершая, застывшая в формах рассудка судьба» у Шпенглера). В постнеклассическом варианте философствования идея С. претерпевает существенные трансформации. — В контексте культуры постмодерна наблюдается феномен «кризиса С.», теснейшим образом связанный с «кризисом идентификации» (Дж. Уард). Философия постмодернизма констатирует применительно к современной культуре кризис С. как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе: в условиях невозможности онтоло-





810 СУЖДЕНИЕ

гии как таковой не может быть и онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная С. представляла собой, по оценке А.П. Чехова, «сюжет для небольшого рассказа» (при всей своей непритязательности — как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна — это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, — в диапазоне от текста Р. Музиля «О книгах Роберта Музиля» до работы Р. Барта «Ролан Барт о Ролане Барте», а также книг «Антониони об Антониони», «Луис Бунюэль, фильмы, кино по Бунюэлю». Признавая нарративный характер типового для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители мета-теоретиков постмодернизма (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др.) констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей «истории» (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное, что и обозначается постмодернизмом как «кризис С.»: индивидуальная биография превращается из «С.» как целостной определенности в относительный и вариативный «рассказ» (по Р. Барту, History of Love превращается в Story of Love, а затем и в Love Story), ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны.

СУЖДЕНИЕ — продукт и результат мыслительного процесса, предполагающего, что субъект, констатируя некоторое положение дел, выражает свое отношение к содержанию высказанной мысли в форме знания, убеждения, сомнения, веры. Это отношение либо подразумевается, либо выражается явно с помощью различного рода оценочных предикатов типа «верно», «необходимо», «возможно», «хорошо», «плохо», «допустимо», «запрещено» и др. Любое знание человека, любой его поступок можно подвести под такой предикат, как критерий оценки. По определению Канта, способность С. состоит в способности применять свой рассудок в конкретных обстоятельствах. Отсутствие способности С. он называл глупостью: «против этого недостатка нет лекарства, тупой и ограниченный ум, которому недостает лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности С., то нередко можно встретить весьма ученых мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недоста-

ток». Связи между С. как средствами выражения оценочных отношений мыслящего субъекта к высказываемому содержанию исследуются в модальной логике, вместе с тем, в логической науке сложилось иное, более узкое понимание С. — как предложения (высказывания), выражающего мысль, которая лишь фиксирует некоторое положение дел и характеризуется в связи с этим истинностным значением («истинно», «ложно», «неопределенно» и др.). Фундамент теории С. (в этом смысле) заложен в логике Аристотеля, его заслуга состоит прежде всего в том, что он обстоятельно исследовал связи и отношения между С. вида «Все А суть В», «Некоторые А суть В», «Ни одно А не есть В», «Некоторые А не есть В», принимающие два истинностных значения — «истинно» и «ложно». На основе этого он создал логическое учение, вошедшее в науку под названием аристотелевской силлогистики. Свое завершение — на базе применения математических методов — двузначная теория С. получила в классической логике. С., характеризующиеся более чем двумя истинностными значениями, изучаются в неклассических (многозначных) системах логики.

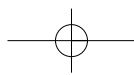
СУРАТ — в индуизме — внимание как свойство души.

СУРАТ ШАБД ЙОГА — в индуизме — йога концентрации внимания на сакральных текстах.

СУТРА — в брахманизме и буддизме — краткое, лапидарное изложение оснований учения; сборники текстов для мирян.

СУФИЗМ (арабск. Suf — грубая шерстяная ткань в значении «рубашка») — мистическое направление в развитии ислама; исламский вариант мистической формы религиозного опыта. Территория распространения — от северо-западной Африки до Индии и Северного Китая, включая Индонезию. На уровне precedente возникает в 8 в.; основы учения заложены в 9 в. египтянином Зу-л-Нуном ал-Мисри (ум. 850) и основоположником багдадской школы С. — Абу Абдаллахом ал-Мухасибом (ум. 857). Конституируется как противовес ортодоксальному формализованному исламу, провозглашая в качестве программного принципа принцип так называемой сердечной веры («место сердца в знающем и совершенном человеке словно гнездо камня в перстне» у Ибн Араби; «Кто правдивый мурид? — Тот, кто говорит слово из сердца» у Абу-л-Хасана Харагани), что соответствует аксиологической ориентации мистики в целом. Исходно С. представлял собой специфическое течение подвижничества в рамках классического ислама, развитое на основе местной традиции захидов, генетически восходящей к манихейству, гностицизму, зороастризму, и включающее в себя элементы византийской и халдейской магии,

предполагающей сакральные возможности взаимодействия со сверхъестественной сферой и требующей в связи с этим специальной аскетической практики. К 10 в. С. оформляется как типично мистическое учение, основанное на идее откровения и фундированное эксплицитно выраженными принципами классической мистики (см. у Абу Хамида ал-Газали: «мелочные споры о богословских и юридических тонкостях надо заменить любовью к Богу»). Для позднего (после Абу Хамида ал-Газали, ум. 1111) С. характерна тенденция к концептуализации (аналогично христианской версии мистики: ср. с исторической динамикой францисканства, например). В своем развитии испытал значительное содержательное влияние христианства — как в области становления мистической доктрины, так и в плане оформления аскетической парадигмы культовых практик (со 2 в. христианство было широко распространено на Ближнем Востоке; на арабский были переведены не только Ветхий и Новый Заветы, но и произведения патристики и постановления Соборов; в рамках восточных христианских школ создавались оригинальные сочинения Отцов Церкви (например, Св. Ефрем); с 5 в. в Эдессе активно функционировала христианская Академия; в рамках дисциплинарной истории христианства в начале 20 в. была даже сформулирована гипотеза о принадлежности текстов, приписываемых Дионисию Ареопагиту, перу сирийца Стефана бар Судаили; Бируни в свое время этимологически возводил термин «С.» к греч. Sophos — мудрец; ранние представители С. были тесно связаны с Иерусалимом, как, например, Раби а ал-Адавиа с его фундаментальным для С. тезисом «пыл любви к Богу сжигает сердце», очевидно несущим следы христианского влияния как в своей семантике, так в эмоциональной окрашенности. Может быть зафиксировано также влияние на ранний С. философии веданты, буддизма, индуизма, а также методик и психотехник, характерных для восточной мистики и отчасти тантризма (ритмическое пение; танцы дервишей с резкими альтернативными наклонами и вращениями, вызывающими перепады внутричерепного давления, приводящие к галлюцинациям и др.). Фундирующей С. философской концепцией является «ворхад-и-вуджун» — учение о неподлинности бытия объекта, модусы существования которого исчерпываются становлением и исчезновением, — атрибутом же подлинного существования обладает лишь Бог. Человек в этой системе отсчета может реализовать себя (в содержательно экстремальных стратегиях) либо как материальное тело, переходящее в своей неподлинности, либо как мурид (ученик, приобщенный), стремящийся к единению с Богом через освобождение от пут материальной множественности. Ядром

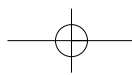




суфийской концепции является, таким образом, учение об откровении, трактуемом как слияние души с Абсолютом и являющемся целью и итогом восхождения мистика к Богу по ступеням совершенствования. Классический С. выделяет следующие стадии подъема мистика к Абсолюту: шариат (закон) — ревностное исполнение предписания ислама, которое, собственно, обязательно для любого правоверного вообще и еще не делает суфием; тарикат (путь) — послушничество у наставника, носителя традиции (пира) и аскеза, мыслимая как очищение души постоянными мыслями о Боге и отказом от светных вожделений; марифат (познание) — постижение сердцем единства себя, мира и Бога; хакыкат (истина) — ощущение непосредственного чувственно данного единства с Богом. Исходной отправной точкой мистического пути суфия выступает особое состояние духа, сосредоточенное на Боге и нацеленное на постижение его, т. е. истины. Эта особая духовная настроенность суфия на восприятие гармонии Абсолюта предполагает, прежде всего, способность к своего рода абстрагированию от феноменальных структур (рид): «Я сказал: «О Боже, мне надо тебя!» И услышал в тайне своей: «Если хочешь меня, будь чист, ибо я чист, не нуждайся в тварях, ибо я не нуждаюсь» (Абу-л-Хасан Харакани в «Свете наук»). Отрешенность от внешнего мира — необходимое, но недостаточное условие для постижения божественной истины: от суфия требуется также особая способность усмотрения за пестрым покровом преходящего бвования свет абсолютного бытия, способность «сквозь земные вещи заглянуть // В нетленный свет, божественную суть» (Омар Ибн ал-Фарид). Фактически нормативный статус обретает в суфийских текстах метафора внутреннего зрения: «глаза его стали лицом, и все тело стало глазами и обращено к...образу Его» (Ахмад ал-Газали). В этом контексте важнейшее значение имеет в С. принцип бескорыстия, незаинтересованности: к Богу нельзя обращаться мольбы о ниспослании благ, — любовь к нему не должна иметь внешней, отличной от него цели, причем ригоризм этого требования достигает в С. пределов, не подвластных логике: на восклицание мурида «Я хочу не хотеть!» Абу-л-Хасан Харакани отреагировал укоризненно: «Но этого он все-таки хотел!». Нетипичные для ислама в целом, но характерные для С. мотивы аскезы детерминированы именно этой установкой: внутренний голос (хизр) может быть услышан лишь в том случае, если не заглушен голосом земных страстей. В этой системе отсчета особое место занимает в С. понятие смерти как символа отказа от личной индивидуальности: «тем, что внешнее, не насытиться, и в собственном существовании видится одно только мучение» (Ахмад ал-Газали). Смерть как сбрасывание внешне-

го Я только и означает собственно рождение, обретение духом подлинного бытия: «тебе подобает освободиться от покрова, о обладающий сердцевиной. Избери смерть и разорви покрывало. Но не такую смерть, чтобы сойти в могилу, а смерть, ведущую к духовному обновлению, дабы войти в Свет» (Джелал ад-Дин Руми). Состояние выхода из собственного сознания, преодоления рамок личной индивидуальности (шатх) тождественно идентификации с Богом: «Мой дух — всеобщий дух, и красота // Моей души в любую вещь влита...// Разрушил дом и выскользнул из из стен, // Чтоб получить вселенную взамен. // В моей груди, внутри меня живет // Вся глубина и весь небесный свод» (Омар Ибн ал-Фарид). Суфийская метафора о капле, растворенной в океане и ставшей им, совершенно параллельна в этом отношении метафоре Бернара Клервоского о капле воды, растворенной в вине и ставшей вином: именно в единении с Богом человек истинно обретает себя, ибо, неся в своей душе отблеск божественной сущности, он изначально имеет своей целью возвращение к Богу (ср. аналогии в христианской мистике и хасидизме — см. **Мистика**). Смерть выступает в С. и символом недостижимых пределов познания. На пути постижения истины С. выделяет три ступени: «илм ал-йакин» (уверенное знание), «айн ал-йакин» (полная уверенность) и «хакк ал-йакин» (истинная уверенность). В традиционной для С. световой символике, характерной также как для ортодоксального калама, так и для христианства, и восходящей к неоплатонизму, который был с 6 в. широко распространен в Сирии (ср. ишракий или так называемое направление иллюминатов: от «ишрак» — сияние), познание мыслится в С. как приближение к светосному огню («войти в Свет» у Джелал ад-Дина Руми), а момент слияния экстазирующего суфия с Богом передается посредством метафоры мотылька, сгорающего в пламени свечи. В контексте характерного для С. синтетизма в кульминационный момент (таухид) познание человеком Бога выступает постижением своей подлинной сути («искры Божественного света», аналогичной «искре Божественного огня» как подлинной сути и залога стремления человека к Богу в христианском амальриканстве: устремленность к Богу семантически трансформируется в С. в интенцию на обнаружение Бога в себе, открытие «хаджи и святых» в собственной душе («я сбросил самого себя, как змея сбрасывает кожу. Я заглянул в свою суть и... О, стал Им!» у Баязида Бахстами). Знаменитая формула «Ана-л-Хакк» («Аз емь истинный», т. е. Бог), за которую был казнен Абу Абдаллах Хусейн Ибн Мансур ал-Халладж (857–922), исходно фундировалась именно таким образом: Бог трансцендентен, до творения он беседовал сам с собою, созерцая

величие собственной субстанции, — так возникла любовь, Бог желал созерцать свою любовь, он извлек из предвечности свое подобие, несущего в себе «все божественные атрибуты и имена» — человека, откуда ал-Халладж заключает «хува—хува» (он — это Он). В этом контексте момент таухид есть апофеоз синтетизма: «Моя любовь, мой Бог — душа моя. // С самим собой соединился я» (Омар Ибн ал-Фарид). Вместе с тем, с другой стороны, человеческое богосознание оборачивается Божественным самопознанием: «человек для Бога — зрачок глаза, ...ибо им Бог созерцает свое творение» (Ибн ал-Араби), — микро- и макрокосм сливаются в одну божественную целостность. В этом контексте метафора смерти точно схватывает ситуацию несовместимости постижения истины и сохранения феноменологически артикулированного существования: при сохранении самости познание конституируется как принципиально асимптотическое, что эксплицитно формулируется Абу Хамидом ал-Газали («бессилие до конца познать есть познание, слава тому, кто создал для людей путь к Его познанию только через бессилие познать Его»), а в момент утраты самости Я (вливание капли в океан или сгорание мотылька в пламени) сдвигается сама система отсчета, и речь может идти только о Божественном самопознании. Как и в любой форме мистического опыта, постигнутая истина мыслится в С. как неизмеримая и не могущая быть адекватно выраженной в вербальной форме. Единственно возможной формой выражения истины, открывшейся суфию на путях любви к Аллаху, выступает зикр: согласно суфийскому учению, когда правоверный мурид мысленно произносит слово или имя Божье, благая мысль переполняет его сердце, и давление ее требует разрешения, — это соединение сердца с языком и именуется зикром. Последний имеет две формы реализации: одна из них — молчание (так называемый тайный зикр: «Ты говоришь: «Как странно суфий молчит!» // Он отвечает: «Как странно, что у тебя нет ушей!» у Джелал ад-Дина Руми); другая — специфическая ритуально-экстатическая практика, включающая в себя пляски под пение специальных гимнов, передающих мистический опыт суфия, который в этой связи должен быть некоторым образом вербализован, причем в поэтической форме. Далеко не эффективным, и уж совсем не адекватным, но все же единственно возможным способом передачи состояния единения с Богом (таухид) признается в С. система символов, намекающих посредством иносказаний на неизреченную тайну и дающих простор воображению. Неортодоксальный статус С. в исламской культуре (особенно до Абу Хамида ал-Газали) и официальные гонения на суфиев также сыграли достаточно серьезную роль в оформлении





812 СУЩНОСТЬ И ЯВЛЕНИЕ

интенции на эзотерическую иносказательность суфийских текстов, — в раннем С. оформляется тенденция кодирования мистических текстов. Традиционно в С. используются два кодово-аллегорических ряда, центрированных — соответственно — вокруг культурных символов любви и вина. Можно говорить о достаточно широком наборе константных семиотических структур, составляющих знаковый арсенал суфийских текстов: суфий обозначается как ашик (влюбленный) или ринд (винопиец), Бог передается посредством терминов дурст или хуммар (соответственно — возлюбленная или опьяняющая), духовный наставник — пир — обозначается как виночерпий и т. п. Специальный словарь Махмуда Шабистари (14 в.) дает толкование таким терминам суфийских трактатов, как глаза, губы, локоны, пушок, родинка, свеча, пояс, вино и др. Так, если лик возлюбленной символизирует собою подлинную реальность бытия Абсолюта, то скрывающие его локоны — преходящую телесность временного бытия предметного мира как инобытия (эманации) Бога: длина локонов фактически означает бесконечность форм проявления божественной эманации; кольца кудрей, в которых, как в силках, запутывается сердце влюбленного, есть знаковое обозначение соблазнов внешнего мира, пути которых должна сбросить душа, устремленная к Богу; чернота кудрей по контрасту с белым ликом передает аксиологическую антитезу мрака существующей множественности мира и света подлинно сущего единства Божьего; локоны, закрывающие лицо возлюбленной, символизируют собою скрытость абсолютного божественного бытия за преходящим бытием его эманаций; кудри, колеблемые ветром, то открывающие, то закрывающие лицо, означают повседневную скрытость божественной истины, могущей быть явленной в откровении (ср. с мотивом мелькания Христа сквозь оконные створы у Хильдегарды Бингенской); мотив стрижки знаменует собою состояние аскезы, а влюбленный, отводящий локоны с лица подруги, фактически символизирует таухид и достижение лицезрения абсолютного света. Состояние суфия в момент затуманивающего видение внешнего мира (фана) экстатического единения с Абсолютом (халь) фиксируется посредством метафор пика опьянения и оргазма. Широко распространенные в суфийских текстах мотивы, извне оцениваемые как мотивы хмеля и эротики, выступают сложными семиотическими системами для вербализации мистического опыта. Организационно С. конституируется в институте «ханаках», являющем собою специфический аналог христианского монастыря, имеющих, однако, также и военный аспект своего функционирования, связанный со своего рода «рыцарским» измерением С.,

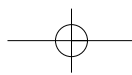
распространенного, как правило, среди младших сыновей феодальных родов (система футтувата), чей социальный статус примерно соответствовал статусу рыцарей-министериалов в Европе (кызылбаши в Иране в 16 в., муриды Шамиля на Северном Кавказе в 19 в. и др.). В контексте классического мусульманства как «мягкого ханифства» (Мухаммаду приписывается тезис «Нет монашества в исламе») С. с его парадигмой дервишества и аскетическими практиками изначально воспринимался как неортодоксальное течение; на ранних стадиях своего развития — в связи с культивацией идеи о возможности в акте откровения единения с Абсолютом, понятого как конгруэнтное слияние и достижение тождественности — преследовался в качестве ереси; в настоящее время официально признан во многих мусульманских странах. С. оказал значительное влияние на развитие не только ислама, но и восточной культуры в целом: открывая широчайший простор для философских исканий (темы соотношения микро- и макрокосма, подлинности человеческого существования, цели и смысла жизни, предпосылок и пределов познания и др. грани спектра метафизической, гносеологической, антропологической и этической проблематики), С. фундаментально мировоззрение интеллектуалов, ориентированных на неортодоксальный стиль мышления С. (вне его ритуальной реализации культовых практик); в конфессиональном своем статусе С. на протяжении 11–20 вв. проявил себя в качестве политической силы исламского мира; символическая система С. оказала значительное влияние на аллегоризм восточной поэзии как в собственно суфийском (Хафиз), так и в светски-философском (Хайам) и светски-лирическом (Андалусская куртуазная традиция) ее вариантах. В качестве религиозного течения существует до настоящего времени.

М.А. Можейко

СУЩНОСТЬ И ЯВЛЕНИЕ (лат. *haecceitas* — этовость и *quidditas* — чтойность) — философские категории, обозначающие: С. — совокупность существенных свойств и качеств вещи, субстанциональное ядро самостоятельного сущего; Я. — чувственно воспринимаемую характеристику вещи, выражение наличия сенсорно не заданной С. В ряде философских систем С. («сущее-в-себе») и Я. жестко противопоставляются (например, в учении Шанкары). В христианстве противоположенность посю- («Я.») и потустороннего («С.») начал — несущая конструкция модели мировосприятия. По Канту, Я. — понятие-коррелят «вещи-в-себе», посредством Я. последняя предстает познающему субъекту (Я. как представление, порожденное С. в трансцендентном субъекте). С. у Канта объективна (как «вещь-сама-по-себе») и неисчерпаема в

собственном самобытном существовании. Кант был убежден в том, что то, чем вещь является для нас («феномен»), и то, что она представляет собой в самом деле («ноумен»), — это принципиально различные характеристики мира. Н. Гартман трактовал взаимосвязь С. и Я. следующим образом: сущее в себе есть являющееся в Я. В противном случае Я. было бы правомерно сводимо к простой «видимости». Я. же вещей — атрибут процесса познания человеком окружающего мира. В современных философских системах «С.» и «Я.» как понятийные средства отображения мира постепенно вытесняются такими категориями, как «Смысл» и «Текст» (герменевтика и феноменология) либо «Структура» (структуралистские учения).

СХОЛАСТИКА (греч. *schola* — ученая беседа, школа и лат. *scholastica* — ученый) — интеллектуальный феномен средневековой и постсредневековой европейской культуры в рамках теолого-философской традиции, ставивший своей целью рациональное обоснование и систематическую концептуализацию западно-христианского вероучения. С. проходит в своем развитии следующие периоды: I. Классическая (средневековая) С., в свою очередь распадающаяся на этапы: 1) ранняя С. (11–12 вв.); представители: Петр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Беренгар Турский (ок. 1000–1088), Иоанн Росцелин (ок. 1050–1122), Гийом из Шампо (ок. 1068–1121), Петр Абеллар, Гийом из Конша (ок. 1060 – ок. 1154), Жильбер Порретанский (1080–1154), Алан Лилльский, Иоанн Солсберийский (ок. 1115–1180) и др. 2) зрелая или поздняя С. (13–14 вв.); представители: Альберт фон Больштедт (ок. 1200–1280), Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Иоанн Дунс Скот, Бонавентура; Сигер Брабантский (ок. 1240 – ок. 1281), Николай Орем (ок. 1320–1382), Уильям Оккам, Жан Буридан, Раймунд Луллий (1235–1315) и др. II. Неосхоластика или «вторая С.» — ряд течений католической философской мысли, ориентированных на возрождение С., осуществляемое в рамках: 1) контрреформации (15–16 вв.); представители: Томмазо де Вико Газтанский (1469–1534), Франческо де Сильвестри Феррарский (1474–1528), Франческо де Виттория (1483–1515), Суарес, Габриэль Васкес (1550–1604) и др. 2) отчасти «католической реставрации» (18–19 вв.) и 3) неотомизма. Эволюция С. органично связана с эволюцией в средневековой культуре образования и образованности (равно как античная философия в своем возникновении сопряжена с формированием в европейской культуре института обучения как такового в рамках универсально-логического типа социализации, ориентированного на возникновение рефлексии над культурными основаниями и формирования мета-культуры). Если оформление ранней С. связано с возник-





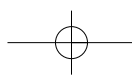
814 СЮРРЕАЛИЗМ

рицание (подобно абелярскому тезису о рациональной доказуемости догматов). Классическая западная культура немислима вне схоластического средневековья, по меньшей мере, по трем причинам: во-первых, благодаря С. в истории европейской культуры не «прервалась связь времен»: именно она явилась звеном преемственности, сохранив и транслировав в средневековой культуре на фоне аксиологически акцентированного иррационализма интеллектуальные навыки рационального мышления и многие аспекты содержания античного философского наследия; во-вторых, заданная С. традиция понимания школы, канона как ценности явилась необходимым противовесом (вектором здорового консерватизма и эволюционизма) для новейшей европейской установки на тотальную оригинальность и безудержное ниспровержение основ; в-третьих, С. внесла серьезный содержательный вклад в развитие европейской интеллектуальной традиции как в области логики (становление европейского стиля мышления), так и содержательно: вплоть до эпохи Просвещения и немецкой философской классики философия пользовалась категориальным аппаратом, во многом разработанным именно в рамках и усилиями С., многие схоластические термины вошли в обиход в неклассических формах современного философствования, как, например, понятие интенциональности (через Brentano).

СЮРРЕАЛИЗМ (фр. *surrealite* — сверхреальность) — художественное течение в рамках модернизма, продолжающее — вслед за экспрессионизмом, кубизмом, дадаизмом и футуризмом — тенденцию поиска «подлинной реальности» и открывающее таковую в личностно-чувственной сфере субъективности. Основные представители: Бретон, Ф. Суло, А. Массон, Х. Миро, М. Эрнст, С. Дали, Р. Магритт, И. Голль, Р.М. Эчаурена, И. Танги и др. Термин «С.» был впервые употреблен не принадлежащим к С. Г. Аполлинером в 1917. Культурным прецедентом, оцениваемым в ретроспективе как предтеча С., выступает французский журнал «Литература», возглавляемый Бретоном, Суло и Л. Арагоном. Первое произведение С. — роман Бретона и Суло «Магнитные поля». В 1924 выходит первый номер журнала «Сюрреалистическая революция» и первый «Манифест С.», написанный Бретоном. Как и предшествующие направления модернизма, С. центрирован на проблеме подлинности бытия в противовес мнимому бытию. Экспрессионизм и кубизм искали его в моделях альтернативных миров и структурных единицах мироустройства, фиксирующих бытие, «как оно должно быть» (П. Пикассо); футуризм — в динамизме движения; искусство «новой вещественности» — в достоверности обыденной повседневности («магический реализм» как программа преодоле-

ния бытия посредством «заговаривания его любовью»: А. Канольд, Г. Шримпф, К. Гросберг, К. Мензе), риджонализм — в этнически окрашенных социокультурных средах (Т.Х. Бентон, Г. Вуд, Дж.С. Кэрри). В отличие от этого, С. ориентирует поиск подлинной реальности на принципиально иную сферу. Прежде всего, он фиксирует подлинность как свободу: «единственное, что еще может меня вдохновить, так это слово «свобода» (Бретон). По самоопределению, С. «возвещает о ...абсолютном конформизме с такой силой, что отпадает сам вопрос о возможности его привлечения — в качестве свидетеля защиты — к судебному процессу над реальным миром» (Первый «Манифест С.»). В рамках С. подлинная реальность возможна как реальность свободы, и обретение подлинности мыслится С. как «прорыв свободы». Оформление стратегии С. знаменует собою радикальный поворот в модернистских поисках подлинного бытия, локализуя их не в онтолого-метафизической («возможные миры» кубизма, например, или футуристические модели будущего), но в психологической сфере. По формулировке Бретона, С. «дошел до психологии, а на сей счет — шутки в сторону». Философскими основаниями сюрреалистической концепции свободы выступают: интуитивизм Бергсона (прежде всего, идея внедискурсивности подлинного познания), теория творчества Дильтея (в частности, трактовка роли фантазии в художественном постижении истины), психоаналитическая концепция классического фрейдизма (в первую очередь, трактовка подсознания как сферы реализации подлинной свободы вне диктата «супер-Эго»), а также традиционная для модернизма программная парадигма инфантилизма, основанная на презумпции «непосредственной детской genialности» (начиная от экспрессионистской установки на «варварскую непосредственность» и тезис Кандинского о «бессознательной genialности» ребенка), и унаследованный от дадаизма негативизм в отношении диктата языка над сознанием (Т. Цара). Зоны подлинного бытия или зоны свободы эстетическая концепция С. усматривает в таких феноменах, как: (1) детство: «именно в детстве, в силу отсутствия всякого принуждения, перед человеком открывается возможность прожить несколько жизней одновременно... Каждое утро дети просыпаются в полной безмятежности. Им все доступно, самые скверные материальные условия кажутся им превосходными. Леса светлы...» (Бретон); (2) сон: «Когда же придет время логиков и философов-сновидцев? Я хотел бы находиться в состоянии сна, чтобы ввериться другим спящим, подобно тому, как я вверяюсь всем, кто читает меня бодрствуя, затем, чтобы покончить в этой стихии с господством сознательных ритмов собственной мысли» (Бретон); (3) интуиция:

«Как вы хотите понять мои картины, если я сам не понимаю их, когда создаю? Тот факт, что я в этот момент, когда пишу, не понимаю свои картины, не означает, что эти картины не имеют никакого смысла, напротив их смысл настолько глубок, сложен, связан, произволен, что ускользает от простого логического анализа» (Дали). Фундаментальным критерием свободы детства, сна и интуиции является их свобода от любых видов дискурса, в том числе — от языкового: «мы все еще живем под бременем логики... Абсолютный рационализм, по-прежнему остающийся в моде, позволяет нам рассмотреть только те факты, которые непосредственно связаны с нашим опытом... Он мечется в клетке, и освободить его становится все труднее» (Бретон). В силу этого, по формулировке Голля, сюрреалистическое искусство сознательно и программно «выражает себя непосредственно, интенсивно», С. «отвергает средства, опирающиеся на абстрактные понятия из вторых рук: логику, эстетику, грамматическую эффективность, игру слов... С. вновь открывает природу, изначальные ощущения». Говорить должно непосредственно чувство: «я хочу, чтобы человек молчал, когда он перестает чувствовать» (Бретон). В этой связи базовым художественным методом С. выступает метод свободной ассоциативности: по оценке Голля, «быстрота ассоциаций в промежутке между первым впечатлением и окончательным его выражением определяет качество образа». В раннем С. («эпоха снов») использовался метод случайного столкновения слов и обыгрывание оговорок в духе классического психоанализа (поэзия), техника *frottage*, *decollage* и *fumage* (живопись); однако уже Эрнст в книге «По ту сторону живописи» постулирует необходимость «полуавтоматических процессов» в художественной технике, которые «околдовывают волю, разум, вкус художника» и способны создать «ошеломляющие восприятия извлечения мыслей и желаний», устраняя «власть так называемых сознательных трудностей». Дали артикулирует этот метод как «стихийный метод сознательной иррациональности, которая базируется на систематизированной и критической объективации проявлений безумия» (организуемые для себя Дали внезапные пробуждения для фиксации содержания сновидений, аутопсихоанализ как рефлексивное наблюдение над собственным ассоциативным рядом и др.: по самооценке Дали, «мое отличие от сумасшедшего состоит в том, что я-то не сумасшедший»). Бретон называет метод С. «методом свободных ассоциаций» и «методом психического автоматизма»: «С. основывается на вере в высшую реальность определенных ассоциативных форм, которыми до него пренебрегали, на вере во всемогущество грез, в бескорыстную игру мысли. Он стремится бесповоротно раз-





рушить все иные психологические механизмы и занять их место при решении главных проблем жизни». Первый «Манифест С.» содержит собственное эксплицитное определение, данное именно на основании методологического критерия: С. есть «чистый психический автоматизм, имеющий целью выразить, или устно, или письменно, или любым другим способом, реальное функционирование мысли. Диктовка мысли вне всякого контроля со стороны разума, вне каких бы то ни было эстетических или нравственных соображений». Включенный в «Манифест» так называемый «первый и последний черновик», раскрывающий технологические «тайны магического сюрреалистического искусства», описывает творческий процесс С. следующим образом: «Устройвшись в каком-нибудь уголке, где вашей мысли будет легче всего сосредоточиться на себе самой, велите принести, чем писать. Расслабьтесь, насколько это в ваших силах, приведите себя в состояние наибольшей восприимчивости. Забудьте о своей гениальности и о своих талантах, равно как и о талантах всех прочих людей... Первая фраза придет сама собой – вот до чего верен тот факт, что в любой момент внутри нас существует какая-нибудь фраза, совершенно чуждая нашей сознательной мысли и лишь нуждающаяся во внешнем выявлении... Продолжайте в том же духе, сколько вам вздумается. Положитесь на то, что шепот, который вы слышите, никогда не может прекратиться». В данном контексте предшественниками С. в сфере художественной техники могут считаться А. Гауди и «метафизическая живопись» Дж. де Кирико, ставившего своей целью раскрыть – сквозь изобразительный ряд реальности – потаенный и истинный («магический») смысл жизненных явлений: «не надо забывать, что картина должна быть всегда отражением глубокого ощущения, и что глубокое означает странное, а странное означает неизвестное и неведомое. Для того чтобы произведение искусства было бессмертным, необходимо, чтобы оно вышло за пределы человеческого, туда, где отсутствуют здравый смысл и логика. Та-

ким образом оно приближается к сну и детской мечтательности». И, по формулировке Бретона, «наше дело – стремиться к этому пределу». В полемике с Батаем Бретон жестко оговаривает, однако, что подобная «сюрреалистическая операция возможна лишь в условиях полной моральной асептики» (фактически солидаризируясь с Батаем в признании необходимости исследовать экстремальные состояния человеческого сознания – или: дух на пределе возможного, – С. программно ориентирован на анализ пиков взлета, а не глубин падения). Художественная эволюция С. приводит к оформлению неосюрреализма (американская версия С.); «магического С.» (амортизирующего те аспекты бессознательного, которые связаны с либидо: Л. Фини, Ф. Лабисс); «католического С.» (Второй «Манифест С.» Бретона и Третий – Р. Десноса, постулирующий тезис «верить в надреальное – значит заново прокладывать дорогу к Богу»; художественная практика позднего Дали) и «фигуративный С.» (имеющий тенденцию сближения с искусством поп-арт). Однако если С. как художественная школа имеет свои хронологические рамки и может считаться исчерпанным к концу 1950-х, то С. как художественный принцип входит в нетленный фонд мирового искусства, оставаясь неизменно актуальным и открывая перед художественной сферой принципиально новые горизонты выражения внутреннего мира личности. Традиционное искусство (античность и европейское средневековье) пытались передать душевные состояния индивида посредством феноменологического описания его физических проявлений: в этом отношении типичны лирическая героиня Сафо, чьи душевные волнения авторы не могли передать иначе, нежели через описание нескольких неожиданных в общегероическом контексте обмороков (Кретъен де Труа, романы «Артуровского цикла»). Позднее средневековье и Ренессанс выстра-

ивают сложную систему аллегорий, дающую метафорические средства для вербализации субъективных состояний (начиная с «Романа о Розе» Пийома де Лорриса и Жана де Мена). Классический роман также выступает по отношению к внутреннему миру субъекта как принципиально дескриптивный (по оценке Бретона, «герои Стендаля гибнут под ударами авторских определений... Поистине мы обретаем этих героев лишь там, где теряет их Стендаль»). В этом контексте С. выступает важнейшей вехой на пути развития художественного метода, предоставляя богатый инструментарий для выражения эмоционально-психических состояний субъекта (например, берущий свое начало в С. и доминирующий в современной литературе вплоть до наших дней жанр «потока сознания», значительно обогащенный в традиции экзистенциализма). Несмотря на резкую критику С. со стороны представителей раннего постмодерна (личное противостояние Батая с Бретоном; нападки на С. в журнале «Документы», 1929–1934 и др.), объективно С. оказал значительное влияние на формирование философской парадигмы постмодернизма. В рамках последней нашли свое развитие такие идеи С., как установка на исследование не только пограничных, но запредельных состояний сознания – «за пределами человеческого» (идея трансгрессии в постмодернизме); попытка очищения мышления от насилия логики (концепция шизоанализа у Делеза и Гваттари, аналитика безумия Фуко); фокусировка внимания на процессуальности языка и сознания как суверенной реальности (критика референциальной концепции знака в постмодернизме); поиск изначальности – вне символических наслоений традиции (базисный для постмодернизма отказ от внетекстовых источников смысла); ориентация на психический автоматизм (идея плюральности нарративных практик и свободы означивания); программное стремление к чистой непосредственности эмоционального или ментального импульса (постмодернистская концепция самодостаточной спонтанной сингулярности) и др.

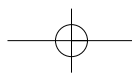
Т

ТААМЕЙ ТОРА – в иудаизме – метод постижения внутреннего смысла Торы.

ТАБУ (от полинезийского слова, означавшего – запрет) – негативные предписания (категорические запреты) на различные действия людей, нарушение которых должно повлечь соответствующие санкции. Возникли и сформировались на социальной, магической и религиозной основе в период первобытного общества, в котором они регламентировали и регулировали жизнь индивидов и групп (семьи,

рода, племени и пр.). Совокупность Т, налагаемых жрецами и вождями, охватывала различные стороны жизни и распространялась на слова (запрет произносить имена людей, покойников, духов, богов, названия животных и пр.); людей (женщин, воинов, правителей и др.); тело человека и части тела; общение, сексуальные и брачные отношения, разнообразные формы и виды поведения, действия обычной жизни (обнажение лица, выход из жилища и пр.); пищу и питье; животных, растения, различные предметы и

символы предметов (землю, оружие, амулеты и т. д.), посещение тех или иных мест и многое др. Согласно существовавшим суевериям и традициям, нарушение запрета влекло кару сверхъестественных сил (в виде порчи, болезни или смерти) и разнообразные социальные санкции со стороны сообществ и их лидеров. В первобытные и последующие времена Т. выступали как средство социального контроля и социального управления. В процессе исторического развития часть трансформировавшихся Т. вошла в виде





816 ТАВТОЛОГИЯ

различных представлений (например, о грехе), ценностей и норм (например, запрет на изображение человека в исламской культуре и т. д.), в мораль, религию, право и обыденную жизнь людей. Считается, что табуирование как обычай впервые было отмечено в 1771 Дж. Куком у аборигенов островов Тонга (Полинезия) во время кругосветного плавания. В ряду концепций, объясняющих существенные моменты происхождения, содержания и функционирования Т. наибольшим влиянием пользуются: 1) магическая (рассматривающая запреты как негативную форму практической магии, отличающуюся от колдовства как позитивной формы магии — Фрэзер и др.); 2) религиоведческая (объясняющая Т. как «священные законы» и запреты, связанные с верованиями в духовных существ — Тайлор и др.); 3) психологическая (дающая психоаналитическую трактовку Т. как выражения амбивалентных состояний и отношений и подчеркивающая роль Т. как формы первобытной морали и одного из «пусковых механизмов цивилизации» — Фрейд и др.); 4) антропологическая (истолковывающая Т. как форму социального контроля — Малиновский и др.) и их различные версии и комбинации.

ТАВТОЛОГИЯ (греч. *tauto* — то же самое; *logos* — слово) — 1) выражение, повторяющееся ранее сказанное в иной языковой форме; 2) Т. в дефиниции — логическая ошибка, заключающаяся в том, что определяемое понятие определяется через него самого, т. е. определяющая часть дефиниции повторяет то, что выражено в определяемой части («организатор — человек, обладающий организаторскими способностями»); 3) Т. в доказательстве («круг в доказательстве») — логическая ошибка, заключающаяся в использовании утверждений, которые входят в структуру тезиса (т. е. высказывания, истинность которого предполагается обосновать), в качестве основания доказательства (т. е. положений, с помощью которых возможно обоснование); 4) Т. в риторике — паралогическая фигура (вариация языковой структуры), рассматриваемая как один из позитивных аналогов логических ошибок (например: «Дети есть дети», «Закон есть закон»; «Это невозможно, потому что невозможно» и т. п.); 5) Т. в формализованных языках выступает в качестве денотата (см. **Денотат**) оператора эквивалентности (двухстороннего логического следования), грамматический аналог которого выражается союзами «тогда и только тогда, когда» или «если и только если»; 6) Т. в символической (математической) логике — тождественно-истинная (общезначимая) формула, которая при всех исходных наборах значений переменных, входящих в нее, — истинна, т. е. является логическим законом. Логические законы стали называть Т. по предложению Витгенштейна.

ТАД-АЙКИЯ — в индуизме — словоформа, посредством которой обозначается всемирная непознаваемая сущность (Парабрахм).

ТАИНСТВА — специфические обряды в религиях, допускающих возможность трансляции верующим некоей «благодати». В христианстве к Т. относят: крещение, причастие и т. д.

ТАЙЛОП (Tylog) Эдвард Барнет (1832–1917) — антрополог, общепризнанный лидер раннего английского эволюционизма. Т. часто считают первым профессиональным антропологом, вместе с тем он не получил специального образования, а занимался самостоятельным изучением древних языков, исторической и этнографической литературы. В 1861–1881 опубликовал ряд работ, в том числе принесшую ему мировую известность монографию «Первобытная культура» (1871). В 1883–1886 — хранитель Этнографического музея Оксфордского университета. Позднее преподавал в Абердинском и Оксфордском университетах. В последнем основал кафедру антропологии (1896). Дважды избирался президентом Антропологического института Великобритании и Ирландии. Т. сформулировал базовые идеи, составившие основу теории эволюционизма. По Т., история человеческой культуры составляет неотъемлемую часть эволюции природы. Поэтому законы, определяющие развитие человечества, во многом схожи с законами природы, особенно биологическими. Все явления культуры, включая материальные объекты, обычаи, верования, представляют собой такие же феномены, как виды животных и растений. Поэтому, по Т., антрополог должен, подобно биологу, систематизировать культурные элементы по видам и выстроить их эволюционными рядами. Культура, по Т., развивается от простых форм к сложным. При этом все общества в своей истории последовательно проходят три стадии развития — от дикости через варварство к цивилизации. Именно принадлежность к разным стадиям прогрессивного развития обуславливает культурную дифференциацию человечества. Т. утверждал, что в современных обществах сохраняются следы предыдущих стадий развития. Такие элементы он сравнивал с «живыми ископаемыми» и называл пережитками, а их существование объяснял иррациональными причинами. Т. сознательно акцентировал внимание на чертах сходства между различными народами. Он считал, что человечество представляет собой единый биологический вид и полагал возможным параллельное изобретение культурных инноваций и, следовательно, подобие эволюционных процессов у различных народов. Вместе с тем, Т. отмечал, что элементы культуры могут распространяться путем заимствования и контактов.

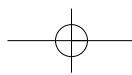
Особое место в научном наследии Т. занимает концепция происхождения и эволюции религии. По Т., древнейшей формой религии являлся анимизм. Его появление — результат осмысления древними людьми таких явлений, как сон, сновидения, обморок, болезнь, смерть, приведшего к представлениям о душе как о нематериальной субстанции, способной существовать отдельно от физического тела. Дальнейшими стадиями развития религии, согласно Т., стала вера в духов природы, растений и животных, затем — в загробную жизнь, в великих богов природы и на высшей стадии — в верховного Бога.

ТАЙНАЯ ДОКТРИНА — в эзотеризме — общее обозначение родственных учений древности.

ТАЙНОВЕДЕНИЕ — в эзотеризме — высшее знание о Вселенной, о скрытых потенциалах природы и человека.

ТАКСОНОМИЯ (греч. *taxis* — расположение по порядку; *nomos* — закон) — теория классификации и систематизации сложноорганизованных областей действительности и знания, имеющих иерархическое строение (объекты биологии, географии, геологии, языкознания, этнографии, риторики и т. д.). Кардинальным понятием Т. является классификация (иногда термин «Т.» метонимически определяется как «классификация»). Т. как наиболее значимый раздел систематики (греч. *systema* — целое, составленное из частей) требует установление таксономических рангов, т. е. выполнения процедуры правильной градации, предусматривающей последовательное включение класса в класс (иначе: предполагает классификацию предметов, явлений или категорий по какому-либо признаку или принципу и исследует вопросы объема и взаимного отношения соподчиненных групп или категорий). Таксономические, или систематические, категории — понятия, применяемые в Т. для обозначения соподчиненных групп объектов — таксонов. Таксон — группа дискретных объектов, связанных той или иной степенью общности свойств и признаков. Таксономические схемы делятся на одномерные и многомерные. Идеальными являются одномерные таксономические схемы, строящиеся на основе одного классификационного критерия. Многомерные таксономические схемы учитывают группу признаков при классификации объектов. Т. непосредственно связана с типологией (греч. *typos* — отпечаток, образец; *logos* — слово, учение) — научным методом, в основе которого лежит структурирование систем объектов и их группировка с помощью обобщенной модели, или типа.

ТАЛЕС (евр. плащ) — ритуальная одежда иудея, получаемая им в день совершеннолетия: большой четырехугольный шерстяной плат с кистями по углам.





ТАЛИСМАН (греч. посвящение) — в религиозно-мистической традиции — предмет, имеющий магическую силу, способный оберегать своего владельца.

ТАЛМУД — в иудаизме — свод религиозных трактатов на тему обрядов, религиозных правил и норм жизни.

ТАМАС — в индуизме — один из трех аспектов изначальной энергии космоса, реализующийся в человеке как невежество и лень.

ТАНАТОЛОГИЯ — в религиозных системах и в парапсихологии — учение о смерти, ее причинах, механизмах и отношении к ней людей.

ТАНАТОС, Фанатос, Танат, Фанат (греч. Thanatos — смерть) — 1) бог смерти в античной мифологии. Согласно распространенной древнегреческой мифологической версии бог смерти Т. был сыном Нюкты (Ночи) и братом-близнецом бога сна Гипноса. Изображался обычно крылатым юношей, с погашенным факелом в руке (иногда с крыльями и разшиям мечом). На протяжении длительного времени культ Т. существовал в Спарте; 2) олицетворение смерти; 3) персонифицированное обозначение инстинкта смерти, влечения к смерти, инстинкта и влечения агрессии и деструкции. Как общее эмблематическое обозначение смерти Т. получил разнообразные отражения в мифологии, искусстве и психологии (главным образом в психоанализе). В психологии 20 в. формирование представлений о существовании сил смерти осуществлялось под влиянием соответствующих филозофских (Шопенгауэр и др.) и биологических (А. Вейсман и др.) идей. Наиболее систематически идеи о существовании инстинкта смерти и влечения к смерти, инстинкта и влечения деструкции и агрессии развивались группой видных психоаналитиков (М. Клейн, П. Федерн, Фрейд, Э. Вейсс, С. Шпильерин, В. Штекель, А. Штерке и многие др.). В психоанализе представление о Т. и само понятие ввел австрийский психоаналитик В. Штекель. Закрепление и распространение понятия Т. и придание ему категориального статуса в значительной мере было связано с работами австрийского психоаналитика П. Федерна. В трудах Фрейда понятие Т. не употреблялось, хотя, по свидетельству Э. Джонса, Фрейд неоднократно употреблял его устно для обозначения постулированного им инстинкта смерти (влечения к смерти, деструкции и агрессии), которому противостоит Эрос (инстинкт сексуальности, жизни и самосохранения). В психоанализе борьба Эроса и Т. трактуется как активное, фундаментальное и определяющее основание жизни и психической деятельности человека. По Фрейду, инстинкт смерти функционирует на основе энергии либидо. Его направленность вовне

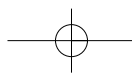
(на людей и различные предметы) выступает в форме агрессии или деструктивных действий (например, садизм, вандализм и т. д.), а направленность внутрь (на индивида, являющегося его носителем) выступает в формах мазохизма и др. перверсий, саморазрушения и самоубийства. Понятие Т. ныне активно и весьма часто употребляется не только в психоанализе и психологии, но и за их пределами, хотя проблема существования инстинкта (влечения) смерти (к смерти) и комплекса сопряженных с ней вопросов является предметом научных дискуссий.

ТАНАХ — в иудаизме — название сборника религиозных текстов и хроник (аналог Ветхого Завета).

ТАНТРА — в индуизме — сборники древних текстов поклонников женской ипостаси Тримурти-Шакти, супруги Шивы.

ТАНТРИЗМ (санскр. tantra — хитросплетение — в значении: словесный арабеск, эзотерический текст) — неортодоксальное внебрахманистское направление индуизма. Главными священными текстами Т. выступают тантры: собственно тантры, относящиеся к шактистскому вектору индуизма; агамы, относящиеся к шиваитскому (и отчасти — к вишнуитскому) вектору; пураны, относящиеся к вишнуитскому вектору. Таким образом, Т. генетически связан с шактизмом, шиваизмом и вишнуизмом, а также практикой йоги. Шакти (санскр. sakti — сила) мыслилась в древнеиндийской мифологии как творческая энергия божества, персонифицированная в образе его супруги (Девы, Сати, Парвати и др.); ключевым символом Шакти выступает йони (санск. uonii — источник, женские гениталии). Если в рамках европейской мифологии (а затем — ранней философии) противопоставление женского и мужского начал артикулировалось как структурное и конституировалось в качестве противопоставления пассивной материи и активной формы, то в древнеиндийской культуре оно артикулировалось как энергетическое, конституируясь в качестве взаимодействия оплодотворяющей мужской силы с женской силой плодородия. В то время как олицетворенное в Шиве мужское начало мира мыслилось как сознание (чит), Шакти выступает созидательной силой сознания (чидрупини), и «когда Шива объединен с Шакти, он способен творить; в других же случаях он не способен даже двигаться» («Саундарьяла-хара»). Шакти, таким образом, выступает творческой креативной силой воплощенного абсолюта (в испытывавшей влияние шактизма философии санкхьи мужское начало мира «как космический мужчина» — Пуруша — мыслился как пассивный созерцатель красоты пракрити — спонтанно развивающегося женского — материнского и материального — начала; взятый же сам по

себе Пуруша характеризуется таким качеством, как аудасинья — равнодушие; однако его соединение с пракрити необходимо для исходного импульса космического процесса). Скульптурные изображения линги в виде каменного столба, поднимающегося из лотоса йони, выступают предметом поклонения в шиваитском Т. Особую семантику приобретает в обрисованном контексте сексуальная практика человека: сакральное начало Шакти мыслится в Т. как воплощенное не только в Парвати, Уме и т. п., но и в любой женщине, в силу чего в акте эротического соединения с нею мужчина не только отождествляется с Шивой, но и достигает слияния с Шакти и растворения в животворящей энергии космического женского начала. Семантическим ядром тантристского ритуала выступает, таким образом, вамачара (санскр. vama — влечение к женщине; achara — действие, обряд), т. е. нормативно акцентированная сексуальная активность, наделяемая в Т. сакральным смыслом (ср. скрытую сакральную семантику эротического акта в суфизме, например, в «Геммах мудрости» ал-Араби — см. **Секс**). Снижение сексуальной активности ведет, согласно Т., к деструкции организованного мироздания, возвращению его в состояние шуньи (санскр. — ничто, пустота), что семантически восходит к архаической имитативной магии, в рамках которой повышение сексуальной активности человека рассматривается как средство повышения плодородия природных сил и как путь к иницированию регулярного повтора космического брака в рамках календарного цикла (см. **Любовь**, **Секс**). Наряду с вамачарой как внешней сексуальной практикой, Т. предполагает и специфические ритуальные действия, связанные с трансформацией внутреннего психического состояния. В этой своей составляющей Т. обнаруживает связь своей обрядности с практикой йоги в специфической ее семантической аранжировке, которая диктуется ценностной ориентацией Т.: «изначальную женскую силу следует почитать, становясь женщиной» (Чаттападхья). Согласно Т., в столе спинного мозга вертикально располагаются 7 лотосов (падма-лотос — символ йони), и последовательная активизация их посредством специальной психофизической техники (йога-садхана) трактуется как пробуждение внутренних творческих сил организма и, предполагая трансформацию мужской энергии в женскую, мыслился как совершенствование. Экстремумом этого поступательного процесса — подъема трансформационной активности — является активизация верхнего лотоса, лежащего в основании головного мозга, — так называемое пробуждение Кундалини (отсюда название соответствующей практики — кундалини-йога), мыслимого в качестве сакрального змея (традиционная





818 ТАПАС

фаллическая символика змеи в классической мифологии). Пробуждение Кундалины означает в Т. слияние находящегося там мужского начала с поднявшимся по стволу спинного мозга женским началом: личность полностью лишается двойственности, растворяясь во всепоглощающем креационном начале женственности. Разбудивший змея Кундалины обретает высшее знание и — в соответствии с характерной для Т. идеей единства макро- и микрокосма — высвобождает созидательную энергию Шакти (ср. с трансформацией энергии пола как пути освобождения и знания в «Кама-марге», где данный процесс имеет скорее личностную, нежели космическую, как в Т., размерность). Подобно оргиастическим культам Запада, Т. был распространен среди низших каст, открывая непосредственный путь приобщения к Абсолюту (ср. со средневековыми мистическими течениями в среде европейского плебса, параллельно характеризующимися оргиастической окрашенностью культовой практики и предельно широкой люмпен-ориентацией — см. **Мистика**).

ТАПАС (санскр. медитация; тепло) — в индуизме — созерцание, медитация. Психическая энергия, лежащая в основе мироздания. Может быть развита путем самосовершенствования.

ТАР ЛАМ — в тибетском буддизме — путь развития духовных способностей с целью достижения нирваны.

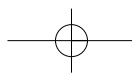
ТАРА — в буддизме — Бодхисаттва, символ женского беспредельного сострадания.

ТАРД (Tarde) Габриэль (1843—1904) — французский социолог, социальный психолог, криминалист. Основные сочинения: «Законы подражания» (1890), «Социальная логика» (1895), «Этюды по социальной психологии» (1898) и др. Все социальные процессы основаны, по Т., на межличностных взаимодействиях, изучение которых Т. полагает основной задачей общественных наук. Психологизируя социальную реальность, Т. считал, что социология должна опираться на психологию. Им была выдвинута программа создания социальной психологии как науки о взаимодействиях индивидуальных сознаний. Акты межличностных взаимодействий Т. трактовал как основные социальные факты, лежащие в основе социальных явлений. Фундаментальными социальными процессами, по Т., являются подражание (повторение), адаптация (приспособление) и оппозиция (противоположение). Основанием социальности Т. считал действие универсальных «законов подражания». По мнению Т., именно подражание является базовой формой взаимодействия людей, предшествующей всем прочим. Все социальные явления рассматриваются им как имеющие подражательный характер. С действием «зако-

нов подражания» Т. связывается не только социальная интеграция, но и социальное развитие, которое обусловлено, по Т., творческой деятельностью отдельных личностей. Такая деятельность рассматривается как обусловленная (мотивированная) подражанием. Внедрение инноваций также связывается Т. с подражанием (новым образцам). Социальный процесс оппозиции связывается Т. с наличием различных образцов подражания и противодействием их сторонников. Разрешение оппозиции, по мысли Т., происходит в результате процесса адаптации. В целом творчеству Т. было свойственно гипертрофирование значимости процесса подражания — как в социальной, так и в индивидуальной жизни. К подражанию им сводятся весьма разнородные процессы: социализация (подражание ребенка взрослым), мода (подражание современным образцам), обычаи (подражание традиционным образцам), привычки (подражание человеку самому себе). На основе своих концептуальных построений, особенно «законов подражания», Т. пытался анализировать язык, преступность, религию, право. Значительное место в творчестве Т. принадлежит анализу «толпы» и «публики». Т. определял толпу как множество лиц, собравшихся в одно и то же время в определенном месте и объединяемых чувством, верой и действием. Толпа возникает как результат действия «законов подражания» по двум линиям: взаимного подражания включенных в толпу индивидов и подражания общим образцам. Т. описывал толпу как общность, для которой характерны иррациональность, внушаемость, самолюбие, деиндивидуализация. Толпе, по Т., присущи единство мнений и поведения. В отличие от толпы, публика есть общность, в которой, по мнению Т., индивид сохраняет свои личностные характеристики. Если толпа объединена пространственно и эмоционально, то публика характеризуется духовным единством, не зависящим от объединенности в пространстве. Формирование публики связывалось Т. с воздействием средств массовой коммуникации (главным образом прессы). Именно публикой, по мысли Т., формируется общественное мнение. По Т., толпа является исходным элементом организации общества в условиях города. Творчество Т. внесло существенный вклад в развитие обществоведения. Им были поставлены проблемы массовой коммуникации, межличностного общения, инноваций, девиантного поведения, социального контроля.

ТАРЕЕВ Михаил (Максим) Матвеевич (1866—1934) — русский православный богослов, философ, представитель морализма. Основные сочинения: «Философия жизни» (1891—1916); «Основы христианства. В 4-х томах» (1908); «Христианская философия» (1917) и др. Содержание

христианства открывается Т. под знаком «религиозного искушения». Он строго отличает «религиозное искушение» от искушения нравственного, последнее, по Т., уже предполагает утрату невинности. «Религиозное искушение» есть искушение мысли, наталкивающейся на несоответствие между идеалом человека, созданного по образу Божьему, и его реальной ограниченности. «Религиозное искушение» постигает человека независимо от его нравственного состояния. Это искушение по существу и содержанию суть искушение богочеловеческое. Острота искушения — в желании «нарушить законы...ограниченности во имя своего божественного начала». Это и есть религиозный грех самооправдания и самоутверждения, настроение религиозного протеста (ср. у Достоевского: «вернуть билет Богу»). Побеждается это искушение верой за «богосыновнее достоинство человека, неколебимое ограниченностью данной действительности его жизни». В этом и заключалась, по мысли Т., победа Христа в Его кенозисе, т. е. в подчинении Божественной Жизни условиям и законам человеческого существования. По мнению Т., Евангелие раскрывает в символах религиозный опыт Христа, как пример блаженного самоотречения. В этом опыте Божественное открылось и было показано как любовь. Как считает Т., откровением любви или богосыновства исчерпывается все христианство. Любовь, по Т., — принадлежащее исключительно Богу, в христианской же жизни она мыслится только как идеал, или дар свыше. Духовная жизнь, согласно Т., реально только в христианстве, свобода же духа «имеет точку опоры только в свободе плоти». Т. пишет, что Царствие Божие уже сбылось, оно от времени не зависит, со временем не связано, а открывается в «интимном опыте». Отсюда вытекает радикальный противно-историзм Т.: «если внутренняя религиозная абсолютность ничего не приобретает и не теряет в грядущих веках, то конечно и грядущая история не вытекает из евангельской идеи, не требуется ею, является лишь внешним случайным придатком к ней». Историческое христианство символически освящает мирскую жизнь. Для Т. церковь имеет условное значение. «Внутреннее христианство всецело божественно и неподвижно, как вечность; Церковь же имеет земной вид, носит черты человеческой условности, исторически развивается. В Церкви белое христианство личности покрывается земной пылью, сияет темными цветами, движется, развивается». Т. резко отвергает святоотеческую традицию, говорит, что необходимо освободиться от византийского ига. Он отвергал всякий интеллектуализм, унаследованный патристикой от античной философии: по его мнению, гностицизм и аскетизм — заклятые враги русского гения. В области тео-





рии познания, понимаемого им как «познания христианского», Т. устанавливает примат оценочного верующего отношения над объективным знанием. Т. отличает «знание» от «ведения»: знание мы находим в науке, открывающей объективность в бытии, «ведение» же («мистическое», «интуитивное» знание) суть «непосредственное переживание действительности, освященное сознанием». По мысли Т., «христианское ведение есть опытное обладание истиной, переживание божественной действительности ... и к духовной истине нет иного пути, кроме диалектического». Таким образом, для Т. «христианская философия не воздвигается усилиями чистого разума, она не есть логическая система ... и все же она есть мудрость, комплекс понятий, обнимающих опыт, она есть разум жизни». На место мира он ставит мир оценки и видит в перспективе смену «действительного» бытия на бытие ценностное.

ТАРИКА (араб. путь) — в суфизме (с 9–10 в.) — метод мистического постижения Абсолютной Истины посредством совокупности особых психофизических упражнений и углубленных размышлений.

ТАРО — древнеегипетская система тайных знаний и созданные на ее базе совокупности (54 и 36) игральных и гадальных карт.

ТАРСКИЙ (Tarski) Альфред (1902–1984) — польско-американский логик и математик, один из главных представителей Львовско-варшавской школы. Основные сочинения: «Понятие истины в формализованных языках» (1936), «Семантическая концепция истины и основания семантики» (1944), «Логика, семантика, метаматематика» (1956) и др. Т. известен прежде всего проведением различия между логикой и металогики, а также разработкой семантической концепции истины. По мысли Т., металогика занимается описанием и формализацией логических систем аналогично тому, как «метаматематика» занимается описанием и формализацией математики. (Очевидно при этом, что между метаматематикой Д. Гильберта и металогики Т. есть принципиальное отличие: в первом случае имеет место неформальное описание математики, во втором же — осуществляется формализованная металогика, очищенная от «неопределенных и неточных» выражений обыденного языка, а также не зависящая в своей корректности от гильбертовской «непосредственной интуиции».) В работе «Понятие истины в формализованных языках» дал определение классического понятия истины для большой группы формализованных языков, разработав теорию моделей. Уточняя термин истины и семантического (а не синтаксического) понятия логического следствия, Т. решал проблему соотношения множества объектов и совокупности формализованных языков.

Истину Т. стремился трактовать в контексте ее понимания как соответствия предложения и «факта», т. е. сопряженности чувственной верификации и формальной точности правил языкового словоупотребления. Вывод Т. свелся к следующему: для произвольного p , « p » являет собой истинное высказывание, если и только если последнее (p) имеет место. (По схеме Т., pp — это словосочетание предметного языка, характеризующее определенное положение вещей, а « p » — сочетание слов «метаязыка», конституирующее предложение). Разводя «кавычковое название» и собственно название, заключенное в кавычки, Т. пришел к выводу, что «для произвольного x , x есть истинное высказывание, если и только если для некоторого p имеет место тождественность x и « p » и притом дано p ». Т. подчеркивал, что понятия «ложно» и «истинно» допустимы к употреблению исключительно на уровне метаязыка, но не уровне языка предметного. Т. также принадлежит ряд исследований в области методологии дедуктивных наук. Работы Т. по семантике и металогики оказали большое влияние на развитие семиотики и послужили образцом применения формальных методов для анализа содержательных проблем и теорий. (См. также: **Аналитическая философия**).

ТАТТВЫ — в эзотерических учениях — пять цветных геометрических символов, используемых для медитаций и разработки склонностей к ясновидению.

ТАУМАТУРГ (греч. чародей) — в Древней Греции — маг, близкий к божествам, изгонявший злых духов и демонов, прорицатель.

ТАУРЕЛЛ (Taurell) Николай (1547–1606) — немецкий гуманист, отстаивавший эмансипацию философии от религии и церкви. Основные сочинения: «Триумф философии» (1573) и др.

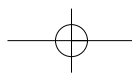
ТАХАРА — в исламе — ритуальное омовение, совершаемое перед каждой из пяти ежедневных обязательных молитв.

ТАШЛИХ — в иудаизме — новогодний обряд освобождения от грехов: верующие у реки читают фрагменты Ветхого Завета, а вслед за тем встряхивают полы одежды и сбрасывают в воду крошки хлеба. Этот ритуал символизирует освобождение от грехов.

ТВОРЕНИЕ — в мистике — сотворение мира из Абсолюта, создание всего сущего Богом-Творцом.

ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ — понятие и концепция философской системы Бергсона («Творческая эволюция» — 1907), изначально разрабатываемые им в целях обоснования схемы соотношения интеллекта и интуиции (инстинкта) и впоследствии заложившие фундамент централь-

ной для Бергсона и большинства философов 20 в. проблемной парадигмы соотношения философии и науки как различных стратегий человеческой деятельности и конституирования миропонимания. Противопоставляя свое видение эволюции парадигмам Спенсера и Дарвина, Бергсон отвергал не только присущие им механицизм и веру в причинность («...творение мира есть акт свободный, и жизнь внутри материального мира причастна этой свободе»), но также и (в противовес схеме Лейбница) трактовал эволюцию как ориентированную не в будущее, а скорее в прошлое — в исходный импульс жизненного порыва. Становление интеллектуальных форм познания, согласно Бергсону, является одной из линий эволюции мира, иницируемой жизненным порывом. Многомерная эволюция, на развилках которой последний утрачивает исходное единство, включает в себя линии развития как растительного и животного мира, так и меняющиеся во времени интеллектуальную и инстинктивную формы познания. Интеллект в своей актуальности, по Бергсону, ориентирован на продуцирование искусственных орудий труда и деятельности, а также механических приспособлений. Интеллект («способность создавать и применять неорганические инструменты») и инстинкт («способность использовать и даже создавать органические инструменты») являют собой, с точки зрения Бергсона, «два расходящихся, одинаково красивых, решения одной и той же проблемы», взаимопроницающие, взаимноперетекающие и никогда не случающиеся в чистом виде. У человека, согласно Бергсону, наследуемый инстинкт действует через естественные органы и обращен конкретно к вещам, ненаследуемый интеллект продуцирует искусственные инструменты и интересуется отношениями мира. Инстинкт как привычка повторяется, ориентирован на решение одной, не варьируемой проблемы, разум — осознывая связи вещей, оперирует формами и понятиями, стремясь моделировать будущее. Интеллект дробит, анализирует, генерирует множество точек подхода к его постижению, но ему не дано проникнуть вглубь. Интуиция («видение духа со стороны самого духа») отыскивает дорогу «симпатии», погружаясь в «реку жизни», совпадая и даже резонируя (обнаруживаясь в облике памяти) именно с тем, что делает вещи невыразимыми для разума. Интуиция — орган метафизики, а не анализа (в отличие от науки). В то же время интеллект, как полагал Бергсон, был, есть и будет «лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность». Лишь последняя — в ипостаси интуиции «супраинтеллектуальной» — порождает истинную философскую мудрость.





820 ТВОРЧЕСТВО

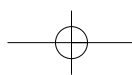
ТВОРЧЕСТВО – высшая форма универсально понимаемой креативности, имманентно присущая всем уровням иерархии бытия; способствует самосохранению и воспроизведению сущего посредством качественных трансформаций их структур. Т. в природе – суть ее обновление и изменение, переход от хаоса к порядку, трактуется в контексте антиэнтропийного потенциала Вселенной. У живых организмов Т. выступает в форме их приспособления к изменениям окружающей среды, в том числе и на уровне качественной корректировки поведенческих сценариев. Согласно К.А. Тимирязеву, процесс создания человеком жизнеспособных произведений искусства «в значительной мере сходен с процессом совершенствования в природе»: Т. человека обусловлено естественным отбором жизнеспособного нового – путем перебора большого количества промежуточных вариантов, а также сопряженная с этими процессами критика и элиминация всего неудачного. В истории философии к субъектам Т. относили Бога (Платон, Гегель, Бердяев и др.); Природу (Эпикур, Спиноза, Бергсон и др.); Человека (Гельвеций, Маркс, Сартр и др.). В настоящее время проблемы Т. рассматриваются в контексте идеи «глобальной креативности», в рамках признания онтологического статуса креативных процессов, в констатировании первичности последних как некоей определенной тотальности – в целом же на основании синергетической парадигмы. Целеполагающая деятельность человека полагается определенной стадией глобальных телеологических процессов. Человеческое Т. суть интегральная совокупность фантазии, предвидения и интуиции. Осмысление перспектив создания общей теории Т. осуществляется в различных междисциплинарных аспектах (особо важной представляется проблема «экологии Т.», ориентированной на сознательное управление креативными процессами в различных сферах жизни людей с целью их поддержания в состоянии динамического равновесия).

ТЕИЗМ (греч. *theos* – бог) – специфический тип религиозного сознания, вероучение которого центрируется вокруг аксиологически максимальной персонализации – Бога как трансцендентного миру разумного начала, Абсолюта, понятого в качестве личности. Первое употребление термина Т. – 1743 (работа Р. Кедворта «Истинная интеллектуальная система универсума»). К строго последовательному Т. могут быть отнесены такие вероучения, как христианство, иудаизм и ислам, генетически связанные между собою общим семантическим восхождением к библейскому канону: «живой Бог» Танаха, Ветхого и Нового Заветов и Корана (ср. с нетеистскими религиями, где Абсолют трактуется как абсолютная идея, ми-

ровая воля, безличный разумный порядок: например, «путь богов» в синтоизме или «невидимое» исмаилитов). В контексте теистских представлений Бог не только творит мир в акте свободной воли, но и продолжает свою активность в сотворенном мире, в связи с чем для Т. характерна идея провидения (см. **Провиденциализм**), т. е. признание перманентного присутствия в мире разумного Божественного вмешательства, обеспечивающего наибольшее благо творения и допускающего непресекающуюся возможность чуда как «преобладающего» законы природы по воле Божьей (см. **Теургия**). В этом плане Т. противостоит деизму, фокусирующему внимание только на акте творения и исключающему вмешательство Бога в мир в его посткреационном развитии, осуществляющемся по естественным законам (см. **Деизм**). В рамках Т., регулируя все аспекты мирового процесса после креации, Бог целенаправленно заботится о соответствии сущего Божественному замыслу (в контексте этих представлений в Т. формируется «принцип аналогии» бытия Бога и бытия тварного мира и вытекающая из него концепция «онтологической истины» как соответствия вещи своей сущности, содержащейся в Божественном сознании («разуме Бога») – в отличие от «логической истины» как постижения этого соответствия в индивидуальном интеллектуальном усилии. Поскольку идея провидения предполагает и специальное внимание Бога к каждой индивидуальной судьбе, направление человека по пути, наиболее соответствующему его благу, постольку для религий теистского типа характерно «препорушение себя Богу», острое переживание верующим своего «пребывания в руках Божьих», принятое как типовая мировоззренческая парадигма. В этой связи особую акцентировку получают такие внутренние состояния, как доверие к Богу и уверенность, инспирирующие оформление особого статуса веры в рамках Т. Если в религиях нетеистского типа максимальную позицию значимости занимает внешний ритуал, отправление культа (даосизм, дзен-буддизм и т. п.), то в Т. на эту позицию выдвигается именно вера, степень ее глубины и искренности («живая вера» в западном христианстве, «сердечная вера» в православии, «сокрушение сердца» в протестантизме и т. п.). Имманентная эволюция религиозного сознания может быть рассмотрена как исторически поступательное развитие тенденции Т.: (1) переход от политеизма к монолатрии и монотеизму; (2) нарастающие теистических тенденций в контексте собственно монотеизма (фиксация феномена внутренней веры в иудаизме и тотальное ее аксиологическое доминирование в христианстве: ср. соответствующие презумпции «чти заповеди» и «блюда веру»); (3) усиление вектора Т. внутри хрис-

тианства (от средневековой парадигмы «двойственной истины» к реформационному пафосу «*sola fide*»).

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) Пьер (1881–1955) – французский естествоиспытатель, член Ордена иезуитов (1899), священник (с 1911), мыслитель и мистик. Основные сочинения: «Божественная Среда» (1927), «Феномен человека» (издана посмертно, в 1955) и др. Теория Т. вызывала и продолжает вызывать многочисленные споры: одни именуют его «новым Фомой Аквинским», который в 20 в. вновь сумел отыскать подходы к обретению единства науки и религии; другие – характеризуют его учение как «фальсификацию веры» (Жильсон), «подмену христианской теологии гегелевской теогонией» (Маритен). Результатом явилась процедура изъятия книг Т. из библиотек семинарий и др. католических учреждений и указ канцелярии Ватикана от 30.06.1962, призывающий охранить католическую молодежь от воздействия его работ. Творчество Т. многоуровнево и разнопланово. Труд «Феномен человека» посвящен проблеме взаимоотношения науки и религии, вопросам эволюции и грядущего преобразования мира, образу «конвергирующей» Вселенной, изложению оснований видения мира как живого организма, пронизанного Божеством и устремленного к совершенству. Одним из идеалов Т. было создание «сверх-науки», способной координировать все отрасли знания. В этом контексте Т. трактовал особую значимость религии, ибо науке необходима убежденность в том, что «универсум имеет смысл и что он может и должен, если мы останемся верными, прийти к какому-то необратимому совершенству». Т. склонялся к парадигме обновленческого панпсихизма, с его точки зрения: «...мы, несомненно, осознаем, что внутри нас происходит нечто более великое и более необходимое, чем мы сами: нечто, которое существовало до нас и, быть может, существовало бы и без нас; нечто такое, в чем мы живем и чего мы не можем исчерпать; нечто служащее нам, при том, что мы ему не хозяева; нечто такое, что собирает нас воедино, когда после смерти мы выскальзываем из самих себя, и все наше существо, казалось бы, исчезает». Для подлинного прорыва в постижении этих проблем, по Т., необходимо обретение глубокой интуиции единства и высшей цели мира. В этом смысле религия и наука предстают как две неразрывно связанные стороны или фазы одного и того же полного акта познания, который один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции. (Попытки определения подходов к получению подлинно цельного знания не новы для истории философии – известны теоретические изыски Аристотеля на эту тему, идея «свободной теософии – цельного знания» у





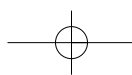
В. Соловьева и многое др. — оригинален был модернистский философский язык Т.) Т. не был расположен в контексте собственного видения эволюционирующего мира примитивизировать и упрощать интерпретации этого явления: по его мнению, поэтапно усложнения нервной системы для появления «духовной личности человека», очевидно, недостаточно — необходимо и осуществление соответствующего «творческого акта». Выстраивая схему архитектоники развития планетарного бытия, Т. обозначал ее этапы как «преджизнь» (или «сфера материи» — литосфера/геосфера), «жизнь» (биосфера) и «феномен человека» («ноосфера»). Мистическая трактовка Т. материи, феноменов творчества, активности человека — по-видимому, была близка миропониманию христианства, но была излагаема им сквозь призму своего, глубоко интимного, личностно-окрашенного опыта. Т. была близка мысль, согласно которой тварный мир сумел возвыситься до благороднейших уровней совершенства вследствие того, что Христос не был Богом, принявшим облик земного существа, а действительно, Богочеловеком (Т. полемизировал с тезисом о рождении Иисуса девой Марией). Т. верил в то, что неизбежно вступление людей (не без собственных усилий и участия) в мир Божественного совершенства, именуемый Т. «точка Омега». Из двух традиционалистских моделей, изображающих этот процесс (история сама по себе не может состояться для человека: новая сверхъестественная сила будет вынуждена полностью уничтожить старый мир и воздвигнуть «Новый Иерусалим»; история трансформируется в «Град Божий» лишь как в новую, последовательную, качественную ступень собственной эволюции), Т. избирает версию «светлую», не предполагающую наличия в пути человечества дуализма дороги Христа и дороги Антихриста. «Точка Омега» оказывается предлюдией к сверхъестественному бытию мира, новому небу и новой земле. («Точка Омега» у Т. вырастает из ноосферы. Именно в ноосфере, по Т., и призван осуществляться новый этап эволюции. Грандиозная интеллектуально-религиозная модель Т., органично включающая в себя идеи «сверхжизни», «сверхчеловечества», «планетизации» человечества, позволила ему дополнить чисто религиозные характеристики ноосферы ее подлинно информативным описанием: «Гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается мириадами крупинок мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуальных мыслений группируется и усиливается в акте одного единого мышления. Таков тот общий образ, в ко-

тором по аналогии и симметрично с прошлым мы можем научно представить себе человечество в будущем, то человечество, вне которого для земных требований нашего действия не открывается никакого земного исхода». «Точка Омега», по Т., является прорывом за пределы собственно человеческой истории: «Принятие Бога в сознание самой ноосферы, слияние кругов с их общим центром не является ли откровением Теосферы...» Т. принципиально не допускает амбиций на космосо-размерный статус человека самого по себе, не сумевшего явно преодолеть собственный горизонт и превзойти самого себя: «Человек никогда не сумеет превзойти Человека, объединяясь с самим собой... нужно, чтобы что-то сверхъестественное существовало независимо от людей... Это и есть «точка Омега». «Точка Омега» у Т. — нечто или некто, действующий с самого начала эволюции; наличествующий всегда; некое трансцендентное надмировое начало. Одним из частных случаев, по мнению Т., перманентного проявления Бога выступает христианство. В 20 в. — это планетарная сила, призванная воссоединить людей для достижения космического смысла и цели — Единого Божества. Грандиозная схема Т. убедительно продемонстрировала высочайший потенциал обновления, имплицитно содержащийся в символической совокупности догматов христианства.

ТЕКСТ — в общем плане связанная и полная последовательность знаков. В классическом (связанном прежде всего с антропологией Леви-Стросса) структурализме Т. обозначен в виде задачи — как искомая совокупность культурных кодов, в соответствии с которыми организуется знаковое многообразие культуры. Герменевтика выступала против картезианской программы субъект-объектного, предполагающего инструментальную роль языка и философствования на пути постижения некоторой духовной реальности (например, «жизнь» Дильтея) из нее самой. Герменевтика шла от понимания филологического Т. в качестве отпечатков целостной субъективности Автора (Шлейермахер) к представлению о Т. (литературы, диалога) как языковом выражении герменевтического, онтологически осмысленного опыта, неотделимом от содержания этого опыта (Хайдеггер, Гадамер), как атрибутивным способе существования самого жизненного мира человека (Рикер). Статус Т. как одного из центральных философских концептов наиболее последовательно и развернуто утверждается в постструктурализме (зачастую именно с ним принято связывать введение в интеллектуальный обиход термина «Т.»). Постструктуралистские течения — «грамматология» Деррида, «текстовый анализ» Р. Барта, «семанализ» Кристевой и др., переходя от научно

ориентированного изучения готового знака к описанию процессов его порождения, по существу лишенных определенной методологии, сближаются с интерпретативными процедурами освоения Т., полагая, однако, что интерпретация направлена «в глубь смысла», а наиболее же адекватным для текстового чтения является поверхностное движение по цепочке метонимии.

ТЕКТОЛОГИЯ (всеобщая организационная наука) (от греч. «Т.» — учение о строительстве) — научная концепция, выдвинутая в начале 20 в. Богдановым в книге «Всеобщая организационная наука (тектология)» (Ч. I—III; 1913—1922). Исходным пунктом Т. является признание необходимости подхода к изучению любого явления с точки зрения его организации. Предмет Т. определяется, по Богданову, тем, что вся Вселенная «выступает перед нами как беспредельно разветвляющаяся ткань форм разных типов и ступеней организованности — от неизведанных нам элементов эфира до человеческих коллективов и звездных систем». Принять организационную точку зрения — это значит изучать любую систему с точки зрения как отношений всех ее частей, так и отношений ее как целого со средой, т. е. со всеми внешними системами. Законы организации систем едины для любых объектов, самые разнородные явления объединяются общими структурными связями и закономерностями. Богданов утверждает, что «структурные отношения могут быть обобщены до такой же степени формальной чистоты схем, как в математике отношения величин, и на такой основе организационные задачи могут решаться способами, аналогичными математическим. Более того, отношения количественные я рассматриваю как особый тип структурных, и самую математику — как раньше развившуюся в силу особых причин ветвь всеобщей организационной науки: этим объясняется гигантская практическая сила математики как орудия организации жизни». В соответствии с организационной точкой зрения, мир рассматривается как находящийся в непрерывном изменении, в нем нет ничего постоянного, все — суть изменения, действия и противодействия. В результате взаимодействия изменяющихся элементов наблюдатель может выделить некоторые типы «организованных комплексов», различающиеся по степени их организованности. Организованный комплекс определяется в Т. на основе принципа несводимости целого к сумме всех его частей, при этом чем больше отличие целого от суммы самих частей, тем более это целое организовано. В организованных комплексах целое больше суммы всех своих частей (т. е. активность-сопротивление комплекса в целом больше суммы активностей-сопротивлений его элемен-





822 ТЕЛЕОЛОГИЯ

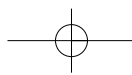
тов). В неорганизованных комплексах целое меньше суммы всех своих частей. В нейтральных комплексах целое равно сумме всех своих частей. По мысли Богданова, организованная система бывает таковою не вообще, не универсально, а лишь по отношению к определенным активностям, сопротивлениям, энергиям. Среди множества организационных форм Богданов выделяет два универсальных типа систем — централистический и скелетный. Для систем первого типа характерно наличие центрального, более высокоорганизованного комплекса, по отношению к которому все остальные комплексы играют роль периферических. Системы второго типа образуются за счет организационно низших группировок, выделяемых сложноорганизованными пластичными комплексами. Здесь проявляется единство и различие пластичности и прочности. Скелетный тип имеет важнейшее положительное значение с организационной точки зрения: лишь он делает возможным развитие пластичных форм, сохраняя нежные комбинации от грубой внешней среды. Специальному анализу подвергаются Богдановым основные организационные механизмы — механизмы формирования и регулирования систем. К основным формирующим механизмам относятся конъюгация (соединение комплексов), ингрессия (вхождение элемента одного комплекса в другой) и дезингрессия (распад комплекса). Универсальный регулирующий механизм обозначается им понятием «подбор», заимствованным из биологии и распространенным на процессы сохранения и разрушения всех видов систем. В Т. «подбору» (прогрессивному отбору) уделено основное внимание, ибо Богданов считал, что действительное сохранение форм в природе возможно только путем их прогрессивного развития. Отбор может быть положительным или отрицательным — он действует при развитии комплексов и в процессе их относительного упадка. В совокупности положительный и отрицательный отборы охватывают всю динамику мирового развития. Положительный отбор, усложняя природные формы, увеличивает разнородность бытия, доставляет для него материал, все более возрастающий; отрицательный отбор упрощает этот материал, устраняет из него все непрочное, нестройное, противоречивое, вносит в его связи однородность и согласованность, упорядочивая тем самым последний. Богданов считал, что «взаимодополняя друг друга, оба процесса стихийно организуют мир». По мнению Богданова, «конъюгационная схема возрастающих возможностей развития говорит нам о том, что гибель племен и народностей, хотя бы весьма отсталых, суживает базис дальнейшего развития человечества в его целом. Она означает уничтожение тех своеобразных элементов и условий развития, которые

возникают из смешения и из общения разных народностей... Сумма организационных форм в самом широком смысле этого слова, из какой исходит прогресс человечества, уменьшается необходимо и бесповоротно при истреблении отсталых племен». По мнению ряда ученых, существует глубокое родство Т. с такими современными общенаучными направлениями, как кибернетика, системный подход, структурализм, теория катастроф, синергетика и т. п. В Т. высказана идея изоморфизма различных организационных структур, на которых базируется как кибернетический анализ, так и общая теория систем Берталянди. Тектологические понятия «цепная связь», «закон наименьших», «принцип минимума» оказываются верными с кибернетической точки зрения. В Т. предвосхищена одна из основных идей кибернетики — идея обратной связи (в Т. — биорегулятора). В отличие от Н. Винера и У.Р. Эшби, Богданов применял исключительно качественные методы. Хотя Т. и содержит все исходные идеи, позднее развитые общей теорией систем и кибернетикой, она претендовала на нечто большее, ее специфическая область — все формы организации в природе и человеческой деятельности: Т. реально представляет собой предельное расширение любой теории систем. (Сам Богданов полагал, что расцвет Т. «...будет выражать сознательное господство людей как над природой внешней, так и над природой социальной. Ибо всякая задача практики и теории сводится к тектологическому вопросу: о способе наиболее целесообразно организовать некоторую совокупность элементов — реальных или идеальных».) Богданов ошибочно рассматривал общенаучные теоретико-методологические построения в Т. как всеобщие схемы (столь же универсальные, как и философские понятия и концепции, выполняющие те же функции), могущие претендовать на замену «устаревшей» и «непрактичной» философии. Такая установка решающим образом сказалась на отношении к опередившей свое время Т., вытеснив ее из регистра перспективных научных идей. Тем не менее Т. как наука об организации правомерно полагать состоявшейся, поскольку понятие «организация» (подобно понятиям «система», «структура», «связь», «управление» и т. п.) стало неотъемлемой принадлежностью современного научного языка. Т. явилась первым в истории науки развернутым вариантом общесистемной концепции.

С.В. Силков

ТЕЛЕОЛОГИЯ (греч. telos — завершение, цель; teleoos — достигший цели и logos — учение) — учение о целесообразности как характеристике отдельных объектов или процессов и бытия в целом. Термин введен немецким философом Вольфом в

1740, однако основы Т. как парадигмальной установки в философии были заложены еще в античности в качестве антиязы механическому натурфилософскому детерминизму. Так, Платон оценивает целевую причину, не конституированную еще в его диалогах в категориальной форме, как «необходимую» для объяснения и «самую лучшую» (см. критику Платоном в «Федоне» Анаксагора за отсутствие в его космогонической модели обоснования цели и смысла существующего мироустройства: пусть-де, например, описав Землю как плоскую или круглую, «объяснит» необходимую причину — сошлется на самое лучшее, утверждая, что Земле лучше всего быть именно такой, а не какой-нибудь еще»). В метафизике Аристотеля идея целевой причины обретает свое категориальное выражение: телос фиксируется им как предназначение (имманентная цель) существования как отдельных предметов, так и Космоса в целом. Выделение Аристотелем материальной, формальной, действующей и целевой причин как объясняющих возникновение и существование любого объекта кладет начало эксплицитному развитию целевого когнитивного подхода к действительности, характерного для европейской (и в целом — западной) философской и культурной традиции. Такой подход глубоко фундирован самими основаниями культуры европейского типа. При осмыслении в той или иной культуре структуры деятельного акта (превращение предмета воздействия в преобразованный в соответствии с его имманентными законами продукт — как объектная составляющая деятельности — и активное воздействие целеполагающего субъекта на орудие, переадресующее его активность предмету — как субъектная ее составляющая) возможны различные акцентировки. Становление Т. может рассматриваться как закономерное для культуры западного (техногенного) типа и являющееся выражением свойственного данной культуре активизма, в то время как в восточной культуре философские установки телеологизма достаточно редки (санкхья, Мо-цзы). Лейбниц, развивая идеи имманентной Т., вводит в философию понятие «предустановленной гармонии», в контексте которой каждая монада как энтелехия выступает «живым зеркалом Вселенной» и взаимодействие между ними детерминировано заданной Богом целью вселенского согласования. Идея предустановленной гармонии оказала значительное влияние как на философскую, так и на теологическую традиции: в постлейбницевской теологии телеологическое доказательство бытия Божьего (очевидная целесообразность мира с необходимостью предполагает наличие Бога-строителя) фиксируется — наряду с онтологическим и космологическим — в качестве фундаментального.





Принцип «конечных причин» (*causa finalis*) играет значительную роль в философии Шопенгауэра, Лотце, Э. Гартмана, Бергсона, выступает основополагающим конститутивным принципом в онтологии современного неотомизма, конституирует провиденциалистскую модель исторического процесса. С другой стороны, в историко-философской традиции отчетливо просматривается вектор интерпретации Т. как познавательного подхода и объяснительного принципа. По оценке Канта, понятие целевой причины, будучи антропоморфным по своей природе, не может и не должно рассматриваться как онтологическая характеристика бытия: целесообразность, по Канту, есть «особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлексивной способности суждения». Тем не менее, данное понятие может играть роль «хорошего эвристического принципа». Таким образом, в немецкой трансцендентально-критической философии оформляется особый — целевой — тип причинности, выступающий альтернативой механистическому детерминизму лапласовского типа и апплицированный, прежде всего, на социально-гуманитарное познание. Телеологический принцип как критериальная основа специфики гуманитарного знания анализируется Марбургской школой неокантианства, дифференцирующей естественнонаучное и философское познание на основе дифференциации «мира природы» с его каузальными закономерностями и «мира свободы» (т. е. духовной культуры) — с закономерностями телеологическими. Принципиально новый смысл идеи Т. обретают в контексте оформляющейся в современной культуре общей теории нелинейности, что находит свое выражение в развитии представлений об аттрактивных зависимостях.

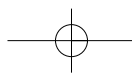
ТЕЛЕСНОСТЬ — понятие неклассической философии, конституированное в контексте традиции, преодолевающей трактовку субъекта в качестве трансцендентального и вводящей в поле философской проблематики (легитимирующей в когнитивном отношении) такие феномены, как сексуальность, аффект, перверсии, смерть и т. п. (Ницше, Кьеркегор, Кафка и др.). Во многом продолжая эту традицию (например, в рамках аналитик сексуальности у Фуко), постмодернизм наряду с этим осуществляет радикальное переосмысление данного понятия в плане предельной его семиотизации. Согласно постмодернистской интерпретации, у Т. «нет ничего общего с собственно телом или образом тела. Это тело без образа», в котором «ничто не репрезентативно» (Делез). А. Арто говорил в свое время о «телесном языке»; А. Жарри полагал, что «актер должен специально создавать себе тело, подходящее для ...роли»; А. Юбер-

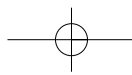
сфельд в рамках «семиологии театра» интерпретировала тело актера как не имеющее иной формы бытия, помимо знаковой: «наслаждение зрителя в том, чтобы читать и перечитывать «письмо тела»... Т. и текстуальность, т. о., оказываются практически изоморфными, конституируя то, что в постмодернистской рефлексии получает наименование «конфигурации пишущего тела».

ТЕЛО — термин традиционного эстетического и социогуманитарного знания (см. также **Телесность**), обретающий имманентный категориальный статус в понятийном комплексе философии постмодернизма. В контексте установки постмодерна на преодоление традиционалистских оснований европейского «метафизического» мышления (противоположенность субъекта и объекта, пафосный гносеологизм, гипотеза о качественной неоднородности и эшелонированности данных человеческого опыта) «Т.» выступает как пакетное понятие, центрирующее на себе ряд значимых ценностей (ср., например, с идеей «фекализации культуры») постнеклассического философствования (см. **Модерн**, **Постмодернизм**). Предпосылкой индоктринации понятия «Т.» в совокупность культуроформирующих подходов гуманитарного знания являлась философско-научная рефлексия над универсальной для всех человеческих существ ситуацией неизбывного соотношения собственного, ощущаемого и переживаемого Т. с любым «объективно обусловленным» положением и состоянием нашего Т. в физическом и психическом мире. В процессе складывания профессиональных и самодостаточных философских систем, стремившихся к корректному и плюралистическому описанию бытия человека, становилось очевидным то, что Т. как определенный объект исследования недоступно для традиционного рефлексивного анализа, а также неразложимо в своей динамике по схемам последовательного рационального действия. Т. не могло быть корректно истолковано лишь как «часть материи» — вне его трактовки как некоего материального «образа-действия», обязательно соотносимого и с самим собой. Выяснилась принципиальная невозможность мыслить Т. вне какого-либо жестко предзаданного представления о нем.

ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ — понятие философии постмодерна, представляющее собой результат содержательной аппликации фундаментальной для постмодернизма идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды (см. **Ризом**) на феномен телесности. (Термин «тело» понимается в данном контексте весьма широко, т. е. может быть апплицирован не только на антропоморфно понятую телесность: как отме-

чают Делез и Гваттари, Т. б. о. может быть определено как «соиус», «тело земли» или «деспотическое тело капитала».) Типологические аналоги — текстологическая аппликация данной идеи в методологии деконструктивизма (см. **Деконструкция**), психологическая — в методологии шизоанализа (см. **Шизоанализ**) и др. Термин «Т. б. о.» впервые был употреблен А. Арто («Тело есть тело, // оно одно, // ему нет нужды в органах...»), однако идея «Т. б. о.» практически сформулирована уже в «Генеалогии морали» Ницше, содержащей тезис о том, что любой орган (равно как физиологический или психический навык) не есть фиксированный результат телеологически понятой (линейной) эволюции («глаз-де создан для зрения, рука-де создана для хватания»), но представляет собою лишь случайное и ситуативное проявление внутреннего созидательного потенциала воли к власти, — «пробные метаморфозы», поддающиеся «все новым интерпретациям». Аналогично — трактовка тела (жеста) как переходящей объективации «жизненного порыва» у Бергсона. В целом, идея Т. б. о. может быть генетически возведена также к парадигмальным матрицам классической философии, ретроспективно оцениваемым как прогностически моделирующие концептуальные способы описания систем, характеризующихся саморазвитием и подчиненных в своем бытии вероятностным закономерностям (монада как «бестелесный автомат» у Лейбница, природная объективация как инобытие Абсолютной Идеи у Гегеля). В общей парадигме деконструктивизма, принципиально разрывающей структуру и функцию, Делез и Гваттари отмечают, что неизбежен момент, когда «нам до смерти надоедает видеть своими глазами, дышать своими легкими, глотать своим ртом, говорить своим языком, иметь анус, глотку, голову и ноги. Почему бы не ходить на голове, не петить брюшной полостью, не витье кожей, не дышать животом?». А потому неизбежен «момент, когда тело, пресытившись органами, хочет их сбросить — или теряет их». В постмодернистской системе отсчета «Т. б. о.» фактически интерпретируется как ризоморфное и в этом качестве противопоставляется организму как устойчивой системе органов с устойчиво дифференцированными функциями: «тело без органов ов — вовсе не противоположность органам. Его враги — не органы. Его враг — организм» (Делез, Гваттари). По Делезу, Т. б. о. противостоит «не органам, а той организации органов, которую называют организмом, ...органической организации органов» (ср. с идеей «человека без свойств» у Р. Музиля и с презумпцией А. Арто: «Тело — не организм, // организмы — враги тела»). По определению Делеза, «основной признак тела без органов — не отсутствие всяких органов и не только наличие какого-то неопреде-





824 ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ

ленного органа, но в конечном счете временное и преходящее присутствие органов определенных». Организм как раз и навсегда ставшая система уступает место «пустому телу», т. е. телу, открытому для вариативного самоконфигурирования (как децентрированный текст открыт для вариативных нарративов (см. **Нарратив**) снимая саму постановку вопроса о так называемой правильной интерпретации): «замените анамнез забыванием, интерпретацию — экспериментацией. Найдите свое тело без органов» (Делез и Гваттари). В этом аспекте семантическая фигура «пустых тел вместо наполненных» у Делеза и Гваттари аналогична семантической фигуре «пустого знака» в постмодернистской текстологии, основанной на радикальном отказе от идеи референции. Органы интерпретируются постмодернизмом как принципиально временные, которые «распределяются по телу без органов, но распределяются — то они независимо от формы организма: формы становятся случайными, органы уже не более чем произведенные интенсивности, потоки, пороги, градиенты». — Таким образом, Т. б. о. реализует себя «за рамками организма, но и как предел тела» (Делез и Гваттари), хотя в каждый конкретный момент времени «это всегда какое-то тело (un corpus)». Типологическим аналогом понятия «Т. б. о.» выступает в этом аспекте понятие «трансгрессивного тела» у Батая (см. **Трансгрессия**). Таким образом, в фокусе внимания постмодернизма оказываются не «органы-осколки», но несопоставимая с «образом организма» целостность как «распределение интенсивностей» (Делез). В этом отношении Т. б. о. характеризуется Делезом и Гваттари как «бесформенное и бесструктурное», оно «стерильно, непорочно, непотребляемо». Т. б. о. мыслится фактически как процесс («распределение интенсивностей», «интенсивная зародышевая плазма» — Делез и Гваттари). В подобной системе отсчета постмодернизмом актуализируются метафоры мифологической культуры (номадология эксплицитно фиксирует то обстоятельство, что «налицо фундаментальное срастание науки и мифа» (Делез), — например, Т. б. о. мыслится как своего рода «яйцо — среда чистой интенсивности, spatium, а не ee extensio» (Делез, Гваттари), или даже «тантрическое яйцо», которое «обладает лишь интенсивной реальностью» (Делез). Бытие Т. б. о. реализуется — в соответствии с ритмами имманентных креационных импульсов — как «пробегание» по Т. б. о. своего рода «волны с изменчивой амплитудой» (Делез): при столкновении этой «волны» с внешним воздействием в Т. б. о. оформляется тот или иной ситуативно актуальный орган, но орган временный, сохраняющийся лишь до тех пор, пока продолжается движение волны и действие силы» (Делез). С точки зрения

эволюционных перспектив содержательно значимой оказывается и та траектория («пережитая эмоция», «пережитое»), по которой телесность подошла к моменту самоконфигурирования (Делез). Таким образом, семантическая фигура органа в системе отсчета феномена телесности типологически изоморфна фигуре «плато» применительно к ризоме как аструктурному целому: подобно тому, как плато, выстроившееся и могущее быть прочитано в той или иной ситуации, сменяется новой, столь же временной и преходящей. В постмодернистской парадигме Т. б. о. мыслится как «среда чистой интенсивности», — «нулевая интенсивность как принцип производства»: когда «волна прокатилась», и внешняя сила прекратила свое действие, оформившийся в соответствующем аффективном состоянии временный орган «трогается с места» и (как прочитанное и разрушенное плато ризомы) «располагается где-то еще» (Делез). В этом отношении Т. б. о. принципиально процессуально и не имеет того, что можно было бы назвать массой покоя: «тело без органов непродуктивно, но оно, тем не менее, производится на своем месте и в свое время ... в качестве тождества производства и продукта» (Делез, Гваттари). Указанное совпадение в Т. б. о. субъекта и объекта организации позволяет интерпретировать данный процесс в качестве самоорганизационного. Т. б. о. — «это некая инволюция», но «инволюция творческая и всегда современная». В этом плане Делез и Гваттари сравнивают Т. б. о. с субстанциальным началом («имманентная субстанция в спиновском смысле слова»), в то время как конкретные версии телесной конфигурации («частичные объекты») интерпретируются как модусы. Одним из важнейших моментов самоорганизации телесности выступает, таким образом, его детерминированность посредством процессов, происходящих на уровне самой телесности (ср. у Ницше: «телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания: последние представляют собой лишнее украшение, поскольку не являются орудиями для ... телесных функций»). Это означает, что Т. б. о. может интерпретироваться как не кибернетическая, но синергетическая система: его конфигурирование не предполагает реализации централизованных команд извне (из центра), — оно сопоставимо с феноменом самоорганизации, и «аффективность» в этой системе отсчета выступает аналогом неравновесности. «Аффект» как предельный пик интенсивности может быть сопоставлен с зафиксированными современным естествознанием процессами, протекающими

в режиме blow up («с обострением»), т. е. задающими экстремальные показатели того или иного параметра внешних по отношению к изучаемой системе условий. Практически аналогичные идеи относительно роли аффекта были высказаны в рамках экспериментальной психологии: П. Фресс и Пиаже отмечают, что «сильная эмоциональная ситуация является ... агрессией против организма. Мобилизация энергетических ресурсов организма в этом случае столь велика, что ... возбуждение приводит к «биологическому травматизму», характеризующемуся нарушением функционирования органов». В данном случае аффективная этиология конкретной конфигурации телесности демонстрирует свой диссипативный характер, черпая энергию своего формирования из диссипации энергии (энергетических «потерь» организма). Подобно тому, как наложение друг на друга имманентной телу «волны интенсивности» и «внешней силы» (Делез) порождает импульс ощущения, намечая тем самым в теле «зоны» или «уровни» ситуативно актуальных органов, аналогично и в предлагаемой синергетикой методологии описания нелинейных сред «неоднородности сплошной среды» генерируются во встречном действии двух факторов: внутреннего эволюционного импульса «открытой среды» и внешнего воздействия (Пригожин, Г. Николис). Такие процессы, с точки зрения синергетики, актуализируют те или иные «организационные порядки» среды, т. е. нестационарные структуры, конституирующие определенность и целостность системной конфигурации среды на определенный момент, однако не открывающие возможности для установления в среде равновесного состояния, которое могло бы быть описано с помощью динамических закономерностей (ячейки Бернара, вихри Тейлора, так называемые «кристаллы горения» и т. п.). Сложившаяся на тот или иной момент конфигурация Т. б. о. задается распределением временных органов на его поверхности как пронизываемой для внешней среды мембране. Собственно Т. б. о. и представляет собою «скользящую, непроницаемую и натянутую поверхность» (Делез, Гваттари). В этом контексте Делез формулирует идею «картографии тела», в рамках которой «долгота» (longitudo) определяется как процессуальность телесного бытия, а «широта» (latitudo) — как «общность аффектов», т. е. «интенсивное состояние», переживаемое в определенный момент тем или иным телом. Такая конфигурация могла бы рассматриваться как организм (а именно — организм временный и диссипативный), если бы за этим термином не закрепилась в культурной традиции претензия на финальную определенность и эволюционную константность тела. Между тем, для Делеза и Гваттари подобное образование





выступает не как финально структурированное тело, но, напротив, — как лишь ситуативно значимая и принципиально преходящая версия его конфигурации: «организм — вовсе не тело, но лишь некий страт на живом теле, т. е. феномен аккумуляции, навязывающий телу без органов всевозможные формы, функции, связи, доминирующие и иерархизированные организации, организованные трансценденции — чтобы добыть из него какой-то полезный труд». И в силу сказанного в каждый конкретный момент времени «имеет место конфликт» между телесностью как таковой (см. **Телесность**) и Т. б. о.: «сцепления, производящего, шум машин невыносим телу без органов». В сравнении с телом, обладающим такой плюральной и подвижной «картографией», организм оценивается Делезом не как «жизнь», но как «темница жизни», ибо окончательно ставшее состояние тела означает его смерть (ср. у Р. Барта в контексте презумпции «смерти Автора»: связать текст с определенным автором и придать ему тем самым трансцендентный по отношению к самой текстуальной реальности смысл — значит «застопорить письмо»). Как децентрированный текст (см. **Ацентризм**) не предполагает глубинного смысла и аксиологически выделенной интерпретации, так и Т. б. о. не может выступать обнаруживающим исконный смысл предметом истолкования: «интерпретировать тут нечего» (Делез). Подвергнутое языковой артикуляции («означиванию»), Т. б. о. принудительно наделяется определенной конфигурацией, т. е. становится «телом с органами» и утрачивает свой статус пустого знака: как пишет Р. Барт, «будучи аналитическим, язык схватывает тело, только если оно раздроблено; целостное тело — вне языка; единственное, что достигает письма, — это куски тела». Последнее, таким образом, выступает, по словам Делеза, как «современность не престанно созидающей себя среды». Организм же, по оценке Делеза и Гваттари, в принципе не может быть спонтанен, — «наш организм создаваем... в лоне... производства, в самом этом производстве тело страдает от такого устройства, страдает от того, что оно не организовано по-другому». В отличие от организма, Т. б. о. как актуальная бесконечность («современность взрослого» — Делез и Гваттари — «обладает лишь интенсивной реальностью», которая наполняет его «радостью, экстазом, танцем», высвобождая для осуществления все «возможные аллотропические вариации» (Делез). В этом отношении Т. б. о., как бесконечное «путешествие на месте», открывает неограниченный простор для самореализации свободы, снимая с телесности «путы» и «клеши» конечной «органической организации органов» (Делез и Гваттари). Любая конкретность телесной организации выступает как насилие над вариабельнос-

тью Т. б. о.: «тело страдает от того, что оно ...вообще организовано» (Делез и Гваттари). Однако никакая принудительная каузальность не может пресечь присущий Т. б. о. потенциал плюральности: «оно сохраняет текучий и скользящий характер». Подобная пластичность, позволяющая Т. б. о. противостоять натиску внешних принудительных детерминант, обусловлена его принципиальной аструктурностью, аморфностью, децентрированной хаотичностью: «машинам-органам, ...связанным, соединенным или отключенным потокам оно противопоставляет недифференцированную аморфную текучесть» (Делез, Гваттари). Индивидуальная свобода, по Делезу и Гваттари, с необходимостью предполагает освобождение от навязанной конкретности тела, подобно тому, как «шизоизм» снимает оковы с вербального самовыражения: «там, где психоанализ призывает: «Стойте, найдите снова свое Я», нам следовало бы сказать: «Идем дальше, мы еще не нашли свое тело без органов». Реально современной культурой достигнут высокий уровень свободы в данной сфере (от бодибилдинга и силиконопластики до смены цвета кожи и трансвестизма), что открывает неизвестный ранее «простор для всевозможных экспериментов с телом. Утратив постоянство форм, оно стало восприниматься изменчивым»: отныне «тело не судьба, а первичное сырье, нуждающееся в обработке» (А. Генис). Интерпретационный потенциал понятия «Т. б. о.» очевидно обнаруживает себя в постмодернистской аналитике текстов неклассической художественной традиции (де Сад, Малларме, Лотреамон, Дж. Джойс и др.); объяснительные возможности данной семантической фигуры с успехом апплицируются на самые различные феномены внефизиологической сферы (капитал, мода и др.).

М.А. Можейко

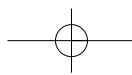
ТЕЛО СЛАВЫ — в религиозных системах — аура.

ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НАУКИ — разработанная Холтоном концепция исследования научного знания и факторов его развития, согласно которой при анализе научной деятельности необходимо учитывать не только внутреннюю логику развития науки и социокультурный контекст, в котором это развитие происходит, но и индивидуальность личности ученого, его возможную приверженность той или иной «теме». Тематическая структура научной деятельности, согласно концепции Т. а. н., является независимой от эмпирического (воспроизводимые явления) и аналитического (логико-математические конструкции) содержания исследований. Элементы этих двух типов Холтон рассматривает как систему координат с осями X и Y, темы же задают новое измерение — ось Z. Таким образом, то собы-

тие, которое представляет собой результат научной деятельности, оказывается точкой в трехмерной системе координат и рассматривается как пересечение трех траекторий: 1) индивидуальность ученого, 2) состояние науки, «публичного» научного знания в данное время, 3) особенности социальных факторов, включая общий культурный контекст эпохи. В рамках Т. а. н. Холтон, в свою очередь, выделяет три основных аспекта использования «тем»: а) тематическое понятие, или тематическая компонента понятия (например, понятия симметрии или континуума), б) методологическая тема (например, выражение научных законов в терминах каких-то постоянств, экстремумов или запретов), в) тематическое утверждение или тематическая гипотеза (например, ньютоновская гипотеза о неподвижности центра мироздания). Холтон замечает, что количество тем невелико. Появление новой темы является достаточно редким событием, а зачастую наблюдается «древность многих тем и их постоянное воспроизведение как в течение спокойной эволюции науки, так и во время революций». Одним из наиболее слабо разработанных звеньев в концепции Холтона является вопрос о возникновении новых тем, который так и остается без ответа. Холтон убежден, что «хорошим исходным пунктом в этом деле был бы подход, акцентирующий взаимосвязи между когнитивной психологией и индивидуальной научной деятельностью».

ТЕМУРА (евр. скрытое) — в каббалистике — набор правил замены одних букв еврейского алфавита другими с целью постижения скрытых смыслов Святого Писания.

ТЕННИС (Tonnies) Фердинанд (1855–1936) — немецкий социолог. Основные работы: «Община (общность) и общество» (1887); «Маркс. Жизнь и учение» (1921); «Социологические очерки и критика» (т. 1–3, 1925–1929); «Введение в социологию» (1931) и др. В основе двух возможных типов социальности, согласно Т., лежит различие двух типов выраженной в них воли. Основа «общины» («общности») как первого возможного типа социальности — «сущностная воля» (естественная инстинктивная воля, обусловленная осознанием инстинктивно-чувственной органичности социальных отношений). Эта воля, соотношенная с присущим ей мышлением, непосредственно переходящая в действие, — целостно-самодостаточна, ее субъектом является «самость». Основа «общества» как второго возможного типа социальности — «избирательная воля», определяемая мышлением постольку, поскольку в нем есть волевое начало. Субъект «избирательной воли» задается формально-юридически как «лицо». В соотношении с типологией социального действия М. Вебера, «изби-





826 ТЕОГОНИЯ

рательная воля» связана с целерациональным действием и ориентирована в будущее, «сущностная воля» — с остальными типами действия (ценностнорациональным, традиционным и аффективным) и предзадается прошлым. В «общине» социальное целое предшествует частям, в «обществе» — социальное целое выступает как совокупность частей. Это различие суть различие между «органикой» и «механикой» (естественностью и искусственностью) частей целого. Т. различает общество в узком смысле, связанное с возникновением государственности и включающее из себя «общину», и общество в широком смысле, включающее в себя «общину». В последнем случае он анализирует общий вектор развития в истории от «общины» к «обществу» в узком смысле слова и торжество последнего в современной ему европейской реальности. Победа «общественного» начала над «общинным» (при известном сохранении последнего) означает проникновение рационального расчета даже в самые интимные связи, превращение социальных связей и отношений во все более внешние («вещные») и случайные для их носителей, которые характеризуются возрастающей разновекторностью своих устремлений. В этом отношении Т. выступил как диагност кризисных явлений европейского типа социальности, имевшей одним из своих следствий фашизм, открытое неприятие которого он, оставаясь в нацистской Германии, не считал нужным скрывать.

ТЕОГОНИЯ — мифологические и политеистические представления о происхождении богов: «Теогония» у Гесиода. У Фейербаха — «Теогония» (1857) — работа, посвященная психологической реконструкции возникновения идеи Бога.

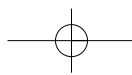
ТЕОДИЦЕЯ (от греч. *theos* — бог и *dike* — справедливость) — 1) теологическая проблема аксиологического совмещения презумпции благости Творца, с одной стороны, и очевидности того факта, что «мир во зле лежит», — с другой, т. е. проблема оправдания Бога в контексте презумпции несовершенства мира. Если политеизм мог возложить ответственность за мировое зло на игру космических сил (античная религия, например), то уже монолатрия, предполагающая возвышение одного из божеств над остальным пантеоном, практически ставит проблему Т. (например, диалог Лукиана «Зевс уличаемый», датируемый 2 в.). Однако в собственном смысле этого слова проблема Т. конституируется в контексте религий теистического типа, ибо поскольку в семантическом пространстве теистского вероучения абсолютность Бога осмысливается в плоскости понимания Бога как Абсолюта (в строго последовательном монотеизме Бог не только един, но и единственен — как в смысле отсутствия дуальной оппо-

зиции его света с темным богом, так и в смысле демиургичности, творения мира из ничего, что предполагает отсутствие материи как темной и несовершенной субстанции творения), постольку Бог оказывается референтно последней инстанцией, несущей всю полноту ответственности за свое творение, что чрезвычайно остро артикулирует проблему Т. в рамках теологии. В контексте христианства (при достаточно раннем рефлексивном осознании своего рода эстетического разнообразия. В православной традиции проблема теодицеи тесно связана с антропо- и этнодицей (В.С. Соловьев, Флоренский), что детерминировано введением в проблематику богословия задач обоснования православия как «истинной веры» посредством обоснования его особого исторического призвания и мессианского предназначения. Существует большое разнообразие версий Т. (интерпретация зла как посланного человеку испытания, трактовка зла как наказания человечества за грехи и др.), но — так или иначе — центральной темой Т. является тема обоснования и защиты идеи предопределения (см. **Провиденциализм, Предопределение**).

ТЕОКРАТИЯ — форма управления государством, при которой светская власть находится в руках духовенства, церкви (Древний Египет, Иудея и др.).

ТЕОЛОГИЯ (греч. *theos* — Бог, *logos* — слово; русская калька — богословие) — феномен теистских вероучений, выражающийся в традиции доктринальной интерпретации сущности и бытия Божьего. Различают: 1) фундаментальную (теоретическую) или системную Т., включающую в себя догматику (предлагающую системную интерпретацию догматов вероучения), апологетику (обоснование вероучения с помощью рациональных средств), сравнительную Т. (основанную на компаративном анализе базового вероучения с основоположениями других религий), экзегетику (методологию имманентного истолкования сакральных текстов), социальную Т. (представляющую собой концепцию истории в духе вероучения), экклесиологию (концепцию церкви и ее роли в истории человека и человечества) и др.; 2) историческую Т., включающую в себя церковную археологию (история церкви, история Библии и ее истолкований, рефлексивная мета-история Т. и др.); 3) нравственную (практическую) Т., т. е. концепцию личного спасения (сотериология), предполагающую

разработку соответствующей моральным ценностям вероучения поведенческой парадигмы; 4) пастырскую Т., т. е. систему раскрытия прикладных аспектов культовой деятельности, включающую в себя литургику (теорию богослужения), гомилетику (теорию проповедческой деятельности), катехитику (включая прикладные методики адаптации) и др. Возникает исключительно в рамках такого типа вероучений, как теизм. Бог как личность сообщает человеку знание о себе через слово (западно-христианская и протестантская *theologia*, православное «богословие», калам (арабское «слово», «речь») в мусульманстве, которое может быть конституировано как в «живом откровении», так и в «текстах откровения»). Эта абсолютная и непреложная истина «слова Божьего» и выступает исходной основой Т. — доктрины о сущности и бытии Бога. Оформление Т. как феномена теистских вероучений формирует и каноническую ее проблематику: содержание социальной аппликации трактовки Бога как «правящего» миром задает парадигму провиденциализма, в контексте этой трактовки с неизбежностью встает проблема теодицеи; возможность личного диалога человека с Богом формирует традицию мистического богословия и т. п. Однако центральной и конституирующей проблемой для Т. неизменно выступает проблема богопознания, сама постановка которой в Т. фундаментально проблемна (см. **Бог**). В разветвленном и законченном виде — как развитая концептуальная система — Т. характерна только для таких классических вероучений, как христианство, иудаизм, ислам, где теизм обретает свою завершенную и абсолютную форму. Развитие трех названных версий Т. осуществляется во многом параллельно: с одной стороны — опора на канонические тексты, признанные автохтонно сакральными в рамках того или иного вероучения и генетически — так или иначе — восходящие к Библии, с другой — использование при их толковании категориальной традиции античной философии. По формулировке Вольтера, «платонизм — это отец христианства, а иудаистская религия — его мать»; новозаветное содержание христианства генетически восходит к неоплатонической традиции (почему неоплатоническая категория «единосущего» и входит столь органично в христианский символ веры). Вместе с тем, эта двоякая культурная отнесенность («между Афинами и Иерусалимом» — Тертуллиан) конституирует Т. как внутренне напряженную. «Афины» задают требования системности знания, рациональности оснований, логической прозрачности; «Иерусалим» — сокровенности, потаенности, глубины иносказания. Христианская Т., как и христианская культура в целом, может быть возведена как к платонизму (в частности, неоплатонизму) с его мифо-





творчеством и умозрением, так и к аристотелизму с его ориентацией на классификационный гештальт, систематику и логицизм.

ТЕОРИЯ (греч. *theoria* — наблюдение, рассмотрение, исследование, умозрение, букв. — «зрелище», «инсценировка») — высшая форма организации научного знания, дающая целостное представление о закономерностях и существенных (структурных, функциональных, каузальных, генетических) связях определенной области описываемой действительности (предметного поля объяснений и интерпретаций). В классической науке Т. в идеале должна представлять собой систему ее законов и презентировать основной категориально-понятийный аппарат ее описания (понимания, истолкования, интерпретации, объяснения и прогнозирования, при акцентуализации последних двух процедур). Она представляет собой дедуктивно (в большинстве случаев) построенную систему организации знания, вводящую правила логического вывода более конкретного знания (следствий) из наиболее общих (в пределе — аксиоматических) для данной Т. оснований-посылок. В идеале правильно построенная Т. является открытой как в сторону исследования фактов, так и в сторону метатеоретических исследований, в которых она согласовывается с другими Т., имеющими отношение к данной предметно-проблемной области. Т. различаются по характеру решаемых задач, способам своего построения, типам реализуемых процедур. Различают: 1) гипотетико-дедуктивные Т., характеризующиеся иерархической соподчиненностью своих компонентов, обеспечивающей переход от высказываний к высказываниям без привлечения дополнительной информации, и нацеленностью на процедуры объяснения; 2) дескриптивно-прогностические Т., построенные из пропозициональных утверждений примерно одного уровня обобщения (что не требует иерархической соподчиненности), обеспечивающие согласование с эмпирическим (фактуалистическим) уровнем знания и нацеленные на описание (как возможную базу для построения моделей и прогнозов); в этом смысле используют и термин «феноменологические Т.»; 3) индуктивно-дедуктивные Т., занимающие срединное положение между первыми и вторыми; 4) формализованные Т. логики и математики. В структуре полностью развернутой Т. выделяют: 1) фундаментальную теоретическую схему — исходные принципы, универсальные (для данной Т.) законы, основные системообразующие категории и понятия; 2) возможные дополнительные частные теоретические схемы, конкретизирующие и проецирующие фундаментальную теоретическую схему на определенные предметные области; 3) идеализированную (концептуальную) схему

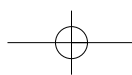
(модель, объект) описываемой области с «прописыванием» основных связей между ее элементами (структурно-организационный срез предметного поля), на которую проецируются интерпретации всех утверждений Т.; 4) логическую схему Т., включающую множество допустимых внутри Т. правил вывода, способов доказательства и принципов ее оформления; 5) языковой тезаурус, синтаксис как нормы построения правильных языковых выражений и предъявления полученных результатов (логико-математические Т. вообще понимаются как совокупность предложений некоторого формализованного языка); 6) интерпретационную схему, программирующую возможность перехода от концептуальной (реже — фундаментальной) схемы к уровню фактов и процедур наблюдения и эксперимента (задающую операциональный смысл Т.); 7) совокупность законов и утверждений, логически выведенных из фундаментальной теоретической схемы. Таким образом, Т. представляет собой систему логически взаимосвязанных утверждений, интерпретируемых на идеализированных предметностях, презентующих («референтирующих») тот или иной фрагмент изучаемой действительности.

ТЕОСОФИЯ (греч. *theos* — Бог и *sophia* — мудрость, знание) — (1) — доктрина Богопознания (в отличие от теологии, опирающейся на идею откровения и догматы церкви), основанная на внеконфессиональном эзотерическом опыте. К Т. относятся гностицизм, герметизм, розенкрейцеровское миропонимание и др. В средние века этот термин соотносится с мистическими учениями Беме, Парацельса, Л.К. Сен-Мартена, графа Сен-Жермена и др. Шеллинг употреблял термин «Т.» для обозначения синтеза мистического богопознания и рациональной философии. Ближе к этому понятие «свободной Т.» у В. Соловьева. Фундаментальное и всестороннее изложение Т. получила в трудах Блаватской. Исследуя исторические формы религии, Т. стремится объединить различные вероисповедания через тождественность эзотерического смысла всех религиозных символов. Онтология Т. строится на учении о «Непознаваемом», неизреченном Абсолюте, Безличном Принципе, благодаря которому все начало быть. Высшую триаду составляют Бесполой Непроявленный Логос, Потенциальная мудрость и Вселенская Мыслеоснова. Нисхождение в мир божественных энергий совершается через сферу Проявленного Логоса, духовный, психический, астральный и материальный планы. Человек, по Т., есть отражение проявленного Бога (микрокосм подобен Макрокосмосу), и его истинное реальное «Я» вечно и едино с «Я» вселенной (ср. Пуруша в индуизме, Адам-Кадмон в Каббале и др.). Эволюция человека совершается путем многочисленных во-

площений, в которых он приобретает опыт, знания, и самопожертвованной жизнью, служением людям становится активным участником божественного преобразования и строительства на Земле и во Вселенной. Вся философская концепция Т. строится на семеричном принципе: 7 планов бытия, 7 принципов человека, 7 эволюционирующих рас и др. Гносеологическая доктрина Т. опирается на учения о карме, перевоплощении, законе жертвы и восхождении человека к своему истинному «Я», заключенному в высшем Триединстве «Атма-Будхи-Манас». Человек, вступивший на путь самосовершенствования и постижения Божественной Мудрости, встречает, по Т., множество препятствий и опасностей: только чистое, огненное сердце способно устоять под натиском стихий и выдержать воздействие низших желаний, страстей, мыслей. В контексте Т. формулируется закон: когда испытываемый вступает на путь, то начинают проявляться некоторые оккультные следствия, и «первое из них есть выявление наружу всего, что находилось в человеке до сих пор в спящем состоянии: его недостатки, привычек, качеств и скрытых желаний, хороших или дурных, или безразличных» (Блаватская). Особенностью исторического подхода Т. является учение о семи человеческих Расах. Развитие и становление человечества проходит в течение сотен миллионов лет, от первой Расы — эфироподобных существ, через Расу «потомрожденных», к человеческим существам Лемурийского (Третья Раса) и Атлантического (Четвертая Раса) периодов. Настоящее человечество представляет собой пятую Расу, эволюционирующую к более высокой шестой, у которой будут проявляться божественные способности яснослышания, ясновидения и т. п. Социально-историческая концепция Т. строится на идее «Всемирного Братства Человечества», которая является ведущей во всех мировых учениях (Сангха буддизма, Умма ислама, Община христианства и др.). Идеи Т. послужили предметом осмысления М. Ганди, Е.И. и Н.К. Рерихов, В. Кандинского и др. (2) — в узком смысле — эзотерическая доктрина, основы и фрагменты которой изложены Блаватской в труде «Тайная Доктрина». (См. также: **Блаватская, Рерихов семья**.)

ТЕОФАНИЯ — преимущественно в древнегреческой и ближневосточной мифологии — явление божества в форме, воспринимаемой органами чувств человека. Иногда под Т. понимают воплощение Иисуса Христа.

ТЕОЦЕНТРИЗМ — концепция, согласно которой Бог трактуется как совершенное бытие и высшее благо. Почитание Бога, служение ему выступает, согласно Т., фундаментом морали.





828 ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ

ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ (Тереза де Хесус, св. Тереза де Сепеда и Аумада) (1515–1582) – испанская религиозно-мистическая писательница, в значительной степени преодолевшая традиционалистскую схоластическую терминологию. Монахиня Ордена кармелиток (с 1537). Осуществила реформу данного Ордена, приведшую к возникновению 17 женских и 2 мужских монастырей. Канонизирована в 1622. Причислена к Учителям Церкви (1970). Классик традиции мистики. Основные произведения: «Жизнеописание Терезы де Хесус» (автобиография, 1565), «Путь к совершенству» (1565–1579), «Книга оснований» (1573–1582), «Внутренний дворец» (1577) и др. Согласно Т. А., Бог человека живет в его душе. Жизнь в молитве являет собой «орошение сада души» как своими усилиями (мысленной молитвой или медитацией), так и с помощью Святого Духа (посредством созерцания). Мистическое слияние с Богом, по мнению Т. А., возможно на пути любви к Нему – любви непосредственной, напряженной (по Т. А., «услышанные молитвы кончаются слезами») и интимной. (Мистическое единство с Богом у Т. А. суть преобразующее единство, в отличие от сущностного единства Бога и души, благодаря которому последняя и существует.) «Дабы соединиться с Богом, – полагает Т. А., – душа странствует внутри себя самой». Образом души у Т. А. выступает некий «Внутренний дворец» со многими жилищами, каждое из которых, в свою очередь, вмещает беконечное множество жилищ: наиболее укромное жилище жилище (средоточие души) – обитель Бога. Прохождение душ первых трех жилищ – активная часть ее дороги – для неопита есть путь очищения и достижения добродетели, путь подражания Иисусу Христу. Вступление в четвертое жилище, по Т. А., предполагает овладение Молитвой Сосредоточенности или пассивного припоминания (вместо механического проговаривания ее текста). Еще большее «затухание чувств и способностей» в четвертом жилище дарит человеку обладание Молитвой Покоя: душа обретает мир и смирение. «Сон Способностей», выступающий, согласно Т. А., уделом пятого жилища, гасит чувства человека настолько, что тот не чувствует, как Бог проникает в его душу. (Четвертое и пятое жилища у Т. А. – «покои озарения»). Смысл проникновения в шестое жилище – Духовное обручение (переход от озарения – на путь единства). Именно здесь верующий, отведавший дар ниспосланной свыше любви, призван, по мнению Т. А., ответить на вопрос: продолжать ли раздумья о Священном Человечестве. Вступление в Духовный Брак седьмого жилища сопряжено у Т. А. видением Святой Троицы в обретении всей полноты единой любви с уже привычно присутствующем в душе Богом. Творчество Т. А.

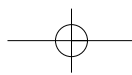
оказало существенное воздействие на судьбы многих людей, стремившихся к душевному самообновлению, а также способствовало позитивному реформированию духовной практики католицизма.

ТЕРМА – в тибетском буддизме – тайное знание, транслируемое изустно от ученика к ученику.

ТЕРМИН (лат. *terminus* – предел, граница) – 1) слово или словосочетание, обозначающее эмпирические или абстрактные объекты, значение которого уточняется в рамках научной теории. В зависимости от наличия или отсутствия денотата (референта) Т. в определяемой области, от степени формализации теории различают эмпирические, теоретические, специально-научные и другие Т. Среди логических принципов обозначения Т. в качестве основных выделяют: 1) принцип предметности: символ есть Т. лишь в том случае, если существует денотат данного символа (объект обозначения). Абстрактный Т. теории, не имеющий референта в исходной области ее объектов, должен иметь смысл, который точно определен в рамках теории и который сам является референтом идеального элемента из языка синтаксического исчисления, формализующего содержательную теорию; 2) принцип однозначности: символ есть Т., если имеет только один денотат; 3) принцип осмысленности: смысл Т. заключается исключительно в том, что Т. обозначает некоторый объект. Специфику появления Т. и выделения их в особый класс в системе языка определяют два основных элемента: формально выраженная мотивация и автоматизм применения. Существует мнение, что Т. должны быть немотивированными, а чисто конвенциональными. Слово, которому придается значение Т., вызывает ассоциации. Предотвратить ложные ассоциации, создать условия для адекватного восприятия Т. можно только в плоскости мотивации. Т. должен не только передавать информацию о содержании понятия, но и по возможности указывать на его место в системе подобных понятий, облегчать вход в систему, взаимопонимание, запоминание и применение. Но этим же одновременно и ограничивается свобода применения Т. без нарушения его значения. Создание нового Т. означает введение понятия в автоматическую систему коммуникации, лишение его образности. 2) В аристотелевской силлогистике – элемент простого категорического силлогизма: меньший Т. – субъект заключения; больший Т. – предикат заключения; средний Т. отсутствующий в заключении, но присутствующий в обеих посылках силлогизма.

ТЕРМИНИЗМ (лат. *terminus* – граница, определенность, имя) – позднесхоластическое течение в рамках номинализма (14–15 вв.), ориентированное на поня-

тийную аналитику (логика и теория языка) и исследование проблем соотношения логико-языковых средств познания с данными чувственного опыта (гносеология и методология). Развивается в рамках радикальной традиции Францисканского ордена, выразив в своих концептуальных построениях фундаментальную интенцию позднего францисканства на логицизм и эмпиризм. Был распространен в университетской среде (Кембриджский, Парижский, Гейдельбергский, Лейпцигский, Эрфуртский, Падуанский, Пражский, Краковский и др. университеты). Наиболее яркие представители – Роберт Холкот, Жан из Мирекура, Николай из Отрекура, Жан Буридан, Альберт Саксонский, Марсилиус Падуанский и др. В своем возникновении был инспирирован идеями Уильяма Оккама, чья позиция «*universale post res*» фундирует собою методологический изыск Т.: номиналистический пафос последнего во многом продиктован ранней формулировкой знаменитой «бритвы Оккама»: «без необходимости не следует утверждать многого» (в силу этого обстоятельства в рамках постсхоластической традиции Т. часто обозначается как «оккамизм»). Развивая общесхоластическую интенцию на экспликацию содержания понятий и рефлективную отстройку категориального аппарата теоретического познания, Т. выступает интеллектуальным феноменом схоластической традиции, наиболее мощно и плодотворно репрезентирующим логико-аналитический потенциал схоластики (см. **Схоластика**, **Иоанн Дунс Скот**, **Николай Кузанский**). Вместе с тем, статус Т. внутри схоластической традиции может быть оценен в категориях модернизма: методологический пафос Т. был эксплицитно презентирован в оценочной формулировке своего метода, фундированного параллельно категориальным анализом терминов и анализом данных чувственного опыта: *via moderna* (лат. «современный путь» – в противоположность *via antiqua* – «старому пути» классической схоластики). Стандартная ориентация на концепцию «двойственной истины» трансформируется в Т. в программу синтеза парадигмальных когнитивных установок на получение знания на базе сенсорных данных опыта, с одной стороны, и парадигмы движения мысли в сфере абстракции – с другой. В области социальных воззрений Т. апплицирует гештальт «двойственной истины» на проблему разделения властей, проводя идею о секуляризации светской государственной власти, за что неоднократно официально осуждался папской курией (1339, 1340, 1348, 1474). Амбивалентность статуса Т. как одновременно классики и модернизма схоластики позволяет типологически сопоставить его как с последующей когнитивной программой эмпиризма локковского направления (например, у





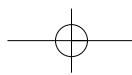
Гоббса), с одной стороны, так и с интегративной парадигмой синтеза опытно-эмпирического и логико-рационального путей получения знания в новейшей философии науки — с другой. Семантические отголоски терминистской методологической программы могут быть — в исторической перспективе — зафиксированы и в проекте унификации языка науки Фреге, и в позитивистской программе элиминации «метафизических суждений» из языка науки, и в программе «исключения абстракций» в логико-философском анализе оснований математики (В. Крейг, А. Хвистек, С. Лесьневский и др.). Т. внес серьезный вклад в разработку функциональной теории терминов, теории логического следования, модальной силлогистики и теории суппозиции, а также в становление формальных языков исчислений (термин как «обозначающее» в значении предметной переменной в концепции разрешаемых множеств). Т. содержательно повлиял на формирование методологических концепций Юма, Ф. Бэкона, Гоббса и др., а также оказал значительное воздействие на оформление новейшей парадигмы математического естествознания. Трактовка в Т. знаков и их свойств в качестве предмета логики позволяет квалифицировать Т. как один из ранних источников семиотического подхода к языку и мышлению: в частности в сфере анализа коннотативных терминов (лат. *connotative* — соотначающее) и феномена коннотации, выдвигаемого на передний план в семиотическом анализе постмодернизма.

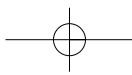
ТЕРПЕНИЕ — в эзотеризме и теософии — важнейшее душевное качество верующего (адепта) на пути самосовершенствования: понимание и принятие всего происходящего в окружающем мире.

ТЕРТУЛЛИАН (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220) — классик христианской патристики. Родился в Карфагене в языческой семье (сын центуриона), получил юридическое и риторическое образование в Риме, выступал как судебный оратор. Ок. 195 принимает христианство, в частности — входит в строго аскетическую секту монтанитов, проповедовавших мученичество во имя веры. Перу Т. принадлежит множество трудов по апологетике и догматике, а также по вопросам моральной теологии и экклесиологии. В отличие от основного направления аргументации, используемого большинством апологетов и ориентированного на доказательство непротиворечивости христианства и философской традиции античной мудрости (Юстин, Афинагор), Т. является основоположником той традиции, которая провозгласила принцип несовместимости христианской веры с языческой мудростью. И хотя эти идеи были высказаны до Т. (противопоставление Татианом мудрости эллинов

христианству как «мудрости варваров»), тем не менее, именно Т. впервые зафиксирована парадоксальность связи веры и мудрости как таковых, причем речь идет не только о спекулятивной констатации того обстоятельства, что содержание веры по своему когнитивному статусу не нуждается в рационально-теоретической аргументации, — Т. схватывает то противоречие, которое «красной нитью» пройдет сквозь всю историю христианской (как и любой) теологии: именно Т. (как в философской, так и в теологической традиции) принадлежит первенство в усмотрении невозможности постижения концептуализирующим (в том числе, и богословским) разумом истины, открывающейся в непосредственном акте веры — откровении. В этом находит свое выражение глубинная внутренняя противоречивость между основополагающим для такого типа вероучения, как теизм, признанием «живого Бога» и оформляющейся в рамках теизма теологии как концептуальном учении о нем. Сама установка на богопознание как рационально-теоретическую, а значит, субъект-объектную процедуру, кощунственна в теистическом контексте сакрального диалога с Богом. Созерцание Бога, данное в акте откровения, есть результат его воли и не достигается в одностороннем порядке ни когнитивным усилием, ни напряжением веры. Более того, созерцание Бога в принципе не может быть понято как когнитивный процесс, ибо неизбежно предполагает встречу с его взыскующим и милосердным взором. Т. понимает христианина как «пребывающего всегда в присутствии Бога», и потому, ориентируясь не на теорию, а на мистический опыт, полагает необходимым доверять чувству, собственным душевным движениям, которые «чем истиннее, тем проще; чем проще, тем обыденнее; чем обыденнее, тем всеобщней; чем всеобщней, тем естественней; чем естественней, тем божественней». Мистический опыт актуализирует глубинные проявления человеческой души, позволяя им реализовать себя сквозь все напластования внешней рациональности (в зрелой мистической традиции это фиксируется термином «глоссолалия» — от греч. *glossee* — непонятное слово и *laleinn* — говорить, — обозначающим автоматическую речь экстазирующего мистика с включением слов, не существующих ни в одном известном языке, несвязных или противоречивых словесных конструкций: «иноязыки» или «ангельские языки»). Идеи Т. оказали не просто значительное, но — конституирующее влияние на христианскую теологию. Прежде всего, это касается проблемы интерпретации центрального для христианства тринитарного догмата. Именно Т. введено понятие Божьих ипостасей и сам термин «Троица», ему же принадлежит формулировка принципа триединства Бога («мы поклоняемся единому Богу»).

ТЕСТ (англ. *test* — проба, испытание, проверка, исследование) — удовлетворяющий критериям научного познания эмпирико-аналитический метод, представляющий наряду с моделированием, многомерными (нелинейными и динамическими) количественными и качественными методами современной проективную и организационную научную методологию. Тестовый метод состоит в применении системы специально отобранных и подготовленных «свернутых», проверенных процедур (репрезентации, формализации, алгоритмизации, инструктирования, фиксации, метрики, анализа и интерпретации) для получения неясной информации об интересующих параметрах и свойствах изучаемого объекта или явления и их профессиональной диагностики. К достоинствам тестового метода относится его экономическая эффективность, более высокая, чем у других методов. К недостаткам тестовых процедур следует отнести их исключительно констатирующую функцию, а специфической особенностью тестового метода является его зависимость от внешних условий, особая «чувствительность» к наличной ситуации исследования. Для более полного и конкретного измерения количественных характеристик объекта исследования создается внутренне согласованная «тестовая батарея» или «тестовый профиль». Теория конструирования Т. опирается на теорию измерения, которая в свою очередь основывается на многомерном (латентно-структурном) анализе данных. Общие требования к Т., делающие его научным методом, заключаются в соответствии Т. четырем специальным критериям: 1) стандартизации — единообразия всех процедур проведения Т., подсчета и интерпретации результатов; 2) нормировки — задания самого оцениваемого стандарта для каждой процедуры; 3) надежности — стабильности оценок, получаемых при повторных испытаниях; 4) валидности (содержательной — логической, критериальной — эмпирической и конструктивной — теоретической) — такого качества Т., которое отражает степень соответствия цели и результата тестирования. Теоретически тестовый метод наиболее полно разработан в психологии. История Т. как научно обоснованного метода измерения началась в конце 19 в. (Ф. Гальтон, Дж. Кеттел, А. Бине). С теорией Т. тесно связаны создание и развитие математического аппарата корреляционного и факторного анализа. В современной психологии, наряду с традиционными методами наблюдения и эксперимента, широко применяется тестовый метод в качестве стандартизированной психометрической процедуры. Можно классифицировать Т. по направленности психологических задач следующим образом: 1) Т. достижения и специальных способностей — исследуется





830 ТЕСТИРОВАНИЕ

сенсомоторная сфера человека, его поведение, обучаемость, индивидуальные и творческие способности; 2) Т. интеллекта — исследуется умственное развитие человека, оценивается его интеллектуальный возраст; 3) Т. личности и проективные — исследуются различные стороны личности (установки, ценности, эмоциональные, мотивационные и межличностные свойства), темперамент и характер человека, личность как целое, индивидуальное и уникальное образование. Кроме психологии, тестовые методы получили распространение в педагогике, медицине, физиологии, социологии и смежных с ними науках, а также в технике.

ТЕСТИРОВАНИЕ (англ. test — проба, испытание, исследование) — методика изучения и измерения сложных свойств и качеств личности, не поддающихся прямому, непосредственному наблюдению. Теория теста как научного метода разработана психологией. Основная функция теста — диагностическая (тест способностей, профессиональной пригодности, интеллекта и т. п.). В силу этого психологические тесты обычно стандартизированы. Тест конструируется как «батарея» относительно простых показателей (индикаторов), отражающих разные элементы, аспекты изучаемого свойства, на ее основе строится итоговая шкала. С теорией теста тесно связаны создание и развитие математического аппарата корреляционного и факторного анализа.

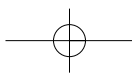
ТЕУРГИЯ (греч. theos — бог, ergon — работа; букв. — боготворчество) — термин теологии, фиксирующий феномен перманентного присутствия Бога в мире, эволюция которого трактуется в данном контексте как теургический процесс. Основывается на презумпции возможности чуда как «препобеждающего» естественные законы по воле Божьей, семантически уходя корнями к традиционным магическим представлениям и архаическим мистериальным культам. В зрелой своей форме Т. конституируется в контексте тезиса, в системе отсчета которого трансцендентный статус Бога по отношению к миру, с одной стороны, задает интенцию на рассмотрение последнего в качестве «расволшебленного» (М. Вебер), с другой же — делает его потенциальной ареной чудотворного Божественного вмешательства (ср. с феноменом деизма, локализуя Т. исключительно в рамках креационного акта). В отличие от характерной для язычества идеи теофании, т. е. непосредственной явленности богов (например, вмешательство практически всего Олимпа в Троянскую войну в «Илиаде», явление Афины Уллису в «Одиссее», эротическое снисхождение Афродиты к смертным в «Гомеровских гимнах» и т. п.), — в тезисе Бог презентует себя в мире посредством Т. Единственный прецедент теофании в иудаизме

и христианстве — первое явление Бога Моше/Моисею (Танах/Ветхий Завет), сменяемое затем эксплицитно подчеркнутой трансцендентностью. И в христианстве, и в иудаизме, и в исламе именно феномен чуда (Божественного чудотворства) оценивается как эксплицирование и свидетельство всемогущества и истины Божьей. В своей социальной аппликации парадигма Т. фундирует собой феномен провиденциализма. В эволюции любой исторической формы тезиса могут быть выделены специфические зоны акцентировки Т., реализующие себя: (1) — в сугубо хронологической сфере (например, напряженное ожидание чуда, характеризующее западноевропейский менталитет в период, непосредственно предшествующий I Крестовому походу, и проявляющееся как в массовом, так и в теоретическом сознании этого периода: Цезарий Гейстербахский и т. п.); (2) — в сфере конфессиональной вариативности (например, подчеркнутое внимание к Т. православия в рамках христианства как такового); (3) — в содержательно-аксиологической сфере (откровение как аксиологически выделенный теургический акт в теистской системе отсчета, центрирующий вокруг себя феномен мистики — как в плане апофатической теологии, так и в плане мистической практики). В рамках протестантизма феномен Т. обретает свою специфическую интерпретацию: если католицизм противопоставляет «естество и чудо», то протестантизм, напротив, постулирует веру как усмотрение чуда в естестве (ранний протестантизм в классической лютеранской версии); в зрелом протестантизме доминирует тенденция вытеснения теургических представлений (от трактовки Шлейермахером понятия «чуда» как синонима «случайности» до предложенной Р. Бульманом программы «демифологизации» и «демираклизации» или «расчудесивания» Библии в диалектической теологии).

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ — теоретико-методологическая установка в философских и социологических концепциях, исходящая из решающей роли техники и технологии в развитии социально-экономических структур. Возник в 1920-х в связи с бурными успехами в развитии науки и техники, нарастающей эффективностью их массового применения в развитии производства. В работах Веблена эта установка нашла реализацию в доктрине, согласно которой решающая роль не только в развитии экономики, но и в принятии управленческих решений в области политики должна принадлежать менеджеру (идея так называемой «революции управляющих»). Ее влияние явственно проявилось в теории стадий роста, выдвинутой в 1960-х Ростоу, в концепциях индустриального (Арон, Гэлбрейт, А. Берли и др.), постин-

дустриального (Белл, Ж. Фурастье и др.), технотронного (З. Бжезинский), программированного (Турен), информационного (Е. Масуда) общества, «третьей волны» (Тоффлер). Приверженцы Т. д. считают, что основной детерминантой социально-экономических и иных изменений в обществе являются более или менее крупные сдвиги в технике и технологической системе производства. Однако слово «технология» означает «не столько машины и инструменты, сколько то представление о мире, которое руководит нашим восприятием всего существующего» (Дж. П. Грант). Согласно Тоффлеру, в сложной архитектонике общества и его динамике решающая роль принадлежит «техносфере», которая производит и распределяет блага, и в соответствии с изменениями в которой изменяются социо- и инфосферы, в свою очередь, влияющие на сферу власти и психосферу. Таким образом на новейшей стадии своего развития Т. д. выходит за узкие рамки техницизма и стремится соотнести категорию «технология» с ключевыми понятиями философской рефлексии — цивилизация, культура, прогресс, ценности, идентификация. Однако резкое расширение философского контекста теоретических экспликаций техники и технологии привело к существенной дифференциации точек зрения на сущность, значимость и роль технологических детерминант социально-экономического и социокультурного развития. Наряду с техницистской традицией и в противовес ей современная философская и социологическая мысль выдвинула антитехницистскую линию. Маркузе, Адорно, Эллюль, Хоркхаймер и др. акцентируют внимание на негативных последствиях чрезмерного увлечения человека могуществом техники. Они связывают феномен техники со всеобщей рационализацией мира и интерпретируют этот феномен как самую опасную для человека форму детерминизма. Техника, считает Эллюль, превращает средства в цель, стандартизирует поведение, интересы, склонности людей, превращая тем самым человека в объект бездуховных «калькуляций и манипуляций». С его точки зрения, необходимо преодолеть узкие рамки Т. д. и задуматься о возможной поливариантности социального развития, имея в виду, что в любом из вариантов философствования на эту тему необходимо исходить из идеи гуманизации техники и полной переориентации позитивных потенций последней в целях освобождения человека от всех форм социальной зависимости.

ТЕХНОФОБИЯ (греч. techne — мастерство, phobos — страх) — понятие, выражающее страх перед техникой, которая отчуждена от человека и воспринимается им в качестве угрозы его бытию. Первоначально формируется в философских и социо-



логических концепциях, выражающих боязнь интеллигентных кругов индустриально развитых стран перед угрозой дегуманизации общества, его духовного оскудения под воздействием все более могущественной техники и резкого усиления роли последней в социально-экономическом развитии (Адорно, Маркузе, Мэмфорд, Эллюль и др.). Фетишизация техники и ее возрастающих возможностей, согласно Адорно, приводит к отчуждению и овеществлению человека, и его бездуховности, в результате чего технологизация общества предстает как «неудавшаяся цивилизация». Главная опасность безудержного технического прогресса, утверждает Эллюль, заключается в том, что, будучи созданной в качестве средства подчинения среды человеку, техника сама становится средой, вследствие чего окружающая нас среда предстает как «вселенная Машин», подчиняющая себе и самого человека. Поэтому в современных условиях «техника — фактор порабощения человека». Это ставит в повестку дня не отказ от техники как таковой, а радикальное отвержение «идеологии техники», бездумного техницизма. Во второй половине 20 в. под воздействием бурного роста техносферы и ее амбивалентного (не только позитивного, но и разрушительного) воздействия на жизнь человеческих сообществ Т. получает широкое распространение и в массовом сознании.

ТИБЕТСКАЯ «КНИГА МЕРТВЫХ» (условное название, данное европейцами, полное заглавие — «Великое Освобождение в результате услышанного в бардо»; «бардо» — тибет. «промежуточное состояние») — сложный комплекс наставлений и молитв, собрание письменных руководств, используемых приверженцами буддизма в Тибете, для обеспечения успешной процедуры нового, благоприятного возрождения умершего человека в течение 49 дней после смерти последнего. (Речь идет о достижении человеком состояния, исключающего повторное воплощение.) Т. к. м. лежит в основе сопряженных похоронных ритуалов, читается ламами умирающему, а также озвучивается на всем протяжении его похорон. Главной задачей лам выступает демонстрация умирающему того, что все возникающие перед ним образы суть «проявления» его собственного сознания. Традиционно авторство Т. к. м. приписывается проповеднику и обществу деятелю 8 в. Падмасамбхаве. Оформление же Т. к. м. как специфической совокупности текстов было осуществлено в 14 в. Первое европейское издание было осуществлено на английском языке (1927, Оксфорд, издан У.И. Эвансом-Вентцем, перевел лама Казидева-Самдуп). Содержит в себе детализованные описания разнокачественных пограничных состояний, претерпеваемых умирающим и умершим индивидом

(личная смерть собственного физического тела, прозрение для восприятия изначального света, потусторонний запретельный экстаз и т. д.). Различались шесть состояний «бардо»: «бардо места рождения»; «бардо сна, сновидения»; «бардо созерцания в самадхи»; «бардо предсмертного мига, самой смерти»; «бардо абсолютной сути, дхармической природы вещей»; «бардо — возвращение в сансарическое бытие». Архитектоника мироздания, согласно Т. к. м., является собой набор комбинаций основных пяти элементов: огня, воды, воздуха, земли и эфира. Последний обуславливает существование и воспроизведение у отдельных представителей человечества потенциала разума и пограничных, просветленных состояний сознания, выводящих его носителей за пределы обыденного чувственного опыта. (См. Буддизм, Сансара.)

ТИККУН — в иудаизме — процесс обретения Вселенной совершенства.

ТИЛАК — в индуизме — ежедневно наносимый знак в виде буквы «U» на лбу йоги, свидетельствующий о достижении им духовного идеала.

ТИЛЛИХ (Tillich) Пауль (1886—1965) — немецко-американский протестантский теолог и философ. Основные сочинения: «Мужество быть» (1952), «Динамика веры» (1957), «Теология культуры» (1959), «Систематическая теология» (1951—1963) и др. Теологическая система Т. построена на границе теологии, философии и психологии, в ней он стремился объединить религию и культуру в синтетической «апологетической» теории, призванной отвечать на вопросы, содержащиеся в «человеческой ситуации», в трактовке которой Т. опирался на экзистенциализм. В работе «Мужество быть» Т. обращается к теме тревоги. Он выделяет три формы тревоги: тревога судьбы и смерти, тревога пустоты и утраты смысла, тревога вины и осуждения. Исследуя природу тревоги, Т. предлагает пути ее преодоления, преодоления отчуждения и обретения идентичности посредством «мужества быть». Мужество коренится в опыте Бога — опыте, принимающем тревогу отсутствия смысла и тревогу сомнения в ситуации разрушения традиционных символов и институций (эпоха «кайроса») — ситуации на границе человеческих возможностей, которая определяется Т. как «безусловная вера» или состояние захваченности Богом, «который по ту сторону Бога», где нет ни церкви, ни культа, ни теологии, но которая движется в глубине всего этого. Работа «Динамика веры» развивает тему «Мужества быть». Специфика протестантской религиозности раскрывается Т. в понятии «протестантский принцип», который требует динамичности веры. Динамика заключается во включении критического элемента в акт веры, т. е. со-

мнения. Тогда принцип «оправдания верой» преобразуется в принцип «оправдания сомнением», а критерий истины заключается в выражении предельного, характеризующего безусловную веру. Понятие «безусловного» позволяет Т. соединить две сферы — сакрального и секулярного, в разделении которых он видит трагедию человека, отчужденного от истинного бытия. Религиозный опыт, находящийся в основании культуры, — главная тема «Теологии культуры». Согласно протестантскому принципу, священное не ближе к Высшему, чем профанное: оба они бесконечно далеки и бесконечно близки к Божественному. Религия как предельный интерес определяется Т. как субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура — как сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии. Всякое религиозное действие в ситуации организованной религии или движения души сформировано культурой, так что религиозное и секулярное — области не разделенные, они располагаются одна в другой. Широкое толкование религии позволяет Т. определять многие секулярные движения как квазирелигиозные. Их встреча с собственно религиями задает специфику современной ситуации и рассматривается в работе «Христианство и встреча мировых религий» (1963). Теология культуры Т., предлагающая выход из ограниченности человеческой ситуации к основанию бытия, из которого мы можем черпать мужество для утверждения бытия, даже пребывая в состоянии сомнения, тревоги или отчаяния, обрела мировую известность в Америке и Европе, оказав значительное влияние на теологию протестантского модернизма, прежде всего — теологию «смерти Бога».

ТИНДАЛЬ (Tyndall) Мэтью (1653—1733) — английский философ. Основное сочинение: «Христианство, столь же древнее, сколь и творение» (1730). Утверждал, что все существующие религии (кроме христианства) являются искажением первоначальной «естественной» религии.

ТИПОЛОГИЯ КРАСОТЫ — иерархическая, взаимосвязанная система, отражающая актуализацию субъектом основных уровней гармонии. В процессе постижения гармонического многообразия бытия человек способен объективировать шесть типов красоты (репрезентирующих различные уровни культуры), которые конститутуются в своеобразные культурные концентры, пронизывающие мифологию, религию, философию, искусство, мораль, лингвистические формы. В сенсорном типе красоты фиксируется рождение восприимчивости субъекта к цветовым гаммам, звукосочетаниям, формам, продуцируется наивное доверие человека к феноменальности мира, внешнему ритму. В индивидууме пробуждается интерес к украшательству, декоративному оформ-



832 ТИПОЛОГИЗАЦИЯ

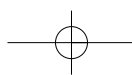
лению предметов на основе подражания многоликим проявлениям внешней гармонии, возникает стремление к транслированию позитивных ощущений, созданию форм красоты, приятных «для глаз». На этом уровне сознание еще «вязнет» в физиологических эмоциях, телесности бытия, безгранично доверяя экзистенциальному потоку. В философии это воплощается в плоском эмпиризме. Смещение акцента с эмпирической реальности на ценностные эмоции субъекта, симпатическое проникновение в мир свидетельствует о рождении эмотивной красоты, в рамках которой возрастает значимость разнообразных эмоциональных состояний, усиливается потребность в интимных переживаниях субъекта, самоценности спонтанных, искренних, но не очень глубоких чувств, что характерно для сентиментализма, маньеризма, рококо, фовизма, дадаизма (и в определенной мере для импрессионизма), психологического абстракционизма, содержание которых, однако, конденсирует эманации метафизических реалий). Амбивалентное развитие личности, открытие необозримости экзотерического пространства, глубины микрокосма, стратифицированности человеческой психики, пронизанной действительным не только сознательным, но и бессознательным сил, приводит к разрушению устойчивых эстетических моделей, репрезентирующих притягательность видимого мира, нарастанию культа дионисийского, оргиастического начала, вокруг которого коагулируются иррациональные формы эстетического мировосприятия. Человек начинает ощущать время как распад вечного, влекущего за собой необратимую разделенность прошлого, настоящего и будущего. Он открывает обжигающую импульсивность бессознательного, беспредельное поле фундаментальных противоречий, которые оставались ранее за пределами когнитивных горизонтов. Так рождается интерес к экстравагантному, необычному, предельно динамичному, причудливому, деформированному, диспропорциональному, диссонансирующему, что реализуется в рамках романтизма, барокко, экспрессионизма. Наиболее жесткие формы иррационалистического мировидения приобретает в работах Шопенгауэра, Ницше, Шпенглера. Переживания неопределенности, неуправляемой спонтанности мира, противоречивости глубин иррационального побуждают человека к стремлению овладеть бессознательной энергией бытия, выстроить надежную опору, создавая рациональную модель красоты на основе приоритетной роли разума, точного анализа, расчета, усиления роли когнитивного, волевого начала в культуре, что привело к рождению дорической парадигмы прекрасного, классицизма. Крайняя степень рационализации объективируется в позитивизме, марксизме, праг-

матизме, которые фактически аннулируют значимость эстетического мировосприятия. Осознание недостаточности, однобокости, одномерности как рациональных, так и экспрессивных форм духовного самовыражения приводит к рождению синкретического типа красоты, основанного на синтезе интеллектуального и эмоционального, рационального и иррационального, чувственного отражения и абстрактного мышления. На этом этапе развития человеческой субъективности важнейшую роль начинает играть не только личностный, но и интересубъективный опыт, воплощающий многообразное звучание бытия, что наиболее полно реализовалось в художественной культуре итальянского Возрождения, а также в реализме. Фундаментальное переживание личностной абсолютности, беспредельности репрезентируется в сакральном, метафизическом типе прекрасного, постижение которого погружает человека в осознание всеединства, открывает мир неизменных, абсолютных реалий, неразрывный синкретизм диссонансного и консонантного звучания Космоса. Здесь наиболее полно раскрывается смысл личностной экзистенции, человеческой метаисторичности, энергично преодолеваются апостериорные, фактуальные формы красоты, актуализируется чувство космической симпатии, безграничной внутренней свободы, стираются грани между субъективным и объективным, вечным и временным, жизнью и смертью, ибо «все есть Одно». В истории мировой культуры метафизический тип красоты целеустремленно реализовывался в готике, символизме, мистических откровениях Будды, Лао-цзы, Христа, Гераклита, Пифагора, Платона, Руми, Тейяра де Шардена, Н. Рериха, У. Блейка, М. Чюрлениса и других.

В.Ф. Мартынов

ТИПОЛОГИЗАЦИЯ (греч. *tipos* — отпечаток, форма, образец и *logos* — слово, учение) — метод научного познания, направленный на разбивку некоторой изучаемой совокупности объектов на обладающие определенными свойствами упорядоченные и систематизированные группы с помощью идеализированной модели или типа (идеального или конструктивного). В основе Т. лежит понятие о нечетких множествах, т. е. множествах, не имеющих четких границ, когда переход от принадлежности элементов множеству к непринадлежности их множеству происходит постепенно, нерезко, т. е. элементы некоторой предметной области относятся к ней лишь с известной степенью принадлежности. Т. проводится по выбранному и концептуально обоснованному критерию (критериям) или по эмпирически обнаруженному и теоретически интерпретированному основанию (основаниям), что позволяет различать соответственно тео-

ретические и эмпирические Т. В этом плане Т. следует отличать от метода построения идеальных типов, предложенного М. Вебером. Метод же построения конструктивных типов, предложенный Г. Беккером, но также использовавшийся помимо и до него (Сорокин, Парсонс и др.), можно рассматривать как один из вариантов теоретической Т. Т. следует также отличать от классификации, предполагающей нахождение четкого места каждому элементу (объекту) в группе (классе) или ряде (последовательности), при четком проведении границ между классами или рядами (один отдельно взятый элемент не может как одновременно принадлежать разным классам/рядам, так и не входить в какой-либо из них вовсе). К тому же считается, что критерий классификации может быть случайным, а критерий Т. всегда сущностен. В то же время некоторые классификации могут быть истолкованы как предварительные (первичные) Т. или как переходная процедура упорядочивания элементов (объектов) на пути к их Т. Результатом Т. выступает обоснованная внутри ее типология. Последняя может рассматриваться в ряде наук (в частности, в социологии) как форма представления знания или как предшествующая построению теории какой-либо предметной области, или как «финитная» (завершающая) при невозможности (или неготовности научного сообщества) сформулировать адекватную области изучения теорию. В этом отношении происходит сближение Т. с методом идеальных типов и методами структурно-функционального анализа, а сама типология начинает осмысливаться как результат сложной и многоуровневой реконструкции исследуемого множества элементов (объектов), возможной одновременно по разным критериям Т. Таким образом, одной предметной области может быть поставлено в соответствие множество типологий — интерпретаций. Различают Т. по процедурам их построения: морфологические и структурные (статические); процессуальные (динамические); генетические; сравнительно-исторические. В социологии целый ряд задач (сокращение описания, построение выборки, изучение взаимосвязи признаков, анализ механизмов явления и т. д.) — всегда в той или иной степени является Т. как сведением в один тип, типологическую группу, фактор, таксон, кластер и т. д. однокачественных в содержательном смысле, в каком-либо отношении похожих друг на друга объектов. Предполагается, что различия между формирующими тип единичными в интересующем исследователя отношении носят случайный характер (обусловлены не поддающимися учету факторами) и незначительны по сравнению с аналогичными различиями между объектами, отнесенными к разным типам. При этом в эмпирической Т. требуется, чтобы одно-





типность была определяема в терминах наблюдаемых признаков, а в теоретической Т. — чтобы критерии Т. были концептуально различимы (в некоторых случаях добавляется требование возможности на их основе процедур операционализации). В социологии Т. может представлять собой многоуровневую процедуру, когда на основе обнаруженной однородности (типологичности) первого уровня может быть построена (выделена) однородность второго (более сущностного) уровня и т. д. Как правило, полученные социологические типологии принципиально неполны, т. е. не охватывают всю совокупность исследуемых объектов, поэтому на каждом уровне Т. приходится жертвовать определенным объемом исследуемых единиц, что приводит к увеличению абстрактности выбираемых критериев. Таким образом, любой Т. кладется некоторый предел, сверх которого она не может быть продлена, но рядом с ней на той же предметной области часто удается предложить иной вариант Т.

ТИРТХИ — в индуизме — родники в виде круглых бассейнов, места ритуальных омовений.

ТИТИКША — в индуизме и буддизме — способность стойко переносить трудности, возникающие вследствие неблагоприятной кармы.

ТИХИЗМ — учение о господстве случайности во Вселенной. Представлен наиболее ярко в трудах Пирса.

ТОВАР — экономическая категория, приемлемая для обозначения продукта труда, произведенного для продажи.

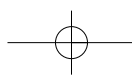
ТОЖДЕСТВА ФИЛОСОФИЯ — понятие, используемое философией постмодернизма для характеристики философии классического типа, фундированной презумпцией наличия универсальной закономерности мироздания (см. **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**). По оценке постмодернизма, проблемно-концептуальные поиски философского мышления подобного типа центрируются вокруг двух фундаментальных «тем»: в проблемном поле онтологии это «тема универсальной медиации», в сфере гносеологии — «тема изначального опыта» (Фуко). Первая из них аксиоматически постулирует в качестве наличного «смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей», что инспирирует такое построение философской онтологии, «когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира» (Фуко). Так, применительно к носителям научной рациональности классического типа неоднократно отмечалась (и не только постмодернизмом) свойственная им «непоко-

лебимая вера в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом — путем специализации общих принципов — соотносено с предшествующими ему явлениями. ...Именно такое инстинктивное убеждение ...является движущей силой научного исследования, убеждение в том, что существует некая тайна и что эта тайна может быть раскрыта» (Уайтхед). Уайтхед усматривает глубокие социокультурные корни данного феномена, полагая, что «указанное направление европейской мысли... берет свое начало из существовавшей в средние века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающую личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Ни одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашел место в общем порядке». На этой основе в классической культуре формируется образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: по выражению Фуко, «если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть, как не скромным чтением?» (см. **Понимание, Герменевтика**). В противоположность классической традиции, постмодернизм аранжирует обе названные «темы» философского мышления в радикально альтернативном ключе: презумпция имманентной пронизанности мироздания универсальным логосом сменяется презумпцией его фундаментальной хаотичности, а трактовка познавательного процесса как процедуры декодирования («чтения») имманентных бытию смыслов уступает место отказу от классической идеи референции и трактовке смысла как конституирующегося в семиотическом процессе и принципиально неатрибутивного объекту или тексту.

ТОЖДЕСТВО И РАЗЛИЧИЕ — две взаимосвязанные категории философии и логики. При определении понятий Т. и Р. используют два фундаментальных принципа: принцип индивидуации и принцип Т. неразличимых. Согласно принципу индивидуации, который был содержательно развит в традиционной натурфилософии и эксплицитно сформулирован уже Бэконом, всякая вещь универсума обладает уникальными чертами. Из этого принципа вытекает проблема универсалий, которая формулируется в следующем виде: каким образом неповторимые индивиды содержат в себе нечто общее, т. е. можно ли считать свойство Т. реальным, если каждая вещь имеет своеобразие. (см. **Универсалии**). Благодаря появлению понятия абстрактного объекта, проблема универсалий стала решаемой. Абстрактным объектом называется реальный объект, характеризующийся по какому-нибудь одному свойству. Поскольку нет двух действительно тождественных вещей, путем абстрагирования выделяются такие объекты, в которых можно актуально установить

Т. Для абстрактных объектов Лейбниц ввел принцип Т. неразличимых: один объект тождественен второму, если и только если все свойства одного и второго объекта являются общими. Итак, Т. двух реальных объектов определяется на основании их общего признака, Р. двух реальных объектов — исходя из наличия индивидуального признака. Таким образом, в зависимости от выделяемых признаков, между одними и теми же объектами имеет место как Т., так и Р. С этих позиций, познание свойств реальных объектов может быть интерпретировано как выявление в них Т. и Р., классифицирующих объекты по различным признакам.

ТОЙНБИ (Toynbee) Арнольд Джозеф (1889–1975) — британский историк и общественный деятель. Его основной труд — фундаментальное 12-томное «Исследование истории» (1934–1961) — принадлежит к числу высших достижений современной философии истории. На богатейшей фактологической основе Т. стремился разработать концепцию сущности истории, адекватную состоянию исторического знания и социальному опыту 20 в. Подлинным объектом исторического изучения Т. считает цивилизации — общности, большие в пространственно-временном плане, чем нации, и меньшие, чем все человечество. При этом историческая концепция Т. антропоцентрична: личности создают историю, а общество есть лишь посредник во взаимодействии людей между собой. Понимая человека как существо, возвышающееся над природным и социальным детерминизмом своей сознательностью и способностью осуществлять выбор, Т. разрабатывает оригинальное — «драматическое» — понимание истории. Элементарной «клеточкой» истории Т. считает столкновение Вызова, ставящего под угрозу существование общества, и творческого Ответа, даваемого людьми. Вызов, в метафизическом плане означающий Божественное испытание человека, позволяющее реализовать его свободу, в своих эмпирических проявлениях многообразен: это может быть ухудшение природных условий, внешнее завоевание, появление в недрах общества инородных социальных сил, давление «варваров» и др. Соответственно, человеческий выбор, в метафизическом смысле представляющий собой выбор между добром и злом, в эмпирическом плане есть творческое усилие, призванное разрешить конкретную проблемную ситуацию. Если в принципиальном плане челночное движение Вызова-и-Ответа трансгисторично и образует ткань всей истории, то в конкретных условиях места и времени удачный Ответ рождает «локальную цивилизацию», обладающую неповторимым своеобразием. Автором Ответа, по Т., является не общество в целом, а творческое меньшинство, которое посредством мимесиса (подражания) при-





834 ТОКВИЛЬ

общает инертную массу к новым социальным ценностям. Локальные цивилизации сопоставимы друг с другом, что позволяет посредством сравнительного анализа вывести эмпирически обоснованные закономерности истории. За генезисом цивилизации следует фаза роста поступательного движения, возможного благодаря повторяющемуся чередованию успешных Ответов и все новых Вызовов, рождаемых изменением общества. Критериями роста цивилизации Т. считает процессы самоопределения (переориентации Вызовов извне вовнутрь общества, обретение им неповторимого облика) и дифференциации (усиления внутреннего разнообразия). За ростом следует фаза надлома, вызванная деградацией элиты: творческое меньшинство вырождается в правящее меньшинство, озбоченное лишь сохранением собственной власти, основанной уже не на добровольном подчинении, а на силе. Нравственное отчуждение большинства раскалывает общество, перестающее быть гармоническим единством. Однако, полемизируя со шпенглеровским фатализмом социального старения и смерти, Т. подчеркивает, что цивилизация не есть организм с жестко заданным жизненным циклом. Ход истории определяется творческим усилием человека, и пока элита сохраняет духовный потенциал, цивилизация жизнеспособна. Наряду с первичными цивилизациями, возникшими непосредственно из первобытных обществ, Т. выделяет цивилизации второго и третьего поколений. Особенностью перехода от второго к третьему поколению является воспроизводство цивилизации посредством церкви — «куколки». В условиях «универсального государства», создаваемого в фазе распада правящим меньшинством вторичной цивилизации, духовно отчужденный «внутренний пролетариат» творческим усилием создает «вселенскую церковь» как зародыш нового общества. Возникновение «высших религий» — христианства, ислама, индуизма и буддизма — Т. считает важнейшим этапом духовного прогресса человечества. Вопреки распространенному мнению, можно утверждать, что не замкнутые «локальные цивилизации», а смысловое единство истории находилось в центре внимания Т.: «цивилизации приходят и уходят, а Цивилизация остается». Цивилизация для Т. — это синоним свободы и творческих возможностей человека, бесконечная духовная задача, а не окончательно достигнутый результат. Т. также автор сочинений: «Греческая историческая мысль» (1924), «Христианство и цивилизация» (1946), «Цивилизация перед лицом испытания» (1948), «Мир и Запад» (1953), «Америка и мировая революция» (1962), «Изменение и обычаи» (1966), «Города в движении» (1970), «Человечество и колыбель-земля. Нарративная история мира» (1976) и др.

ТОКВИЛЬ (Tocqueville) Алексис (1805–1859) — французский политический мыслитель, историк, социолог, государственный деятель, министр иностранных дел Франции в 1848. Т. не оказал значительного влияния на социальную науку 19 в., но, заново открытый в середине 20 в., он все чаще признается одним из классиков социологии и политологии. Основные работы Т.: «Демократия в Америке» (1835–1840) и «Старый режим и революция» (1856) — посвящены анализу новейшей социальной истории Америки и Франции. В центре внимания Т. — проблемы демократии и свободы. Т. специально не занимался вопросами методологии социального познания, но в своей практике исследования конкретных обществ представил образцы оригинального, по сути — социологического подхода к изучению общественных явлений. На формирование взглядов Т. большое влияние оказал Монтескье, в том числе такие его идеи, как детерминизм и историзм в анализе общества. Знаменитая и очень популярная в конце 20 в. на Западе книга Т. «Демократия в Америке» представляет собой одну из наиболее удачных в 19 в. попыток целостного исследования конкретного общества, во всем многообразии его институтов и связей: обычаи и право, политика и экономика, семья, воспитание и культура и др. Вместе с тем, это не монографическое описание, а теоретико-социологическое исследование. Т. констатирует два полярных идеальных типа исторических обществ: аристократия и демократия, используя эти термины прежде всего в социологическом смысле. Американское общество интересует Т. как конкретный пример исторической эволюции перехода к новому типу общественных отношений. Основным содержанием этого глобального процесса является, по Т., индивидуализация общества, ослабление власти авторитетов и групп, размывание социальных барьеров между группами, рационализация мышления, приватизация частной жизни, ослабление ответственности перед обществом. Т. представил масштабное описание этоса демократического общества в Америке, а также перемен в общественном сознании, образе жизни, семье, воспитании, культуре, происходящих под влиянием изменений социальных условий. Новое общество, в отличие от феодализма, представляется Т. как бесклассовое. Вместе с тем Т. не верил в социалистический идеал. Неравенство, по его мнению, коренится в естественных различиях между людьми. Демократия ликвидирует лишь его традиционные (сословные и т. п.) формы. Раскрепощая инициативу людей и в целом способствуя возникновению более гуманных отношений, демократия, по Т., порождает проблемы, вытекающие из противоречий равенства и свободы, создавая, например, новые формы социального не-

равенства: централизацию власти и «индустриальную бюрократию». Изолированные индивиды оказываются «равными» в своей зависимости от всемогущей бюрократии. Индивидуализация и централизация, противореча друг другу, являются неотъемлемыми формами демократического процесса. Само возникновение демократии, по мнению Т., было связано с образованием абсолютных монархий. Согласно Т., «в определенную эпоху все монархии становятся абсолютными ... и все похожие явления порождены общей причиной. Эта общая причина — переход от одного состояния общества к другому, от феодального неравенства к демократическому равенству». Процесс индивидуализации приводит к утере коллективных связей и оставляет индивида наедине с государственной машиной и «новой аристократией» — промышленными магнатами и их организациями, что создает ситуацию, которую позднее Фромм обозначил как «бегство от свободы». Т. дал глубокий анализ противоречий демократий в Европе и Америке. Однако, если для социалистов централизация власти в промышленном обществе являлась исходным пунктом анализа, то Т. воспринимал этот процесс как маргинальный. Возникновению политического и других форм деспотизма из самой демократии, по его мнению, должны противостоять растущее самосознание и культура членов демократического общества, возможность свободно объединяться в союзы, развитие местного самоуправления, добровольных ассоциаций, распространение религиозной этики, несовместимой с культом государства. Значение Т. в истории социальных наук определяется оригинальностью его метода, основанного на анализе взаимосвязей социальных институтов, политической истории и промышленной революции во Франции и Америке. На фоне глобальных теоретических конструкций, модных в 19 в., его работа «Демократия в Америке» отличалась редким для того времени сочетанием теоретического анализа и эмпирического исследования. Не получившие справедливой оценки современников идеи Т. оказали значительное влияние на историю социальной мысли в 20 в., в том числе на творчество М. Вебера.

ТОЛАНД (Toland) Джон (1670–1722) — английский философ, один из первых представителей свободомыслия в интеллектуальной традиции Нового времени. Основные сочинения: «Племя левитов» (1691, не сохранилось), «Христианство без тайн» (издано анонимно в 1696), «Свободная Англия» (1701), «Письма к Серене» (1704), «Адеисидемон» (1708), «Письма против духовенства» (1712), «Назарянин» (1718), «Тетрадимус» (1720), «Пантеистикон» (1720) и др. Осуществил системную критику христианства на рационалистически-атеистических основа-





ниях. Считал абсурдным поклонение тому, чего мы не в состоянии понять. По мысли Т., «кто бы ни раскрывал нам что-нибудь, т. е. кто бы ни сообщал нам нечто, чего мы раньше не знали, его слова должны быть понятны, а дело — возможно. Это правило имеет силу независимо от того, кто сообщает, Бог или человек». Усматривал процесс целенаправленного формирования у людей религиозных предрасположений «на всех ступенях нашей жизни» и у людей «всех званий». Духовенство именвал особым сословием оплачиваемых лиц, задача деятельности которых — «не просвещать остальных людей, а удерживать их в заблуждениях». Придерживаясь идеи о возможности адекватного постижения людьми таинств мира, Т. подчеркивал: «У Божественного творца не может быть больше оснований считаться непостижимым, чем у самого презренного из его творений». Вера, согласно Т., есть знание. Разум более важен, чем откровение. Разум — способность души обнаруживать «несомненность чего-либо сомнительного или неясного, сравнивая его с чем-нибудь достоверно известным». Сформулировал постулаты о единстве материи и движения, трактуя последнее (правда, вне его качественного «измерения») как атрибут (наряду с протяжением и плотностью) материи, об изначальной активности («...материя по необходимости столь же активна, как и протяженна») и самодвижении материи («...всякая вещь претерпевает бесконечные изменения, т. е. находится...в непрестанном движении»; «...движение есть существенное свойство всей материи в целом»). Разделяя воззрения о материальности и бесконечности Вселенной, Т. отрицал случайность, оставаясь в рамках механистического материализма. Отвергая постулаты гилозоизма, Т. представлял мышление как чисто физическое движение мозгового вещества («мышление...есть особенное движение мозга, специального органа этой способности»). Мозг, по мнению Т., будучи очень сложным, но телесным органом, «может производить только телесное». Будучи сторонником тезиса о необходимости двух философий: экзотерической (открытой, публичной) и эзотерической (тайной, для посвященных), Т. тем самым рассуждал в русле традиционного английского материализма 17–18 вв. утверждавшего материалистическое миропонимание уделом элиты, а религию — пригодной для утешения масс.

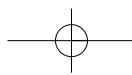
ТОЛЕРАНТНОСТЬ (лат. *tolerantia* — терпение) — терпимость к чужому образу жизни, поведению, чужим обычаям, чувствам, верованиям, мнениям, идеям. Т. является одним из основополагающих демократических принципов, неразрывно связанным с концепциями плюрализма, социальной свободы и прав человека. Начал утверждаться в качестве общезначимого принципа человеческого общения

после буржуазных революций, однако до сих пор постоянно нарушается, ограничивается или отвергается на межличностном, межгрупповом и государственном уровнях. Полностью или в некоторой степени отрицается авторитаризмом и тоталитаризмом в силу их мировоззренческого «абсолютизма», убежденности в обладании высшей и окончательной истиной, единственно правильным рецептом достижения благосостояния и счастья, за чем обыкновенно скрываются корыстные интересы правящей элиты. Разброс позиций сторонников Т. чрезвычайно широк — от интерпретации ее как почти ничем не ограничиваемого принципа в родного рода анархистских концепциях до ограничительного истолкования, принимающего во внимание соображения общественного и личного здоровья, законности, морали и т. д.

ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ — один из основных психоаналитических методов познания бессознательных психических процессов и врачевания. Т. с. была посвящена одноименная («Die Traumdeutung», Wien, 1900) работа Фрейда (полагаемая в психоаналитических кругах «библией психоанализа»). Основное внимание Фрейд уделил источникам сновидений, среди которых выделяются: внешние чувственное раздражение, внутреннее (субъективное) чувственное раздражение, внутреннее (органическое) физическое раздражение и психические источники раздражений. Кроме того, Фрейд осуществляет группировку различных теорий сновидений, выделяя теории, признающие, что в сновидениях полностью продолжается вся психическая деятельность бодрствующего состояния; теории, признающие понижение психической деятельности в сновидениях (т. е. ослабление ассоциаций и оскудение перерабатываемого материала); и теории, приписывающие «грезящей душе» способность и склонность к особой психической деятельности, на которую она в бодрствующем состоянии либо неспособна, либо способна в очень незначительной степени. Наиболее общую функцию сновидений Фрейд определяет как снятие полученных раздражений. Фрейд описывает два общеизвестных метода Т. с. (символический и расшифровывания) и предлагает психоаналитический метод их интерпретации, на основании того, что сновидения могут и должны быть включены в «психологическую цепь» существования индивидуума. Фрейд выводит положение о том, что сновидения является инструментом специфического осуществления нереализованных и вытесненных желаний. Фрейд анализирует различного рода искажения, которые происходят в снах и сновидениях относительно реальных жизненных ситуаций, поскольку правила и законы, действующие в быденной жиз-

ни, в них не действуют либо вообще, либо действуют в незначительной малой степени. Фрейд систематизирует материал, используемый в сновидениях, и делит его на следующие группы: впечатления предыдущего дня, детские воспоминания, соматические источники и типические сновидения. Особый интерес представляет последняя группа, где Фрейд предлагает собственную трактовку символов, часто появляющихся в сновидениях. Фрейдом описываются виды деятельности сновидений и выделяются: процесс сгущения, процесс сдвига, средства изображения, отношение к изобразительности, влияние на счет и речь, интеллектуальную деятельность, аффекты и вторичную обработку. Фрейд рассматривает проблему психологии деятельности сновидений, анализируя вопросы забывания сновидений, регрессии, осуществления желаний, пробуждения благодаря сновидениям, отодвигания и реальности. В общем анализ снов и Т. с. осуществляются Фрейдом в целях диагностики и психотерапии.

ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828–1910) — русский писатель и мыслитель. Автор произведений — идейных манифестов «Исповедь» (1880–1882) и «В чем моя вера?» (1883), а также художественных сочинений «Война и мир», «Анна Каренина», «Воскресение» и мн. др. Избрав основным предметом творчества «диалектику человеческой души», Т. обосновал возможность мучительного обретения человеком полной гармонии со своей подлинной сущностью, достижения им высочайшего градуса нравственного самосовершенствования посредством приобщения к естественной, общинной, трудовой жизни народа, посредством органичного слияния с природой, ее музыкой и ритмами. Будучи во многом синхронными и созвучными с теоретическими разработками коммунистического толка Маркса, искания Т. оказались полярно противопоставленными им. Убежденность Т. в неизбывном зле, приносимом людям современной цивилизацией; пагубности любых форм общественного насилия (как государственного, так и радикально-освободительного); лицемерии современной культуры и ортодоксальной церкви, умножающих личные несчастья, духовное порабощение и взаимную отчужденность людей, — привела его к идеалам коммунизма раннего христианства. Установление царства Божьего на Земле, полное отречение от себя и своих близких ради служения Богу и ближнему — составили индивидуальный жизненный пафос личной судьбы Т. В итоговом труде «Путь жизни» Т. сформулировал основания учения о ненасилии: 1) существует заблуждение, что одни люди могут насилем устраивать жизнь себе подобным; 2) борьба со злом посредством насилия недопустима, поскольку люди по-разному опреде-



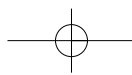


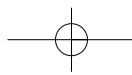
ляют зло; 3) насилие не является действительным средством решения проблем; 4) государство основано на насилии; 5) насилие и «судебное насилие» ведет к губительным последствиям; 6) «только непротивление злу насилием приводит человечество к замене закона насилия законом любви». Творчество Т. оказалось не только созвучным, но и во многом предвосхитило наиболее типичные тенденции европейской философской рефлексии и мировой ментальности 20 в. Иррационализм действий значительных масс людей, сопряженный с абсурдом индивидуальных умонастроений так называемых лидеров; трагизм противостояния мятущейся человеческой индивидуальности «общепринятым» (а следовательно, лично никому не пригодным) нормам морали; пафос прошения ближнего и лишь таким образом обретения индивидуального личного спасения — оказались гениальными «опережающими отражениями» идей экзистенциализма, гандизма, неофрейдизма и мн. др.

ТОМ (Thom) Рене Фредерик (р.1923) — французский математик и философ, создатель математической теории катастроф. Т. — профессор Университета Страсбурга, член Парижской Академии наук с 1976. Основные направления научных интересов — алгебраическая топология, дифференциальная топология. По направлению и стилю своих исследований Т. близок к группе Бурбаки. Основные работы: «Стабильность структур и морфогенез. На пути к общей теории модели» (1972), «Теория катастроф: ее прошлое состояние и будущие перспективы» (1974) и др. Математическая теория катастроф в своих основаниях имеет труды Пуанкаре по теории бифуркаций динамических систем, восходящих к его докторской диссертации (1879), и концепцию развитую Андроновым и Уитни по теории особенностей гладких отображений. Как утверждал В.И. Арнольд в книге «Теория катастроф», математическое описание мира основано на «тонкой игре непрерывного и дискретного. Дискретное более заметно», а функции, «как и живые существа, характеризуются своими особенностями» (П. Монтель). Порождение дискретных структур непрерывными описывается категориями «катастрофа», «бифуркация», «особенность». Катастрофа — скачкообразное изменение (внезапный разрыв) динамической системы в ответ на плавное изменение условий внешней среды. Бифуркация (раздвоение) — качественная перестройка (метаморфоза) объекта динамической системы при изменении регулирующего его параметра. Теория особенностей (по Уитни) — обобщение исследований функций на минимум и на максимум, где сами функции заменяются отображениями (наборами функций многих переменных). Примене-

ния теории катастроф Т. имеют основополагающее значение в синергетических исследованиях. Работы Т. по теории катастроф издавались также и в «карманной» серии, что позволило этой теории стать в 1970-х одной из распространенных в массовом сознании. Появлялись работы, в которых декларировалась эффективность применения теории катастроф: она использовалась в боевых системах, биологии, геологии, лингвистике, медицине, психологии, судостроении, физике и экономике. Также при помощи методов теории катастроф проводились исследования «моделирования деятельности мозга и психических расстройств, восстаний заключенных в тюрьмах, поведения биржевых игроков, влияния алкоголя на водителей транспортных средств, политики цензуры по отношению к эротической литературе» (В.И. Арнольд, «Теория катастроф»). Т. в 1970-х обнаружил, что представления одного из лидеров биологических наук того времени К.Х. Уоддингтона о структурной устойчивости биологических структур и эпигенетике (направления в биологии, изучающего причинные взаимодействия между генами и продуктами, образующими фенотип) хорошо укладываются в разработанную им топологическую теорию. Т. при этом исходил из представления о том, что морфогенетические процессы возможно в определенной степени понять независимо от свойств субстрата форм и природы действующих сил. В трудах симпозиума Международного общества биологических наук по теоретической биологии под ред. К.Х. Уоддингтона («На пути к теоретической биологии. I. Прологомень», 1970) Т. сформулировал свой подход в самом общем виде: «При анализе любого естественного процесса сначала приходится вычленять те части области, в которых процесс обладает структурной устойчивостью — «креоды» процесса (канализированные траектории, притягивающие ближайшие траектории — С. С.), островки детерминизма, разделенные зонами, где процесс не детерминирован или структурно неустойчив. Вводя динамические модели, мы пытаемся затем разложить каждый креод на «элементарные креоды», связанные с тем, что я называю «элементарными катастрофами», после чего объединяем эти элементарные креоды в глобальную устойчивую фигуру под действием некой присущей динамической системе сингулярности — «организующего центра». Что касается организации различающихся между собой креодов, то эта проблема представляется более сложной, поскольку она в принципе не детерминирована. Среди всех возможных конфигураций различных креодов одни более устойчивы, чем другие: это те креоды, которые являются наиболее «важными». Эта трудная проблема по существу сравнима с расшифровкой текста на незнакомом

языке». По мнению Т., современная биология интерпретирует естественный отбор как «некий исключительный принцип — *deus ex machina* («Бог из машины» — С. С.) — всех биологических явлений», однако ее ошибка состоит в том, что она при этом «рассматривает организм (или вид) как некий несводимый функциональный элемент. На самом деле устойчивость организма или вида сама зиждется на конкуренции между «полями», между еще более простыми «архетипами», борьба которых порождает структурно устойчивую геометрическую конфигурацию, обеспечивающую регуляцию, гомеостаз обмена веществ и устойчивость размножения. Именно анализируя эти подчиненные, более глубоко скрытые структуры, мы сможем лучше понять механизмы определяющие морфогенез организма и эволюцию вида. «Борьба» происходит не только между организмами, но также в каждый момент в любой точке организма». В книге «Стабильность структур и морфогенез...» Т. продекларировал также и философские аспекты своего подхода к проблеме морфогенеза. Он полагал, что с «эпистемологической точки зрения именно геометрическое наступление на проблемы морфогенеза не только оправданно, но, возможно, даже необходимо. Провозгласить, что живое существо является глобальной структурой, — это значит только констатировать очевидный факт и не значит принимать виталистическую философию: в виталистической метафизике как раз неприемлемым оказывается объяснение локальных феноменов через глобальные структуры. Следовательно, биолог должен с самого начала постулировать существование локального детерминизма, чтобы объяснить все частичные микрофеномены в живом существе, а затем попытаться интегрировать все локальные детерминизмы в согласованную устойчивую глобальную структуру. *С этих позиций* фундаментальная проблема биологии становится топологической, поскольку топология есть ...математическая дисциплина, которая занимается переходом локального в глобальное. Доведя этот тезис до предела, мы могли бы рассмотреть все проявления живого как манифестации геометрического объекта, *поля жизни (champ vital)*, аналогичного гравитационному или электромагнитному полю; тогда живые существа становились бы частицами или структурно устойчивыми характеристиками этого поля, а феномены симбиоза, хищничества, паразитизма, сексуальности и др. являлись бы взаимодействиями и соединениями этих частей. В таком случае первоочередной задачей становится геометрическое описание этого поля, определение его формальных свойств и законов его эволюции, тогда как вопрос о предельной природе этого поля — может ли оно быть объяснимо в терминах известных полей или инертной





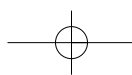
материи — остается чисто метафизическим». Несмотря на всю абстрактность работ Т. с точки зрения биологов-исследователей, он широко цитировался в Индексе научных цитат: книга «Стабильность структур и морфогенез...» в 1981–1982 выдержала цитирование в индексе SCI — 69 раз, в индексе SSCI — 65 раз; в том числе в журналах биологических наук — 7 и 10 раз. О дальнейших перспективах теории катастроф в книге «Теория катастроф: ее прошлое, состояние и будущие перспективы» сам Т. писал, что в «философском, метафизическом плане теория катастроф не может принести ответа на великие проблемы, волнующие человека. Но она поощряет диалектическое, гераклитовское видение Вселенной, видение мира как театра непрерывной борьбы между «логосами», между архетипами. Теория катастроф приводит нас к глубоко политеистическому взгляду: во всем следует различать руку Богов. И здесь, быть может, теория катастроф, найдет неизбежные пределы своей применимости. Она разделит, быть может, участь психоанализа. Нет сомнения, что основные психологические открытия Фрейда верны. И все же знание этих фактов принесло мало практической пользы (при лечении психических заболеваний). Как герой «Илиады» не мог противостоять воле бога, скажем Посейдона, не опираясь на мощь другого божества, скажем Афины, так и мы не можем ограничить действие архетипа, не противопоставляя ему архетипа-антагониста в борьбе с неопределенным исходом. Те самые причины, которые нам позволяют располагать возможностями действовать в одних случаях, осуждают нас на бессилие в других. Быть может, удастся доказать неизбежность некоторых катастроф, например болезней или смерти. Познание не обязательно будет обещанием успеха или выживания: но может вести также к уверенности в нашем поражении, нашем конце». Свои философско-поэтические декларации Т. обычно выдерживает в таком стиле, что, как писал его коллега К. Зиман, смысл его слов «становится понятным лишь после того, как вставишь 99 своих строк между каждыми двумя строками Тома». Т. также отличается широтой интересов и в других направлениях: известна, например, его работа «Топология и лингвистика».

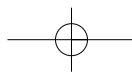
С. В. Силков

ТОМИЗМ — основное направление в схоластике, учение Школы Т., которое с 13 в. по наши дни представляет собой интерпретацию доктрины Фомы Аквината, с учетом темпоральных изменений социокультурного и научного плана. Сразу после смерти Фомы началась обработка его трудов и согласование имеющихся противоречий (особенно между «Summa Theologiae» и комментариями к «Сентенциям» Петра Ломбардского). Осмысле-

ние наследия «ангельского доктора» первоначально происходило преимущественно в рамках августинизма и явилось причиной многих теологических споров и критики томистского рационализма со стороны ориентированного на катафатическое богословие августинианства. С 1278 Т. становится официальным учением Доминиканского ордена (в отличие от опиравшегося на августинизм Раннефранцисканского ордена). Первое цитирование трудов Фомы относится к 1280 (первая книга «Сентенций» Р. Кнепвелла), приблизительно в то же время Якоб Витербский и Иоаганн Эрфуртский занимаются разбором и доказательством некоторых фрагментов из трудов Аквината, а в 1314 на одном из судебных процессов слова Фомы приводятся в качестве авторитета. Сам Фома был канонизирован в 1323. Однако труды теолога не только комментируются, но также исправляются. Наиболее известная редакция принадлежит В. де ля Марсу. Свод ранних тезисов Фомы представлен в различных доминиканских редакциях («Corregotium согуртогii»). В борьбе со взглядами Иоанна Дунса Скота на «Сумму» ссылаются даже противники томистского метода, например Генрих Гентский и Готфрид Фонтейский. Особенное развитие Т. получил в трудах Гервея Ноталиса, Томаса Саттена, Бернарда Клермонтского, Иоанна Парижского и др. За счет свободной интерпретации трудов ранних монахов Т. достигает апогея в творчестве И. Тинктора (автор первого комментария к «Сумме теологии») и И. Капреола, — в реальном культурном функционировании «Principes thomistarum» последнего практически заменяют собой произведения Аквината. Но, начиная с Каитана (с его именем связано рождение школы Т. как таковой, он же судья Лютера), происходит возврат к Фоме. Ф. де Виктория использует «Сумму теологии» вместо «Сентенций» в качестве учебного пособия по богословию, для чего пишет свой комментарий. После Тридентского собора (1545–1563), который явился началом второго периода развития Т., Д. Д. Бонез систематизирует все произведения, имеющие отношение к творчеству Фомы. Благодаря Бонезу становится возможным введение курса «Суммы теологии» в 1596 в Левенском университете. Этот предмет с 1617 начинает изучаться на протяжении 7 лет. Т. получает широкое распространение благодаря образовательной деятельности миссионерских орденов, особенно иезуитов, использовавших метод Фомы в борьбе с протестантизмом и исламом на спорных между конфессиями территориях. Значительным событием в истории Т. был I Ватиканский собор 1870, где была принята «Догматическая Конституция католической веры». Третий период Т. (см. **Неотомизм**) начался с 1879 и длится по наши дни. В рамках католической

церкви Т. рассматривается не как самостоятельное учение, но только метод рациональной интерпретации учения Церкви, в своих корнях восходящий к Августину, Петру Ломбардскому, Альберту Великому. Доктрина Т. выступает не столько учением о догматах веры, сколько учением о способах постижения этого учения посредством разума. Таким образом, Т. призван преодолевать нигилизм тертуллианства и августинизма по отношению к интеллектуализму. Поскольку бытие иерархично, то и познание имеет степени — разум и веру, дистанция между которыми была окончательно снята в Т. посредством неразличения их объектов (они оба говорят о Боге, мире, человеке), атрибутирования им разного уровня адекватности, полноты и «спасительности для души». Т. исходит из того, что благодать просвещает всего человека, следовательно облагодетельствованному изменению подвергается и его разум, а не только нравственное чувство, благодаря чему и возможна христианская философия, представляющая собой синтез метафизических идей античности, переосмысленных в свете веры, которая не элиминирует, но «ведет» разум. Наряду с этой базовой презумпцией Т. основан на следующих философско-теоретических предпосылках: 1) различие сущего и сущности, что приводит к позиции умеренного реализма, где универсальный характер понятий происходил из абстрактной способности интеллекта (т. е. универсалии, не существующие в реальности, имеют реальное основание); различие логически сущего и реально сущего; противопоставление сущности и существования (бытийствования), совпадающих только в Боге, благодаря чему возможно различение вещей; поскольку ничто в своей сущности не совпадает со своей бытийственностью, то все в мире только стремится к тому, чтобы быть; мир, существование которого не тождественно сущности в виду того, что ни одна его часть не обладает этим качеством, не существует сам по себе, но зависит от Бога, обладающего бытием «от века»; Сущий — имя Божие, т. е. только Он подлинно существует, а мир только участвует в Его бытийствовании, следовательно в акте бытия мира происходит разворачивание Его сущности, представляющей собой бытийную потенцию мира; 2) «все сущее одно», едино, что в разных степенях обнаруживается на разных уровнях бытия; все следующее истинно, но не потому, что все сущее может быть познано, а потому, что все суть результат мышления Бога (т. е. в отличие от учения Аристотеля в Т. истина является предметом метафизики, где истину онтологическую, божественную, следует отличать от логической, человеческой), степень истинности сущего зависит от уровня обладаемого бытия; «все сущее благо» (ибо создано благим Богом) и стремится к





838 ТОПИКА

совершенству, Богу, поскольку зависит от Его бытия; 3) трансцендентирование Бога и человека в апофатическом смысле, где все сотворенное сообразно Богу и существует настолько, насколько уподоблено Богу, благодаря чему мир приобретает свое единство; 4) человек имеет рациональную природу, поэтому понимать — значит быть человеком. Если бы разум знал только Бога, то он не желал бы ничего другого, но в границах земного опыта человек сталкивается с добром и злом в вещах и действиях (что ниже Бога), что постулирует право свободного выбора, в котором разум есть причина свободы, предполагающей возможность греха. Т. сыграл решающую роль в истории философско-теологической мысли и христианской культуры в целом. Все последующие течения в рамках христианской теологии либо прямо продолжают развитие томистских идей, добавляя к ним новые, либо косвенно зависят от них, полемизируя и оспаривая их (см. также **Фома Аквинский**, **Схоластика**, **Неотомизм**).

ТОПИКА (греч. *topos* — место) — у Аристотеля — метод анализа вероятностных суждений и диалектических проблем, одна из составных частей логики. «Т.» — одна из составных частей «Органона», в которой Аристотель предложил собственный вариант технического оформления диалектики (в античном смысле). Т. здесь — это особый метод и искусство содержательно-логического анализа утверждений, имеющих статус диалектических проблем. Диалектическими признавались суждения, которые, в отличие от достоверного знания (*episteme*), не имели онтологически истинных начал, а основывались на посылах вероятностного характера. Правдоподобие этих посылок утверждалось лишь авторитетом источника — это могло быть мнение большинства, мнение мудрейших или мнение отдельных философов. В диалогически ориентированной культуре греческого полиса эти утверждения постоянно сталкивались друг с другом, обнаруживая противоречивость посылок. Эта ситуация была во многом порождающей для греческой формы философской мысли. Она рефлексировалась в различных философских школах, и один из результатов этой рефлексии — жесткое разделение *episteme* и *doxa*, а также различные варианты артификации коммуникативных практик в этих сферах: с одной стороны, метод демонстративного доказательств у геометров, с другой стороны — техника софистов. Диалектика занимала здесь промежуточное положение. С одной стороны, в традиции Сократа она полагалась методом поиска истины, с другой стороны, она зачастую обнаруживала противоречивость, неоднородность или попросту отсутствие онтологических оснований суждений, и в этом смыкалась с областью

доха. Это обстоятельство заставило Аристотеля выделить диалектические проблемы в самостоятельный предмет исследования. Аристотель выделял три области применения метода Т.: 1) искусство спора: Т. выступает в технической функции как способ приведения аргументации и извлечения доводов (как правило отрицательного характера); 2) устные беседы: Т. дает основания для имманентного критического рассмотрения позиции другой стороны, т. е. рассматривая, исходящего из собственных оснований собеседника, а не чуждых ему взглядов; 3) философия: Т. выступает как метод критического исследования общих метафизических постулатов («тезисов»), претендующих на статус первоначал. Силлогистика, разработанная Аристотелем в «Аналитиках», была приложена к «доказывающим» или дедуктивным наукам. Применить этот метод к диалектическим проблемам (а по сути к диалогическому мышлению) оказывалось невозможным из-за отсутствия единых оснований. По отношению к диалектике оказалось невозможным задать единую систему аксиом. Поэтому ход, предложенный Аристотелем в «Топике», состоял в том, чтобы вместо аксиом или исходных определений задать или описать систему топов — общих местоположений, организующих построение доводов, в зависимости от типа содержания, выраженного в диалектическом суждении. С точки зрения схемы самого силлогизма, диалектический или вероятностный силлогизм устроен так же, как и аподиктический или доказательный. Различие выступает в том, что диалектическое положение, взятое в оппозиции к себе противоположным, требует содержательно-логического исследования. Аристотель нашел три основных органа или инструментальных средства для построения диалектических силлогизмов: 1) принятие в качестве вероятностных посылок известных и наиболее общих диалектических положений, 2) исследование многозначности терминов, 3) исследование различий, 4) исследование сходств. Аристотель пришел к выводу, что для каждого типа содержания (более точно — рода сказуемого) придется строить свой набор топов или способов построения доводов, а общего метода здесь быть не может. Однако он рассчитывал дать достаточно полное описание топов для наиболее общих типов содержания, используя свое учение о категориях и предикациях. Вокруг выдвигаемой проблемы Т. выстраивала набор местоположений или способов, фокусированного рассмотрения под углом ее категориально-предикационной структуры. Метод аристотелевской Т. близок к герменевтике или содержательно-логическому анализу, опирающемуся на истолкование смысла говоримого. Центральная проблема «Топики» — проблема сходства и различия: «...больше всего занимает нас во-

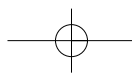
прос, есть ли нечто одно и то же или разное, говорится нечто в одном и том же смысле или в разном». Задача Т. в данном контексте разделить способы интерпретации, аргументации и анализа, несовместимые в одной дедуктивной цепочке рассуждения. Использование Т. существенно изменяло организацию коммуникации: высказывание тезисов, доводов и положений предполагало теперь фиксацию определенного топа, в котором они строились. Неконтролируемые скакуды из топа в топ запрещались. Однако, Т. Аристотеля, как и вся его логика, предполагала параллелизм между строением мыслительного содержания и строением речевой формы. Поэтому возможный набор топов строился Аристотелем, исходя из зафиксированных им предикационных и категориальных характеристик сказуемого. Т. достаточно активно использовали схоласты при проведении диспутов. При этом набор возможных топов был ими значительно расширен. В Новое время Т. потеряла свое значение, и в дальнейшем интерес к ней угас.

ТОРА — древнееврейское наименование Пятикнижия Моисея.

ТОРИЯ — в синтоизме — арка-ворота в святилище, обозначающая начало сакральной территории.

ТОТ — в Древнем Египте — древнеегипетский бог мудрости, Луны и письменности. Также ассоциируется с Гермесом Трисмегистом.

ТОТАЛИТАРИЗМ (лат. *totalitas* — цельность, полнота) — понятие, обозначающее политическую (государственную) систему, осуществляющую или стремящуюся осуществлять ради тех или иных целей абсолютный контроль над всеми сферами общественной жизни и над жизнью каждого человека в отдельности. Впервые употреблено критиками режима Муссолини (Дж. Амендола и П. Гобетти) в Италии в 1920-х. В научной литературе Запада вошло в обиход в конце 1930-х. (В дополнительном томе «Оксфордского английского словаря», 1933 — впервые упоминается термин «тоталитарный» из журнала «Contemporary review», апрель 1928.) Изначально Т. однозначно отождествлялся с общественным устройством, двумя различными вернями которого являлись фашизм и коммунизм. В идеологии Гитлера и Муссолини термин «тоталитарное государство» содержал позитивное значение. В дальнейшем понятие Т. приобрело (наряду со статусом политологического термина) мощное эмоционально-оценочное звучание. Определительные характеристики Т.: 1) опора режима на люмпенизированные слои всех классов и социальных групп (люмпен-пролетариат, люмпен-крестьянство, люмпен-интеллигенция и т. п.); 2) наличие особого рода квазирелигиозной утопической идеоло-





гии, охватывающей все сферы жизни людей, подавляющей культурную традицию и обосновывающей (в условиях монополизации средств массовой информации) необходимость существующего режима для переустройства общества в целях создания «нового мира», «нового порядка», «преодоления кризисных явлений в политике и экономике» и т. д.; 3) целенаправленное создание и воспроизведение структур социальной мифологии для воздействия на народные массы в интересах господствующих класов; 4) монополизация власти одной политической партией, а в ней — одним лидером, объектом культа («вождем», «луче», «фюрером» и т. д.), либо харизматически ориентированным политическим кланом; 5) захват политической верхушкой дискреционных (не ограниченных законом) властных (экономических и политических) полномочий; 6) огосударствление и бюрократизация общества; 7) милитаризация общественной жизни; 8) опора режима на гипертерроризированный аппарат тайной полиции, насилие и террор как универсальные средства внутренней и (по возможности) внешней политики; 9) постулирование возможности формирования Т. исключительно за счет кардинального разрушения старого, существующего мира, отрицание позитивной значимости гражданского общества и его институтов. Исследование Т. осуществлялось в трудах Аренд «Происхождение тоталитаризма» (1951), К. Фридриха и З. Бжезинского «Тоталитарная диктатура и автократия» (1956), в антиутопии Оруэлла «1984» и др. (По Бжезинскому и Фридриху, тоталитарная диктатура — есть «автократия, основанная на современной технологии и массовой легитимизации».) Статус научной концепции за понятием «Т.» стремились, в частности, утвердить участники интернационального политологического симпозиума (США, 1952), предложившие определять Т. как «закрытую и неподвижную социокультурную и политическую структуру, в которой всякое действие — от воспитания детей до производства и распределения товаров — направляется и контролируется из единого центра». К государствам тоталитарного типа традиционно относят Германию эпохи нацизма, Советский Союз эпохи сталинизма, фашистскую Италию, КНР эпохи Мао Цзэдуна и др.

ТОТАЛЬНАЯ СУБЛИМАЦИЯ — процесс трансформации субъектом физических, природных проявлений в события ментального плана в результате осознания в феноменальном беспредельной глубины, открывающего уровень космического сопряжения (партиципации) в неисчерпаемых явлениях эмпирической реальности. В этом случае любой факт материальной действительности, любые предметы становятся частью духовной реальности,

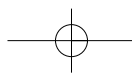
приоткрывают метафизическое лицо на основе экспликации сознательных сил индивида. Так, например, французский философ Ж.М. Гюйо рассказывал, что выпитый в горах стакан молока удовлетворил не только физиологическую потребность, но и принес эстетическое наслаждение, т. е. стал событием духовного опыта. Кэнко-Хоси в «Записках от скуки» вспоминает историю о том, как в один из дней, когда шел снег, он отправил письмо знакомому, но не упомянул о снегопаде. «Можно ли понять, — писал тот в ответ, — чего хочет человек, который до такой степени лишен вкуса, что ни словом не обмолвился, как ему понравился этот снег. Сердце ваше еще и еще раз достойно сожаления». Так любое из обыденных явлений становится значимым событием для человека с развитым эстетическим сознанием, о чем писал Ф.М. Достоевский. «Всегда говорят, что действительность скучна, однообразна. Чтобы развлечь себя, прибегают к искусству, к фантазии, читают романы. Для меня, напротив: что может быть фантастичнее и неожиданнее действительности? Что может быть невероятнее иногда действительности? Никогда романтисту не представить таких возможностей, как те, которые действительность представляет нам каждый день тысячами, в виде самых обыкновенных вещей». Иными словами, в процессе тотальной сублимации утилитарное звучание предметов и явлений начинает играть вспомогательную роль, поглощаясь духовным значением. Человек погружается в сублимированный космос, извечным атрибутом которого является неисчерпаемый запас объективированной душевной энергии. Далекое становится близким, обыденное — значимым, включаясь в орбиту интимного переживания. Так формируется духовное пространство, которое вбирает в себя многоликое свечение необозримых горизонтов бытия. В этом пронзительном, одухотворенном мире «росы не пролив кто-то ветку цветущую хаги тихонько сорвет вместе с лунным сиянием, с песней цикады» (Бусон); «олень лениво стряхнул бабочку со своей спины и задремал опять» (Исса); «над тропой в горах солнце восходит посреди аромата слив» (Басе); «жаворонок, упала сверху нота и ничего не осталось» (Исса); «ива склонилась и спит, и кажется, соловей на ветке — это ее душа» (Басе); здесь рождается «любовь к солнцу, к лимону, к пушистой мимозе в самый разгар ее нежности» (Элюар); человек боготворит «гранатовое деревцо, которое искры зари рассыпает над свежей листвою, разжигая вселенские краски с ликующей дрожью... и ведя борьбу с пасмурной бездной мира» (Элитис). Духовно развитая личность постигает вкус упоительного слияния со всеобщей гармонией, глубоко переживая сакральное единство с Мирозданием. «Мир в котором мы живем, представляет

из себя волшебную страну, полную отборных красот. Наше собственное существование само является чудом» (Дж. Леббок). Индивид, постигший всеобщее созвучие Вселенной, живет не в физическом, животном, а в духовном пространстве. На животной стадии развития такие феномены как «красота», «возвышенное», «низменное», «добро», «смысл» отсутствуют. Как, впрочем, и для неразвитого личностного сознания духовная градация бытия размыта и весьма приблизительна. Духовное пространство объективируется в культуре. Оно пронизано светом любви, искренности, сопереживанием, радостью понимания, доверия. В нем человек постигает жизнь не просто как сумму хаотичных проявлений, скопление случайностей, а как целостную систему, пронизанную единым дыханием Целого. Где все связано со всем, где царствует одухотворенность и смысл. В конечном счете, способность к фундаментальной, тотальной сублимации Космоса означает победу глобального существа над инстинктивной заданностью, диктатом эмпирической реальности, актуализируя деятельность конвергирующего сознания и открывая человеку свет Абсолюта, который в религии называется Богом, в морали — идеалом, в искусстве — красотой, в истории — «золотым веком» и т. д.

В.Ф. Мартынов

ТОТЕМ (от алгонкинского «ототем» — его род) — существо, предмет или явление (чаще всего животные или растения), являющееся объектом почитания (или культа) группы людей, считающих его своим покровителем и верящих в общее происхождение и кровную близость с ним.

ТОТЕМИЗМ (от алгонкинского «ототем» — его род) — одна из ранних форм религии первобытного общества, основывавшаяся на совокупности верований, мифов, обрядов и обычаев, связанных с верой в сверхъестественное родство людей с различными предметами, явлениями и существами (тотемами). Для Т. характерно восприятие тотема (животного, растения, явления природы и т. д.) как реального первопредка, чьи покровительство и защита обеспечивают жизнь и благосостояние всех, связанных с ним общим происхождением и узами кровного родства. Основным видом Т. является клановый (родовой) Т. К неосновным видам Т. относят: индивидуальный (нагуализм) и половой Т. Следы и пережитки Т. как формы религии обнаруживаются у всех народов и во всех религиях мира. Термин «Т.» был введен в научный оборот английским путешественником Дж. Лонгом в 1791. Наиболее обстоятельные исследования Т. в 19–20 вв. осуществили Дж. Мак-Леннан, У.Б. Робертсон-Смит, Фрэнгер и др. Истолкование и объяснение Т. ныне





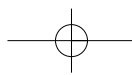
840 ТОФФЛЕР

предлагают десятки разнообразных теорий и концепций. Наиболее популярными из них являются: трактовка Т. как первоначальной формы религии (Дюркгейм и др.) и трактовка Т. как примитивной интеллектуальной классификационной системы (Леви-Строс и др.). Среди психологических концепций Т. наибольшей известностью пользуется психоаналитическая версия Фрейда, изложенная им в книге «Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии» (1913). Распространяя психоаналитические идеи и конструкции (в т. ч. и «комплекс Эдипа») на сферу общечеловеческой культуры и исторически первоначальные формы религиозных верований, Фрейд предложил понимание Т. как одной из ранних форм религии первобытного общества, на основе которой были выработаны первые этические (культурные) ограничения (табу) — запрет убийства и инцеста (кровосмешения), с которых началось строительство культуры. Фрейд считал Т. предпосылкой и источником последующих религий и, в первую очередь, — иудаизма и христианства. Психоаналитическая концепция Т. неоднократно подвергалась разнообразной критике за ее мифологичность.

ТОФФЛЕР (Toffler) Олвин (р. 1928) — американский социолог, философ и публицист-футуролог. Основные сочинения: «Шок будущего» (1970), «Культурные потребители» (1973), «Доклад об эко-спазме» (1975), «Третья волна» (1980), «Предварительные заметки и перспективы» (1983), «Восприимчивая корпорация» (1985) и др. Автор одного из вариантов концепции постиндустриального общества. Считает, что историческая эволюция не может быть описана в виде процесса линейного, плавного развития, а осуществляется через социальные противоречия и конфликты, которые, однако, не хаотичны, а укладываются в общую картину изменений, протекающих через некие интервалы, дискретности. Этот процесс можно уподобить вечно живому океану, через который время от времени перекачиваются огромные волны, втекаая в поток изменений всех людей, которые вследствие этого и становятся участниками цивилизационных трансформаций. В общественном развитии, по Т., взаимодействуют четыре сферы: техно-, социо-, инфо- и психосфера, но решающую роль в волнообразном потоке изменений играет первая из них. Поэтому источником и движущей силой нововведений в обществе выступают технологические революции. В зависимости от характера такой революции определяется и сущность возникающей на ее основе цивилизации. В результате развертывания первой технологической революции — аграрной (по Т.) — возникла гигантская волна сельскохозяйственной цивилизации. Основопо-

лагающие признаки этой цивилизации таковы: 1) земля — основа экономики, семейной и политической организации, культуры; 2) господство простого разделения труда и связанное с этим наличие нескольких четко определенных каст и классов: знать, духовенство, воины, рабы или крепостные крестьяне; 3) жестко авторитарная власть; 4) сословное положение — определяющий параметр социального статуса и индивида и социальной группы; 5) экономика децентрализована, т. е. каждая община производит большую часть того, в чем испытывает нужду. На смену этой цивилизации на гребне второй волны приходит новая, индустриальная цивилизация. Ее символом становится заводская труба, главным двигателем — мускульная сила работников промышленного производства, которые становятся придатками машины, порождающей гигантизм и единообразие (массовидность) во всех сферах жизни, включая труд, культуру, образ жизни. Индустриально-заводской тип производства продуцирует машины и их системы, создающие новые машины, а это открывает двери для массовой продукции, массового распределения, массовой торговли и массовой культуры. В соответствии с этим и социосфера, базирующаяся на индустриальной техносфере, приспосабливается к жизни людей, связанных с фабричным производством: возникающие с ней нуклеарная семья, корпорации, массовое образование (школы, вузы), клубы, библиотеки, церкви, профсоюзы, партии, искусство и даже правительство, становящееся политическим эквивалентом фабрики, строясь по принципу массовидной иерархической структуры и ориентированы на рынок, т. е. на анонимного потребителя. Индустриализм расщепляет единство общества, разделяет две половины целостной человеческой жизни — производство и потребление, создавая образ жизни, наполненный экономической напряженностью, социальными конфликтами, семейными драмами и психологическими недомоганиями. Все эти социальные пороки проистекают из действия шести взаимосвязанных принципов индустриализма, программирующих поведение миллионов людей: стандартизации, специализации, синхронизации, концентрации, максимизации и централизации. Ныне индустриальная цивилизация изжила себя по многим причинам, из которых основными являются две: 1) биосфера больше не в состоянии выдерживать непрерывные и неконтролируемые индустриальные атаки; 2) мы не можем больше бесконечно полагаться на невозобновимую энергию, являющуюся главной предпосылкой и субсидией индустриального развития. В пределах индустриальной цивилизации во второй половине 20 в. возникла и начала ее захлестывать Третья гигантская волна технологических

и социальных трансформаций. Последняя вызвана нарастающим и повсеместным распространением компьютеров, лазерной техники, биотехнологии, генной инженерии, информатики, электроники, теле- и видеокоммуникаций, составляющих базисные отрасли постиндустриального производства. Возникает новая энергетика, базирующаяся на обновляющихся, а не на истощающихся источниках. В отличие от индустриального производства, в котором главными были мускулы и машинная технология, в развитых отраслях постиндустриального производства главными становятся информация, творчество и интеллектуальная технология. На смену пролетариату, являвшемуся придатком машины, приходит по Т., «когнитариат», т. е. интеллектуальный работник, обладающий мастерством и информацией, которые составляют набор его духовных инструментов, позволяющих квалифицированно и эффективно работать со все более сложной и разнообразной информацией. В процессе преобразования предприятий Второй волны в предприятия Третьей волны возрастает безработица, из различных видов которой наиболее распространенными становятся структурная, технологическая и временная, связанная с коренными технологическими преобразованиями основ производственной деятельности, содержания и характера труда. Происходит воссоединение разделенных индустриализмом производителя и потребителя, возникает новый тип работника — «производитель»: потребитель более активно вовлекается в производство, в принятии управленческих решений. В этих условиях на каждый доллар, вложенный в экономику Третьей волны, должно приходиться несколько долларов, вкладываемых в человеческий капитал — в обучение, образование, переучивание работающих, переселение, социальную реабилитацию, культурную адаптацию. Самое важное здесь — трансформация не машин, а людей, перевооружение их сознания, переход к пониманию первичной значимости культуры в жизни человеческих сообществ. Одновременно с преобразованием техносферы происходит революционизация инфосферы. Эволюция производства демассифицирует умы и культуру. Мир в целом перестает казаться машиной; он заполняется инновациями, для восприятия и понимания которых необходимо постоянное развитие способностей, непрерывное образование, широкомасштабное мышление, подвигающее человека к граням новой эры синтеза, к пониманию связей между событиями, которые на поверхности кажутся независимыми друг от друга, но в сущности составляют звенья единого целого. Разумеется, столкновение Второй и Третьей цивилизационных волн не проходит безболезненно. Если из противоречий зарождающейся индустриальной





и сельскохозяйственной цивилизации возникли многочисленные революции, контрреволюции и войны второй половины 18–20 вв., то из столкновения Третьей волны со Второй проистекают экономический кризис, вызванный хищническим отношением к природе с губительными последствиями для человечества, опасность «электронного смога», информационное загрязнение, борьба за интеллектуальные ресурсы («инфовойны»), широкое распространение психических заболеваний. Чем активнее и целеустремленнее человечество станет вовлекаться в глобальную революцию Третьей волны, несущую ему с собой «первую действительно гуманную цивилизацию в известной нам истории», считает Т., тем эффективнее будут разрешаться возникающие в процессе этого перехода противоречия и конфликты, тем масштабнее станут создания ценностей за пределами рынка. Разносторонние уровни и формы индивидуальной и групповой идентичности позволяют человеку более быстро, эффективно и безболезненно адаптироваться к ускоряющимся трансформациям в техносфере, экономике и культуре.

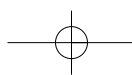
ТРАВМА РОЖДЕНИЯ (греч. *trauma* – повреждение организма) – понятие и психоаналитическая концепция Ранка, обозначающие процесс и результат патогенного эмоционального воздействия на психику человека процедуры его появления на свет, выступающей в качестве всеобщего травмирующего фактора, который при неблагоприятных условиях является причиной и источником неврозов. В психоаналитической традиции Т. р. нередко истолковывается как специфическая форма травматического невроза.

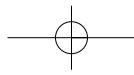
ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО (доиндустриальное общество, примитивное общество) – понятие, фокусирующее в своем содержании совокупность представлений о доиндустриальной стадии развития человечества, характерных для традиционной социологии и культурологии. Единой теории Т. о. не существует. Представления о Т. о. базируются, скорее, на его понимании как асимметричной современному обществу социокультурной модели, чем на генерализации реальных фактов жизни народов, не занятых индустриальным производством. Характерным для экономики Т. о. считается господство натурального хозяйства. Товарные отношения при этом либо вообще отсутствуют, либо ориентированы на удовлетворение потребностей немногочисленного слоя социальной элиты. Основным принципом организации социальных отношений является жесткая иерархическая стратификация общества, как правило, проявляющаяся в делении на эндогамные касты. При этом основной формой организации социальных отношений для

подавляющего большинства населения является относительно замкнутая, изолированная община. Последним обстоятельством продиктовано господство коллективистских социальных представлений, ориентированных на строгое соблюдение традиционных норм поведения и исключающих индивидуальную свободу личности, равно как и понимание ее ценности. В совокупности с кастовым делением эта особенность практически полностью исключает возможность социальной мобильности. Политическая власть монополизирована в рамках отдельной группы (касты, клана, семьи) и существует преимущественно в авторитарных формах. Характерной особенностью Т. о. считается либо полное отсутствие письменности, либо ее существование в виде привилегии отдельных групп (чиновников, жрецов). При этом письменность достаточно часто развивается на языке, отличном от разговорного языка подавляющего большинства населения (латынь – в средневековой Европе, арабский язык – на Ближнем Востоке, китайская письменность – на Дальнем Востоке). Поэтому межпоколенная трансляция культуры осуществляется в вербальной, фольклорной форме, а основным институтом социализации является семья и община. Следствием этого была чрезвычайная вариативность культуры одного и того же этноса, проявляющаяся в локальных и диалектных различиях. В отличие от традиционной социологии, современная социальная-культурная антропология не оперирует понятием Т. о. С ее позиций, это понятие не отражает реальной истории доиндустриальной стадии развития человечества, а характеризует лишь ее последний этап. Так, социокультурные отличия между народами, находящимися на стадии развития «присваивающего» хозяйства (охота и собирательство), и теми, которые прошли стадию «неолитической революции», могут быть не менее и даже более значительными, чем между «доиндустриальными» и «индустриальными» обществами. Характерно, что в современной теории нации (Э. Гелнер, Б. Андерсон, К. Дойч) для характеристики пред-индустриальной стадии развития используется более адекватная, нежели понятие «Т. о.», терминология – «аграрное», «аграрно-письменное общество» и т. д.

ТРАДИЦИЯ (лат. *traditio* – передача, придание) – универсальная форма фиксации, закрепления и избирательного сохранения тех или иных элементов социокультурного опыта, а также универсальный механизм его передачи, обеспечивающий устойчивую историко-генетическую преемственность в социокультурных процессах. Тем самым Т. включает в себя то, что передается (признанный как важный и необходимый для нормального функционирования и развития социума и

его субъектов определенный объем социокультурной информации), и то, как осуществляется эта передача, т. е. коммуникативно-трансляционно-трансмутационный способ внутри- и межпоколенного взаимодействия людей в рамках той или иной культуры (и соответствующих субкультур) на основе относительно общего понимания и интерпретации накопленных в прошлом данной культуры (и соответствующих субкультур) смыслов и значений. Т. обеспечивает воспроизводство в системах настоящей («живой», «непосредственной») деятельности апробированных и выдержавших испытание временем образов прошлой («мертвой», «овеществленной») деятельности, т. е. она детерминирует настоящее и будущее прошлым, уже бывшимся и выступающим как сумма условий любой социокультурной активности. Такое понимание Т. делает это понятие применимым практически к любым фрагментам и уровням организации социокультурного опыта (как прошлого – культурное наследие, так и настоящего), что иногда служит основанием для отождествления Т. и социокультурного опыта. Последнее, однако, неправомерно, так как для включения в систему Т. социокультурный опыт должен пройти селективный отбор на устойчивость и относительно массовое воспроизведение в структурах деятельности. В узком смысле слова термин Т. употребляется для характеристики самоорганизующихся и саморегулирующихся (автономичных) подсистем человеческой деятельности и связанного с ними социокультурного опыта, функционирование и развитие которых не связано с институциональными формами обеспечения через специальный аппарат власти. Поведение социальных субъектов, организованное и регулируемое с помощью Т., не предполагает формулирование и экспликацию целей действующими субъектами, его смыслы скрыты (даны) в нем самом. Правомерность традиционных форм действия обосновывается и узаконивается самим фактом их существования в прошлом, а их эффективность оценивается через точность следования принятому образцу. Такой вид Т. можно назвать аутентичной, «первичной», нереплексивной Т. Она транслируется как непосредственно-практически, через воспроизведение определенных форм действий и следование определенным регламентирующим правилам поведения (ритуал), так и устно через фольклор и мифологию. Все элементы Т. пронизаны символическим содержанием, отсылают к закреплённым в той или иной культуре смыслам и архетипам. Утрата смысловых компонентов в ритуальной форме бытования аутентичной Т. редуцирует ее до уровня обычной как постоянно и массово воспроизводимой формы. Данный вид Т. статично репродуцирует прошлое и способен только к экс-





842 ТРАДУЦИОНИЗМ

тенсивному развитию, отбирая элементы социокультурного опыта по закреплённой в данной культуре матрице. Именно о таких Т. идет, как правило, речь, когда говорят о «консервативности», «косности», «неизменности» и т. д. Т. как формы фиксации и механизме передачи культурных содержаний. Особым видом Т. являются так называемые негативные Т., т. е. основанные не на утверждении каких-либо ценностей, а на отрицании неприемлемых для данной культуры или субъектов ценностей. Последние или осуждаются, или запрещаются явно (через табу) или скрыто (через дозволение иного). Негативная Т. строится на основе образа того, как не следует поступать или на что не нужно ориентироваться. Тем самым она оказывается зависимой от своего «противника», а следовательно, невольно способствует закреплению, сохранению и трансляции тех смыслов и значений, с которыми пытается бороться. Так, борьба с религиозными ересями способствовала сохранению идей, в них проповедовавшихся. В современных (индустриальных и постиндустриальных) обществах сфера деятельности Т. сужается, среди самих Т. возрастает вес «вторичных» Т. Т. становится предметом ряда интеллектуальных операций с целью обоснования выбираемого будущего поведения через ссылку на авторитет прошлого или, наоборот, предметом критики под лозунгом «освобождения от гнета прошлого». Однако, и в этих обществах роль Т. как незаменимого механизма развития культуры сохраняется.

ТРАДУЦИОНИЗМ — в христианстве — учение, согласно которому душа человека не связана с телом (как полагал креационизм) и появляется в момент зачатия из семени отца. Сторонниками Т. выступали Тертуллиан и Лютер.

ТРАНСГРЕССИЯ — одно из ключевых понятий постмодернизма, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы, и прежде всего — границы между возможным и невозможным: «трансгрессия — это жест, который обращен на предел» (Фуко), «преодоление непреодолимого предела» (Бланшо). Согласно концепции Т., мир налично данного, очерчивая сферу известного человеку возможного, замыкает его в своих границах, пресекая для него какую бы то ни было перспективу новизны. Этот обжитой и привычный отрезок истории лишь длит и множит уже известное; в этом контексте Т. — это невозможный (если оставаться в данной системе отсчета) выход за его пределы, прорыв того, кто принадлежит наличному, вовне его. Однако «универсальный человек, вечный, все время совершающий себя и все время совершенный» не может остановиться на этом рубеже (Бланшо). Собственно, Бланшо и определяет трансгрессивный шаг именно как «решение», ко-

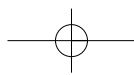
торое «выражает невозможность человека остановиться — ...пронзает мир, завершая себя в потустороннем, где человек ввергает себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности), — во всяком случае, изменяя себе», т. е. привычным реалиям обыденного существования. Традиционно исследуемый мистическим богословием феномен откровения как перехода в принципе непроходимой грани между горным и дольным выступает очевидной экземплификацией феномена Т., которую постмодернизм мог бы почерпнуть из культурной традиции. В этом плане Батай обращается к анализу феномена религиозного экстаза (трансгрессивного выхода субъекта за пределы обыденной психической «нормы») как феноменологического проявления трансгрессивного трансцензуса к Абсолюту. Традиционной сферой анализа выступает для философии постмодернизма также феномен смерти, понимаемый в качестве трансгрессивного перехода. Столь же значимой для постмодерна предметностью, на которую была апплицирована идея Т., был феномен безумия, детально исследованный постмодернизмом как в концептуальном (аналитики Фуко, Делеза и Гваттари), так и в сугубо литературном (романы Батай) планах. Спецификацией этой общей ситуации выступает ситуация запрета, когда некий предел мыслится в качестве непереходимого в силу своей табуированности в той или иной культурной традиции. Концепция Т. радикально порывает с презумпцией линейно понятой преемственности, открывая (наряду с традиционными возможностями отрицания и утверждения в логике «да» и «нет») — возможность так называемого «непозитивного утверждения»: как пишет Фуко, фактически «речь не идет о каком-то всеобщем отрицании, речь идет об утверждении, которое ничего не утверждает, полностью порывая с переходностью». Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию не является линейно «вытекающим» из него очевидным и единственным следствием, — напротив, новизна в данном случае обладает по отношению ко всему предшествующему статусом и энергией отрицания: открываемый в акте Т. горизонт определяется Бланшо как «возможность, представляющая после осуществления всех возможных возможностей..., которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет». В этой системе отсчета Батай называет этот феномен «краем возможного», «медитацией», «жгучим опытом», который «не придает значения установленным извне границам»; Бланшо — «опытом-пределом».

ТРАНСИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ — у Н. Гартмана — нечто, находящееся вне сферы человеческого разума.

ТРАНСФЕР, перенос, перенесение (лат. *transfere* — переносить) — процесс и результат спонтанного взаимодействия людей, характеризующиеся влиянием ранее сформировавшихся стереотипов восприятия, действий или отношений на новые действия или отношения, выступающие в форме бессознательного переноса на партнера сформировавшихся ранее (в результате предшествующего взаимодействия с другими людьми) положительных или отрицательных чувств. Т. был открыт Фрейдом и в общем интерпретировался им как явление характерное для «всех человеческих отношений», действующее тем сильнее, чем менее люди догадываются о его наличии. По Фрейду, Т. происходит из эротических источников и, как правило, имеет отчетливо выраженную сексуальную окраску. Склонность к Т. Фрейд сближал со склонностью к внушаемости. В психоанализе особое внимание уделяется Т. как форме переноса на личность психоаналитика (психотерапевта) эмоционального отношения пациента к значимым для него людям (например, родителям, воспитателям, любимым, друзьям и т. д.). В качестве видов (разновидностей) Т. Фрейд выделял: 1) позитивный Т. (который разлагается на перенесение дружественных или нежных чувств, приемлемых для сознания, и на продолжение этих чувств в бессознательном, например, чувств любви, восхищения, уважения, доверия, привязанности и т. д.) и 2) негативный Т. (перенос на психоаналитика различного рода враждебных чувств и негативных эмоций; например, чувств страха, ненависти, отвращения, вражды, злобы и т. д.). Согласно гуманистическому психоанализу Фромма, содержание Т. обычно восходит к инфантильным образам, а его интенсивность является результатом степени отчуждения пациента. Т., по Фромму, обнаруживается во всех случаях обожествления авторитетов в политической, религиозной и общественной жизни.

ТРАНСФИНИТИВНЫЙ — безграничный, беспредельный, располагающийся вне границ конечного.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО АПЕРЦЕПЦИИ — в философии Канта — единство самосознания, производящее чистое наглядное представление «я мыслю», данное до всякого мышления и в то же время не принадлежащее чувственности; представление, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тождественным во всяком сознании. Иначе говоря, это единство сознания мыслящего субъекта, в отношении которого только и возможно представление о предметах. После того, как в «Аналитике понятий»





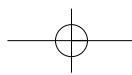
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОЗНАЧАЕМОЕ 843

был дан перечень всех первоначальных чистых понятий синтеза, «которые рассудок соединяет в себе a priori, и с помощью которых он только и может понимать что-либо в многообразии наглядного представления», Кант осуществляет свою знаменитую трансцендентальную дедукцию категорий. Целью этой дедукции становится показать конституирование доступных познанию объектов как результат применения категорий к созерцаниям. В параграфах 15–20 этой дедукции он осуществляет попытку отыскать в самом рассудке первоисточник всех возможных видов связей и синтезов. Тем изначальноным единством, без которого, согласно Канту, вообще не было бы возможно любое синтезирующее действие, а также высшим объективным условием возможности всех синтезов рассудка и высшим условием «объективности знания» (в кантовском смысле) становится у него единство человеческого «Я», единство сознания мыслящего субъекта. Исследуя это единство «со стороны» сознания субъекта, Кант называет его «трансцендентальным единством самосознания», которое является конституируемой априорной данностью. Это означает, что оно не может быть результатом познания или опыта; оно предшествует последнему, т. е. априорно. Оно является условием возможности подведения многообразия чувственно наглядного представления под априорные понятия единства. Таким образом именно принадлежность этого чувственного многообразия к единому сознанию субъекта, в котором это многообразие находится, и становится высшим условием возможности всех синтезов. Проявления и функции этого невидимого единства Кант описывает через картезианское *cogito*, но не совсем в том ключе, как это делал сам Декарт. Он считает, что это *cogito* (я мыслю) должно сопровождать все мои представления, в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить; иными словами, «представление или было бы невозможно, или, по крайней мере, для меня не существовало бы». Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется у Канта созерцанием. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к представлению, я мыслю (в том самом субъекте, в котором это многообразие находится). Но это представление, по Канту, и есть акт спонтанности, т. е. нечто, не принадлежащее чувственности. Это и есть чистая апперцепция, самосознание, порождающее представление «я мыслю», которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании. Единство апперцепции, по Канту, есть, дано изначально в качестве внутреннего неотъемлемого человеческого свойства. Вопрос о том, каким образом оно

могло бы быть выведено, Кантом не затрагивается, хотя он явно против рассуждений о какой-то «вложенности» его в человеческое сознание Богом. Т. е. а. делает возможным, таким образом, применение категорий рассудка к чувственным созерцаниям, т. к. «объект и есть то, в понятии чего объединено многообразное, схватываемое данным созерцанием». Это так называемое объективное единство самосознания (в отличие от ранее описанного «субъективного единства сознания»), благодаря которому все данное в созерцании многообразии объединяется в понятие об объекте, и благодаря чему для человека и его сознания конституируется весь познаваемый им предметный мир (в гносеологическом смысле). Опыт, а следовательно, и естествознание оказываются, таким образом, возможны благодаря наличию в рассудке априорных категорий и их применению к чувственным данным. Вследствии именно из идеи Т. е. а. Фихте выстроил всю систему своей философии, первым основоположением которой стал тезис: «Я полагает первоначально свое собственное бытие» или «Я полагает Я». При этом Фихте дает совершенно иное толкование этому понятию, да и роль его в учении последнего существенно образом отличается от той, которую оно имело у Канта в «Критике чистого разума». Толкуя Т. е. а. в качестве самосознания, сопровождающего все представления в сознании, Кант не пытался вывести все содержание сознания из этого первоначального единства самосознания, как это сделал Фихте, и резко выступал против этого положения Фихте, совершенно недвусмысленно разъясняя недопустимость использования понятия Т. е. а. в таких целях. Он подчеркивал, что оно есть акт, в котором мне открывается только то, что я существую, и ничего более относительно меня самого: как я существую сам по себе и т. п. Только синтез мышления и чувственности дает это знание, как и познание вообще. Кант полагал то, что формула «я мыслю» выражает акт моего существования, этим мое существование уже дано. Но тот способ, каким я должен его определять, этим еще мне не дан. По Канту, я не могу определить свое существование как самостоятельного существа, а могу лишь представлять самостоятельность моего мышления. У Канта таким образом появляется его знаменитая идея «вещи в себе». Подобно тому, как явления внешнего мира мы познаем через синтез рассудком многообразия, данного аффицированием нашей чувственности «вещью в себе», так же мы познаем и себя. Наше внутреннее Я есть результат воздействия на наше внутреннее чувство «вещи в себе». Мы для себя сами тоже являемся «вещью в себе» и познаем себя лишь постольку, поскольку сами себе являемся. Таким образом о себе как о «вещи в себе» мы знаем лишь то, что Я есть и ничего бо-

лее из этого «Я есмь» вывести, по Канту, невозможно, никакого содержания нашего Я. По Фихте же, акт трансцендентальной апперцепции является актом созерцания с помощью рассудка, актом, в котором рассудок выступает как интуитивный или, согласно Фихте, в акте апперцепции и порождается впервые само наше Я, и таким образом сознание становится тождественным у Фихте самосознанию, оно порождается нами самими в акте интеллектуальной интуиции. В любом акте восприятия, мышления и т. д., по Фихте, я обязательно примысливаю свое Я как сознающее само себя. И хотя у Канта «Я мыслю» тоже сопровождало все мои представления, это осуществлялось как бы само собой, без особого усилия. Поэтому и самосознание у Канта было не более чем фактом, данностью и т. п. Более того, принцип самосознания был в философии Канта ограничен принципом сознания или «вещью в себе», указывающей на изначальную данность другого, в принципе не выводимого из самосознания и данного наряду с ним. Элиминируя дуализм Канта и признавая первичность самосознания, Фихте затем вывел из него и все остальное, отличное от Я, т. е. не-Я.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОЗНАЧАЕМОЕ — фундаментальный термин постмодернистской текстологии, фиксирующий в своем содержании якобы стоящий за текстом внетекстуальный референт как онтологический гарант определенности текстовой семантики. Понятие «Т. о.» введено Деррида в контексте мета-диалога постмодернизма с классической философской традицией. Как известно, в рамках последней Кант переосмыслил схоластические термины «трансцендентное» и «трансцендентальное»: к сфере трансцендентального начали относиться принципиально внеопытные основания познания трансцендентного как превосходящего (от лат. *transcendens* — претупающий) предел данного в опыте. (Ср. «трансцендентальное сознание» как сознание, очищенное от содержания опыта в феноменологии Гуссерля.) Т. о. выступает одним из центральных понятий в категориальной системе деконструктивизма (см. **Деконструкция**). В контексте постмодернистской критики референциальной концепции знака и программной презумпции плюрализма дискурсивных практик (см. **«Закат метанарраций»**) в культуре постмодерна становится возможной принципиально новая стратегия по отношению к тексту. Постмодернистская презумпция отказа от референции дезавуирует якобы изоморфную адекватность текстовой семантики дескрибируемому событию, ее фундаментальную отнесенность к бытию или выраженность бытия в ней. Поскольку в постмодернистской системе отсчета человек не существует вне текста



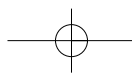


844 ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ

(см. **Симуляция**), постольку невозможна интерпретация текста в классическом ее понимании: как взгляд извне. Сознание может лишь «центрировать» текст, организуя его вокруг тех или иных внутри-текстовых семантических узлов. Возможность такой «центрации» должна быть предварена «деструкцией» текста, восприятием его в контексте «метафизики отсутствия» референта: самождественность и семантическое единство текста не гарантируются якобы выраженным в нем внетекстовым содержанием, — текст принципиально гетерогенен (ср. с моделируемым в номадологическом проекте постмодернизма способом организации ризоморфных сред — см. **Номадология, Ризома**) и может быть охарактеризован посредством «метафизики отсутствия» единства своих оснований. Деконструкция текста как его реконструкция (центрация) после деструкции выявляет отсутствие внутри него «полноты смысла», наличие множества возможных полюсов его семантической центрации (см. **Ацентризм**) и многочисленных «прививок», т. е. следов многочисленных его взаимодействий с другими текстами. Текстовая семантика оказывается как неавтономной, так и не автономной, будучи реально продуктом привнесения субъектом в текст культурно ангажированных (и в этом отношении никак не имманентных тексту) смыслов (см. **Означивание**). Деконструкция предполагает, таким образом, разрушение его логоцентристской псевдоцелостности, якобы продиктованной внетекстовым (как парафразы классической традиции — «онтологическим» или «трансцендентным») означаемым. Как пишет Деррида, «с момента, когда мы ставим под сомнение саму возможность ...означаемого и признаем, что всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означаемого, различие между означаемым и означющим — самый знак — становится проблематичным в корне». В данной системе отсчета трансцензус от текстовой семантики (в той или иной версии означивания) к «содержанию высказывания» как онтологически артикулированному референту представленного в тексте семиотического ряда оказывается столь же неправомерным, как и попытка онтологизации десигната понятия в качестве денотата. Внетекстовой гарант значения, наличие которого имплицитно и бездоказательно предполагалось в рамках референциальной концепции знака, в системе отсчета постмодернистской текстологии оказывается не более, чем иллюзией, априорно и фактически произвольно примысленным референтом (именно «Т. о.»). Естественно, в этих условиях очевидной оказывается отмеченная Р. Бартом необходимость «на место реальности (или референта), этой мистифицированной идеи, ...поставить речевой акт как тако-

вой». На основании отказа от идеи «Т. о.» конституируется признание постмодернизмом тотальности языка — понимание языковой реальности как исчерпывающей самодостаточной, т. е. не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. По формулировке Р. Барта, «язык — это область, которой ничто не внеположено». Аналогично у Деррида: «абсолютное наличие» есть «то, что мы прочли в тексте», и, собственно, «ничто не существует вне текста». По оценке И. Хассана, именно игровой хаос (или хаотическая игра) означающих, данность порядка для которых утрачена вместе с идеей референции, и фундирует собою модель постмодернистского видения реальности. Слово становится для постмодернизма тем единственным механизмом (и — одновременно — материалом), который необходим для конституирования (= конструирования) реальности. Эта установка может быть зафиксирована как на сугубо концептуальном уровне постмодернизма (по формулировке Деррида, «система категорий — это система способов конструирования бытия»), — так и на уровне художественной практики постмодернистского искусства (эпиграф к классическому постмодернистскому произведению — книге Р. Федермана «Прими или брось: раздутая подержанная история для чтения вслух стоя или сидя» — гласит: «Все персонажи и места действия в этой книге реальны: они сделаны из слов»). Таким образом, мир, увиденный сквозь призму постмодернистских презумпций, фундированных радикальным отказом от идеи «Т. о.», предстает, по словам Р. Барта, как «мир, перенасыщенный означающими, но так и не получающий окончательного означаемого». В русле общего критического отношения постмодернизма к любым попыткам создания онтологии, социальная концепция постмодернизма (Бодрийяр, Дж. Ваттино, Р. Виллиамс и др.) практически постулирует несостоятельность самого концепта «общество» как претендующего на фиксацию внеположенного дискурсивным практикам социологии «Т. о.» социологических текстов. — История культуры постмодерна артикулируется как история языка. Таким образом, постмодернистская философия основана на финальном отказе признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо «тайну», то есть «окончательный смысл». Это заставляет постмодернизм, в целом, переосмыслить феномен истины в игровом ключе (идея «игр истины»): «что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать» (Фуко).

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) — термины схоластической философии, фиксирующие специфику трактовки теизмом бытия Бога как непостижимого при помощи человеческих способностей и имманентно человеческого (см. о трансценденциях: **Бог, Теизм**) и получившие впоследствии широкое употребление в классической и неклассической философии благодаря Канту. В заключительном разделе Введения к «Критике чистого разума» Кант называет «трансцендентальным» «всякое познание, занимающееся не сколько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori». При этом Кант придавал этим терминам чисто гносеологическое звучание: в философии Канта трансцендентальное — это все то, что относится к априорным (т. е. вне или доопытным) условиям возможности познания, его формальным предпосылкам, которые организуют опыт. (Отсюда и названия разделов «Критики чистого разума» — «Трансцендентальная эстетика» как исследование априорных форм чувственности; «Трансцендентальная аналитика» как изложение чистых рассудочных знаний и принципов, без которых нельзя мыслить предмет, и т. д.). Позднее Гегель упрекает Канта в использовании последним этого «варварского школьного термина», но Канту он нужен был для того, чтобы: 1) резче очертить суть своей философии, показать, что она нацелена не на сами предметы, а на нечто, выходящее (перешагивающее) за пределы опыта, обозначая тем самым переход нового в систему знаний и конструирование нашей познавательной способности условной возможности опыта; 2) противопоставить трансцендентальное (как имманентное) трансцендентному — такому знанию, которое переступает за границы человеческого разума и является в этом смысле недоступным теоретическому познанию, становясь исключительно предметом веры. Трансцендентное — это все то, что выходит за пределы возможного опыта, например, Бог, бессмертие души и т. п.). В ходе последующего философского развития термин «трансцендентальное» получил широкое использование в системах Фихте и Шеллинга, неокантианстве (особенно Марбургской школе), обозначая главным образом гносеологическую направленность этих учений на поиски условий или чистых возможностей познания; в феноменологии Гуссерля трансцендентальное становится противоположным всему эмпирическому (так, целью феноменологической редукции является выход на уровень «трансцендентального сознания» — т. е. сознания, очищенного от всех элементов опыта). Соответственно, «трансцендентальный





субъект» в феноменологии превращается в автономный источник всех своих переживаний. Термин «трансцендентное» также фигурирует в целом ряде постлекантовских теоретико-познавательных концепций (особенно в Баденской школе неокантианства), обозначая здесь вне и независимо от сознания существующий предмет — либо вообще недоступный познанию, либо познаваемый лишь исключительно спекулятивным образом. В философии постмодернизма оппозиция трансцендентного и трансцендентального снимается посредством введения понятия трансгрессии. (См. **Трансгрессия**, **Трансцендентальное означаемое**.)

ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ (лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) — философский термин, означающий высший род интеллигибельных объектов, принципиально не представимых в качестве возможного объекта чувственного опыта. Таким образом, не всякий интеллигибельный объект является Т., а только тот, который относится к другим интеллигибельным объектам как к чему-то сенсительному. Например, Т. может называться Бог. Философия экзистенциализма уточняет понятие Т. двумя дополнительными значениями. Во-первых, Т. обозначает возможность проявления экзистенции. Во-вторых, она выражает недостижимую полноту всех экзистенций. Оба значения совпадают в понятии «Бог» христианского экзистенциализма (Марсель) и в понятии «ничто» атеистического экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр).

ТРЕБА — заказная молитва (или какой-то иной обряд), осуществляемый священнослужителем по просьбе верующих той или иной конфессии.

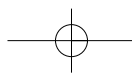
ТRENDEЛЕНБУРГ (Trendelenburg) Фридрих Адольф (1802–1872) — немецкий философ и логик. С 1833 — профессор Берлинского университета. Глубокомысленный критик системы и метода Гегеля, Т. в своем учении примыкал к философии Аристотеля. Метафизика Т. представляет попытку обновить аристотелизм на почве новейших философских учений Канта, Шопенгауэра и др. Основные сочинения: «Элементы аристотелевской логики» (1836); «Логические исследования» (1840), «Исторический вклад философии» (в трех томах, 1846–1867); «Естественное право на основе этики» (1860) и др. Т. разработал своеобразный и плодотворный способ изучения истории философии как историческое исследование отдельных понятий. Т. принадлежит также ряд любопытных работ историко-культурного содержания: «Афинская школа Рафаэля», «Ниоба», «Кельнский собор» и др. В главном произведении Т. — «Логические исследования» — излагается его философская система, ценная преимущественно

своей критикой умозрительного метода. Т. придавал большое значение тому, что философские проблемы возникают на почве опыта. Именно размышление над тем, что дано в эмпирическом познании, ведет, по его мнению, к философии. Т. выступил на философском поприще в эпоху самого разгара увлечения гегельянством. В рамках критики диалектического метода Т. обращал особое внимание на «коренные ошибки» гегельянской логики: 1) Гегель, описывая процессы «чистой мысли», упускает из вида неустранимость из этого процесса элементов созерцания и движения, без коих диалектическая эволюция мысли невозможна, и которые втихомолку «забегают вперед и прислуживают» этому развитию; 2) стимулом для развития диалектического процесса является у Гегеля логическое отрицание, смешиваемое с реальным противоположением, между тем как то и другое представляют между собою лишь аналогию; 3) непрерывность и равномерность диалектического процесса в логике Гегеля нарушается тем, что в его изложении нередко новый круг мыслей сильно отстает от старого; 4) историко-философская периодизация применительно к диалектическому методу не соответствует хронологической эволюции идей в истории философии. Т. заключает свою критику замечанием, что диалектика Гегеля, подобно диалектике Прокла в древности, знаменует собой философское декадентство. Т. начинает развивать свою существенную точку зрения указанием на важность «движения» для бытия и мышления. Движение, по Т., — основной фактор в природе; покой объясним из движения, но не наоборот. Равным образом, в области психической все перемены предполагают смену образов — различие и сочетание, которые немислимы без идеального движения. Пространство, время и причинность уже предполагают движение. Анализируя интуиции пространства и времени, Т. подвергает критике учение Канта о трансцендентальной идеальности этих элементов познания. Согласно Т., необходимо, наряду с движением, при объяснении мировых явлений принять понятие цели, на которую направлено движение. В то время как Кант не придавал понятию цели объективного значения, Т., наоборот, осмысливает целесообразность как реальное мировое начало: «в основе самих вещей лежит мысль, направляющая силы и руководящая ими». В понятии цели, по Т., причинное отношение меняется местами: целое становится прежде частей, действие — прежде причины. Если движение воли определяется мыслью о цели, то и в материальной природе Т. находит нечто аналогичное, так как он считает невозможным объяснить органические явления, не придавая понятию цели правомерности в области естествознания. Наше мышление способно усмотреть ос-

лабленные и преломившиеся в игре цветов лучи, но этим ведь оно не отвергает чистого света, служащего источником этих лучей. Основные факты, общие для бытия и мышления, которые служат посредниками между обоими и делают возможным согласование познания и действительности, по мысли Т., — это движение и цель. Этическое есть высшая ступень органического. Пространство и время являются одновременно формами познания и бытия: логическую форму нельзя отделять от содержания, понятие от созерцания. Задача философии, по Т., состоит в том, чтобы не отрицая существенных результатов критической философии, указать возможность познания бытия, как бытия внешнего, противоположного мысли. Трактовка Т. философских категорий носит логически-аристотелевский характер, причем он считает, что категории должны составлять единство на базе категории «движения» и «органического» мировоззрения. Гибкости диалектических связей Т. противопоставляет четкость и устойчивость связей формально-логических. Тем самым Т. по сути дела ратовал за отказ от диалектического метода, подметив слабости идеалистической системы Гегеля. Т. критикует диалектику Гегеля именно в тех ее звеньях, в которых идеалистический принцип тождества бытия и мышления и недооценка Гегелем всеобщности действия формально-логических законов в познании деформировали рациональное ее содержание. Т. признается одним из первых серьезных критиков гегелевской философии.

ТРЕСТ — 1) одна из организационных форм монополистических объединений при которой все объединяющиеся предприятия теряют свою производственную и коммерческую самостоятельность и подчиняются единому центру; 2) организационная форма управления промышленностью в СССР, объединяющая на хозяйственных началах группы предприятий одной отрасли.

ТРЕЛЬЧ (Troltsch) Эрнст (1865–1923) — немецкий философ и теолог, автор трудов по социологии религии и философии истории. С 1892 — профессор в Бонне, с 1894 — в Гейдельберге, с 1915 — в Берлине. Основные работы: «Социальное учение христианских церквей и групп» (1912), «Историзм и его проблемы» (1922) и др. Противопоставляя историзм и натурализм, Т. конституирует предмет истории с помощью понятия индивидуальной тотальности, которую можно определить только через имманентный ее сознанию смысл. Понятие индивидуального, введенное романтиками, предполагает применение иного временного масштаба: измерение каждого образования по его собственным идеалам и возможностям. Работа историка по символизации и представительству должна иметь своим





846 ТРИКАЙЯ

результатом, по мысли Т., культурный синтез современности, который обладает и теоретической и практической значимостью одновременно. Связь мировоззрения и истории должна быть нормативно и практически обусловлена и должна придать содержание и направление нашей собственной деятельности. Коренная историзация мышления произошла, по Т., в эпоху Просвещения вместе с конституированием современного государства и возникновением задач его самопонимания. Критическая позиция (или культурное сознание) возникла из освобождения менталитета от церковного мифа и стала частью европейского этоса. Место глобальных схем мировой истории занимает конструирование будущего на основе исторически понятого настоящего. Вслед за М. Вебером с его типами рациональности Т. различает формальную и материальную философию истории. Материальная философия истории — мышление о ценностях и полагании ценностей, исходя из истории. Это полагание, по Т., не может быть абсолютным. Каждое исторически мыслящее время (или субъект) в зависимости от своей позиции формирует смысловое единство, как включающее эту позицию или идущее к ней как к цели. Развитие, которое следует отличать от естественнонаучного понятия эволюции и от секуляризованной версии христианской эсхатологии прогресса, также представляет собой целостность, единый процесс жизни, к которому наблюдатель становится в правильное отношение, считая себя его результатом и продолжением. Таким образом, философия истории превращается в область этической и культурно понятого ответственного решения. Это личное решение — происходящее из ощущаемой, но недоказуемой необходимости. Следовательно, его невозможно обосновать чисто рационально или дедуктивно. Историческое видение соединяет актуальное и потенциальное, допускает различные варианты последующего становления, но из многообразия и борьбы тенденций выбирает те, что наиболее соответствуют действительности (современности). Исследуя логические, гносеологические, мировоззренческие проблемы исторического знания, Т. разрушает рамки, в которых вывод о средствах достижения культурного синтеза мог быть позитивным. Свой анализ историчности культурных явлений Т. переносит в теологическую плоскость, разрабатывая историческую типологию религиозных групп («секта», «церковь», «религиозное объединение» и др.). Являясь результатом самораспада античности, христианская церковь, согласно Т., спасла государство, общество и культуру в рамках созданной ею собственной организации и сохранила непрерывность между двумя совершенно различными историческими мирами и ступенями развития. Посредством этой

функции христианство вводит в западный мир религиозно-социологические моменты, не наблюдаемые в других мировых религиях. Несоответствие христианства социальным и духовным потребностям современности, отсутствие непосредственной очевидности в его основных религиозных идеях определили его слабость, но, отказываясь религиозности в познающем упорядочении действительности, Т. не лишает ее статуса значимого элемента этой действительности.

ТРИКАЙЯ — в буддизме — три уровня божественной реальности (уровень материального мира, уровень Бодхисаттв, уровень Всевышнего), которые постигает адепт, стремясь к просветлению.

ТРИМУРТИ — в индуизме — божественная троица: Брахма — создатель мира, Вишну — его хранитель, Шива — разрушитель.

ТРИХОТОМИЯ (греч. сечение натрое) — разложение чего-либо на три компонента (человека — на тело, душу, дух). Т. являлась, например, философская система Гегеля.

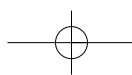
ТРОИЦА — центральный догмат христианского вероучения, согласно которому единый Бог существует в трех лицах (ипостасях): Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой, которые связаны между собою в качестве нераздельных и неслиянных. Единосущность и ипостасность Бога обуславливают в христианстве единство и равнозначность Ветхого и Нового Заветов, а также Священного Предания как трех источников откровения; причем, если в Ветхом Завете, согласно ортодоксальной традиции, содержание тринитарного догмата дано «прикровенно», то в Новом Завете оно уже эксплицировано «откровенно» и «открыто». Концептуальная экспликация идеи Т., а также введение понятий Т. и ее Божественных ипостасей (ликов) были осуществлены в рамках патристики (см. **Тертуллиан**), однако соответствующие идеи были сформулированы уже в неоплатонизме (понимание Плотинем «Творца» как породившего «такого сына, как ум, прекрасного отрока», закладывающего идею Логоса как объединяющей фигуры в структуре Т.). Важным этапом эволюции идеи Т. была данная Августином ее психологически артикулированная интерпретация (Т. как имманентно внутренний Божественный диалог любви и самопознания, задавшая мощный импульс развития эмоционально-психологической составляющей христианства. В христианском вероучении, конституированном как яркий теизм с характерным для него напряженно-личностным восприятием персонифицированного Бога и установкой на имманентный диалогизм, идея триады наполняется принципиально новым — коммуникативным смыслом: троичность Бога как спо-

соб бытия реализуется в качестве взаимного личного отношения внутри Т. — общения Отца, Сына и Святого Духа (отсюда нередкие параллели трех ликов Т. с тремя грамматическими лицами: разрешение Я и Ты в Он). Раннее христианство характеризуется острыми христологическими спорами (2–7 вв.), в рамках которых природа Христа вариативно интерпретировалась и как сотворенная (ариане), и как маска Абсолюта, в принципе могущая быть снятой (докеты) и потому не должна рассматриваться как тождественная Божественному Логосу (несториане), и как сугубое естество (монофизиты), и как сугубая воля (монофелиты) и мн. др. Канонически в Никео-Цареградском Символе Веры зафиксирован тезис о «богочеловеческой природе» Христа, который, однако, оставляет открытым вопрос, исходит ли Дух Святой только от Бога-Отца или также и от Бога-Сына (проблема филиокве). Расхождения по данному вопросу легли в основу разделения единой христианской церкви на западную и восточную ветви христианства (1054): если православие полагает, что Святой Дух исходит исключительно от Бога-Отца, то в католицизме формула филиокве (см. **Филиокве**) принята как догмат.

ТРОИЦА БУДДИЙСКАЯ — Будда, Дхарма (Священные Писания), Сангха (Священство).

ТРОП (греч. поворот, направление) — специфический оборот речи, предложение ради стили.

ТРОЦКИЙ (Бронштейн) Лев (Лейба) Давидович (1879–1940) — профессиональный революционер, один из вождей Октябрьского (1917) переворота в России. Идеолог, теоретик, пропагандист и практик российского и международного коммунистического движения. Убит по приказу Сталина. В многочисленных книгах и статьях: «1905» (1922), «Как вооружалась революция» (1923), «Уроки Октября» (1924), «О Ленине. Материалы для биографа» (1924), «Перманентная революция» (1930), «Сталинская школа фальсификаций: Поправки и дополнения к литературе эпигонов» (1932), «Преданная революция» (1936) и др. Т. предпринимались систематические попытки теоретического осмысления и объяснения революционных событий в России. Несмотря на явное стремление придать собственным изысканиям концептуальность и социально-философское звучание, в них доминировали мотивы фанатизма революционистского толка, сиюминутной политической борьбы и самооправдания. Т. явился первым из российских революционеров-практиков, обратившим внимание на несвободный, антидемократический и отчужденный характер власти, формировавшейся в России после 1917, на бюрократический характер нового поли-





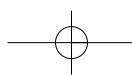
тического режима. Уже в начале 1920-х Т. определил партийно-советский аппарат в СССР как особый общественный слой и существенно значимый элемент социально-политической структуры. Анализируя «уроки Октября», Т. приблизился к пониманию того, что одной из главных предпосылок возникновения всемогущей бюрократии выступают теория и практика идей «партии нового типа» и «построения социализма в одной стране». Тем не менее, оставаясь под властью большевистских иллюзий, Т. усматривал перспективы мирового революционного процесса в осуществлении криминогенной идеи Маркса о перманентной революции, т. е. фактически о гражданской войне планетарного масштаба. В книге «Преданная революция», известной также под названием «Что такое СССР и куда он идет», Т. истолковал генезис советской бюрократии как результат последовательного нарастания реакционных устремлений в стане победителей. По его мнению, период великих надежд, иллюзий и чудовищного напряжения сил трансформировался в полосу «усталости, упадка и прямого разочарования в результатах переворота». Захват командных постов в обществе героями гражданской войны — командирами Красной Армии — обусловил антидемократические методы управления страной и отчуждение подавляющего большинства населения от политической власти. Т. особо отмечал, каким огромным шагом назад и источником рецидивов «истинно российского варварства» стал «советский Термидор», принесший малокультурной партийно-советской бюрократии полную независимость и бесконтрольность, а народным массам — «хорошо знакомую заповедь повиновения и молчания». По Т., «бедность и культурная отсталость масс еще раз воплотились в зловещей фигуре повелителя с большой палкой в руках. Разжалованная и поруганная бюрократия снова стала из слуги общества господином его. На этом пути она достигла такой социальной и моральной отчужденности от народных масс, что не может уже допустить никакого контроля ни над своими действиями, ни над своими доходами». Т. отмечал, что по самой сути своей бюрократия является насадительницей и охранительницей системы неравенства, привилегий и преимуществ, порожденной бедностью общества предметами потребления с вытекающей отсюда борьбой всех против всех. Только бюрократия, по его мнению, «знает, кому давать, а кто должен подождать». В результате подъем благосостояния «командующих слоев» сопровождается невиданным в истории «новым социальным расслоением». При этом уравнилительнищенский характер зарплата трудящихся убивает личную заинтересованность в результатах труда и тормозит развитие производительных сил. Осуществленный

Т. анализ ряда существенных тенденций в эволюции советского общества, будучи неизбежно ограниченным как категориально-понятийными средствами догматизированной марксовской парадигмы социального анализа, так и революционистскими иллюзиями, предвосхитил появление достаточно заметной обновленной традиции в идеологии социалистического и коммунистического толка. Проблема отчуждения людей при социализме от продуктов собственного труда и от политической власти была не только легитимизирована для международной радикальной интеллигенции левой ориентации, но и приобрела статус атрибутивно сопряженной с процедурами социально-философского и социологического планирования последствий революционно-утопических экспериментов.

ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич (1863–1920), князь — русский религиозный философ, правовед, общественный деятель. Основные сочинения: «Философия Ницше» (1904); «История философии права» (1907); «Социальная утопия Платона» (1908); «Миросозерцание Вл. Соловьева» (т. 1–2, 1913); «Умозрение в красках» (1915); «Два мира в древнерусской иконописи» (1916); «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (1917); «Смысл жизни» (1918) и др. Не принимая ни панлогизма (Гегель), ни субъективистского алогизма (Бердяев, частично Флоренский), Т. стремился строить свою философию (называя ее логизмом) как доказательство сугубой разумности безусловного бытия. Центральной для Т. была тема неизменного и вечного смысла жизни. Онтологические основания решения проблемы выявляются Т. в концепции абсолютного сознания, продолжающей и уточняющей интуицию всеединства В. Соловьева. Исключение сознания из абсолютного бытия равнозначно его уничтожению. «Истина есть всеединое сознание, а не всеединое сущее», ибо Абсолют, не являясь сущностью всего в мире, объемлет мир не только сознательно, но и предвечно как всезнание, всеведение и всевидение, что делает возможной процессуальность бытия. Такая установка вызвала преимущественное внимание Т. к гносеологическим проблемам с целью нахождения средств разрешения антиномии вечного и временного в познании (и бытии). Критически оценивая кантианство, Т. считает, что нужно от гносеологизма психологической школы немецкого идеализма перейти к метафизическому оправданию познания, опирающемуся на отмеченное выше понимание всеединого, что и позволит найти ответ на вопрос «как возможно сознание?». Материал познания весь во времени, но истина о нем в вечности, и потому познание возможно как органическое единство мысли чело-

веческой и абсолютной, когда искание истины есть попытка найти безусловное сознание (или откровение как сознание иного) в моем сознании; в единстве Истины человеческий ум должен обнаружить свое единство — истинную и подлинную норму разума, состояние которого не антиномизм (Флоренский), а противоречивость. Чем выше поднимается человек, переживая множество планов бытия и разрешая (с помощью вечно пребывающих в истине законов логики) противоречия, тем ярче светит ему единая и всецелая истина; торжество же всеединого смысла над бессмыслицей обнаруживается при полном упразднении грани между потусторонним и посюсторонним, что удостоверяется верой. Основой различия истинного и ложного должен стать «Иоаннов критерий»: всякая мысль должна быть проверена сопоставлением на соответствии реальности боговоплощения с тем, чтобы Богочеловечество было началом логической связи всех наших мыслей о вере. При этом «в безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего сознания, а обоснование его достоверности». С помощью концепции абсолютного сознания Т. преодолевает присущую философии всеединства пантеистическую тенденцию. Бог является центром и смыслом эволюции, но не ее субъектом, и закрыт от нас миром как сущим становящимся, что и открывается нам в опыте, который, при всей данности в нем безусловного, не выводит человека за пределы мира, вовлекая его, тем не менее, в силу законченности времени во всеедином сознании в жизненное общение с Богом. Эту связь Т. раскрывает через понятие Софии, которую, в отличие от Соловьева, он интерпретирует не как сущность мира, а как норму, идеальный первообраз, находящийся вне мира, который человек волен принять или отвергнуть. Особенно ярко София воплощена в иконе — «умозрении в красках». Восхождение к абсолютному сознанию позволяет разрешить основное противоречие бытия человека, абсолютного в возможности и ничтожного в действительности. Осознание бессмысленности «бесконечного круга всеобщей суесть» предполагает существование «круга бесконечной полноты», о чем свидетельствует тоска по всеединству, совесть. Пересечение горизонтального и вертикального направлений жизненных стремлений символизируется крестом. Крестный путь к Богу и есть смысл жизни отдельного человека и человечества как достижение идеальной полноты бытия или совершенного Богочеловечества, надежды всей твари.

ТРУБЕЦКОЙ Николай Сергеевич (1890–1938), князь — русский лингвист, культуролог и этносоциолог, теоретик евразийства (объявил о выходе из организации 5 января 1929), один из основателей





848 ТРУБЕЦКОЙ

Пражского лингвистического кружка и нового раздела науки о языке (фонологии). Основные сочинения: «Европа и человечество» (1920); «Верхи и низы русской культуры (Этническая база русской культуры)» (1921); «Русская проблема» (1922); «Соблазн Единения» (1923); «Наследие Чингис-Хана. Взгляд не с Запада, а с Востока» (1925); «О туранском элементе в русской культуре» (1925); «К проблеме русского самопознания. Собрание статей» (1927); «К украинской проблеме» (1927); «Общевразийский национализм» (1927); «Руководство для фонологических описаний» (1935); «Основы фонологии» (1938); «Избранные труды по фонологии» (1987) и др. Согласно Т., самопознание, оно же суть самообретение — центральная процедура для становления как человека, так и народа как «коллективной личности»: «...при истинном самопознании прежде всего с необычайной ясностью познается голос совести, и человек живущий так, чтобы никогда не вступать в противоречие с самим собой и всегда быть перед собой искренним, непременно будет нравственным. В этом и есть высшая достижимая для человека духовная красота, ибо самообман и внутреннее противоречие, неизбежные при отсутствии истинного самопознания, всегда делают человека духовно безобразным». Смысл бытия — организация образа жизни, формирование оригинальной национальной культуры, в полной мере соответствующих самобытной природе людей. По Т., главной предпосылкой этого процесса выступает конституирование «истинного национализма» (или «безусловно положительного принципа поведения народа») в отличие от «национализма ложного», основанного на максиме «быть как другие», культурном консерватизме, шовинизме. В России после Петра I, по мысли Т., истинного национализма быть не могло — он был замещен суррогатами эгоцентрического национализма романо-германского толка, претендующего на статус общечеловечески значимого. Отрицая в принципе гипотезу об «общечеловеческой культуре», Т. (вслед за Данилевским) отказывал в праве на «лидерство» любой культуре, включая и романо-германскую. По мысли Т., постижение и теоретическая реконструкция русского национального самосознания неосуществимо вне изучения культуры соседних ему народов. Главной установкой его языковедческих и культурологических исследований явилось требование отказа от любого этнического «эгоцентризма». Т. принципиально отвергал версию о «высших» и «низших» культурах, усматривая в них лишь меру и степень взаимного отличия. Полагая в русле полемики евразийского движения позитивную роль так называемого «татаро-монгольского ига» в становлении русской государственности, Т. критически оценивал космополитичес-

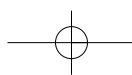
кую по сути деятельность режима Петра I (см. **Молния**). Помещая в основание русской культуры «туранский элемент» (конгломерат тюркских, угрофинских, «маньчжурских», монгольских и др. народов), Т. трактовал славянство как преимущественно языковую, а не культурную общность.

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич (1862–1905), князь — русский религиозный философ, публицист, общественный деятель. Основные сочинения: «О природе человеческого сознания» (1890), «Основания идеализма» (1896), «Учение о Логосе в его истории» (1900) и др. Свою философию Т. называет конкретным идеализмом, центральной проблемой которого является отношение познающего разума к сущему. Отдельные философские направления сводят сущее к какому-то одному из аспектов и потому односторонни. Тем не менее, каждое философское учение было, считает Т., необходимой исторической формой постижения универсальной истины. Полная истина состоит в определении сущего как абсолютного всеединства, в котором все стороны сущего находятся в необходимой соотносительной связи. Движение к полной истине сталкивается с массой противоречий, и потому философия есть умозрение о противоречиях. Выдвигая, как кардинальный для философии, вопрос об отношении рода к индивиду, Т. концентрирует внимание на проблеме соотношения индивидуального и родового сознания и разрабатывает оригинальное учение («гипотезу») о соборном сознании. Факт познания всегда выводит нас за пределы нашей индивидуальности (например, слово как факт коллективного сознания), т. е. нет сознания абсолютно субъективного, мы во всех актах «держим внутри себя собор со всеми». Следовательно, «сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично — оно соборно». Т. логически приходит к признанию (в духе Плотина) вселенской сознающей организации (или универсального субъекта), осуществляющейся в природе и заключающей норму и начало отдельных сознаний. Исходя из этого, Т. развивает учение об универсальной чувствительности, формами которой являются пространство и время. «Безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, его нижний слой». Эта социобиологическая подоснова в единстве с «метафизическим социализмом» (единство природного многообразия) делает возможной достижение идеального результата развития соборного сознания — совершенного общества, осуществляемого в церковном богочеловеческом организме. Что касается универсального субъекта как критерия общезначимости познания (Т. отождествляет сознание и познание), то мыслитель

отделяет его от Абсолюта или Бога, понимаемая под ним мировую душу (Софию), мир в своей психической основе. С помощью понятия мирового субъекта Т. стремится избежать пантеизма, хотя и непоследовательно, поскольку у него нигде не артикулирована идея творения. Учение о сознании выступает у Т. одновременно и как гносеология, и как онтология. Принимая рационалистическую модель познания в духе гегельянского тождества мышления и бытия с включением начал трансцендентализма, Т. идет дальше, следуя методу критики отвлеченных концепций сущего: мы приближаемся к реальности не только в чувственности или мысли, но и через непосредственное усвоение сущего (веру). Три пути познания связываются в одно целое законом универсальной соотносительности: «отношение есть основная категория нашего сознания и основная категория сущего»; «все, что есть, существует в каком-либо отношении»; то, что безотносительно, «...не имеет никакого бытия». Отсюда логически вытекает понятие Абсолюта, которое сверхотносительно. И чем конкретнее мы познаем многообразную действительность, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном. Ранняя смерть помешала Т. в полной мере развернуть свою философскую концепцию.

ТРУД — целесообразная деятельность человека, в процессе которой он при помощи определенных орудий труда воздействует на природу и использует ее для создания потребительных стоимостей (см. **Разделение труда**).

ТРУДОВАЯ (ПРОДУКЦИОННАЯ) СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ — факторы (детерминации) причинного плана, детерминирующие (см. **Социально-экономические системные детерминации**) настроенность экономических отношений собственно на труд и на интересы субъектов как носителей трудовых функций. Соответственно, данная детерминация означает функциональную ориентацию социально-экономических и политических отношений на наиболее эффективное производство материальных благ и их непосредственное потребление, ориентированное на эффективное воспроизводство. В зависимости от выполняемых индивидами трудовых функций и результатов их труда распределяются все без исключения жизненные блага, определяется социально-экономический статус и место в социальной структуре субъекта. Отношения собственности в таком обществе будут отличаться четкой персонафикацией объектов присвоения, непосредственной определённостью со стороны трудовых отношений и относительно «чистым», неискажающим опосредованием взаимосвязи процессов труда и потребления. В





данной системе игнорируются социальные субъекты, неспособные к эффективному труду, а также экономические затраты, направленные на гуманизацию социально-экономических отношений.

С.Ю. Солодовников

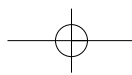
ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ Михаил Иванович (1865–1919) – украинский и русский экономист, историк, автор работ по истории и теории социализма. Основными направлениями научной деятельности Т.-Б. были исследования в области теории рынков и кризисов, проблем развития капитализма, истории социалистических учений, кооперации. Используя марксистскую схему воспроизводства капитала, Т.-Б. пришел к ряду выводов, касающихся перспектив капитализма и расходящихся с оценками Маркса: 1) цикличность развития является имманентной чертой капиталистической системы хозяйства (из этого факта должно исходить государство, вырабатывая экономическую политику, занимаясь прогнозом развития конъюнктуры); 2) капитализм как экономическая система никогда не умрет естественной смертью, он внутренне способен к непрерывному развитию. Кризисы, постоянно потрясающие его, – признак не приближающегося краха, а механизма саморегулирования, показатель способности к обновлению. Впоследствии под влиянием идей Канта и Бернштейна критическое отношение Т.-Б. к марксизму усилилось. Он уделял большое внимание «человеческому фактору» общественного развития, полагая, что гибель капитализму принесет явление отчуждения, которое называл «фетишизмом капиталистического хозяйства»: «в капиталистической системе хозяйства заложено внутреннее противоречие, которое с железной (хотя и не экономической) необходимостью должно повести к ее превращению в высшую форму. Противоречие это заключается в том, что капитализм делает из рабочего человека просто хозяйственное средство, и в то же время ведет к распространению правовых воззрений, признающих всякую человеческую личность без различия целью в себе» («Теоретические основы марксизма», 1905). Т.-Б. считал, что теория прибавочной стоимости еще ничего не дает для утверждения социалистического идеала, она лишь констатирует факт эксплуатации, исследует ее механизм. И только идея равенственности человеческой личности, которая дает нашему моральному сознанию понимание того, что эксплуатация должна быть уничтожена, может быть теоретическим обоснованием социализма. Эти идеи были развиты в работах «Современный социализм в своем историческом развитии» (1906), «Социализм как положительное учение» (1918) и др. Утверждал, что социалистическое мировоззрение глубоко индивидуалистично

по своей сути, т. к. во главу угла оно ставит, прежде всего, человека с его потребностями и способностями, который является одновременно и высшей целью, и важнейшей производительной силой. Классифицировал исторические типы хозяйства на гармонические, характеризующиеся совпадением в одном лице субъекта хозяйствования и работника («семейное производство для собственного потребления», «меновое хозяйство самостоятельных производителей», «коллективистическое хозяйство будущего, основанное на принципе ассоциаций»), и антагонистические, где работники и владельцы функционируют в роли простых средств производства (рабовладение, крепостничество, капитализм). Полагал, что человечество находится сейчас на начальном этапе перехода от агрессивного типа социального взаимодействия к кооперативному, понимаемому как свободная самоорганизация индивидов, когда общество «должно до конца превратиться в добровольный союз свободных людей – стать насквозь кооперативом... Таков социальный идеал, который полностью никогда не воплотится, но и в приближении к которому и заключается весь исторический процесс человечества» («Социальные основы кооперации», 1916). Т.-Б. проанализировал и обобщил опыт мирового кооперативного движения, различные теоретические концепции, дал их классификацию, определил пути развития кооперации в будущем, придавал большое значение развитию кооперативного движения в России, связывал ее будущее именно с кооперированием крестьянского хозяйства в сочетании с государственно регулируемым капитализмом в промышленности, полагая, что до социализма Россия не дозрела, а должна превратиться в «великую крестьянскую демократию» («Русская революция и социализм», 1917). Анализируя различные социалистические проекты переустройства общества, попытки внесения их в жизнь, разработал классификацию социалистических учений, существенно отличающуюся от марксистской, избрав в качестве критериев способ распределения и форму собственности. Различал социализм государственный, синдикальный, коммунальный и анархический и, соответственно, коммунизм государственный, коммунальный и анархический. Считал государственный социализм (учения Мора, Сен-Симона, Маркса) наиболее продуманным и экономически возможным, хотя и отмечал, что государственная централизация несет в себе огромную опасность для свободы отдельных лиц, т. к. возрастает роль принудительного начала, но полагал, что развитие кооперации и местного самоуправления позволит ослабить эти негативные явления. Т.-Б. – также автор сочинений: «Основы политической эконо-

мии» (1909), «Очерки из новейшей истории политической экономики и социализма» (1905), «Периодические промышленные кризисы» (1914) и др.

ТУЛКУ – в тибетском буддизме – воплощение божественного начала в теле человека (относится к ламам всех рангов, включая Далай-Ламу).

ТУЛМИН (Toulmin) Стивен Эделстон (1922–1998) – английский философ постпозитивистского направления. Ранние работы Т. – «Вероятность» (1950), «Философия науки» (1953) и др. – содержат критику неопозитивистской концепции науки. Впоследствии – «Витгенштейновская Вена» (1973, в соавторстве с А. Яником); «Способы использования аргументации» (1958); «Происхождение науки» (тт. 1–3, 1961–1965); «Предвидение и понимание» (1961); «Человеческое понимание» (1972); «Знание и действие» (1976) и др. – формулирует собственную исследовательскую программу в эпистемологии, основная идея которой: идея исторического формирования и эволюции стандартов рациональности и «коллективного понимания» в науке. Подход Т. конкретизируется в дискуссиях с другими представителями постпозитивизма (Поппер, Кун, Лакатос, Фейерабенд и др.) и оформляется в оригинальную эволюционистскую концепцию науки. В рамках этой концепции Т. был введен ряд эвристических понятий и представлений: «рациональная инициатива», «концептуальный отбор», «матрица понимания», «интеллектуальная экология» и др., которые задают действительность эволюционных процессов в науке. Критически оценивая биологизаторскую трактовку «интеллектуальной эволюции», данную Махом, Т. рассматривает популяционную теорию изменчивости и естественного отбора Дарвина лишь как иллюстрацию более общей модели исторического объяснения. Прямые аналогии, по Т., здесь невозможны. В целом эта модель включает четыре основных тезиса: 1) Компромисс между «реалистической» и «номиналистической» установками в вопросе идентификации исторических образований. Соответственно этому эволюционное объяснение концептуального развития должно объяснить два аспекта: с одной стороны, генеалогическую последовательность и непрерывность, благодаря которым идентифицируются отдельные дисциплины, а с другой – глубокие длительные изменения, приводящие к их трансформации и смене. 2) И преемственность, и изменения объясняются в терминах единого двустороннего процесса, в данном случае – процесса концептуальных инноваций и отбора. Непрерывное возникновение интеллектуальных нововведений уравнивается непрерывным процессом критического отбора концептуальных вариантов. Критический





850 ТУМО

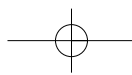
процесс в науке выступает, таким образом, в функции управления отбором. 3) Этот двусторонний процесс может производить заметные концептуальные изменения только при наличии дополнительных условий («интеллектуальной среды»). Должны существовать подходящие «форумы конкуренции» и «экологические ниши», в которых интеллектуальные нововведения могут выжить в течение достаточно длительного времени, чтобы обнаружить свои достоинства и недостатки. 4) Экологические требования среды определяют локальные требования к эволюционному «успеху». Соответственно объяснение «успеха» тех или иных интеллектуальных инициатив предполагает рассмотрение «экологии» частной культурно-исторической ситуации. В любой проблемной ситуации дисциплинарный отбор «признает» те из конкурирующих инноваций, которые лучше всего адаптируются к «требованиям» местной «интеллектуальной среды». Эти «требования» охватывают как те проблемы, которые каждый концептуальный вариант призван решить, так и другие упрочившиеся понятия, с которыми он должен сосуществовать. Взаимосвязь понятий «экологическое требование» и «ниша», «адаптивность» и «успех» составляют предмет «интеллектуальной экологии». По Т., действительность науки в эволюционном подходе разительно отличается от неопозитивистского представления науки в виде логической системы. Наука рассматривается Т. скорее как совокупность «исторических популяций» логически независимых понятий и теорий, каждая из которых имеет свою собственную, отличную от других историю, структуру и смысл. Как писал сам Т., «интеллектуальная содержание любой рациональной деятельности не образует ни единственной логической системы, ни временной последовательности таких систем. Скорее оно представляет собой интеллектуальную инициативу, рациональность которой заключается в процедурах, управляющих его историческим развитием и эволюцией». Т. о., научные дисциплины выступают у Т. как исторически развивающиеся рациональные инициативы, в которых понятия находят свое коллективное применение. Рациональная инициатива — это та «жизненная форма», в которой протекает, с одной стороны, процесс трансляции или передачи норм и интеллектуальных средств, а с другой — вышеописанный эволюционный процесс концептуальных изменений и отбора. Наука, по Т., принципиально двойственна: это совокупность интеллектуальных дисциплин и профессиональный институт. Механизм эволюции рациональных инициатив состоит в их взаимодействии с внутринаучными (интеллектуальными) и вненаучными (социальными, политическими) факторами. Дисциплинарный и

профессиональный, внутренний и внешний аспекты науки соотносятся друг с другом по принципу дополтельности — это разные проекции одного и того же эволюционного процесса. Дисциплинарный аспект интеллектуальной истории является рациональным, оправдательным и перспективным, а профессиональный — причинным, объяснительным и ретроспективным. Полное объяснение концептуального развития в любой рациональной инициативе на каждой своей стадии должно освещать и формирование (в каузальных терминах и ретроспективной модальности), и оправдание (в терминах рациональных оснований и перспективной модальности) проектов этой инициативы. Эволюционный подход Т. изменяет и видение самого научного мышления и представление о рациональности. В оппозиции неопозитивистским представлениям о научном мышлении как строгом следовании логическим нормам Т. выдвигает на передний план другой тип организации научного мышления, основанный на понимании. Понимание в науке, по Т., задается, с одной стороны, соответствием «матрицам» (стандартам) понимания, принятым в научном сообществе в данный исторический период, с другой стороны — проблемными ситуациями и прецедентами, выступающими основой «улучшения понимания». Анализируя концептуальные точки зрения, эпистемолог должен обращаться к той ситуации понимания (или проблемной ситуации), с которой сталкивается ученый, и относительно которой он решает, какие интеллектуальные средства необходимо ввести и актуализировать в этой ситуации. Т. о., концептуальное содержание научной дисциплины определяется не только набором теоретических утверждений, подлежащих формализации, но и практическими процедурами применения интеллектуальных средств и теми функциями, которые эти средства выполнили в тех или иных проблемных ситуациях. Сами стандарты понимания изменяются в ходе «концептуального отбора» нововведений. Поэтому научная рациональность не может определяться всеобщими логическими нормами, а скорее должна рассматриваться по аналогии с прецедентным правом в юриспруденции. «Рациональность — это атрибут не логической или концептуальной системы как таковой, а атрибут человеческих действий и инициатив, в которых временно пересекаются отдельные наборы понятий...» Установление рациональности тех или иных инициатив представляет своего рода «судебную процедуру», а не формально-логический анализ. (По мысли Т., решающий сдвиг, отделяющий постмодернистские дисциплины современности от их непосредственных предшественников — модернистских наук, происходит в идеях о природе объектив-

ности: от бесстрастной точки зрения незаинтересованного зрителя к взаимодействию взглядов участника-наблюдателя.) Помимо эпистемологической проблематики, Т. обращался к вопросам этики и философии религии. В этих работах он стремился выявить зависимость авторитета и обоснованности моральных и религиозных суждений от принятых процедур объяснения и схем понимания, реализуемых в языковых практиках. Так, в исследовании «Космополис» (1989) Т., анализируя феномен «современности» Нового времени, трактует революцию в естествознании этого периода как ответ на многомерный духовный кризис Европы начала 17 в. Преодоление вселенского континентального хаоса 30-летней войны было осуществлено, по мысли Т., лишь в контексте провозглашения «Порядка» как фундамента социально-политического устройства общества. Лишь в конце 20 в., согласно Т., в результате распространения подходов синергетики и глобализации мировых процессов — становится осуществимой поворотная кардинальная трансформация миропредставлений человечества.

ТУМО — в тибетском эзотеризме — техника разработки «внутреннего тепла»; адепты Т. не чувствуют холода.

ТУРЕН (Touraine) Ален (р. 1925) — французский философ и социолог, профессор университетов в Нанте и Париже. Главные работы Т.: «Социология действия» (1965), «Движение Мая и коммунистическая утопия» (1968), «Постиндустриальное общество» (1969), «Производство общества» (1973), «К социологии» (1974), «После социализма» (1980) и др. Основные области исследований Т. — социология труда, методология социального познания, изучение индустриального и постиндустриального общества, социальных движений. В начале своей деятельности Т. — сторонник структурно-функционального подхода к обществу и структурализма, с позиций которых написаны его первые работы по социологии труда. В последующем он отдает предпочтение концепции социального действия как наиболее адекватному методу исследования общества в его динамике, противоречиях и конфликтах. Для отслеживания динамики общественного развития и эволюции различных типов обществ (цивилизаций) Т. широко использует категорию «социетальный тип». Эта категория дает, считает он, возможность проследить сдвиги в человеческой деятельности от одного типа общества к другому; от торговли к производству, от производства к коммуникации, от одного типа культуры к другим типам, от одного типа отношений между коллективностью и ее окружением, от одного типа отношений между «социальными актерами» (действующими субъектами исторического процесса) к другим. С этих позиций доиндустриальные общества аграр-





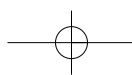
ного и торгового типа вполне правомерно отождествляются с афинской или римской цивилизацией, где отчетливо проявляется связь между социальностью и политической целостностью. В случае индустриального общества возникает гораздо большая дистанция между ним и национальным государством. Еще более отдаленной эта связь становится в постиндустриальном, программированном обществе, которому соответствует более сложная, менее механическая и менее стабильная по сравнению с доиндустриальным и индустриальным типами общества модель организации. В отличие от последних, в противовес «пирамидной структуре» обществ с низшими уровнями самоизменения их функционирования в идущем им на смену постиндустриальном обществе центры принятия решений составляют самоорганизующуюся и самоизменяющуюся систему без центрального пункта. В отличие от индустриального общества, в котором основной классовый конфликт существует между рабочим и боссом, в программированном обществе основной социальный конфликт пролегает, по Т., между механизмом производства и управления и самим потребителем. Переход к нему означает движение к более открытому обществу, которое побуждает людей, товары и идеи циркулировать в гораздо большей мере, чем это делали предыдущие общества. Постиндустриальное общество действует более глобально на управленческом уровне, используя для этого две главные формы. Во-первых, это нововведения, т. е. способность производить новую продукцию как результат инвестиций в науку и технику; во-вторых, самоуправление становится проявлением способности использовать сложные системы информации и коммуникаций. Т. признает, что индустриальное общество находится в состоянии кризиса, что проявилось во всеохватывающем кризисе ценностей, кризисе культуры, в широком движении контркультуры, которое прямо поставило под вопрос ценности индустриализации и роста и которое предъявило счет стабильности и тождественности в какой бы то ни было форме, потребовало необходимых трансформаций во всех сферах общества. Однако за этими проявлениями кроются более глубокие и фундаментальные сдвиги в самом способе производства, распределения, обмена, потребления, в самой организации общественной жизни. Суть этих сдвигов состоит в переходе к новому типу общества, более активному и мобильному, более самоорганизующемуся, способному создавать все новые модели управления и осуществлять культурные нововведения, но вместе с тем к более волюнтаристскому и опасному, чем общество, оставленное нами позади. Программированное общество обладает значительно большей степенью мобилизованности, чем индустри-

альное, и создает более широкий простор для разнообразных и активных систем социального действия. Это находит воплощение в широко распространенных социальных движениях – освободительных, феминистских, молодежных, экономических, экологических, региональных, этнических, культурных и т. д. Все эти разнообразные и разнонаправленные движения придают социальным конфликтам в программированном обществе исключительную жизненность и широкое распространение. Но здесь же кроется и причина слабости этих движений, поскольку обобщенная природа конфликтов в данном случае лишает их общей основы. В такой ситуации пламя социального протеста может вспыхнуть в любом месте, но обществу меньше, чем прежде, угрожает огромный пожар социальных потрясений. Придавая большое значение в развитии общества социальным действиям, Т. создал их своеобразную типологию. Те конфликтные действия, которые представляют собой попытку защитить, реконструировать или адаптировать некоторый слабый элемент социальной системы, будь то ценность, норма, властные отношения или общество в целом, он называл коллективным поведением. Если конфликты представляют собой социальные механизмы для изменения систем принятия решений и являются вследствие этого факторами изменения структуры политических сил в самом широком смысле слова, то речь должна вестись о социальной борьбе. Когда же конфликтные действия направлены на изменение отношений социального господства, касающихся главных культурных ресурсов (производство, знания, этические нормы), они могут быть названы социальными движениями. В процессе развертывания социальных движений главное внимание их инициаторов и участников, согласно Т., концентрируется на самом социальном «актере», на его индивидуальности и идентичности. Акцент на индивидуальности и идентичности служит характеристикой поднимающихся социальных слоев и групп, и особенно новых контролирующих классов, отстаивающих собственную идентичность и индивидуальность, за которыми кроется требование свободы для инициатив и снятия традиционных барьеров, которые препятствуют приходу всякой новой власти. В последние годы Т. все больше внимания уделяет проблеме гармонизации отношений формирующегося программированного общества с экологическими движениями и окружающей природной средой. Программированное общество не может признать существование природы, отделенной от себя, поэтому оно, с одной стороны, осознает, что является частью природы, а с другой – несет ответственность за защиту природы, берет на себя ответственность за все вероятные последствия

модификаций, производимых им в природном порядке. В этой связи современное общество трактуется Т. как коммуникативное, интерпретируемое в понятиях социальных отношений и одновременно должно рассматриваться как система деятельности. В нем главная область конфронтации приближается к области знаний и идей, знание становится производительной силой, присвоение которой столь же важно, сколь важна в индустриальном обществе проблема собственности. Чем больше это общество расширяет свою способность к самоизменению, тем больше оно руководствуется знаниями о себе и социальном действии, вследствие чего сердцевину социальных конфликтов и движений в нем составляет интеллектуальный мир.

ТЫЛКОВСКИЙ (Tylkowski) Войцех (1624–1695) – польский философ и теолог, представитель поздней схоластики. Сторонник умеренного реализма. Преподавал в иезуитских коллегиях, четыре года работал в Ватикане. В 1677–1681 профессор Виленской академии, позднее руководитель папской семинарии в Вильно. Большое сочинение «Занимательная философия» (9 томов) пропагандирует католические оценки философии и науки. В нем систематически излагается учение Аристотеля в истолковании Фомы Аквинского. Это и др. сочинения («Занимательная метеорология», «Занимательная физика», «Научные беседы, которые вмещают в себя почти всю философию», «Совершенная мудрость, основанная на божьем страхе» и др.) носят апологетический характер; многие из них неоднократно переиздавались (в том числе, в Париже, Вене и Аугсбурге) и входили в круг обязательных источников для иезуитских профессоров.

ТЮРГО (Turgot) Анн Робер Жак (1727–1781) – французский экономист, философ-просветитель, государственный деятель. Основное сочинение: «Размышления о создании и распределении богатства» (1766). Т. создал одну из первых версий идеи общественного прогресса. Считал, что в отличие от природы, подверженной изменениям циклического характера, общество, несмотря на чередование подъемов и спадов, в целом прогрессирует благодаря росту просвещения. В качестве основы выделения различных этапов общественного развития Т. рассматривал присущий им тип производства материальных благ. По Т., начальный этап истории характеризуется собирательством и охотой. Формой социальной общности на этом этапе является племя, состоящее из отдельных семей. Распространение скотоводства приводит к росту богатства, возникновению рабства, появлению духа собственности. Развитие земледелия дает возможность





852 ТЯНЬ СЯНЬ

производить больше, нежели необходимо для поддержания жизни. На этой основе возникает земельная собственность, прогрессирует разделение труда, выделяются ремесла, торговля, появляются города, развивается государство. Усиливающееся неравенство способствует дальнейшему прогрессу, т. к. дает части людей досуг для занятий искусством и наукой. В политической экономии, раз-

деляя в целом физиократические воззрения, Т. сделал ряд существенных уточнений. В частности, внес изменения в созданную физиократами схему классового деления общества на: 1) производительный класс (земледельцы); 2) класс земельных собственников; 3) бесплодный класс (выполняющий виды труда, не относящиеся к земледелию). Указал, что первый и третий классы, в свою очередь,

распадаются на капиталистов-предпринимателей и наемных рабочих. Тем самым Т. подготовил представление о классовой структуре, нашедшее отражение в «Богатстве народов» Смита.

ТЯНЬ СЯНЬ — в позднем даосизме — мифологические «небесные бессмертные», достигшие единства со всем сущим, — чиновники небесной иерархии.

У

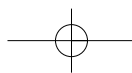
У — в чань-буддизме — понятие, аналогичное япон. сатори.

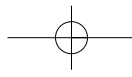
УАЙТ (White) Лесли Элвин (1900—1975) — американский антрополог, один из лидеров неозволюционизма. Основные сочинения: «Энергия и эволюция культуры» (1945, 1947), «Эволюция культуры» (1959), «Эволюция культуры и американская школа исторической этнологии» (1932) и др. Свою известность У. приобрел на рубеже 1950—1960-х благодаря критике господствовавших в то время в США антиэволюционистских настроений, выработанных Боасом и его последователями. У. приложил немало усилий для реабилитации эволюционистов 19 в., особенно Моргана. У. предложил собственную оригинальную концепцию эволюции культуры. Культурное развитие, в отличие от природного, по У., антропийно и состоит в постоянном увеличении объема используемой человеком энергии. Это положение впоследствии получило наименование «закон У.». Poleмизируя с критиками эволюционизма, У. утверждал, что ранжирование культур возможно по таким объективным параметрам, как степень утилизации энергии, а также дифференциации и специализации социальных институтов. У. видел в технологии наиболее мощный набор стимулов развития социального прогресса общества. Последнее он предлагал рассматривать как общественный способ оперирования технологическими процессами. Этот подход У. получил наименование «культурного материализма». У., безусловно, испытал большое влияние со стороны марксизма. Однако У. не может быть целиком к нему причислен, о чем свидетельствует достаточно жесткая марксистская критика его концепций, включавшая обвинение в «технологическом детерминизме». Одновременно с реабилитацией эволюционизма не меньшее место в научной деятельности У. занимало исследование феномена культуры. У., в частности, предлагал сформировать для этого самостоятельную науку — культурологию и, судя по всему, был пионером в употреблении этого термина в Америке. Задачей культурологии, по У., должно было стать объяснение культуры, исходя из нее самой, вне связи с психологией. У. от-

вергал существование свободы воли и полагал, что человеческое поведение жестко детерминировано. Культура является наиболее мощным фактором, влияющим на личность. То, что индивидуум считает свободой выбора, по мнению У., может быть куда более реалистично интерпретировано антропологом как результат взаимодействия культурных доминант. Последние настолько глубоко укоренены в сознании личности, что обычно не осознаются как некая самостоятельная сила. Особое внимание У. уделял роли символов в формировании феномена культуры. По У., корни культуры состоят в способности человека произвольно придавать вещам такое значение, которое им самим по себе не присуще. А сама эта способность составляет уникальную особенность человека, отличающую его от животного мира. Помимо антропологии У. интересовался философией науки. Он полагал, что наука есть унифицированный способ изучения природы, получивший различные названия (например, физика, биология, антропология) в зависимости от объекта изучения. По У., каждая наука может рассматривать объект изучения исторически, функционально и эволюционно. При этом все эти три подхода взаимодополняемы и не противоречат один другому. У. предлагал оригинальную концепцию эволюции научного знания, согласно которой познание мира начинается с исследования объектов, наиболее отдаленных от человеческого поведения (с астрономии, например), и постепенно смещается в сторону его изучения (культурология).

УАЙТХЕД (Whitehead) Альфред Норт (1861—1947) — британский философ, математик, логик, методолог. Философскую доктрину У. определить однозначно достаточно сложно. Сам он говорил о необходимости разработки спекулятивной (умозрительной) философии (метафизики), в которой усматриваются мотивы платонизма, а также аристотелизма. В целом же речь шла о рациональном обосновании науки в ряду других возможных систем знания (искусство, религия, философия). У. акцентировал в своем позднем творчестве, отмеченном многовекторностью интересов и многообразием обсужда-

емых тем, несколько ключевых идей, по которым его философию обозначают как «философию организма» («органицизм»), как «клеточную теорию актуальности», как «философию процесса» («философию становления») и т. д. Несмотря на многоплановость философских построений У., смену тем и доминант, о его творчестве можно говорить как о целостном явлении, в котором многие поздние идеи обнаруживаются или предвосхищаются в более ранних работах, часто даже «дофилософского» периода. В 1960-е отмечают «уайтхедовский ренессанс» в американской, а затем и европейской философии и методологии знания. Известна версия объединения взглядов У. с «критической онтологией» Н. Гартмана (Г. Вайн). В последнее время активно осваивается и развивается круг его идей и следствий из них, имеющих отношение к частным философским и социальным дисциплинам (прежде к эстетике и социологии — его версия социального символизма, в частности). Основные работы: «Трактат об универсальной алгебре» (1898); «О математических понятиях материального мира» (1906); «Principia mathematica» (т. 1—3, 1910—1913, совместно с Расселом); «Организация мышления» (1917, при переиздании получила новое название: «Цели образования»); «Исследование оснований естествознания» (1919); «Понятие природы» (1920); «Принцип относительности» (1922); «Наука и современный мир» (1925); «Религия в процессе развития» (1926); «Символизм, его значение и действие» (1927); «Функция разума» (1929); «Процесс и реальность» (1929); «Приключения идей» (1933); «Способы мышления» (1938 — последняя книга) и др. Творчество У. изначально задано осознанием несоответствия привычной, господствовавшей в науке несколько веков онтологической схемы и скрывающейся за ней субъектно-предикатной логики реалиям науки (прежде всего физики и математики рубежа веков). Это породило программу критического пересмотра и перестройки исходных понятий науки по двум основаниям: приближения их к «действительному опыту» на основе последовательного проведения принципа философского монизма (через критику

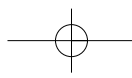




как материалистически-позитивистского механицизма, так и гегельянской философии тождества бытия и сознания). Системообразующими принципами у У. выступают тезисы о том, что действительность всегда есть ее становление («принцип процесса»), а всякая объективность есть возможность для становления («принцип относительности»), требующие преобразования представлений о реальности, сложившихся в философии и нашедших отражение в классической физике. Последние исходят из идеи «простой локализации» объекта «здесь и теперь» качества в пространственном субстрате, непосредственно данным через органы чувств. Но это не есть реальный опыт и реальное знание объекта. Дополнительный фактор их искажения — язык, позволяющий скрывать беспорядочность и бессвязность данных, из которых исходит наука. Это относится как к естественному языку, так и языку математики, уводящим от «затемненности» и противоречивости выражаемого в них содержания (к тому же сам язык не анализировался как «тело мысли»). Язык, будучи неразрывно связан с развитием практически необходимых абстракций, упрощает и деформирует отображаемую реальность, приводит при неотрефлектированном использовании к гипостазированию абстракций, понимаемых как выражение данных опыта, т. е. к «подмене конкретности». Это приводит к обоснованию «пустой реальности» («круглый шар», картезианская доктрина «протяженной вещи») и «бифуркации» (раздвоению) природы («зеленый лист», сенсуалистская концепция первичных и вторичных качеств). Природа же едина в своем становлении. Но развертывание этого постулата требует предварительной критики языка и его адекватного концептуального понимания. У. предлагает и разрабатывает в этом качестве символическую концепцию языка. Он исходит из того, что одни компоненты человеческого опыта (символы) вызывают мысли, эмоции, привычки и т. д. относительно других компонентов опыта (значения символов). Отношение символа и значения задается в символическом (языковом) отношении, не подчиняющемся каузальным зависимостям, обратимом (символ и значение могут меняться местами), определяемом коммуницирующими субъектами на основе чувственного восприятия. Последнее задает символическое отношение через взаимодействие (сопряжение) двух своих модусов: модуса каузальной обусловленности (первичный опыт тела) и модуса презентативной непосредственности (вторичный опыт расчлененных чувственных данных). Таким образом, истина — это соотношение видимости (чувственного восприятия) и реальности (мотив Брэдли). Она — такая их корреляция (символическая, не связанная отношениями причинности), при которой восприя-

тие видимости ведет к восприятию реальности и проливает свет на реальность, что должно быть адекватно «схвачено» в языке. Тогда объективные данные в познавательном акте — это пропозиция как идеальный принцип, чистая форма или структура. Субъективная форма пропозиции — истинное или ложное суждение, но она же выражает и определенный интерес, служит формой выражения эмоции. Следовательно, пропозиция — это синтез актуальных явлений, взятых в абстракции, и «вечных объектов». Абстракция, по У., — не свободное изобретение человеческого духа, а выражение определенных черт действительности (по методу экстенсивной абстракции), за ней «скрывается» объект, но локализованный не в абсолютном пространстве (классическая онтологическая картина мира), а в «событии» как пространственно-временном происшествии. Объект связан с событием особым отношением «ситуации», которое предполагает включение объекта в событие, благодаря чему последнее приобретает качественную определенность. Объекты даны непосредственному наблюдению, представимы в «перцептуальном знании», но выражают в событиях инвариантное («вечное»). У. строит иерархию объектов: от чувственных, перцептуальных к физическим, научным. Изменчивы ситуации, включающие объекты в события, сами же объекты неизменны. Тем самым субъект в разной мере лишь распознает объект в его самостоятельном бытии, но не конструирует его в «тотальности» ситуации, в которой изменение одного влечет изменение всего остального. В итоге и реализуются исходные для У. принципы становления — возможность превращается в действительность. Но они требуют дополнения «реформированным субъективистским принципом» — становление есть становление субъективного единства, вбирающего в себя объективную данность, «стягивающуюся в единство опыта». Согласно У., это акты «прегнзисии», т. е. «схватывания». Как только этот процесс заканчивается, событие теряет свое субъективное единство, действительность становится возможностью, данностью для нового становления. Таким образом, подлинная действительность проявляется в процессе самостоятельного, в ходе формирования опыта субъектов. Становление опыта есть одновременно и формирование субъекта и объекта познания — нет субъекта и объекта самих по себе, есть объект, становящийся субъектом, и объективирующийся субъект. Вместо доктрины «простой локализации» У. предлагает «доктрину объективного бессмертия». События атомарны, собственная жизнь «действительных происшествий» эфемерна, они возникают и исчезают. Следовательно, нет непрерывности становления, но есть становление непрерывности, обеспечиваемое «вечны-

ми объектами», переходящими из одного субъективного единства в другое и создающими структурную определенность, отображаемую наукой. Неизменность «вечных объектов» обеспечивается Богом, иницирующим по У., также возникновение каждого нового события. Однако Бог выступает лишь как соавтор событий, а не их творец. Действующая причина — изначально присущая мирозданию творческая энергия («креативность»), выражающаяся в актах «схватывания» (прегнзисии). «Креативность есть актуализация потенциальности, а процесс актуализации — это и есть событие опыта». По У., «процесс творчества является формой единства универсума». Таким образом, пространственно-временный континуум формируется в процессах становления и не является априорной предпосылкой познания. Совокупности событий обнаруживают «социальный порядок» на основе общих элементов формы в конкретных «схватываниях», формирования intersubъективного пространства и создания условий для воспроизводства сложившегося «сообщества». «Скрепляющей рамкой» выступают также и ценности (блага). В аксиологии У. рассматривает ценности как идеалы («вечные объекты» божественной природы), приобретающие свое значение в отношении к миру фактов, получающих завершение, воплощаясь в «актуальных сущностях», что превращает ценность во внутреннюю реальность явления, связанную не только с человеческим деянием. В переживаемом опыте проецируются друг на друга мир деятельности (множества конечных событий) и мир ценности (единство скоординированности различных возможностей). Рассмотренный сам по себе, каждый из этих миров является абстракцией. В итоге, согласно У., разум в мире должен проявлять себя не только «прагматически» (как средство целесообразной практической деятельности), но и «спекулятивно», исходить из «незаинтересованного любопытства», позволяющего «прорваться» к подлинной реальности: поставить пределы умозрению означает предать будущее». Систематизируя само накопленное знание, мы способны раздвигать границы собственных возможностей, выходить в область идей, рожденных силой воображения. Необходимо преодолеть «цивилизационную» усталость Европы, потерявшей импульс к обретению нового, противопоставив ей «героизм разума», возможный в результате синтеза науки и философии, обоснования картины новой онтологической реальности. Наука имеет заложенные к этому синтезу интенции, но сама не способна его осуществить. Отсюда необходимость метафизики, «спекулятивной» философии, которая должна дать интерпретацию каждому элементу опыта, объяснить значение абстракций, установить связи между концептами по-





854 У-ВЭЙ

средством выявления их подлинного эмпирического содержания, выработать систему общих идей, т. е. завершить усилия разума постигнуть природу Вселенной. Наука невозможна без философского мышления, как бы она ни противилась этому. По У., «философия мистична», «но цель философии — рационализировать мистицизм», в чем она сродни поэзии в их общей ориентации на предельные смыслы цивилизации (отождествляемой У. с культурой).

У-ВЭЙ (недеяние) — в этике даосизма — поведенческий принцип, согласно которому мудрый человек поступает исключительно сообразно с природой, не противопоставляя собственную активность космическим силам и их порядку. Приверженец У. чужд избыточным земным благам. Цель У. — достижение бессмертия.

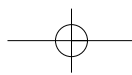
УДГАТАР — в ведическом ритуале — жрец, поющий гимны в процессе жертвоприношений.

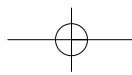
УЗНАДЗЕ Дмитрий (1887–1950) — грузинский философ и психолог. Доктор философии (1909), профессор. Академик Академии наук Грузинской ССР (1941). Окончил философский факультет Лейпцигского университета (1909) и историко-филологический факультет Харьковского университета (1913). Принимал участие в создании Тбилисского университета (1918). Организатор отделения психологии, кафедры психологии и лаборатории экспериментальной психологии при ней. В 1918–1950 заведовал кафедрой психологии Тбилисского университета, в 1933–1942 — кафедрой психологии Кутаисского педагогического института. Организатор и директор (1941–1950) Института психологии Академии наук Грузии. В 1920-х разработал основы общепсихологического учения об установке (термин введен в научный оборот немецким психологом Л. Ланге в 1888), которое отчасти противопоставлялось психоаналитической концепции бессознательного психического. Трактовал установку как своеобразное целостное бессознательное целеустремленное состояние субъекта, предшествующее деятельности. Установил наличие нескольких видов установок и осуществил изучение их свойств и условий формирования. Создал свою научную школу (И. Бжалава, А. Прангишвили и др.). Автор книг «Анри Бергсон» (1920), «Общая психология» (1940), «Экспериментальные основы психологии установки» (1949), «Основные положения теории установки» (1961), «Психологические исследования» (1966) и др. работ по различным проблемам философии и психологии.

УИЛЬЯМ ОККАМ (Ockham, Occam) (ок. 1285–1349) — английский философ, логик и теолог, монах-францисканец. Философские трактаты, сочинения по логике и комментарии к «Сентенциям» Петра

Ломбардского были написаны им в т. н. «оксфордский период»; «Сумма логики» — в Авиньоне; политические трактаты — в последнее десятилетие его жизни в Мюнхене. Противоречивые интерпретации У. О. как видного представителя схоластической традиции, с одной стороны, и как ее разрушителя — с другой, обусловлены тем, что в его учении обрели свою логическую завершенность почти все основные проблемы схоластики. Так, У. О. уделит внимание разработке концепции «двух истин»: сфера разума и область веры должны быть разграничены. Теологические истины (их источником является Священное писание), по У. О., невозможно доказать с помощью философских аргументов, и наоборот — научные истины не зависят от богословия, ибо они опираются на разум и опыт, а не на веру. Иррационализация теологии осуществляется У. О. на основе критики схоластического реализма. С точки зрения У. О., существование Бога как бесконечной актуальности недоказуемо вне теологии, так же, как и существование общих идей всего сущего в Божественном уме (например, идея сотворения мира, которая должна была существовать в уме Бога до самого сотворения — это исходное допущение *universale ante rem*, но только в области теологии). Сфера же человеческого познания всегда имеет дело с единичными вещами и следует принципу *universale post rem* (по мнению У. О., если общего нет в Божественном уме, то нет его и в вещах). Однако столь радикально рациональные допущения получают у У. О. не менее радикальные мистические выводы: очевидная недоказуемость религиозных догматов — с точки зрения человеческого разума — только укрепляет веру, поэтому «научить Богу» может только Откровение. Последовательное стремление У. О. отделить разум от веры, а логику и теорию познания — от метафизики и теологии обеспечивают рациональный характер и логическую обоснованность его номинализма. Спор об универсалиях выходит за рамки теологии, а вместо умозрительно-онтологической картины мира ранних номиналистов (Абеляр, Росцелин) У. О. предлагает аналитически-гносеологическую ее трактовку. Прежде всего У. О. различает две разновидности знания (что вытекает из различия между душой чувствующей и душой разумной): интуитивное знание (*notitia intuitiva*), основанное на внешнем восприятии единичных вещей и его переживании, и абстрактное знание (*notitia abstractiva*), которое можно непосредственно постичь в уме (и в этом смысле оно также интуитивное), его сущностной характеристикой является способность отвлекаться от единичных вещей (существующих или несуществующих). В любом случае абстрактное познание всегда базируется на познании интуитивном — в таком ключе интерпретируется знаменитая

«бритва Оккама», выражающая позитивистский принцип экономии мышления. В обобщенной формулировке — «Сущностей не следует умножать без необходимости» — этот принцип постулирует приоритетность понятий, выводимых из интуитивного познания. Эмпирический пафос учения У. О. базируется на признании У. О. реально существующими только единичных вещей. Однако вещи познаются с помощью понятий, или терминов, образование которых обусловлено потенцией — устремлением человеческой души на предмет познания. Термин — это простейший элемент знания, всегда выражаемый словом. У. О. рассматривает «естественные» понятия, относящиеся к самим вещам — «термины первой интенции», и искусственные, условные понятия, которые имеют значение, относимое не к одной конкретной вещи, а ко многим вещам, отношениям между ними, — «термины второй интенции». Наука имеет дело с вещами и поэтому пользуется терминами как орудиями знания. «Термины второй интенции» становятся объектом рефлексии в логике, которую интересуют значения слов (форма), а не физические состояния вещей (содержание терминов). Универсалии же представляют собой понятия о понятиях, ибо они утверждают нечто о многих других терминах и не могут обозначать вещи. Универсалии есть просто знаки вещей и являются результатом деятельности разума. У. О. использовал даже особое понятие «суппозиция», которое выражало замещающую, знаковую функцию термина. Учение У. О. о понятиях («терминизм») отличается высокой степенью абстракции, и оно существенно повлияло на развитие логики и семиотики. Независимость мышления У. О. проявилась не только в его философских и логических идеях, но так же и прежде всего в его политических трактатах, открытой полемике с папой, в критике любых авторитетов. Он примыкал к радикальному крылу Францисканского ордена («спиритуалы») и отстаивал идеал евангельской бедности, выступал против претензий папы на светскую власть, за приоритет мнения общины самих верующих (*consilium sapientium*) перед авторитетом папы в вопросах веры, предлагал вполне «демократическую» систему избрания Вселенского собора. Не случайно Климент VI называл У. О. «ересиархом, князем еретиков». Этико-социальная доктрина У. О. представляла собой индивидуалистическую концепцию общества и морали человека. У. О. полагал, что благо всего общества не означает блага его членов — отдельных индивидов. В 14–17 вв. сочинения У. О. были хорошо известны: Реформация использовала идеи У. О. в борьбе с католической церковью, на него ссылался Лютер, его труды по логике и философии оказали влияние на Ф. Бэкона, Локка, Юма.





Распространение идей У. О. в средневековых университетах Европы способствовало оформлению такого направления как терминизм («оккамизм»).

«УЙДУТ НЕГОДНЫЕ» — цитата из Агни-Йоги. Согласно Е.Рерих, при переходе от эпохи силы к эпохе Любви в процессе становления новой расы множество людей (не выдержавших испытаний, бездуховных) уйдет на новые круги инкарнаций. На Земле они рождены уже не будут.

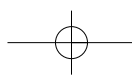
УЛЬРИХ ЭНГЕЛЬБЕРТ (Ulrich Engelbert) из Страсбурга (ок. 1250–1277) — немецкий теолог, ученик Альберта Великого и его биограф. Согласно идеям неоплатонизма, полагал, что эстетическая красота предмета обусловлена благородством приданной ему формы.

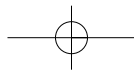
УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ — форма мышления, посредством которой получают новое суждение на основе одного или более уже принятых суждений. Исходные суждения, на основании которых получается новое суждение, называются посылками У., а новое суждение, полученное в результате сопоставления посылок, — заключением. У. подразделяются на дедуктивные и недедуктивные, или вероятностные. У. является дедуктивным, если и только если оно строится по правилам, гарантирующим получение истинного заключения при истинных посылках. В противном случае оно является недедуктивным (вероятностным). Как правило, на практике У. не выражается в полном виде, какая-то его часть (посылка, заключение), подразумеваясь, опускается. Иными словами, У. приобретает энтимематический (греч. *in thymos* — в уме) характер. Опасность применения энтимемы в том, что подразумеваемая часть может заключать в себе ошибку, которая остается незамеченной в силу того, что эта часть не получила явного выражения. Выявление подразумеваемой части — один из способов обнаружения ошибок в познании. У. играют исключительно важную роль в процессах познания. Они позволяют получать новые знания без непосредственного обращения к опыту.

УНАМУНО (Unamuno) Мигель де (1864–1936) — испанский философ, поэт, писатель, ученый, основоположник испанской ветви экзистенциализма. Программные произведения: «Жизнь Дона Кихота и Санчо Панса по Мигелю де Сервантесу, объясненная и прокомментированная Мигелем де Унамуно» (1905), «О трагическом чувстве жизни» (1913), «Агония христианства» (1926), «Святой Мануэль Добрый, мученик» (1931), а также ряд произведений по философии искусства («Словококостебашинизм» — 1900, «Модернизм» — 1907, «Искусство и космополитизм» — 1912, «О пузырях на коленях» — 1913 и др.), философские романы «Туман» и «Любовь и педагогика», много-

численные эссе (в том числе «Назидательные новеллы»), стихи, научные исследования прикладного характера по самому широкому спектру проблем (об исторических регионах Испании, об образовании и проблеме университетов, об общенациональном языке в его отношении к диалектам, о литературе стран Латинской Америки и др.). Пламенный патриот, проживший яркую политическую жизнь, и писатель, создавший остро социально артикулированные произведения, У., тем не менее, формулирует свое *sitio* совсем в иной плоскости: «я выше ставлю внутреннюю жизнь». Центральной проблематикой его творчества становятся извечные экзистенциальные проблемы человеческого существования и духовной жизни, и в их решении для У. меньше всего характерен холодный расудочный интеллектуализм: «истина — это то, во что верят от всего сердца и от всей души». Эмоциональная насыщенность и глубина философских воззрений У. («я думаю чувством, я чувствую мыслью») обуславливают его выбор жанра; философский роман, эссе и та оригинальная литературная форма, которую сам У. назвал — в противовес новелле — ниволой (*nivola*), главной целью которой является ответ на вопрос, «в чем же состоит подлинная человечность, человеческая реальность? Что же является в человеке самым сокровенным, самым творческим, самым реальным?» Фокусировка внимания на этих вопросах достигается в ниволе за счет переноса акцента с внешней событийной фабулы на ту подлинную драму «духа и страсти», которая разворачивается на ее фоне. Чтобы зафиксировать эту драму, выразить в эксплицитном виде ее побудительные импульсы и векторы разворачивания, У. вводит в структуру ниволы предельную внутреннюю дифференциацию лиц в коммуникативных контекстах. Подобный прием, как система зеркал позволяющий рассмотреть любой поступок и любое движение души во всех возможных их ракурсах, задает подлинную глубину и объемность воспроизведения человеческой экзистенции («книга — хорошая вещь, но она хороша лишь тогда, когда сквозь нее, как сквозь протертую лупу, лучше видишь жизнь, а ее самое даже не замечаешь»). И главным предметом философского исследования У. становится то, что он обозначает как «наготу души». В этой связи, по мнению У., говорить об этом — особом — объекте можно лишь в соответствующем языке (прямой речи — «нагой и грубой»): «воплощает свою мысль тот, кто ее обнажает, а не тот, кто ее облекает в одежды». В этом контексте программным для У. является сознательное уклонение от принятия традиционной терминологии философского языка: «Я хочу говорить о философии языком, каким просят чашку шоколада и говорят об урожае». Между тем, в своем

неклассическом, с точки зрения философской традиции, языке У. сформулировал в своих произведениях, также неклассических по форме, с точки зрения традиции философского жанра, одну из ранних версий артикуляции фундаментальных проблем экзистенциализма. Прежде всего — проблем веры, смерти и надвигательного (для У. — социально-исторического) предназначения личности. По У., «верить — это значит созидать», и потому именно «вера — источник реальности». Таким образом, подлинная реальность человека, его подлинное творчество заключается именно в страстной вере: «существует только то, что активно действует», — «носитель идеала и воли». Лишь носитель идеала, обладающий верой в возможность его осуществления и потому достаточной волей для его реализации, получает у У. статус личности (остальные — «сумеречные персонажи», которые «не являются личностями и не обладают реальностью внутреннего содержания»). В рамках такого подхода, в принципе, не существенно, идет речь о человеке «из плоти и крови» или «продукте воображения» («Дон Кихот не менее реален, чем Сервантес»), ибо наделенный художником волей и страстью образ, поднявшись над сумеречностью и обретя значимость символа, обретает и подлинную реальность существования; «реальное (реально человеческое), которое желает быть или желает не быть, есть символ, но и символ в своей реальности может стать человеком». Проблема бытия Бога оказывается столь значимой для У. в связи с тем, что именно и только Бог может выступить гарантом индивидуального бессмертия: «ведь если Бога нет, — все бессмысленно». Поскольку жизнь индивидуального сознания выступает для У. не только максимальной (и фактически единственной) ценностью, но и единственно значимой реальностью, постольку проблема смерти стоит у него чрезвычайно остро: «я хочу жить вечно — я, я, а не какое-то всемирное или божественное сознание», «я жажду бессмертия, мне оно необходимо, не-об-хо-ди-мо». Сформулированное У. «трагическое чувство жизни» в том и заключается, что человеку дано осознать свою смертность наряду с жаждой бессмертия, постичь всю глубину грядущей потери: «жизнь — это трагедия, постоянная борьба без победы и даже без надежды на победу» (ср. с «бытием-для-смерти» у Хайдеггера). В условиях понимания своей смертности единственно возможным «способом человеческого существования является агония» как «постоянный бой с умственным отчаянием». В этом контексте у У. оформляется особый амбивалентный статус феномена «ничто». С одной стороны, «ничто» имеет традиционную сугубо негативную семантику («примем ничто, которое, может быть, нас ждет, как несправедливость, будем сражаться с судьбой, даже не надеясь





856 УНИАТСТВО

на победу, будем сражаться с ней по-донкихотски»). С другой же стороны, «ничто» как внутренняя основа смертного существования обладает позитивно-креационным потенциалом, выступая у У. источником любого творчества и, следовательно, любой реальности: «из сознания собственной глубины ничто человека черпает новые силы, дабы стремиться быть всем». У. решительно далек от космополитизма: как «внутри человека, а не вне его, должны мы искать Человека», так и «вне каждого конкретного клочка земли нет ничего, кроме геометрического пространства». Ценность Родины осмысливается у У. как экзистенциальная и потому сопоставимая с абсолютной ценностью «внутренней жизни»; более того, в годы эмиграции он формулирует невозможность их альтернативы: «что толку обладать целым миром, если ты потерял свою душу? И что толку сохранить душу, если ты потерял мир? Миром назовем человеческую общность, общину». У. остро переживает себя как испанца («Разве я европеец? — спрашиваю я себя, и мое сознание отвечает мне: нет, нет, я не европеец, я не современен»). И если Центральная Европа репрезентирует для У. внешние ценности, холодный рационализм, «ортодоксальную науку» и космополитический стиль мышления, то Испания — внутренние ценности, подлинные «дух и страсть», олицетворенные в фигуре ее национального героя — Дон Кихота, противостоящего в своем иррационализме («безумии») европейской рассудочности и в своем самозабвенном порыве — практицизму. Дон Кихот для У. — одновременно и символ-образец подлинно экзистенциального существования, и «душа Испании». Резко отреагировав на замечание Ортеги-и-Гассета о том, что было бы плохо, если бы в библиотеке Дон Кихота был хотя бы один трактат по математике (прорезонировавшее для У. с высказываниями Кроче об отсталости Испании начала века), У. постулирует дихотомию экзистенциальных и жестко рациональных ценностей: «мудрость, вера, справедливость, терпение, доброта — это одно, а математика — это другое» (ср. с установками русского славянофильства и его критикой европейской цивилизации). Глобальный вектор трансформации истории в интраисторию У. видит не в том, чтобы «европезировать Испанию», а в том, чтобы «испанизировать Европу». Внутри самой Испании эта задача артикулируется как необходимость «донкихотизировать» Санчо Пансо, олицетворяющего для У. народ, который исконно приобщен к неплемным ценностям бытия перед лицом воплощенной в природных циклах вечности (аналогичен образ Марины как воплощения подлинности и «обаяния повседневности» в романе «Любовь и педагогика»), однако не осознает своей творческой роли, лишен порыва к дейст-

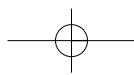
вию. Именно в том, чтобы задать импульс разворачивания этого имплицитного креативного потенциала и видит У. свою «провиденциальную миссию... в Испании». Однако сдвиг в интраисторию достигается, по У., отнюдь не в процессе массового движения: «чтобы возродить Испанию, чтобы спасти Испанию, нужно отправляться в путь в одиночку». Философские взгляды У. являют собой редкий пример остросоциальной артикуляции экзистенциальной проблематики (по оценке Ортеги-и-Гассета, У. «выпускал свое «я» на волю», «как феодальный сеньор знамя на поле боя»).

УНИАТСТВО — церковное течение, фундированное союзом различных христианских церквей. Например, на Украине с конца 16 в. существует униатская греко-католическая церковь, включающая традиции православного культа, украинский язык богослужения, но подчиняющаяся Римскому папе. Аналогично: коптская — в Египте, марониты — в Сирии и др.

УНИВЕРСАЛИЗМ — способ мышления, стремящийся объяснить единичное из довлеющего над всем целого (Платон, Фома Аквинский, Гегель).

УНИВЕРСАЛИИ (лат. *universalis* — общий) — общие понятия. Проблема У. в историко-философской традиции связывает в единый семантический узел такие фундаментальные философские проблемы, как: проблема соотношения единичного и общего; проблема соотношения абстрактного и конкретного; проблема взаимосвязи денотата понятия с его десигнатом; проблема природы имени (онтологическая или конвенциональная); проблема онтологического статуса идеального конструкта; проблема соотношения бытия и мышления — являясь фактически первой экземплификацией их недифференцированной постановки в едином проблемном комплексе с синкретичной семантикой. Ранние варианты решения проблемы У. связаны с позднеклассической античной традицией и задают два равно базовых, хотя семантически альтернативных вектора ее интерпретации: с одной стороны, философская модель Платона, наделяющая общие понятия (идеи) онтологическим статусом вне зависимости от феномена их воплощения или представленности в мышлении («мир идей» как сфера бытия общих понятий-образцов в качестве онтологически артикулированных сущностей; единичное в данном контексте выступает как результат ограничения общего), с другой — концепция Аристотеля, в рамках которой У. мыслится в качестве сущностей, вторичных (как в онтологическом, так и в гносеологическом плане) по отношению к сущностям первичным, т. е. обладающим индивидуальным бытием и непосредственно данных в чувственном восприятии. В экс-

плицитном виде проблема У. была сформулирована Порфирием: существуют ли «роды» и «виды» самостоятельно, и в таком случае телесны они или бестелесны, или же они существуют только в мышлении, и в таком случае представлены ли они в чувственных явлениях или не представлены? «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, содержащее приведенную формулировку, было переведено Викториним и Бозцием на латынь и, получив широкое распространение в средневековой философии, легло в основу схоластических штудий, выступив критериальным основанием оформления и дифференциации таких направлений развития схоластики, как номинализм (включая концептуализм и терминизм) и реализм. Спор между номинализмом и реализмом по проблеме У. инспирировал как интенсивное развитие в рамках схоластики логико-гносеологической проблематики, так и обогащение категориального аппарата философии применительно к данной сфере (Иоанн Дунс Скот, например, вводит термины «абстрактное понятие» и «конкретное понятие»). Новая актуализация проблемы У. характеризует философию Нового времени, возродившую трихотомию номинализма (Гоббс, Кондильяк, Беркли, Юм), концептуализма (Локк) и реализма (Мальбранш). Вопрос о природе У. получает новое звучание в связи с интенцией на экспликацию содержания понятий «число», «функция», «переменная», «бесконечно малая величина», и др. в математически ориентированном естествознании (Декарт, Спиноза, Лейбниц и Ньютон). Важный импульс фокусировки внимания на этой проблеме был задан конституированием теории множеств, основанной на презумпции подхода к множеству как ко множественности, мыслимой в качестве единого. Данная позиция детерминирует формирование в культуре в качестве своей альтернативы такого направления логического обоснования математики, как эффективизм (Э. Борель, Р. Бэр, А. Лебег и др.), ориентированный на нормативную дифференциацию математических сущностей по критерию их онтологического статуса: и если понятия, имеющие объективное содержание («гносеологический смысл»), имеют право на существование, то понятия, смысл которых сугубо субъективен, — «вне математики», ибо являются «только меткой для того, чтобы узвать и отличать промежуточный шаг» соответствующей математической операции (Э. Борель). Предложенная эффективизмом программа очищения математики от понятий субъективного характера аналогична позитивистской программе очищения естествознания от «метафизических суждений». Неклассический подход к проблеме У. закладывается в гносеологии Канта, основанной на трансцендентальной интерпретации объекта как созидает-





мого в познавательной процессуальности, базовыми элементами и формами которой и выступают У., артикулированные у Канта в качестве форм активности человеческого сознания – вне реалистического объективизма статуса и вне номиналистической инспирированности объектом. Такая установка формирует традицию неклассической трактовки У., фокусируя такие ее акценты, как языковой и социально-коммуникативный. Проблема онтологического статуса У. трансформируется в проблему «взаимопереводимости языков», осложненную допущением «стимульного значения» текста, т. е. конкретно-ситуативного комплекса обстоятельств, внешних по отношению к тексту, но тем не менее вызывающих установку на принятие или непринятие его. Особый статус У. как средства демаркации объектов и объединения их в группы на основании не единства общего признака, а так называемых «семантических свойств» формируется в теории языковых игр Витгенштейна, закладывающей основу современной трактовке языка как финальной семантически значимой онтологии (см. также: **Язык, Языковые игры**). В современной философии культуры понятие У. используется так же в значении У. культуры, т. е. основ понимания мира и места человека в нем, имплицитно формирующихся у каждого индивида в таком процессе, как социализация, и служащих своего рода мыслительным инструментарием для человека каждой конкретной эпохи, задавая в своем историческом варьировании систему координат, исходя из которой человек воспринимает явления действительности и сводит их в своем сознании воедино. Набор культурных У. достаточно стабилен (мир, изменение, причина, целое и т. п. – как У. объектного ряда; человек, счастье, государство, честь, справедливость и т. п. – как У. субъектного ряда; познание, истина, деятельность и т. п. – как У. субъект-объектного ряда), а их содержание специфицируется в различных традициях, задавая характерные для них системы символизма и дискурсивные практики (Кассирер, Лангер, Делез и др.) (См. также: **Категории культуры, Представление.**)

УНИВЕРСУМ – в классической философии – «мир как целое».

УНМАНИ – в эзотерике – стадия пребывания вне тела: астральное тело дистанцируется от физического.

УОРД (Ward) Лестер (1841–1913) – американский социолог, один из основоположников психологической социологии, геолог и палеонтолог, сооснователь палеоботаники, первый президент (1906–1908) Американского социологического общества (ныне Американской социологической ассоциации), профессор. Предложил широкое понимание сферы пси-

хологии, в которую включал все, что не служит исключительно содействию жизненным функциям. Выдвинул положение об активном характере социальной эволюции и определяющем воздействии на нее различных психических сил, в первую очередь – волевых импульсов. Стремился к созданию целостной психосоциологической системы социальной науки. Предпринял попытку генерализации общественной роли психических факторов, обеспечивающих прогресс цивилизации. Основой всех действий личности, своего рода «первоначальной социальной силой» считал «желания», выражающие природные импульсы человека. Многообразие человеческих желаний группируется, по У., вокруг двух основных желаний – удовлетворения голода и жажды (связанных с поддержанием жизни индивида) и половых потребностей (отражающих стремление к продолжению рода). Полагал, что этими комплексными желаниями обуславливается активное поведение человека, направленное на преобразование естественной окружающей среды. Наряду с желаниями, поведение человека, по У., определяется также и «репродуктивными силами», к которым он относил, в частности, сексуальную, романтическую, супружескую, материнскую и кровную любовь (с соответствующими им различными видами ненависти). Полагал, что в природе этих сил находится источник неравенства, существенный элемент которого – неравенство между мужчиной и женщиной – определяется совокупностью всех иных неравенств. Согласно концепции У., человеческие желания, связанные с удовлетворением голода и жажды, породили труд и обман, которые являются постоянными спутниками цивилизации. Интерпретировал обман как специфическую разновидность труда. Отмечая противоречивость человеческого существования У. подчеркивал, что природные интересы людей действуют, как правило, в противоположных направлениях, в силу чего интересы отдельных индивидов сталкиваются, «бросаются друг на друга», и что в этой сфере идет постоянная борьба за существование. В результате, по У., единственной основой для формирования всех социальных учреждений могла быть и является лишь первичная, однородная, недифференцированная общественная плазма – групповое чувство безопасности. Акцентировал исключительную роль человеческого интеллекта как главной движущей силы исторического развития. Особое внимание уделял психическим факторам цивилизации. Полагал, что они складываются из трех основных групп: субъективных факторов, объективных факторов и синтеза социальных факторов. При этом относил к субъективной психологии все явления, обнимаемые чувством, а к объективной психологии – все явления, обни-

маемые интеллектом. Характерными моментами общей системы представлений У. о психических факторах цивилизации были следующие: к субъективным факторам в числе прочих он относил различные отрасли философии, к объективным – женскую интуицию и спекулятивный гений, а к синтезу социальных факторов – экономию природы и экономию духа. Значительное внимание уделил разработке утопического учения об идеальном обществе – «социократии», существенным отличительным признаком которого должен быть, по У., контроль над социальными силами посредством коллективного разума общества. Настаивал на существовании возможности построения его путем преобразования капитализма на основе введения всеобщего обязательного равного образования. Автор книг «Динамическая социология или Прикладная социальная наука, основанная на статистической социологии и менее сложных науках» (1883), «Психические факторы цивилизации» (1892), «Очерки социологии» (1898), «Чистая социология» (1903) и др.

УОТС Алан (1915–1973) – английский писатель, сторонник дзен-буддизма, автор более 20 книг на мистические и религиозно-философские темы.

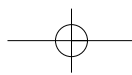
УПАДАНА – в индуизме – материал, субстанция, из которого состоит мир.

УПАДХИ – в индуизме – (1) человеческое неведение, насылаемое богами; (2) носитель начала, менее материального нежели он сам: тело человека – У. его духа.

УПАДХИС – в индуизме – цельный человек в гармонии трех главных тел: физического, тонкого и причинного.

УПАНАЯНА – в индуизме – аналог католической конфирмации: посвящение мальчика в монахи, сопровождаемое требованиями абсолютных добродетелей (чистоты, правдивости, самообладания).

УПАНИШАДЫ (санскр. upa-ni-sad – сидеть около, т. е. у ног Учителя, получая наставления в духовных беседах с целью познания истины; отсюда – сокровенное знание, тайное учение) – древнеиндийские произведения религиозно-философского характера, относящиеся к классу шрути («откровения»), примыкающие к Ведам как объяснение их эзотерического (тайного) смысла. В толковании Шанкары У. происходят от корня sad – «уничтожение». Отсюда У. – «разрушающие узлы незнания» и «приближающие к Брахману». У. иногда называются веданта («конец Вед»), т. к. составляют заключительную часть Вед и являются главным источником системы Веданта. Насчитывают около 200 текстов У. Классическими признаны 108 – собрание Муктика (от mukti – освобождение). Древнейшие из У. записаны, видимо, около 6 в. до н. э. (дубуддийский





858 УПАРАТИ

период). Последние – в 14–15 вв. Из основных У. наиболее ранний слой образуют: «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Тайттирия», «Айтарейя», «Кена», «Кауши-таки». Несколько позже составлены «Катха», «Иша», «Шветашвара», «Мундука». Более поздние У.: «Прашна», «Майтри», «Мандукья». Уходя корнями в древневедийскую мудрость, У. касаются глубоких, метафизических вопросов о происхождении Вселенной, о природе и сущности Непроявленного Божества (Брахмана) и проявленных Богов (Вишну, Яма и др.), о единстве духа и материи, об универсальности ума и природы человеческой «души» и «Эго» (Атмана). Одна из центральных мыслей У. – тождество Брахмана (высшей объективной Реальности, Абсолюта) и Атмана (субъективного, индивидуального начала, «огненного зерна» человека). У. развивают учение о Пуруше (Вселенском Человеке, ср. каббалистический Адам-Кадмон); излагают миф о «яйце Брахмана» («Brahmanda»), из которого произошел существующий мир; дают понятие «праны» (prana) – «жизненного дыхания», наполняющего весь мир; раскрывают учение о четырех состояниях человека: 1) бодрствование, 2) сон, 3) глубокий сон без сновидений, 4) трансцендентальное, невыразимое состояние слияния с высшей Реальностью. У. формулируют понятие кармы, непосредственно связанной с учением о цепи перерождений. Важное место в У. занимает нравственный кодекс жизни, в первую очередь обращающий внимание на внутренний мир человека, высокую культуру мыслей, утонченность чувств, развитость сердца, любовь к Истине. Высшая цель человека, согласно У., – единение с Брахманом. На этом пути главным является не обрядовая практика, культовые служения, а подвижничество, внутренний подвиг человека, самоотверженно вступившего на путь познания Сушего. У., изложенные в системе веданты, имеют много параллелей с йогой (в методах духовного пути), санкхьей (учение о Вселенной, Пуруше), буддизмом (учение о карме, отказе от желаний, очищении сознания) и др. индийскими даршанами (школами). Значительное влияние У. прослеживается в «Бхагават-Гите». Идеи У. впервые были систематизированы Бадараяной в «Брахмасутре». Особое развитие получили у Шанкары и Рамануджи. Влияние У. сказалось на взглядах Р.М. Роя, Вивекананды, Ганди и др. Значительный след в европейской философии У. оставили, начиная с Шопенгауэра.

УПАРАТИ – в индуизме – конец всех индивидуальных желаний и стремлений.

УПАСИКА – в эзотерике – сверхъестественный голос, открывающий тайны будущего, источником коего выступает «астральное эхо».

УРАВНИТЕЛЬНАЯ (КОММУНОЦЕНТРИЧЕСКАЯ) СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ – факторы (детерминации) причинного плана, детерминирующие (см. **Социально-экономические системные детерминации**) настроенность экономических интересов на принудительную коллективность и уравнительность. Уравнительные интересы являются закономерной реакцией социальных субъектов, находящихся на нижних ступенях социалагой иерархии, на всякое неравенство. У. (к.) с.-э. д. основываются на принудительной коллективности, приоритете общественных начал собственности, относительное равенство в потреблении и неравенство в труде, эксплуатацию меньшинства большинством и т. д. Отношения собственности при У. (к.) с.-э. д. предполагают концентрацию прерогатив собственника на хозяйственные блага и функции на уровне социума в целом в руках государственного аппарата. Это создает предпосылки для трансформации уравнительных структур в монопольные посредством группового присвоения рычагов регламентации общественной жизни.

С.Ю. Солодовников

УРИЭЛЬ – в иудаизме и христианстве – один из старших ангелов, покровитель солнечного тепла. У. – хранитель тайн Вселенной: согласно преданиям, оповестил Ноя о конце света.

УРУСВАТИ (санскр. свет утренней звезды) – псевдоним Е. Рерих, данной ей, согласно Агни Йоге, Великими Учителями Шамбалы.

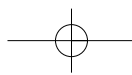
УСПЕНСКИЙ Петр Демьянович (1878–1949) – ученик и соратник Гурджиева, писатель и философ-эзотерик, пропагандировал эзотерические идеи на Западе и в России. Основные сочинения: «Новая модель Вселенной», «В поисках чудесного», «Четвертый путь» и др.

УТИЛИТАРИЗМ – этическое направление, согласно которому цель поведения людей состоит в извлечении из всего пользы, благополучия (индивидуального или общественного). См. **Бентам**.

УТКАТА КАРМА – в индуизме – карма, значительно превосходящая «стандартную», воздействия которой невозможно изменить.

УТОПИЯ (греч.: ou – отрицательная частица, topos – место, т. е. «место, которого нет») – понятие для обозначения описаний воображаемого/идеального общественного строя, а также сочинений, содержащих соответствующие планы социальных преобразований. Ведет происхождение от названия одноименной книги Мора (1516). Отказ от исследования наличной общественной действительности, интеллектуализм, стремление

репрезентировать интересы человечества в целом отличают У. от, соответственно, науки, мифологии и идеологии. Источником У. на каждом отдельно взятом отрезке реального исторического времени могли выступать социальные идеологии, технологические мифы, экологическая этика и т. д. Формирование У. – свидетельство процессов осознания и рефлексии всеохватывающих кризисных явлений общества. У. возможно трактовать также и в качестве мечты о совершенстве мира, способной обеспечить проверку и отбор наиболее функциональных моделей общественного развития. При этом трагизм процедур осуществления У. нередко истолковывается как следствие того, что У. являют собой «выражение антиприродного, надприродного измерения, которые могут быть только силой внедрены в сознание среднего человека и без которых история была бы менее трагичной». У. в ряду идеальных конструкций человеческого разума способны отражать: мечту о мире постоянного и полного чувственного удовлетворения; поиск идиллических состояний благополучия, сдерживаемого моральными и эстетическими ограничениями; ориентацию на акцентированно упорядоченное разумным и нравственным государством благополучие; надежду на осуществление одушевленной цели торжества Добра над Злом вне материальных аспектов этого процесса; проект усовершенствования человеческого общества сугубо посредством организационно-интеллектуальных новаций и т. п. В исторической ретроспективе У. могли быть: а) несбыточными в границах наличных общественных условий, но осуществимыми при трансформировании последних (например, гоббсовский проект гражданского общества в 17 в.); б) перманентно конституирующимися (сопряженно с вызреванием необходимых предпосылок) сейчас и в мыслимом будущем (например, идеалы свободы и равенства в их понимании на рубеже 18–19 вв.); в) неосуществимыми в принципе (коммунистические лозунги всеобщего равенства и универсального изобилия). В античности У. тесно переплетались с легендами о «золотом веке», о «блаженных городах и территориях», являя собой, как правило, иллюстративный материал к тем или иным философско-этическим выводам авторов. В эпоху Возрождения и великих географических открытий У. приобрели преимущественную форму описания совершенных государств, либо якобы существующих, либо существовавших в прошлом где-то на земле («Город Солнца» Кампанеллы, «Новая Атлантида» Ф. Бэкона, «История севарамбов» Д. Верраса и т. п.). В 17–18 вв. У. получили распространение также как различные проекты социально-политических реформ. С середины 19 в. У. все больше превращаются в специфический





жанр полемической литературы, посвященной проблеме общественного идеала. У. разнообразны по социальным задачам: рабовладельческие У. (Платон — «Государство», Ксенофонт — «Воспитание Кира» и др.); феодально-теократические У. (мистическая философия истории Иохима Флорского, 13 в.; В. Андреа — «Христианополис», 1619 и др.); буржуазные У. (Дж. Гаррингтон — «Республика Океания», 1656; Э. Беллами — «Взгляд назад», 1888; Т. Герцки — «Фрейландия», 1890, и др.); различные произведения утопического социализма (Ш. Фурье — «Трактат о домоводческо-земледельческой ассоциации», 1822, и «Новый хозяйственный социетарный мир», 1829; де Сен-Симон — «Катехизис промышленников», 1823–1824 и «Новое христианство», 1825 и др.); технократические У. (Веблен — «Инженеры и система цен», 1921 и др.); анархические У. (У. Годвин — «Исследование о политической справедливости», 1793; Штирнер — «Единственный и его собственность», 1845 и др.). Многие утопические сочинения предлагали процедуры решения отдельных важных для человечества проблем: трактаты о «вечном мире» (Эразм Роттердамский, Кант, Бентам и др.), педагогические У. (Я.А. Коменский, Руссо и др.), научно-технические У. (Ф. Бэкон и др.). По ходу модернизации число произведений утопического жанра на Западе в 16–20 вв. возрастало практически в геометрической прогрессии. В современной социально-философской традиции принято деление У. на «У. реконструкции», направленные на радикальное преобразование общества, «У. бегства» от социальной действительности, а также «обоснованные У.», У. воплощения в

жизнь. У. отличаются негативным отношением их авторов к существующему социальному порядку, претензией на универсализм и «окончателность» предлагаемых процедур разрешения общественных противоречий, верой в осуществимость соответствующих проектов. У. есть категория психолого-физиологическая, состоящая из предощущения и надежды, в чем-то атрибутивное мыслящему субъекту. У. в современную эпоху позволяют предвосхищать некоторые тенденции, ориентированные в вероятное будущее (которое на данном уровне познания не может быть описано в конкретных деталях), а также предостеречь от некоторых отрицательных социальных последствий человеческой деятельности. Эти формы У. стимулировали развитие в социальных науках методов нормативного прогнозирования, а также приемов анализа и оценки желательности и вероятности предполагаемого развития событий.

УХТОМСКИЙ Алексей Алексеевич (1875–1942) — российский физиолог. Академик Академии наук СССР (1935). Окончил Петербургский университет (1906) и работал там же на кафедре физиологии человека и животных, которой впоследствии заведовал (1922–1942). Исследовал проблемы физиологии нервной системы. Разработал учение о доминанте как главном принципе работы нервных центров и организации поведения. Изучал возможности использования психоанализа, в том числе в плане его взаимодействия с физиологией нервной системы. В 1928 опубликовал книгу «Психоанализ и физиологическая теория поведения», в которой отметил некоторые реальные и потенциальные возможности психоанализа. С

1937 работал директором электрофизиологической лаборатории Академии наук СССР. Автор книги «Доминанта как рабочий принцип нервных центров» (1923) и др. книг и статей по физиологии нервной системы.

УЧИТЕЛЬ — в эзотеризме и религиозно-мистических учениях — земные люди, достигшие высокого уровня сознания и духовности, а также Высшие Учителя Человечества, как правило, не живущие на Земле.

УЧИТЕЛЯ ЦЕРКВИ — мыслители, удостоенные Ватиканом почетным именем «doctor ecclesiae». Греческие отцы церкви — У. ц. — Афанасий (296–373), Василий Великий, Григорий Богослов (330–390), Иоанн Златоуст (347–407); римские отцы церкви — У. ц. — Амвросий Медиоландский (340–397), Иероним (345–420), Аврелий Августин Блаженный, Григорий Великий (папа римский в 590–604), а также иные У. ц.: Пиларий из Пуатье (315–366), Кирилл Иерусалимский (315–386), Кирилл Александрийский (патриарх в 412–444), Лев I (папа римский в 440–461), Беда Венералис Достопочтенный (674–735), Иоанн Дамаскин (700–750), Петр Дамиани, Бернар Клервоский, Фома Аквинский, св. Бонавентура (Джованни ди Фиданца), Франц Залесский (1567–1622), Альфонс из Лигуори (1696–1787), св. Тереза Авильская (Тереза де Хесус). (См. **Доктор**).

У-ШЭН ЛАОМУ — главная богиня китайского буддизма, почитаемая также в даосизме. Посылает людям учителей, проповедующих учение о прекращении болезненных инкарнаций (в частности, самого Будды и Лао-цзы).

Ф

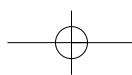
ФАЙХИНГЕР (Vaihinger) Ханс (1852–1933) — немецкий философ. Основные сочинения: «Комментарий к кантовской критике чистого разума» (1881), «Философия фикций» (1911), «Гартман, Дюринг и Ланге» (1876), «Ницше как философ» (1902), «Пессимизм и оптимизм» (1924) и др. Согласно Ф., все идеалы и ценности суть фикции — интеллектуальные допущения, сделанные для преодоления мыслительных проблем. Будучи противоречивыми сами по себе и противореча жизнеустойчивости, фикции способствуют течению духовного бытия. Ф. особо известен как исследователь философии Канта.

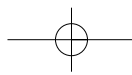
ФАКИР — в исламе — странствующий монах-проповедатель.

ФАКТ (лат. factum — сделанное) — понятие, имеющее выраженную субъект-объектную природу, фиксирующее реальное событие или результат деятельности (онтологический аспект) и употребляющее-

ся для характеристики особого типа эмпирического знания, которое, с одной стороны, реализует исходные эмпирические обобщения, являясь непосредственным базисом теории или гипотезы (в отдельных случаях и самой теории), а с другой — несет в своем содержании следы семантического воздействия последних (логико-гносеологический аспект). В логике и методологии науки эмпирические Ф. выполняют многообразные функции по отношению к теории: являются основой ее возникновения, играют роль проверки и подтверждения либо опровержения гипотезы (в отдельных случаях и самой теории). Научная теория в саморазвертывании генерирует возможность возникновения новых Ф., описывает и объясняет их, выполняет предсказательную функцию. Таким образом, эмпирические Ф. и теория диалектически взаимосвязаны в процессе развития научного знания. Противопоставление или

отождествление их ведет к крайностям фактуализма и теоретизма — противоположным подходам к пониманию роли Ф. в самодвижении научного знания. В последние десятилетия происходит процесс разрушения типа рациональности и теоретичности, сформированных в науке и философии Нового времени, намечается тенденция переосмысления онтологической и гносеологической природы Ф. Ф. в контексте классической рациональности — элемент эмпирического знания, который формируется с помощью ряда сложных познавательных операций. Цель такой деятельности — исключить из исходных данных реального наблюдения и эксперимента субъективные моменты — ошибки наблюдателей, помехи, искажения приборов. Для этого данные наблюдения (т. н. протокольные предложения в терминологии логического позитивизма) подвергаются сравнению, проверке, рациональной обработке для





860 ФАКТ СОЦИАЛЬНЫЙ

выявления устойчивого, инвариантного содержания. Полученное эмпирическое знание — Ф. — оценивается как объективное и достоверное. Такого рода научно-исследовательская деятельность, воплощая идеалы нововременной рациональности, предполагает возможность только одной объективной истины, одной логики, одного субъекта и (как онтологически данного) единственно возможного бытия. В современном гуманитарном и особенно историческом познании проблема фиксации Ф. в историко-культурной реконструкции разрешается в пользу переосмысления традиционных подходов. Ф. культуры и истории рассматриваются незамкнутыми, открывающими свои разнообразные свойства в общении (а не только в обобщении) с иными историческими и современными событиями и Ф. В естествознании данные тенденции детерминуются синергетикой, осмыслением естественно научного и философского статуса т. н. антропного принципа и иных подходов, включающих фактор времени, историчность в традиционные объекты естествознания.

ФАКТ СОЦИАЛЬНЫЙ (лат. *factum* — сделанное, совершившееся) — единичное общественно значимое событие или некоторая совокупность однородных событий, типичных для той или иной сферы общественной жизни или характерных для определенных социальных процессов. В обычном смысле Ф. с. — события, имевшие место в определенное время, при определенных условиях вне зависимости от того, были ли они наблюдаемы исследователем или иными субъектами, не являющимися участниками данных событий. В научном (или шире — познавательном, гносеологическом) смысле Ф. с. — события, описанные в четких понятиях с указанием специфики социальной ситуации, в которой они имели место. В качестве Ф. с. могут быть действия, поступки и характеристики поведения индивидов и социальных общностей, продукты человеческой деятельности (материальные и духовные), вербальные (словесные) действия (мнения, взгляды, оценки), а также их всевозможные взаимосвязи. Ф. с. признаются достоверными лишь при условии достаточно обоснованного описания, учитывающего всю их целостность и их связи с существенными характеристиками социальной ситуации.

ФАКТОРОВ ТЕОРИЯ — термин, используемый для обозначения социологических концепций, пытающихся объяснить общественное развитие воздействием ряда более или менее равноправных факторов: экономики, религии, морали, техники и т. п. В истории социальной мысли известно несколько попыток объяснения механизма развития общества какой-ли-

бо одной причиной. К их числу относятся географическая, демографическая, психологическая, в конце 19 в. — технологическая и др. виды детерминизма. Однако всякий раз такой подход приводил к ситуации, вызываемой тем, что явление, используемое в качестве фактора, прежде чем стать причиной, — было следствием. Попыткой преодолеть это противоречие было выделение нескольких «равноправных» факторов. Однако в результате Ф. т. свелась лишь к описанию этих факторов и постулированию их некоторого взаимодействия. В конце 19 — начале 20 вв. ряд социологов (М. Вебер, М. М. Ковалевский и др.), отрицая исторический монизм вообще, раскрыли марксизм как экономический детерминизм, т. е. одну из прочих однофакторных теорий.

ФАЛЕС (ок. 640/625 — ок. 547/545 до н. э.) — древнегреческий философ и политический деятель (из Милета), один из «семи мудрецов». В 585 до н. э. предсказал солнечное затмение, измерил высоту египетских пирамид по их тени. Согласно Аристотелю, Ф. — первый ионийский и древнегреческий философ. В фокусе внимания Ф. были проблемы природы. Предположительно возводил все многообразие явлений и вещей к единой первостихии — воде. Делает первый шаг на пути формирования в античной философии идеи *архе* как субстрата мира, заложив основы перехода от свойственного для мифологии генетизма к субстратному мышлению: согласно Ф., не только: 1) все сущее возникло из воды, 2) все постоянно возникает из воды, 3) все станет и 4) все становится водой, но также и: 5) все есть вода. (Согласно Ф., все из воды: во-первых, начало всех животных — сперма, она влажная; во-вторых, все растения питаются влагой и от влаги плодородны, а лишённые ее — засыхают; в-третьих, и сам огонь Солнца и звезд питается влажными испарениями, равно как и сам космос. Земля плавает в воде подобно дереву.) Магнит и янтарь, по Ф., имеют душу. Бог, по Ф., — это ум космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств. Панпсихизм, приписываемый Ф., дополняет его гидрокосмогоническое видение мира в традиции древнеегипетских представлений о творении земного диска из первобытного океана вкупе с «жизненным дыханием». Жизнь у Ф. необходимо предполагает питание и дыхание: в этих функциях выступают вода и божественное начало («псюхе»). Ф. (и Филону) приписывается изречение: «Познай самого себя». Сочинения Ф. «О солнцевороте», «О равноденствии» и др. не сохранились.

ФАЛЛИЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ — верования, придававшие особое значение фаллосу, обожествлявшие его плодородную силу.

ФАЛЛОС (греч.) — мужской половой член, символ оплодотворяющего начала природы; символ активной мощи космических сил.

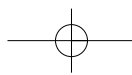
ФАЛЬКОВСКИЙ Якуб (светское имя Шиман Тадеуш) (1778–1836) — теолог и педагог. Учился в Бресте и Виленской гимназии, по окончании которой вступил в Доминиканский орден. Высшее образование получил в Виленском университете (1803–1806). Был проповедником и преподавателем теологии в Полоцке, затем преподавал в Гродно. Был иегуменом ряда монастырей. Планировал издать 12 томов своих проповедей под названием «Новая проповедническая библиотека» (было опубликовано в 1827–1832 шесть томов). В рукописном наследии сохранилось три тома «Собрания различных произведений». По своему мировоззрению Ф. — просветитель-гуманист. Гуманитарная культура, которую Ф. подводил под понятие «литература», делится им на религиозную и светскую, а также на теоретическую и практическую. Разрабатывал теорию художественной литературы. Стронник катарсической концепции искусства Аристотеля. Находился под воздействием эстетики классицизма.

ФАНАТИЗМ (лат. храм) — абсолютная приверженность определенной идеологии, мировоззрению, религии, идее.

ФАНА-ФИЛ-АЛЛАХ — в суфизме — слияние души с Богом.

ФАНА-ФИЛ-ШЕЙХ — в суфизме — слияние души с Духовным Учителем.

ФАНОН (Fanon) Франс (1925–1961) — мартиникский культуролог и социолог, психиатр, общественный и политический деятель. Увлекался фрейдизмом и экзистенциализмом (прежде всего идеями Ж.-П. Сартра, написавшего предисловие к его последней книге, и М. Мерло-Понти; предисловие к его 1-ой книге написал также экзистенциалист Ф. Жансон). Специфически переинтерпретировал некоторые идеи марксизма. Некоторые его идеи типологически близки социальным теориям Ж.-Ж. Руссо и Ж. Сореля. Критически отразил концепции негритюда. Обосновывал необходимость радикальных форм политической и революционной борьбы для освобождения колониально-порабощенных народов и решения расовых проблем. Теоретик национально-освободительного движения. Предтеча постколониальных исследований (штудий). Оказал непосредственное влияние на «новых левых» и ряд леворадикальных течений и групп (например, «Черных пантер» в США). Стронники же либеральных взглядов увидели в творчестве Ф. глобальную угрозу, исходящую из экстремизма разрабатываемых («третьем мире» а- (и/или) антизападных идеологий (отмечая, в частности, «смертонос-

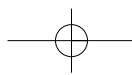




ный гуманизм» Ф.). Учился в лицее Форт-де-Франс (в это время там преподавал один из основоположников негритуада Э. Сезер). В 1944 вступил добровольцем во французскую армию, в составе которой принял участие в боевых действиях в Европе. В 1945 участвовал в избирательной кампании Сезера, баллотировавшегося от Мартиники в Национальное собрание Франции по списку коммунистической партии. Как ветеран войны получил возможность продолжить образование во Франции. Закончил медицинский факультет Лионского университета (в то время в нем преподавал Мерло-Понти). Работал психиатром во Франции и (с конца 1953 по конец 1956) в Алжире (возглавлял психиатрическое отделение больницы г.Блинда). В 1956 принял участие в Конгрессе негритянских деятелей культуры в Париже, где выступил с докладом «Расизм и культура», на 2-м Конгрессе в 1959 в Риме выступил с докладом «Взаимосвязь и взаимозависимость национальной культуры и освободительной борьбы». Принял активное участие в борьбе за национальную независимость Алжира, с августа 1957 до 1960-го года в Тунисе (куда переехал после высылки из Алжира) сотрудничал в органе Фронта национального освобождения Алжира — газете «Эль-Муджахид». В конце 1950-х годов участвовал в работе африканских конгрессов в Бамако, Аккре и Котону. В 1959 ранен в автомобильной аварии, во время лечения в Риме стал объектом покушения. В 1960-1961 годах — посол Алжира в Гане. Был болен лейкемией, лечился в СССР и США, где (в Вашингтоне) и умер. Двумя основными работами Ф. являются «Черная кожа, белые маски» (1952) и «Проклятьем заклеянные» (1961). Они символизируют собой два этапа в творчестве Ф. — (условно) ранний и поздний, окончательно размежевывающая граница которых — 1957 (включение Ф. в вооруженную антиколониальную борьбу). Различаются они прежде всего сменой акцентов (ранний — ближе к установкам негритуада, поздний — подчинен дискурсу «освобождения в борьбе» с известной апологетикой насилия), к тому же первый «теоретичен», а второй «практичен», подчинен необходимости давать ответы на вопросы, возникающие в реалиях национально-освободительной борьбы (отсюда его можно обозначить как «алжирский» период). Но оба они варьируют возможные решения одной дилеммы — как возможна действительная универсализация личности угнетенного в условиях необходимости приобретения ею собственной аутентичности и идентичности, т. е. осознания своей особенности. Ответы на этот вопрос Ф. ищет и в других своих работах: «Год Пятый алжирской революции. Социология революции» (1959 — тираж был изъят, перепечатан в 1960), «За африканскую революцию» (1964), около 15 статей по

психиатрии. В плане данных Ф. ответов показательно смена его национальных самоидентификаций (последовательно: «я — француз», «я — негр французской национальности», «мы — алжирцы», «мы — африканцы»). Истоки же концептуальных построений Ф. лежат в анализе взаимодействия европейско-центрированных культуры и дискурсов (философских в частности) с «иными» культурными традициями, проблематики возможности репрезентации последних в европейских контекстах и тех последствий, которые влечет за собой доминирование «европейскости» для неевропейских народов, прежде всего представляющих негритянскую расу. Европоцентрированная культура выступает в данном ракурсе анализа, с точки зрения Ф., «наваждением», угрожающим полным обезличиванием всего «иного» по отношению к ней, так как погружает «иное» в «небытие», стремится к вытеснению его как «варварского». Эта коллизия наиболее полно схватывается через противопоставление и анализ позиций колонизирующего и колонизируемого (в иных контекстах — «белые»/«негры», европейцы/туземцы), занимаемых ими внутри дихотомичной (дуальной) колониальной ситуации. Дабы противостоять первому (который во всех случаях остается «пришельцем») второй («другой») в этой ситуации должен всеми силами стремиться вернуться (прорваться) к своим забытым культурным истокам, к своей исходной идентичности. Коль скоро колониализм «отрицает национальное время», то к нему необходимо вернуться, но через «отрицание колониального времени» и написание «истории деколонизации». Второй дуализм внутри ситуации задается противопоставленностью контролируемой европейцами «экономической реальности» туземной «человеческой реальности». Колониальная ситуация может быть понята в обеих своих дихотомиях как манихейское противоположение двух начал, непримиримых между собой и неизбежно прибегающих к применению насилия в ответ на насилие. «Колониальная ситуация стандартизирует отношения, так как она резко разделяет колониальное общество на две части». Так как внутри ситуации разрешение этого противоречия невозможно, то требуется преодоление самой этой ситуации, в свете чего насилие колонизируемого может трактоваться как ответное и получить в этом отношении определенное оправдание (в субъективном измерении насилие колонизируемого пропорционально насильственности действий колонизирующего). При этом не следует, правда, забывать о том, что «колонизируемый — это преследуемый, который постоянно грезит стать преследователем», так как «нет ни одного колонизируемого, который бы не грезил хотя бы раз в день оказаться на месте европейца». Колонизация создала ложную ситуацию, в

которой «европейское» оказалось призванным «отменить» и/или «заменить» расовое и/или национальное, что принципиально невозможно, так как в своей глубине сознание всегда остается национальным, а в случае наличия расовых различий получает и «внешнюю» фиксацию (обозначение). Кроме того, колонизируемый стремится занять позицию «уклоняющегося» от навязываемого, т. е. он «подчинен, но не приручен». Однако одного-двух столетий угнетения часто бывает достаточно для того, чтобы национальная культура превратилась «в сумму привычных движений, традиционной одежды и общественных установлений, которые уже утратили свою цельность», т. е. была редуцирована до уровня «коллективного бессознательного». Колонизируемому всегда навязывается ассимиляция, предполагающая не только усвоение элементов чужой культуры, но и выработку уничижительного отношения к своей культуре. Кроме всего прочего последнее делает «нормальным явлением» для данной ситуации расизм. Поэтому «отмена» и/или «замена» уже исходно являются, таким образом, порождением насилия, лишь усугубляемым реальностью колониальной дискриминации («Между истощением национальной действительности и агонией национальной культуры существуют отношения взаимозависимости»). Параллельно в ситуации колонизации происходит внешнее и формальное усвоение навязываемых образов и норм. На «черную кожу» одеваются «белые маски», порождается специфический тип человека — «эволюэ», т. е. способный эволюционизировать-изменяться «человек без корней», живущий в нереальном мире чужих вымыслов. Желание избавиться от «черного», стремление «заменить» его «белым» и/или «отменить» ведут лишь к потере идентичности, обезличиванию, а следовательно — к «несуществованию» («небытию»), сохраняющему лишь чувство стыда и презрения к самому себе. «Эволюэ» — принципиально раздвоенная личность, подверженная «колониальному травматизму», к тому же стремящаяся к состоянию «бесплотного духа», что делает из него потенциального клиента психиатрической клиники, а в социологическом плане — обитателя «гетто» — «загона» («заганного»). Психическая патология оказывается неотделимой от социальной патологии. Самость колонизируемого вытесняется в область экзальтации в поисках «своего» и/или снов, в которых он только и может оставаться самим собой, ведь в реальной жизни он вынужден занимать предписываемое ему другим (колонизирующим) место. «Первая заповедь, которую усваивает туземец, — уметь оставаться на своем месте, не переходить границ. Вот почему сны туземца — всегда сны о физическом движении, сны о деятельности, агрессивные сны. Мне снится, что



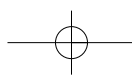


862 ФАНОН

я прыгаю, плыву, бегаю, хватаю. Мне снится, что я смеюсь», — отмечает в этой связи Ф. Однако ситуация колонизации не проходит бесследно и для колонизирующего, заражая его представлениями о своем собственном превосходстве (хотя колониальная ситуация принципиально ассиметрична в пользу колонизирующего в силу доминантности его позиции). «Негр» (правильнее — «негры», так как «нет негра, есть негры») как конструкция колониальной ситуации — раб своей навязанной извне неполноценности, но и «белый» — раб своего приобретенного якобы превосходства («он одновременно и мистификатор и мистифицируемый»). Оба не могут друг без друга: «Истинный Другой для Белого воплощен в Черном. И наоборот». Оба ведут себя при этом как невротики. «Взять — во многом означает быть взятым». Тем самым ситуация колонизации оказывается обоюдной, так как в ней «нет места для поведения, определяемого истиной». Здесь господствуют ложь и лицемерие, так как здесь «хорошо все то, что плохо для них». В этой связи ситуация деколонизации может быть адекватно понята, согласно Ф., только в терминах ее полного ниспровержения-отрицания, как «программа абсолютного беспорядка», реализуемого через постоянное практическое ответное насилие. «Только насилие, осуществляемое народом, насилие организованное и освящаемое должным руководством, позволяет массам расшифровать социальную реальность, дать ключ к ней». Изначально насилие трактовалось Ф. как «извержение из себя» западной культуры, затем он выступил теоретиком вооруженного сопротивления, трактуемого им как освободительная война народа. В обоих случаях три основные характеристики насилия — «радикальность», «бескомпромиссность» и «тотальность». Оно одновременно разрушает и творит, его цель — становление субъектом, обретение собственного «я» в действительности, что одновременно предполагает идентичность этого «я» самому себе и его культурную аутентичность, а также выработку адекватных форм социальной жизни. «Для индивидов насилие становится противоядием. Оно освобождает колонизируемого от его комплекса неполноценности, благодаря насилию колонизируемый преодолевает безучастность или отчаяние. Оно делает его неустрашимым, возрождает его в его собственных глазах». У позднего Ф. эта цель оказывается достижимой только через реализацию права восстать и достичь независимости как предпосылки перехода от (неподлинного) существования к (подлинной) жизни. «Человеческая реальность в-себе-для-себя может быть осуществлена только в борьбе и при риске, которого она требует. Этот риск означает, что я преодолеваю жизнь ради высшего блага — превращения субъективной уве-

ренности, которую я имею в своей ценности, в объективную общезначимую истину». Отсюда и апологетика насилия у позднего Ф.: «Насилие — это очистительная сила. Она освобождает туземца от комплекса неполноценности, от чувства безнадежности и бессилия; делает его бесстрашным и восстанавливает в нем самоуважение». Можно быть «освобожденным», но не знать цены свободы, если ты не сражался за нее. При этом Ф. разрабатывает концепцию неизбежного спонтанного насилия, которое, однако, одновременно проявляет свое «величие и слабость». Последняя становится особенно очевидной при реализации сверхзадачи насилия (после его «переориентации» с целей спонтанного отрицания в «жакерии» и осознанного отрицания в руководимой и организуемой «герилье» на «позитив», потенциально в «герилье» уже присутствующий) — создании целостного человека, которого так и не смогла утвердить Европа. Будущее остается «неясным, пока сознание народа будет зачаточным, примитивным, темным» (суверенность народа прямо пропорционально связана с сознательностью народа), и пока не будет осознано, что «колониальные и национально-освободительные войны входят в глобальный процесс освобождения человека». Мир обяжут предьявить иные модели социокультурности, так как «игра европейцев сыграна». Попытки внешней модернизации должны быть заменены поисками собственного внутреннего мира, обретение которого возможно только в активном революционном, практическом, освободительном действии. Ф. одним из первых выступил против концепции «догоняющего развития», обосновывая необходимость выдвижения и реализации «своих проектов». В этом же ключе Ф. выступил и как противник программ «возрождения» — прежде всего как критик теорий негритуа, — так как культура не «вытаскивается» из наследия прошлого (в частности, фольклора), а «создается» заново («...доказательства существования нации обретаются не в культуре, а в борьбе, которую народ ведет против захватчиков»). «Открытие существования негритуа в 15-м веке не выдает мне патента на звание человека. Хотя этого или нет, прошлое не может руководить мною в настоящем» — писал по этому поводу Ф. Культура, при всей ее несомненной значимости, является лишь одним из аспектов нации-народа, который надо обрести. «И не в прошлом, где его уже нет, а в том стремительном потоке, который его увлек и в котором он все подвергает сомнению». Специфика борьбы и задает, в конечном итоге, специфику культуры, но тем самым и духовное самообретение происходит, согласно Ф., через насилие, позволяющее реализовать себя как волевого субъекта истории: «Сознание, вовлеченное в деятельность, прене-

брегает, должно пренебрегать значениями и определениями своего бытия». Поэтому теории негритуа смогли сыграть только переходную и парадоксальную роль в становлении национального самосознания — они помогли преодолеть ассимилированность в чужой культуре, но оказались неспособны предложить позитивные идеалы, которые приобретаются только в борьбе. Негритуа подменяет идеалы освобождения поисками экзотики и остается в ситуации зависимости, так как концептуализируется во многом «от противоположного» — на место «белого» подставляет «черное». Негритуа разворачивает «драму нарциссизма», в которой «каждый остается заточенным: один — в своей белизне, другой — в своей черной коже». «Негр» при этом остается лишь объектом отношения другого («белого»), он так «производная» от колонизирующего, отождествленного с «белым». Отсюда крайний вывод Ф.: «Для нас тот, кто обожает негров, столь же ненормален, как и тот, кто испытывает к ним отвращение». В его понимании ликвидация колониализма есть и «ликвидация» «негра» («негры» уже исчезают, ибо те, кто создал их, сейчас утрачивают свое культурное и экономическое превосходство»). Но, с другой стороны, и «желать слиться с традицией или возрождать устаревшие традиции — значит идти не только против истории, но и против своего народа». Идеологи негритуа неосознанно ориентируются на воспроизведение того, что можно квалифицировать «лишь как отходы мысли, пустую оболочку, трупы, окаменевший опыт». Время доминирования негритуа в антиколониалистском дискурсе Ф. оценивает как «период тревоги, беспокойства, провалов в бытие, в тошноту. У человека рвота, но где-то внутри уже зреет смех». Отсюда и проистекает необходимость прямого обращения к национальной действительности, взятой в той наличности, в которой она дана, но с целью ее революционного преобразования (т. е. перевода в будущее), а не ориентация на прошлые достижения культуры, сколь бы значительными они ни были бы (или не казались бы таковыми). «Рано или поздно интеллигент колонии отдает себе отчет в том, что культура — это еще не доказательство существования нации, что нация полностью проявляется лишь в борьбе, которую народ ведет против сил захватчика. Колониализм никогда не обосновывал своего права на захваченные им земли отсутствием там культуры. И его не устыдишь, разложив перед ним непризнанные им культурные сокровища». Прошлое оценивается с точки зрения настоящего, а не наоборот. Субъект имеет право на «собственную» историю — свободно относясь к прошлому он предуготовлял свободу в настоящем, приобретает возможность и необходимость созидать себя, а не следовать детерминированным прошлым схемам (к





тому же чужим и навязанным «колониальным видением» прошлого). «Я должен постоянно напоминать себе, что истинный скачок состоит в том, чтобы ввести дух открытий в существование. В мире, где пролегает мой путь, я создаю себя бесконечно. Я солидарен с бытием в той мере, в какой я его преодолеваю». В этой перспективе невовлеченность в колониальные дискурсы и институции потенциально «энергетичнее» для борьбы, чем затронутость ими. В этой пугливости и расположена во многом апологетика Ф. крестьянства как наименее вовлеченной в «колониальность» социальной силы, как поддерживающего «коммунитарность» жизни. Колонизированный город с его буржуазией и пролетариатом (которым «есть, что терять») остается лишь «надстройкой» над «базисом» туземной деревни (которой «терять нечего»). (Попутно Ф. «переворачивает» марксистское понимание базиса и надстройки, а также соотношение рабочего класса и крестьянства). «Ясно, что в колониальных странах только крестьянство революционно», — заявляет он. Именно оно способно сделать «проклятый мир» своим, сменив фокус его видения-восприятия. Ф. периодически гипостазировать и роль маргинальных слоев (которые часто обозначает терминами «бедные» и/или «отверженные», понимаемые чаще всего как крестьяне, «запертые на городских окраинах») в практиках освобождения «третьего мира». Важно в этом отношении и то, что для него «отвергающие колониальную действительность», исходно формируясь как группировка новой нации, не могут не являться «отверженными». Концепт же «третьего мира» во многом (хотя и не всегда эксплицитно) строится Ф. на противопоставлении «центра» и «периферии», только с позиций которой и можно адекватно понять «современность». В связи с этим Ф. часто зачисляются в идеологи так называемого «триконтинентализма», утверждающего близость (и даже общность) судеб стран «третьего мира» (Африки, Азии, Латинской Америки), т. е. «мировой колонии», противостоящей «мировой метрополии». В этом же ключе его иногда причисляют и к представителям «африканской» версии «философии освобождения» (и/или к ее предтечам). Освобождая себя и других, мы проявляем солидарность «тотального человечества», включающую весь мир без исключения. Безусловное (и насильственное) отвержение «европейского» в его устремленности к доминированию не есть основание для отрицания его как такового в свете возникающих перед современным обществом глобальных проблем, связанных, в конечном итоге, с реализацией универсальной сущности человека («индивид должен стремиться обрести универсализм, присущий человеческой природе»). Не следует забывать и о том, что «Европа в буквальном смысле является

творением третьего мира», и следовательно, последний имеет законное право претендовать на ее наследство, не замыкаясь в автаркии и стремясь к «опоре только на собственные силы». Другое дело, что: «Если мы хотим ответить на ожидания европейцев, не нужно отражать образ, даже идеальный, их общества и их мышления. Для Европы, для нас самих и для человечества нужно изменить сам наш облик, развивать новое мышление, стремясь создать нового человека». Поэтому: «Оставим эту Европу, которая не перестанно говорит о человеке, убивая его всюду, где он встречается ей: во всех закоулках ее собственных городов, во всех уголках мира. (...) Мы можем теперь все сделать, если не будем подражать Европе, если не будем одержимы желанием догнать Европу. (...) Европейские достижения, европейская техника, европейский стиль не должны больше искушать нас и выводить из состояния равновесия. Когда я ищу человека в европейской технике, европейском стиле, я вижу ряд отрицаний человека, лавину смерти. Человеческие условия, проекты человека, сотрудничество между людьми в усилиях, направленных на достижение человеческой целостности, — это новые проблемы, решение которых требует подлинного новаторства. Не будем подражать Европе и направим наши физические и духовные усилия в новом направлении. Создадим целостного человека, утвердить которого Европа оказалась неспособной». Однако для решения этой задачи необходимо сначала стать равным другим, что предполагает ликвидацию колониальной ситуации, достижение целей национального освобождения и возрождение государственности. С точки зрения Ф., в решении глобальных проблем нельзя перескочить через национальный этап, так как это чревато непредсказуемыми последствиями (но при этом можно миновать «буржуазную фазу», которая ничего не способна дать «третьему миру»): «Если культура — одно из проявлений национального самосознания, то в этом случае национальное самосознание — наивысшая форма культуры». Самосознание не является преградой для общения с «другими», наоборот, именно самосознание способно снять «завесу, созданную веками непонимания» и выступить гарантом «подлинной коммуникации» между людьми (правда, при этом не стоит забывать о том, что сам Ф. в свой «алжирский» период творчества, апологетируя насилие, склонен периодически говорить о необходимости «неистового утверждения своего, возведенного в абсолют»). Путь национальной культуры в современном мире прочно связывается с универсализмом, но не культур-центризмом, так как «только национальное самосознание, не переходящее в национализм, способно обеспечить прочный интернализм». Поэтому, согласно Ф.: «Именно борьба за

национальное существование прежде всего высвобождает культуру, открывает ей пути к творчеству. А позднее нация обеспечивает культуре условия существования и выражения». В этом своем стремлении «освободительная борьба не восстанавливает прежних ценностей и очертаний культуры. Цель борьбы — коренная ломка отношений между людьми, и поэтому она не может оставить нетронутыми ни формы, ни содержания культуры данного народа. В результате борьбы исчезнет гнет колониализма, исчезнет и угнетенный. Это новое для себя и других общество не может не создать нового гуманизма: он уже предвосхищен задачами и методами борьбы». Но тем самым национализм снимается этим новым гуманизмом (полнимаемым как «политическое и социальное сознание»): «Если национализм не уточнен, не обогащен и не углублен, если он быстро не преобразуется в политическое и социальное сознание, в гуманизм, он ведет в тупик». Новый гуманизм, таким образом, есть «созидание цивилизации во всемирном масштабе», не знающее исключений, пафос новой всемирности — в будущем всестороннем освобождении человека и человечества.

В.Л. Абушенко

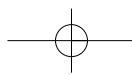
ФАНТОМ — в эзотеризме — образ человека, созданный мысленным усилием в целях диагностирования, целителями-экстрасенсами.

ФАНЬЦИ (кит.) — обычная воспроизводящая энергия (в отличие от небесной).

ФАНЬЦИ (кит.) — обычная энергия, поступающая человеку с пищей и воздухом.

ФАНЬШЭНЬ — в китайской религиозной философии — реинкарнация, сансара.

ФАРАБИ (аль-Фараби Абу Наср Мухамед ибн Тархан) (870—950) — тюркский философ, ученый-энциклопедист. Автор около 160 трактатов, охватывающих различные стороны науки, в первую очередь философии, этики, эстетики, социологии, логики, математики, астрономии и др. По мысли Ф., только истинная наука и теоретическая философия наставляют правителей на добродетельные дела и доводят государственное правление «до совершенства». Ф. призывал к моральному и интеллектуальному развитию людей не столько в интересах требований ислама, сколько для совершенствования индивидов в интересах общества. Социально-философские взгляды Ф. носили отпечаток эпохи — с одной стороны, это время расцвета исламской идеологии, с другой — период «мусульманского Ренессанса». В работах Ф. материалистические воззрения переплетаются с теолого-идеалистическими положениями. Учение Ф. охватывает почти все философские проблемы той эпохи: материя и ее формы,





864 ФАРИСЕИ

бытие и его категории, свойства органического и неорганического мира, соотношение физического и психического, формы и ступени познания, учение о разуме, о мышлении, о связи мысли и языка и т. п. По Ф., мир по своей сущности зависит от божественного творческого акта, он является вторичным (но не во времени). Ф. отрицает бессмертие души и ее перевоплощение. Проводя грань между людьми добродетельными, сведущими и невеждами, Ф. утверждает, что души первых бессмертны, так как их дела и творения останутся в памяти человечества. Ф. не отделяет разум от нравственности, истины от добра, считая, что человек, только будучи одушевленным высокими порывами, освободившись от суеты, может постичь истину. Ф. выступал защитником разума, его рационалистические устремления ярко проявились не только при рассмотрении теоретико-познавательных проблем, обосновании и изложении логики, но и в процессе доказательства самостоятельного от религии существования философии, в частности, и науки в целом, поскольку, как считал Ф., они основаны на достижениях человеческого разума. В период мусульманского средневековья Ф. высказывал смелые суждения об условиях разумного управления обществом, доказывал, что человек достоин счастья и может добиться его не с помощью врожденного начала, а в процессе своей деятельности — человек, по Ф., может быть счастливым только в правильно управляемом обществе. Выдвигая на первый план материальные потребности в качестве условия возникновения человеческого общества, Ф. решительно отвергал религиозно-теологические и биологические воззрения на эту проблему и тем самым сделал значительный шаг вперед в раскрытии сущности общества. Как отмечал Ф., между людьми необходимы соглашения, установленные нормы справедливости и универсальные законы, которым законодатель придал бы обязательность. Проповедуемое Ф. идеальное государство («добродетельный город») было идеализированным феодальным обществом с присущими ему специфическими чертами. Важное место в наследии Ф. занимает этика, которая определяется им как наука, позволяющая прежде всего различать добро и зло. Центральное место в этической концепции Ф. занимает категория добра, которое являясь атрибутом сущности, заключено в самой материи. Зло, в отличие от добра, по мнению Ф., связано с небытием. Историческое значение теории систематизации наук Ф. состоит в том, что его учение исходит из признания реально существующих и независимых от сознания человека материальных предметов и их качеств, т. е. в своей основе оно является материалистическим. Труд Ф. по классификации наук («Ихсо аль-улум»), переведенный еще в 10–12 вв. на древне-

греческий и латинский языки, снискали ему популярность в среде европейских ученых.

ФАРИСЕИ — древнеиудейская религиозная секта (одна из трех основных; наряду с саддукеями и ессеями). Представляла средние слои населения; выступала пристанищем ортодоксов, догматиков, лицемеров, ханжей. Ф. были гонителями Иисуса Христа.

ФАССИНАЦИЯ (от англ. fascination — очарование) — особым образом организованное вербальное воздействие, которое служит для уменьшения потерь семантически значимой информации при восприятии сообщения реципиентами. Результат воздействия информации на поведение человека зависит от посторонних факторов, в частности, помех, которые могут возникнуть как в канале связи, так и в самом мозгу. В последнем случае помехи могут генерироваться специальными механизмами мозга, играющими роль фильтров, которые разрушают информацию на ее пути к эффекторному аппарату. На существование подобных механизмов впервые указал Н. Винер. Он предложил назвать семантически значимой ту информацию, которая пройдя через систему фильтров, непосредственно влияет на эффекторный аппарат принимающей системы (например, на поведение человека). Предположение, что внешние сигналы, поступающие в мозг, помимо информации могут также нести и Ф., высказал Ю. Кнорозов. Таким образом, Ф. — это такое воздействие на фильтры принимающей системы, которое снижает их эффективность и повышает количество семантически значимой информации. За счет этого повышается эффективность ее воздействия на поведение реципиентов. Формы Ф. могут быть различными. В зависимости от акустической организации сигнала интенсивность Ф. может колебаться от минимальной (например, монотонная дикторская речь) до максимальной (специально интонированная речь, декламация, пение). Важным фактором Ф. выступает ритмическая организация сообщения. Пример этого — особый ритм речевых сигналов и их своеобразная интонационная составляющая при гипнозе. Наблюдается семантическая Ф., когда при определенных условиях текст сообщения оказывается чрезвычайно значимым для реципиентов, вызывая резкое изменение их поведения (классический пример — «феномен 30 октября 1938», когда радиоинсценировка «Борьбы миров» Г. Уэллса вызвала в США массовую панику, охватившую свыше миллиона человек). Эффектом семантической Ф. обладают также слухи.

ФАТАЛИЗМ (лат. fatalis — роковой, предопределенный судьбой) — 1) — философская концепция о существовании

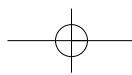
предопределенности высшей волей, роком, судьбой событий в природе, обществе и в жизни каждого человека; 2) — соответствующий поведенческий принцип. Уже в древней мифологии встречаются представления о господстве рока не только над людьми, но даже над богами. Ф. пронизывает вероучения теистических религий. Различную интерпретацию получил Ф. в философских концепциях: окказионализм, предустановленная гармония, детерминизм Лапласа и др. В историко-философской традиции Ф. противостоит волюнтаризм.

ФАТАН — главный зал чаньского монастыря, зал Закона; для регулярных церемоний, в которых участвуют все члены общины.

ФАТУМ (лат. fatum, судьба) — (1) в стоицизме — сила, правящая миром; (2) у Ницше — «любовь к судьбе» — признак действительного душевного величия.

ФАЦЗЯ — древнекитайская философская школа, оппонировала Конфуцию. Отстаивала идею суверенности права, адаптированного обстоятельствам.

ФАШИЗМ, национал-социализм (лат. fasio; итал. fascismo, fascio — пучок, связка, объединение) — (1) тип общественно-государственного устройства, противоположный конституционно-плюралистической демократии. В Европе 20 в. — это Португалия при режиме Салазара, Испания — при Франко, Италия — при Муссолини, Германия — при Гитлере. В рамках Ф. как особого социально-политического режима принцип многопартийности отрицается в интересах антидемократически и антилиберально ориентированной правящей партии или группы, т. е. меньшинства, насильственно захватившего власть и отождествляющего себя с государством. Ф. в Португалии предполагал отказ от идеи народного представительства в форме парламентаризма при сохранении автономии различных социальных групп общества от государства на основе принципов либерализма. Итальянский Ф., опираясь на государственную партию, наделял правительство неограниченной властью при сохранении ориентации на консервацию традиционных общественных структур. Режим гитлеровского Ф. в качестве несущей конструкции использовал не столько государство, сколько материально воплощаемый идеал нации или даже расы (именно на этой основе планировалось преодоление пагубной классовой неоднородности общества, порожденной индустриальной цивилизацией); (2) идеология, теория и практика правэкстремистского политического движения 1920–1990-х в Европе, характерными чертами которого выступают: воинственный антидемократизм; антимарксизм; антисемитизм; расизм и идеи расового превосходства; шо-





винизм; мистический вождизм; культ тоталитарного государства и социального насилия; концепция нации как вечной и высшей реальности, основанной на общности крови; готовность к борьбе за порабощение «низших» народов и рас; оправдание геноцида последних. Социальной основой Ф. выступают маргинальные, деклассированные слои общества. (Ср. с мнением одного из авторов коммунистически ориентированного периодического европейского издания «Коммунистический Интернационал» от 4 ноября 1922: «У фашизма и большевизма общие методы борьбы. Им обоим все равно, законно или противозаконно то или иное действие, демократично или недемократично. Они идут прямо к цели, попирают ногами законы и подчиняют все своей задаче.»)

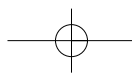
ФАЭТОН — (1) в античной мифологии — сын Бога Гелиоса, не справился с управлением огненной колесницы, угрожавшей Земле; был уничтожен Зевсом. (2) гипотетическая разрушившаяся планета между Марсом и Юпитером, образовала пояс астероидов.

ФЕДОРОВ Николай Федорович (1828–1903) — русский мыслитель, представитель религиозно-философского направления космизма. Ф. был известен своим аскетическим образом жизни, он считал грехом всякую собственность, а поэтому даже свое жалованье почти целиком раздавал нуждающимся. По этой же причине Ф. ничего не опубликовал из своих сочинений. Работу по подготовке к изданию философского наследия Ф. завершили его ученики и последователи, выпустившие два тома избранных отрывков и статей под названием «Философия общего дела» (1906, 1913). Свое учение, называемое «активным христианством», Ф. понимал как раскрытие «Благой Вести» в ее истинном практическом смысле, который выражается в призыве к активному преобразению природного, смертного мира в иной, не-природный, бессмертный божественный тип бытия. Основу федоровского учения составляют идеи «регуляции природы» и «имманентного воскрешения». Высшим идеалом преобразования (обожения) мира у Ф. является Царство Божье, достижение которого предполагает осуществление целого ряда задач: переход от эксплуатации к регуляции природы, овладение управлением космическими процессами; совершенствование организма человека; создание общества по типу «психократии» на основе сыновьего, родственного сознания, идея патрофикации, т. е. воскрешение всех прежде живших поколений. Реализация перечисленных задач мыслится Ф. как «общее дело» всего человечества, осознавшего свою целостность, всеединство, ведущее к всеобщему братству и родству, преодолению «враждебного» состояния как в природе, так и в социуме. Ф. был

убежден, что божественная воля действует через единую соборную совокупность человечества. В этом контексте одним из главных требований в учении Ф. является принцип «совершеннотия в вере», предусматривающий собственное участие человека в деле преобразования природного порядка бытия, включая общее дело по реальному восстановлению и преобразению прежде живших поколений, основанное на идее перверсии естественного хода биологических процессов. В этой связи философия Ф. устанавливает своего рода культ предков (вплоть до проекта обучения и воспитания детей на кладбищах). Учитывая, что всем воскрешенным поколениям не уместиться на одной планете, Ф. в качестве неисчерпаемого резерва для заселения людей предлагает Космос. Для этого человечеству придется преодолеть земные силы притяжения, выйти в космос и расселиться в нем, что, безусловно, связано с необходимостью психофизиологического совершенствования человеческого организма, т. е. преобразования человеком себя из «смертного, пожирающего и вытесняющего» существа в самосозидающее и бессмертное. Одним из условий подобных трансформаций является, по мысли Ф., превращение питания в «сознательно-творческий процесс» создания своего тела из элементарных веществ и космической энергии. Философское наследие Ф. оказало влияние не только на русскую философскую традицию (В.С. Соловьев называл Ф. «учителем и отцом духовным»), но и на аксиологические приоритеты русского искусства (Достоевский, Л.Н. Толстой, В. Брюсов, Хлебников, К. Клюев и др.).

ФЕДОТОВ Георгий Петрович (1886–1951) — русский мыслитель, философ, историк, публицист, профессор на кафедре истории средних веков в Саратовском университете (1920). Эмигрировал из Советской России во Францию (1925), автор более 300 публикаций и эссе по общественным проблемам (в том числе книг «Абеляр» (1925), «Святые Древней Руси (X–XVIII столетий)» (1931), «И есть, и будет. Размышления о России и революции» (1932), «The Russian Religious Mind» (1946). Творчество Ф. сыграло значимую роль в осмыслении вопросов назначения и места России в истории, соотношения революции и человеческих судеб, гибели и возрождения культуры. Во всех социологически ориентированных, жизненно соразмерных моделях Ф. присутствует универсальная точка отсчета — Россия как непреходящий предмет научного творчества. Отличительной особенностью социологии Ф. явилась тотальная критика русской идеологии (стремившейся достичь «западных целей» — «восточными средствами»): народников и марксистов, реакционеров и антибольшевиков-демократов, чаяний народа и ин-

теллигенции. С точки зрения Ф., вся история России представляет собой процесс принципиального преодоления ее лучшими умами «апокалиптического соблазна» в видении перспектив развития. Ни концепция бесконечного прогресса секуляризированной Европы в духе общественной мысли Нового времени, ни идея о фатальности гибели «потусторонней» для Запада цивилизации русской православной религиозности не были созвучны мировосприятию Ф. Эсхатологичность социально-философского и социологического творчества Ф. не результативалась в экстремальных, пессимистических прогнозах конца истории и культуры. Постулируя в начале 1930-х цель построения в Европе и России «Нового Града», способного отказаться от трагичного в неизбывности своем стремления континента к военной катастрофе, Ф. обращал особое внимание на решение «социальных вопросов». «Трудовой социализм», свобода личности вопреки догматам фашизма и коммунизма, христианство, русский патриотизм — вот те идеалы, которые Ф. считал главными в любых проектах общественных трансформаций. Именно через парадигму этих ценностей культуры призывает Ф. создавать целостный облик истории российского государства, целостную социальную модель его общественной эволюции. Ф. выступил одним из очень немногих, кто оказался в состоянии апплицировать истины и дух «Вех» на реалии постреволюционного и поствоенного мира. Осуществляя анализ истории русской интеллигенции, Ф. утверждал, что пройдя целый век с царем против народа, она некоторое время противостояла и царю (1825–1881) и, наконец, поддержала народ против царя (1905–1917). Для Ф. интеллигенция — не столько носитель и генератор новых идей, сколько определенный общественный слой с его конкретными бытовыми чертами. Антигосударственность интеллигенции сопряжена у Ф. с ее антинациональными ориентациями. Патриотические круги дворянства и армии в принципе не могли, по Ф., разделить такие идеи, а поэтому интеллигенция искала и нашла на собственную погибель себе сообщников в среде рабочих, крестьян и (что самое печальное) в слоях люмпен-пролетариата России. «Сталинокрапия» и ее торжество, по мнению Ф., вовсе не отменяют эту тенденцию, они лишь корректируют ее. По мысли Ф., «люди, воспитанные в восточной традиции, дышавшие вековым воздухом рабства, ни за что не соглашались с такой свободой — для немногих, — хотя бы на время. Они желают ее для всех или ни для кого. И потому получают «ни для кого». Им больше нравится царская Москва, чем шляхетская Польша. Они негодуют на замысел верховников, на классовый эгоизм либералов. В результате на месте дворянской России — импе-





866 ФЕЙЕРАБЕНД

рия Сталина». Этот трагичный выбор – будущий крест государства российского, от разрешения этой дилеммы зависит его будущее.

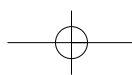
ФЕЙЕРАБЕНД (Feuerabend) Пол (Пауль) Карл (1924–1994) – американо-австрийский философ и методолог науки. Основные сочинения: «Против метода. Очерк анархистской теории познания» (1975), «Наука в свободном обществе» (1978), «Проблемы эмпиризма. Философские заметки» (1981) и др. В научном творчестве опирался на идеи критического рационализма (Поппер), исторической школы в философии науки (Кун), испытал влияние марксизма (В. Холличер) и идеологии контркультуры (Франкфуртская школа). В 1970-е Ф. создает концепцию «эпистемологического анархизма». Анархизм в понимании Ф. малопривлекателен в политическом измерении, но незаменим для эпистемологии и философии науки. В русле основных идей постпозитивизма Ф. отрицает существование объективной истины, признание которой расценивает как догматизм. Отвергая как кумулятивность научного знания, так и преэминентность в его развитии, Ф. отстаивает научный и мировоззренческий плюрализм, согласно которому развитие науки предстает как хаотическое нагромождение произвольных переворотов, не имеющих каких-либо объективных оснований и рационально не объяснимых. Развитие научного знания, по Ф., предполагает неограниченное приумножение (пролиферацию) конкурирующих теорий, взаимная критика которых стимулирует научное познание, а успех любой из них определяется умением автора-одиночки «организовать» его. Так как наука не является единственной или предпочтительной формой рациональности, то источником альтернативных идей могут быть любые внеученные формы знания (магия, религиозные концепции, здравый смысл и т. д.). Столь же правомерно, считает Ф., и теоретическое упорство авторов научных концепций, т. е. отказ от альтернатив в познании независимо от критики создаваемых научных теорий. Отрицая единые методологические стандарты и нормы научного познания, Ф. приходит также и к методологическому плюрализму. «Может быть успешным любой метод», – постулировал свое кредо Ф.: «anything goes» или «все дозволено» как универсальная норма познания. Исходя из факта теоретической нагруженности языка научных наблюдений, он высказывает сомнения в возможности эмпирической проверки научных построений и настаивает на принципиальной несоизмеримости научных теорий (например, общих космологических картин реальности) ввиду невозможности сравнения их с общим эмпирическим базисом. Согласно Ф., гипотетико-дедуктив-

ная модель объяснения опирается на неприемлемое допущение о том, что значения терминов остаются инвариантными в ходе всего процесса объяснения. Реально же, с точки зрения Ф., то обстоятельство, что, принимая новую теорию, мы одновременно трансформируем понятия и «факты», из которых исходили ранее. Новые теории, по мысли Ф., всегда несовместимы со старыми теориями и включают в себя отрицание последних. Наш повседневный жаргон включает в себя теории, вследствие чего мы не в состоянии избежать теоретических допущений, ограничиваясь исключительно употреблением понятий, исключенных в повседневные дескриптивные выражения. У Ньютона, по мнению Ф., «формы, массы, объемы и временные интервалы – фундаментальные характеристики физических объектов, в то время как в теории относительности формы, массы, объемы и временные интервалы суть связи между физическими объектами и системами координат, которые мы можем менять без какой бы то ни было физической интерференции». По Ф., каждый исследователь вправе разрабатывать свои концепции, не сообразуясь с какими-либо общепринятыми стандартами и критикой со стороны коллег. Авторитаризм в любой его форме недопустим в научной идеологии. В «свободном обществе», идею которого отстаивал Ф., все традиции равноправны и одинаково вхожи в структуры власти. Свобода – продукт разноректорной активности индивидов, а не дар амбициозных теоретических систем, исповедуемых властью предрешающими. Противоречия в развитии науки, негативные последствия научно-технического прогресса побудили Ф. к призыву отделить науку от государства подобно тому, как это было сделано с религией: избавить общество от духовного диктата науки.

ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг Андреас (1804–1872) – немецкий философ. Основные философские труды пишутся Ф. в деревне Брукберг, куда он переселился с семьей в 1837. Ф. провел там 24 года, покинув свое уединение лишь однажды для чтения лекций гейдельбергским студентам в 1848–1849. Важной вехой интеллектуальной биографии Ф. был разрыв с учением его наставника – Гегеля. В 1839 Ф. была написана работа «К критике гегелевской философии», за ней последовали: «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842) и «Основные положения философии будущего» (1843), в которых Ф. критикует гегельянство в основном с материалистических позиций, резко выступая против тезиса о тождестве бытия и мышления. Мир рассматривался Ф. как органическая целостность, в центре которой – человек. Человек трактуется Ф. как единственный, универсальный и высший предмет философии, превращающийся

тем самым в антропологию. Особое значение имела книга «Сущность христианства» (1841), переведенная на многие языки. В ней Ф. дает глубокий анализ религии как социокультурного феномена. Критика религии становится основной темой творчества Ф. Она фундировалась на определенных знаниях в области теологии (которой Ф. учился, пока не сделал выбор в пользу философии), которую как антинаучную теорию религии Ф. предлагал заменить «теономией», рассматривающей достоверное знание о том, как человек создал Бога. Разгадку веры, согласно Ф., следует искать в глубинах человеческой психики, стремления человека преодолеть собственную конечность и свое бессилие. Чувство зависимости и обусловлено, по Ф., возникновение феномена религиозной веры. «Бессонечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо». Антропологизм Ф. вел к построению Новой теологии, в которой Человек и есть Бог, т. е. предлагается преодолеть противопоставление полюстороннего (мирского) и потустороннего (трансцендентального) и, таким образом, выйти на осуществление всемирной мечты человечества – создания «царства Божьего» на земле. В философии Ф. на место любви к Богу ставится любовь к Человеку.

ФЕМИНИЗМ (лат. femina – женщина) – общее название движения женщин против дискриминации по признаку пола. Речь идет об одной из форм дискриминации – сексизме (англ. sex – пол), которая бытует в культуре наряду с расизмом – дискриминацией по расовому, этническому принципу и эйджизмом (англ. agee – возраст) – дискриминацией по возрасту. Статус человека в обществе определяется участием в экономической и политической жизни, контролем над собственностью и продуктами труда, существующей системой власти. Поэтому по данным параметрам можно проследить зависимое положение женщины в обществе. Достаточно широко распространены профессиональная дискриминация (исключительно горизонтальное профессиональное перемещение) и сегрегация женщин: (формирование «женских» рабочих мест внутри профессий, как правило, непрестижных и малооплачиваемых). В женском движении принято выделять два основных этапа. В первый – с середины 19 в. до 1960-х – женщины боролись за «равенство полов», за равные права, в частности за предоставление им избирательных прав (так называемый «суфражизм»). К 1920-м таким права были предоставлены женщинам во многих странах: в Финляндии, Норвегии, Дании, Бельгии, Германии, Польше, Канаде,





США и др. Такой успех женского движения на некоторое время приостановил женскую активность в политическом отношении. Пробудилось женское движение в конце 1960-х — начале 1970-х под новым лозунгом — «равенство в различии». Женское движение приобрело различные формы, став «женским освободительным движением» (Womenn's liberation). В нем выделились три основных направления феминистской политики: либеральное, радикальное, социалистическое. Либеральный Ф. ориентируется на достижение равенства мужчин и женщин без радикального изменения патриархальной системы, а с переориентацией разделения труда между полами. Отсутствие разделения труда по половому признаку, как предполагается, должно привести к формированию общества андрогинного типа (т. е. такого общества, в котором отсутствует указанное разделение труда, и не подчеркиваются анатомические признаки и различия индивидов). Радикальный Ф. борется за новый общественный порядок, в котором предполагается обособленное существование женщин от мужчин и от патриархальных структур общества. Главным инструментом подавления женщин через сексуальное рабство и насильственное материнство здесь считается семья. Социалистический Ф. рассматривает женскую тему с точки зрения классового и расового господства, вместе с уничтожением которых должна быть разрушена и половая дискриминация. Здесь также нередко пропагандируется полная сексуальная свобода, отказ от материнства, отмена всех социальных различий пола.

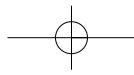
ФЕНИКС — в античной мифологии — волшебная птица, живущая от 500 до 12 тысяч лет. К концу жизни, по легенде, сжигает себя, и из пепла восстает новый Ф.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ — в узком (строгом) смысле — социологическая концепция Шюца и его последователей, основанная на переинтерпретации и развитии идей понимающей социологии М. Вебера с позиций социологизированной версии феноменологии позднего Гуссерля; в широком смысле — теоретико-методологическая ориентация в «неклассической» социологии 20 в., эксплицировавшая социологический потенциал философской феноменологии для осмысления социального мира в его сугубо человеческом бытии — с позиций практически действующих, конституирующих себя и себя-в-мире индивидов. Исходная посылка Ф. с. задает ее оппонирование структурно-функциональной социологии: индивид не является пленником социальной структуры, социальная реальность постоянно воссоздается нами, зависима от нашего сознания и наших ее интерпретаций. Соответственно, в фокус внимания социологии

должна попасть человеческая субъективность. Однако взгляд на нее с позиции внешнего наблюдателя как минимум непродуктивен, не позволяет «пробиться» к ее истокам. Следовательно, необходимо погружение в мир, в котором живет человек, т. е. в мир жизни или жизненный мир. Только в этом случае можно дать адекватное толкование, понять принципы конструирования (конституирования) мира и переистолковать, т. е. изменить его, что требует выхода на исходные основания всякого возможного опыта-знания и требует, следовательно, освобождения нас от предвзятости видения, налагаемого реальной историей и культурой, в которой мы (некритически) социализированы. Тем самым необходим выход на уровень изначального коллективно разделяемого опыта, далее «не разложимого», воспринимаемого как данность. А это взгляд на мир как пред-данное, в котором только что-то и возможно, в том числе и какое-либо знание, которое само вырастает из этого мира феноменов (того, что наличествует в сознании непосредственно, ясно и очевидно, не будучи связано с логикой умозаключений). Таким образом, социальные феномены пред-задаются сознанием, его содержанием и способами представленности в нем. Сознание всегда интенционально, оно всегда — о чем-то, всегда вплетено в мир, однако судить о чем-либо находящемся вне сознания (о мире объектов), мы не имеем никаких оснований. Следовательно, любая адекватная своему предмету социологическая стратегия должна: 1) исходить из «взятия в скобки» вопроса о существовании мира объектов вне сознания; 2) провести феноменологическую редукцию, т. е. освободиться от «предвзятостей» видения и обнаружить исходное значимое для всякого субъекта, разделяемое им (но не независимое от него); 3) зафиксировать естественную установку (естественное, «незатемненное» наработанными условностями и абстракциями непосредственное отношение к миру), которая возможна только в жизненном мире (мире повседневноности — отсюда более поздние версии «социологии повседневноности»); 4) дать анализ-реконструкцию возможных согласований-пониманий, достигаемых субъектами в интересующем взаимодействии-общении и выявить основополагающие принципы и механизмы конституирования (конструирования) при этом социокультурного мира. Таким образом, проект Ф. с. начинается с точки, на которой останавливается философская феноменология, или с которой она начинает движение к трансцендентальной установке — поиску «чистого» сознания, интенциональных структур, трансцендентальной субъективности (мира как он возникает, становится и существует для нас) посредством трансцендентальной редукции (вторичной феноменоло-

гической редукции). В этой точке Ф. с. как бы оборачивает движение, ставя своей задачей описание смыслового строения социального мира, развертывая его из первичных фундирующих интенций как организацию социальной реальности практически действующими субъектами, исходящими из первично данных, «разделяемых всеми» значений. По сути Ф. с. — это нетрансцендентальная конститутивная феноменология естественной установки. Исходной для конституирования интересующего пространства в Ф. с. оказывается ситуация «лицом-к-лицу». В ней каждый из участников взаимодействия исходит из двух допущений: 1) признания обоюдности перспектив и 2) признания их смысловой конгруэнтности (релевантности). Обоюдность перспектив предполагает принципиальную взаимозаменяемость моей и иной («Другого») перспектив — встав на место «Другого», заняв его «здесь», «Я» увижу вещи так же, как и он (и наоборот). Второе допущение исходит из моей веры в то, что «Другой» при определенных обстоятельствах будет оценивать эти обстоятельства так же, как и «Я», и будет выбирать для достижения конкретной цели такие же средства. Фактически, это ход к типизациям (впечатлениям, людей, событий, ситуаций), воспринимаемым как знание «каждого» (т. е. знание объективированное и анонимное), апплицируемое на каждый уникальный случай. Так, мы понимаем и интерпретируем «Другого», хотя и приблизительно, но всегда лучше, чем самих себя. Свое «Я» возможно зафиксировать лишь в рефлексивном повороте к самому себе, а предметом рефлексии всегда является уже «бывшее», отстраненное от «здесь-и-теперь», т. е. мне не дано мое собственное действие в его актуальности настоящим. Зато «Другой» дан мне непосредственно «здесь-и-сейчас». С другой стороны, «Другой» также не видит себя «здесь-и-сейчас», но способен непосредственно увидеть меня. Следовательно, можно говорить о некоторой непосредственной одновременности «Мы» в силу пересечения потоков нашего сознания «здесь-и-сейчас». И это не требует от нас никакой рефлексии. Единственное, что от нас требуется, — это некоторое знакомство с «биографическими ситуациями» друг друга. В противном случае «Мы-отношения» заменяются на «Они-отношения» современников, когда поведение другого истолковывается только исходя из типической модели. «Мы-отношения» и «Они-отношения» задают рамку возможного структурирования — организации реальности, т. е. ее конституирования в разных ситуациях взаимодействия-общения через вычленение и фиксацию значений новых переживаний. При этом последние включаются в целое «наличного запаса знаний», интерпретируются по определенным схемам (типиза-





868 ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

циям), объективируемым в культуре. Тем самым Ф. с. может интерпретироваться как одна из версий социологии культуры (культур-социологии), и в этом отношении ее дальнейшее развертывание переносится в область выявления контекстов значений, к которым относит свое действие (знак) сам действующий индивид, что дополняется, как правило, выявлением его мотивов.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ — совокупность психоаналитически ориентированных воззрений и концепций, направленных на расширительную интерпретацию феноменологических компонентов психоанализа и переосмысление его на основе феноменологической концепции сознания. Во второй половине 20 в. наибольшую известность в ряду попыток перестройки психоанализа на базе феноменологического учения Гуссерля — приобрели идеи финского исследователя Л. Раухала («Интенциональность и проблема бессознательного», 1963) и Рикера («Фрейд и философия», 1970).

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — течение западной философии 20 в. Хотя сам термин Ф. использовался еще Кантом и Гегелем, широкое распространение он получил благодаря Гуссерлю, который создал масштабный проект феноменологической философии. Этот проект сыграл важную роль как для немецкой, так и для французской философии первой половины — середины 20 в. Такие философские произведения, как «Формализм в этике и материальная этика ценности» Шелера (1913/1916), «Бытие и время» Хайдеггера (1927), «Бытие и ничто» Сартра (1943), «Феноменология восприятия» Мерло-Понти (1945) являются программными феноменологическими исследованиями. Феноменологические мотивы действительны в рамках нефеноменологически ориентированной философии, а также в ряде наук, например, литературоведении, социальных науках (прежде всего психологии и психиатрии). Ф. в понимании Гуссерля — это описание смысловых структур сознания и предметностей, которое осуществляется в процессе «вынесения за скобки» как факта существования или бытия предмета, так и психологической деятельности направленного на него сознания. В результате такого «вынесения за скобки» или осуществления феноменологического «эпохэ» предметом исследования феноменолога становится сознание, рассматриваемое с точки зрения его интенциональной природы. Интенциональность сознания проявляется в направленности актов сознания на предмет. Понятие интенциональности, заимствованное Гуссерлем в философии Brentano и переосмысленное в ходе «Логических исследований». Часть 2» является одним из ключевых понятий Ф. В исследовании

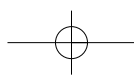
интенционального сознания акцент перенесен с «что» или «выносимого за скобки» бытия предмета, на его «как» или многообразии способов данности предмета. Предмет с точки зрения его как не задан, а явлен или являет себя (erscheint) в сознании. Такого рода явление Гуссерль и называет феноменом (греч. phainomenon — являющее себя). Ф. тогда — это наука о феноменах сознания. Ее лозунгом становится лозунг «Назад к самим вещам!», которые в результате феноменологической работы должны непосредственным образом явить себя сознанию. Интенциональный акт, направленный на предмет, должен быть наполнен (erfühllt) бытием этого предмета. Наполнение интенции бытийным содержанием Г. называется истиной, а ее переживание в суждении — очевидностью. Понятие интенциональности и интенционального сознания связываются в Ф. Гуссерля первоначально с задачей обоснования знания, достижимого в рамках некоей новой науки или наукоучения. Постепенно место этой науки занимает Ф. Т. о., первую модель Ф. можно представить как модель науки, стремящейся поставить под вопрос привычное полагание бытия предметов и мира, обозначаемое Гуссерлем как «естественная установка», и в ходе описания многообразия их данности — в рамках «феноменологической установки» — прийти (или не прийти) к этому бытию. Бытие предмета понимается в Ф. как идентичное в многообразии способов его данности. Понятие интенциональности является тогда условием возможности феноменологической установки. Пути же по ее достижению выступают, наряду с феноменологическим эпохэ, эйдетическая, трансцендентальная и феноменологическая редукции. Первая ведет к исследованию сущностей предметов; вторая, близкая феноменологическому эпохэ, открывает для исследователя область чистого или трансцендентального сознания, т. е. сознания феноменологической установки; третья превращает это сознание в трансцендентальную субъективность и приводит к теории трансцендентального конституирования.

ФЕНОТИП — совокупность свойств организма, сложившаяся в процессе его индивидуального развития.

ФЕРЕНЦИ (Ferenczi) Шандор (1873–1933) — венгерский психиатр и психоаналитик. Доктор медицины, профессор (1919). Один из первых последователей учения Фрейда. В 1909 разработал концепцию гипноза как явления, возрождающего комплекс Эдипа с присущими ему страхом и любовью. Выделил два типа гипноза: материнский (основанный на любви) и отцовский (основанный на страхе). Связал внушаемость с «родительским комплексом» и в дальнейшем развивал идею о том, что в процессе гипноза

гипнотизер занимает место родителей (играет их роль). В 1913 основал Венгерское психоаналитическое общество и был его президентом (1913–1933). В 1913 опубликовал работу «Этапы развития осознания действительности», в которой исследовал развитие «Я» и чувства «Я» и в дальнейшем неоднократно обращался к этой проблеме. В 1914 в работе «К нозологии мужской гомосексуальности (гомоэротики)» предложил типологию гомоэротиков: 1. Субъект-гомоэротик (ощущающий себя женщиной). Объект-гомоэротик (заменивший женский объект объектом своего пола). С 1919 профессор психоанализа Будапештского университета. Совместно с Ранком опубликовал книгу «Развитие психоанализа» (1923), в которой изложил разработанный ими прием «активной терапии», основанный на активном участии психоаналитика в поощрении или запрещении различных действий пациента, и прием «вынужденных фантазий», обеспечивавший побуждение пациентов к фантазированию на заданные темы. В 1924 опубликовал книгу «Таласса: теория гениталий» (греч. talassa — море), в которой утверждал, что истоки сексуального инстинкта лежат в эволюционном стремлении организма к восстановлению прежнего состояния жизни в океане как колыбели всего живого (представителем которого выступает материнская околоплодная жидкость). Сформулировал положение о существовании «инстинкта материнской регрессии» (инстинкта возвращения в материнское лоно), реализующегося, например, при совокуплении. В 1926–1927 читал лекции по психоанализу и его истории в различных аудиториях Нью-Йорка. Изучал различные моменты Эдипова отношения, истерии (в том числе истерического паралича, истерической ипохондрии и др.), проблемы сексуальности, регрессивной терапии и пр. В 1929 разработал идеи релаксации и неокатарсиса, ориентированные на создание атмосферы расслабления и гибкий подход к пациенту с учетом его личности, проблем и возможностей. Выделил два основных способа приспособления к среде: аутопластический (своевольное животным пассивное приспособление к среде) и аллопластический (свойственный человеку активный тип приспособления, связанный с воздействием на среду). С 1989 в Венгрии функционирует (психоаналитическое) Общество Ф. С 1990 выходит междисциплинарный психоаналитически ориентированный журнал «Таласса» (названный в честь работы Ф.), посвященный исследованиям в области психоанализа, культуры и общества.

ФЕРРАРОТТИ (Ferrarotti) Франко (р. 1926) — итальянский социолог, автор теории «альтернативной социологии», виднейший представитель и пропаганд





дист «критической социологии». Основные сочинения: «Альтернативная социология» (1974), «Трактат по социологии» (1972), «Социологическая мысль О. Конта и М. Хоркхаймера» (1974) и др. Основные сферы его интересов: общесоциологическая проблематика, индустриальная социология, социология труда, социология политики, история социологии, социология будущего общества и др. «Красной нитью» через его социологию проходят идеи: антитехнизма, гуманистической ориентации, превращения социальных дисциплин в науку посредством их «гуманизации». Нельзя отождествлять, по Ф., естественные и социальные науки, ибо последние не могут ограничиться количественно измеримыми данными. Фундаментальная проблема для них — это качественный уровень и «человеческий фактор». Ценностные ориентации направляют исследователя (выбор объекта исследования, концептуального и методологического аппарата, определенных эмпирических данных и т. п.). Этот выбор — продукт самоанализа, «понимания социологом своей социальной сущности». Специфика социальной науки, ее гуманистическая направленность особенно ярко выражены у Ф. в концепции «участия». Предполагается самоучастие социолога, выяснение им собственной социальности, социальной обусловленности, типа культуры, установок, ценностей, интеллектуальных стереотипов. Это — необходимое выяснение взаимосвязи между профессиональной деятельностью исследователя и его личностью. В этом ракурсе прослеживается разница между естественным исследователем и социологом. В первом случае, тип наблюдения, которым занимается ученый, не может вовлекать его социальное бытие. Иное положение, согласно Ф., у социолога. Специфический объект исследования социолога, сфера, в которой он действует как ученый, — та же, в которой он действует как личность. Поэтому невозможна и даже нежелательна беспристрастность, «нейтральность» социолога в отношении объекта исследования, она препятствует пониманию изучаемых феноменов. «Критическая социология» Ф. наиболее остро, аргументировано подвергает критике как ныне существующий общественный строй на Западе и на Востоке, так и современные социологические направления и школы. Внешне аполитичная официальная социология, по Ф., находится на службе правящих классов, служит тому, кто платит. Для нее характерен нарциссизм, неспособность видеть конкретные ситуации, занимать определенную позицию, она исключает из поля зрения важнейшие проблемы, сводится либо к методологическому формализму, либо к оперированию абстрактными неопределенными категориями и концептуальными схемами, либо к психологизму. Много места Ф. отводит кри-

тике индустриальной социологии и социологии труда (за консервирование существующих общественно-экономических отношений и подмену социальных проблем психологическими). Острой критике в его работах подвергнуты технократические теории, тейлоризм, «организационный миф», «социальная инженерия», теории «индустриального общества», «технотронного общества», «идеологии потребления», структурный функционализм. Современные социологи, по мнению Ф., отказались от многих ценных традиций классиков социологической мысли в пользу «конструирования социальной системы, которое, претендуя на предвидение исторического развития, в действительности декретировало его конец, превращая статус-кво в вечную догму». Уже в 1960—1970-х Ф. осуществил радикальную критику советской социологии за ее апологетику советского строя, за «социологическое обоснование» антинародной бюрократической системы, оправдание «антигуманных социальных отношений», «диктатуры одной партии». Ф. развивает идею создания «новой социологии» и высказывает свое видение общества будущего. Социология будущего, по Ф., — это «альтернативная социология», фундаментальной проблемой которой является классовая структура и классовые конфликты. «Это наука, которая изучает с точки зрения поднимающегося класса структуру общества в целях его трансформации... Объектом последовательного социального анализа является общая система социальных классов и их взаимоотношений, а не сбор фрагментарных социальных феноменов». Этот анализ предполагает взаимопроникновение эмпирических и концептуальных исследований, а также непосредственное практическое осуществление пропагандируемых идей. На объект исследования не следует смотреть безразлично, натуралистически, его следует рассматривать с четких социальнo-политических позиций. «Общество будущего», по Ф., — это такое общество, которое не имело еще прецедентов в истории, не «стучится в дверь», причем это связано прежде всего с кризисом государства как такового и парламентской демократии с ее партийной системой, «стерильной» оппозицией и т. п. Государство должно быть не просто преобразовано, но уничтожено и заменено межнациональными региональными объединениями, структурированными не вертикально (т. е. не классово), а горизонтально. Существующая демократия должна превратиться в «прямую» «демократию снизу», в «социократию». Должна осуществиться «гуманизация власти вплоть до исчезновения и смерти последней». Движение к этим новым общественным структурам, по Ф., идет «снизу». Они будут носить негосударственные формы. Движущей силой здесь будет «новый тип рабочего», об-

разумный выходцами из других классов, свободный от партийных традиций. Народное движение, пишет Ф., «концентрируется против государственной структуры, окаменевшей, неспособной допустить эффективное, организационно гарантированное соучастие снизу без того, чтобы не распасться, и в то же время бессильной перед лицом политики грабежа со стороны крупных консолидированных интересов». «Критическая социология» Ф. вышла далеко за пределы Италии, с большим интересом воспринималась в развивающихся странах, подвергалась критике со стороны официальной социологии Запада и Востока.

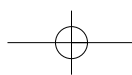
ФЕТИШИЗМ — поклонение неодушевленным предметам (сакральные реликвии, останки святых), которым приписываются сверхъестественные свойства.

ФИДЕИЗМ — мировоззрение, постулирующее примат веры над разумом; фундирует все религии.

ФИЗИКАЛИЗМ — идея и учение, согласно которым то, что не может быть описано через систему физических понятий и постигнуто посредством методов физики, не является истинным. К Ф. был близок неопозитивизм.

ФИЗИОКРАТЫ — во французской политэкономии — сторонники идеи о том, что земля и ее обработка — основа богатства народов, земледелие же — единственно производительный труд.

ФИКСАЦИЯ (лат. *fixus* — твердый, нерушимый, крепкий) — в психоанализе Фрейда описательное понятие, обозначающее наличие закрепленной привязанности к объектам, периодам, фазам предшествующего опыта, закрепленным в нем способам удовлетворения, отношениям, ситуациям, воспоминаниям, образам, симптомам, стереотипам поведения и т. д., выступающей в качестве важного внутреннего фактора амбивалентности, психических конфликтов и происхождения неврозов. Считается, что в общем феномен Ф. свидетельствует о существовании некоей задержки, остановки (или регрессии). Фрейд употреблял понятие Ф. в различных сопрягающихся значениях: 1) Ф. влечения (остановка и закрепление влечения — в особенности частного — на каком-то уровне, ступени, фазе, периоде развития и /или/ объекте); 2) Ф. либидо (закрепление либидо на объекте, элементе, моменте, цели, типе деятельности и т. д., выступающая в качестве внутреннего предрасполагающего фактора этиологии неврозов); 3) Ф. на травме — закрепление жизненных интересов и установок человека на каком-то определенном травмировавшем его событии, в силу чего настоящее и будущее становятся для него в той или иной степени чуждыми. Данная разновидность Ф. выступает в качестве об-





870 ФИЛАНТРОПИЗМ

шей и практически очень значимой предпосылки и черты всякого невроза; 4) Ф. поведения — преимущественно неосознаваемая тенденция к сохранению апробированных эффективных стереотипов поведения. Понятие Ф. употреблялось также и в других значениях, не получивших большого распространения ни в работах Фрейда, ни в трудах его последователей.

ФИЛАНТРОПИЗМ — особая система формирования дружеских отношений между индивидами. Впервые применен Базедовым в «Филантропине» — Институте воспитания (Дессау, 1774).

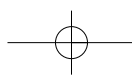
ФИЛИОКВЕ (лат. *filioque* — и от сына) — христианская формула, интерпретирующая Дух Святой в контексте Троицы как исходящий не только от Бога-Отца, но и от Сына. В первоначальном христианстве не употребляется. Согласно Символу веры, утвержденному первым (Никейским) и вторым (Константинопольским) Вселенскими соборами (соответственно 325 и 381), Святой Дух исходит только от Бога-Отца. Идея Ф. возникла в 5 в., использовалась некоторыми поместными западными церквями. Официально Ф. формулируется на Толедском церковном соборе в 589 как добавление к христианскому Символу веры. Полностью адаптирована западным христианством, в эпоху Каролингов становится доминирующей, в 1014 в Риме официально вносится папой Бенедиктом VIII в Никео-Цареградский Символ веры. Что же касается греко-византийской церкви, то это добавление принято не было, — дискуссия о Ф. была принципиальной и длилась вплоть до 1054 — года разделения христианской церкви на восточное и западное христианство — православие и католицизм. Наряду с другими различиями между христианскими центрами в Риме и Константинополе (как в догматике, так и в обрядности культа), именно спор об интерпретации Ф. выступил официально фиксированным поводом для этого разделения. В настоящее время формула Ф. принята в католицизме как догмат; современные православные богословы предлагают объявить Ф. теологуменом, т. е. тезисом, не уступающим догмату по значимости, но не являющимся строго обязательным для православных. В рамках экуменистического движения христианских церквей в 1965 на втором Ватиканском соборе папа Павел IV и константинопольский патриарх Афинагор I официально «предали забвению» анафемы, которыми взаимно обменялись в 1054 папа Лев IX и патриарх Михаил Керуларий. В протестантизме проблема Ф. не обострена, однако самому феномену Святого Духа протестантизм придает исключительное значение (концепция Даров Святого Духа и Плодов Святого Духа в протестантской этике).

ФИЛИЯ (греч. *philia* — любовь в синонимии англ. *to like* в отличие от *to love*) — одна из разновидностей любви в античной ее классификации, означающая любовь-приязнь, любовь-симпатию, любовь-дружбу. В отличие от всех других видов любви предполагает в качестве обязательного свободный индивидуальный выбор: если агапе — жертвенно-нисходящая любовь к ближнему — исходит из презумпции равного права каждого на такое снисхождение, если сторге — привязанность — вызревает на базе извне заданного общения, а эрос вспыхивает как спонтанная и независимая от воли стихийная страсть, то Ф., напротив, основана на осознанно личном и личностном избранничестве. В этой связи Ф., как правило, предполагает сходство и соответствие друг другу связуемых ею персон (выбор «по мерке своей» у Архилоха), в то время как эрос может реализовать себя абсолютно поперек очевидных нравственных, ментальных, социальных соответствий, а агапе имплицитно и предполагает такую асимметрию. В рамках христианской традиции, адаптировавшей в свою аксиологическую шкалу греческий канон агапе, Ф. не просто не была принята, но отторгалась еще более яростно, нежели эрос в его стихийной физиологичности. Грех *luxuria* — любодезание — занимает в средневековых пенетенциалах (как в исходных списках греха Иоанна Кассиана в 5 в., так и в систематизированных «покаянных книгах» Григория I Великого в 6 в.) второе место, уступая лишь греху гордыни (*superbia*). И центральной болевой точкой в комплексе *luxuria* является не только, и что наиболее важно, не столько телесная артикуляция эротизма (бунт плоти против духа), сколько индивидуальность предпочтения, избранничества как бунт Я против Бога, повелевшего «любить ближнего своего», не ранжируя «ближних» на «близких» (по духу, по плоти ли) и «не-близких». По формулировке Хротсвиты Гандерсгеймской, грех именно в том и состоит, чтобы «любить не всех равномерно, но единственную безмерно». Если агапе нормативно безлична и, в конечном счете, безразлична к личности того, кого надлежит любить, то Ф. есть апофеоз остро артикулированной индивидуальности: как в самом выборе дисциплинарно не заданной (в отличие от агапе) ситуации любви, так и в избранничестве любимого. Возрождение античного идеала в культуре Ренессанса реабилитировало оба дискредитированных христианством вектора любви: и эротический (программный натурализм и гедонизм эротической культуры Возрождения — от концептуальных до бытовых ее проявлений), и индивидуально-избирательный, осмысленный в общем контексте ренессансного гуманизма как важнейшая сфера репрезентации и реализации индивидуально-личностного начала как макси-

мальной ценности. Важнейшим вектором развития европейской поэтики явилась в этом контексте борьба с догматизированным каноном посткуртуазной лирики, нормативно задававшим не только предмет любви, но и формы ее выражения: начатая в итальянской поэзии «сладостного нового стиля» (*dolce stil nuovo*) линия индивидуализации чувства определила собою развитие западноевропейской поэзии вплоть до поэтов Пляяды. Термин «Ф.» использовался в философской традиции для обозначения синтетических космических тенденций как альтернативы акосмистскому диссоциативному распаду (Ф. и Нейкос в космогонии Эмпедокла), а также как базовая категория натурфилософской концепции «симпатии» вещей и природных сил (от Посидония до Гете). В моральной философии Ф. трактуется в качестве дружбы как вида любви. Согласно такому автору, как К.С. Льюис, именно в дружбе человек проявляет себя предельно внефункционально («как Джон или Анна»), — Ф. «рождается, когда один человек сказал другому: «И ты тоже? А я думал, я один...» В этом отношении Ф. всегда векторно ориентирована: по формулировке Льюиса, «дружба — всегда «о чем-то»: «человек, понимающий, как и мы, что какой-то вопрос важен, может стать нам другом, даже если он иначе ответит на него. Вот почему трогательные люди, которые хотят «завести друзей», их никогда не заводят. Дружба возможна только тогда, когда нам что-то важнее дружбы». В социальном контексте Ф. в силу этого создает своего рода зону свободы и автономии, «создает государство в государстве, потенциальный оплот сопротивления», а потому, с точки зрения тоталитаризма, «каждая дружба — предательство, даже бунт». Предоставляя человеку возможность быть собой и возможность быть свободным, Ф., таким образом, выступает в качестве экзистенциальной ценности («близка по сходству к раю»): Ф., по оценке Льюиса, — «умножение хлеба; чем больше ешь, тем больше остается» (Льюис). В специфической своей артикуляции проблематика Ф. актуализируется в контексте концепции трансгрессии в философии постмодернизма: если самореализация человеческого бытия в условиях «игр запрета» мыслима лишь как трансгрессивное «преодоление непреодолимого предела» (Бланшо), то именно открытость невозможному как новой возможности (Ф. к невозможному) именно и обращает его в действительность.

ФИЛОГЕНЕЗ — категория, обозначающая процесс рождения, развития и формирования систематической группы. В филогенезе выделяют количественную и качественную стороны.

ФИЛОН ИУДЕЙСКИЙ (Александрийский) (ок. 25 до н. э. — 50 н. э.) — иудей-





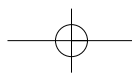
ско-эллинистический религиозный философ. Соединял догматы иудаизма с идеями античной философии. Разработал учение о Логосе. Полагал иудейские законы — законами природы, имеющими значение для всего человечества.

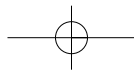
ФИЛОСОФИЯ (греч. *phileo* — люблю, *sophia* — мудрость; любовь к мудрости) — особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о наиболее общих существенных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни во всех ее основных проявлениях. Ф. стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем. В отличие от мифологического и религиозного мировоззрения, опирающихся на веру и фантастические представления о мире, Ф. базируется на теоретических методах постижения действительности, используя особые логические и гносеологические критерии для обоснования своих положений. Необходимость философского познания мира коренится в динамике социальной жизни и диктуется реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих ориентиров, регулирующих человеческую деятельность. В развитии общества всегда возникают эпохи, когда ранее сложившиеся ориентиры, выраженные системой универсалий культуры (представлениями о природе, обществе, человеке, добре и зле, жизни и смерти, свободе и необходимости и т. д.) перестают обеспечивать воспроизводство и сцепление необходимых обществу видов деятельности. Тогда возникают разрывы традиций и формируются потребности в поиске новых мировоззренческих смыслов. Социальное предназначение Ф. состоит в том, чтобы способствовать решению этих проблем. Универсалии культуры превращаются в рамках философского анализа в философские категории — особые идеальные объекты (связанные в систему), с которыми уже можно проводить особые мысленные эксперименты. Тем самым открывается возможность для внутреннего теоретического движения в поле философских проблем, результатом которого может стать формирование принципиально новых категориальных смыслов, выходящих за рамки исторически сложившихся и впечатанных в ткань наличной социальной действительности мировоззренческих оснований культуры. Историческое развитие Ф. постоянно вносит мутации в культуру, формируя новые варианты, новые потенциально возможные линии ее динамики. На их основе могут создаваться религиозные, этические, политические учения, публицистика и эссеистика, которые наполняют эмоциональным содержанием понятийные философские конструкции,

вносят в них конкретные жизненные смыслы, постепенно превращая их в новые мировоззренческие основания культуры. Внутри Ф. сформировались ее относительно самостоятельные и взаимодействующие друг с другом области знания: учение о бытии (онтология), учение о познании (гносеология), этика, эстетика, Ф. истории, социальная и политическая Ф., Ф. права, Ф. науки и техники, история Ф., Ф. религии и др. Дифференциация и интеграция философского знания обеспечивает все более глубокое постижение оснований человеческого бытия. Начиная с возникновения неклассических философских учений, в западной Ф. намечается и критика этих мировоззренческих принципов, улавливаются и получают осмысление кризисные явления технологической культуры и соответствующего ей типа цивилизации. Эти кризисные явления стали нарастать во второй половине 20 в. (экологический, антропологический кризисы и др.), поставив под угрозу само существование человечества. Возникли потребности поиска новых стратегий отношения к природе и человеческим коммуникациям, что остро поставило проблему новых мировоззренческих ориентиров. Их выработка представляет собой основную задачу современного философского исследования.

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ — особый этап в истории западноевропейской философии, характеризующийся утверждением новой, специфической формы философствования, строящейся на принципиально иных, независимых от философской схоластики, традициях. По словам Гегеля, в эту эпоху различие между теологией и философией представляет собой характерную черту перехода к новейшему времени. Свое название Ф. в., как и эпоха в целом, получает от стремления возродить классическую древность. Но как бы не была велика роль античного философского наследия в формировании идей 14–16 вв., его не следует рассматривать в качестве простого усвоения античности или ее возрождения; это была оригинальная переработка традиций аристотелизма, платонизма, эпикуреизма, стоицизма и т. д., главным образом в сторону перевеса учения Платона над схоластицизмом в средние века Аристотелем. Главной предпосылкой формирования Ф.В. была осуществленная возрожденческой мыслью в целом глубокая переоценка всех мировоззренческих и нравственных ценностей средневековой культуры, своего рода ценностная реформа, затронувшая такие радикальные вопросы, как вопрос о положении человека в мире, его назначении, достоинстве, принципах нравственности и т. п. Падение авторитета церкви и усиление престижа науки, становление принципиально нового, экспериментального иссле-

дования человека и природы — все это было связано с изменением представлений о самом человеке и его месте в мире, формированием стойкого убеждения в необходимости человека нового типа — активного, свободного от каких-либо внешних авторитетов, ответственного, инициативного и т. п. Не случайно, что хронологически первым, необычайно плодотворным по своим результатам и очень важным с точки зрения воздействия на всю последующую историю европейской философии этапом или периодом в эволюции Ф. в. стал т. н. гуманистический период (середина 14 — середина 15 вв.), резко противопоставивший средневековому теоцентризму глубочайший интерес к человеку, и, более того, признавший ценность человека как личности с ее правом на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Благо человека, принцип равенства, справедливости и человечности стали здесь не просто нормой отношений между людьми, но и главным критерием оценки всего существующего. Именно в эпоху Возрождения гуманизм впервые предстал в качестве целостной системы взглядов, самостоятельного течения общественной мысли, вызвавшего колоссальный переворот в нравственно-мировоззренческом корпусе культурных идей. У истоков гуманизма стояла грандиозная фигура Данте, идеи которого были продолжены и развиты Ф. Петраркой, Эразмом Роттердамским, Мором, Монтенем и др. Возрожденческий гуманизм открыл целую эпоху напряженной борьбы философии со схоластикой за право не быть служанкой последней, за новый стиль и облик самого философствования, возрождающего свободный диалог, спор в движении к истине. Именно гуманизму с его мощным антропоцентрическим акцентом мы обязаны разработкой принципиально новой картины мира, в которой человек впервые стал центральным звеном всего мироздания, приобретаая истинно земное, природное предназначение. Следующим ярким этапом Ф. в. был неоплатонический, связанный с постановкой и разработкой главным образом онтологической проблематики, и представленный флорентийскими платониками (Плетон, Фичино, Мирандола), Николаем Кузанским и др. мыслителями (с середины 15 до первой трети 16 вв.). Всех этих философов объединяло пантеистическое представление о мире, отождествление Бога и природы, идея о его «со-вечности» миру и наделение природы всеми необходимыми силами творения вещей. Натурфилософский период в Ф. в. (2-я половина 16 — начало 17 вв.) представлен выдающимися учеными того времени — Леонардо да Винчи, Коперником, Бруно, Галилеем и др. Этим мыслителям был свойственен естественнонаучный, во многом натуралистический подход к пониманию мира,





872 ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

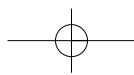
широкое использование достижений тогдашнего естествознания, попытки переосмысления философских оснований науки и поиски экспериментальных методов обоснования новой космологии. Ф. в. стала чрезвычайно важным этапом в становлении истории философии Нового времени, заложив основы для последующей, еще более радикальной критики схоластики и формирования новой картины мира и человека. Предложенная ею схема устройства мироздания была еще во многом наивной и даже фантастической по сравнению с более строгой механистической и математически выверенной картиной мира Нового времени; ее отличал переходный характер, однако многие из ее новаторских идей и прежде всего такие, как установка на опытный и экспериментальный характер знания, представление об автономности природы, а также положения о месте человека в мире и его активной роли в познании были активно ассимилированы всей философской и естественнонаучной традицией последующих веков.

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ — направление в западноевропейской философской мысли, сложившееся в последней трети 19 в. в Германии и получившее известность, главным образом, в первой трети 20 в. Ф. ж. утрачивает самостоятельное значение после Второй мировой войны в связи с утверждением философии экзистенциализма, которая дополнила основные принципы Ф. ж. феноменологическим методом и акцентировала внимание на ряде новых острых проблем эвremenной эпохи. Ф. ж. возникла в эпоху, когда европейский капитализм начинает проявлять первые симптомы своего кризиса, выразившиеся в нарастающей иррациональности общественной жизни, учащении конфликтов между личностью и обществом и во все большем поглощении тотальностью социума человеческой индивидуальности. Осознание такого рода «экзистенциального будущего» оказалось чревато серьезной внутрифилософской переориентацией. Наступает полоса сильных в своем пафосе умонастроений, когда иррациональность общества пытались эксплицировать через аналогичные свойства самой человеческой природы, как имеющей глубинные и вечные, «как сама жизнь», корни. Отсюда и столь резкий протест против панлогического усечения мироздания, гипертрофированного рассудочность и абстрактный рационализм, оказавшихся во многом несостоятельными перед запросами времени. Была выдвинута идея о том, что в своей попытке построить целостное мировоззрение, философия не может и не должна опираться исключительно на естественные науки. Более того, она не должна абстрагироваться и от конкретного человека с его реальными жизненными проблемами. В

имманентно-философском плане в Ф. ж. сформировался резкий отказ от традиционного гармонизирующего системосозидания и его главной движущей силы — науки; акцент был сделан на преодолении рационализма предшествующей философской классики, оцененного как преходящее историческое явление. Ф. ж. может быть рассмотрена, т. о., как реакция (хотя и гипертрофированная) против издержек рассудочного века Просвещения; реакция, главным пафосом которой стало противопоставление разуму сил самой жизни с ее иррациональностью, непосредственностью и принципиальной недоступностью, для всякого рационального осмысления. Целостная реализация данного умонастроения и привела в конечном счете к такого рода философскому движению, как Ф. ж., представленному именами Ницше, Дильтея, Зиммеля, Шпенглера и Бергсона. Среди философских предшественников этого направления — молодой Гете периода «Бури и натиска», призывавший дополнить «единодержавие рассудка красотой непосредственного воззрения и стихией жизненного чувства»; немецкие романтики; Шопенгауэр и, как это ни парадоксально, представители немецкой трансцендентально-критической философии (особенно Гегель с его феноменологизмом и Шеллинг как автор учения о слепой бессознательной воле). Однако, в отличие от своих предшественников, взгляды которых находились еще в пределах классического типа философствования, т. к. по существу ставили задачу примирить хотя и различные, но в сущности родственные элементы познания, Ф. ж. с самого начала была ориентирована на принципиальный разрыв этой гармонии, отводя разуму по преимуществу утилитарно-прикладное, вспомогательное место в познавательной активности. Ф. ж. возникла также и как реакция на тот кризис, который в последней трети 19 в. переживало механистическое по своей сути естествознание. Под влиянием успехов в биологии, вплотную приблизившейся к исследованию проблемы живого, наметились попытки объяснить законы неорганической материи опираясь на т. н. новый «витализм» и «органицизм». Сложилась устойчивая тенденция «жизненного объяснения» всего и вся, которая постепенно выходит за рамки естественных наук, охватывая психологию, культурологию, историю, этику, религию и т. д. Позднее ее концентрированным выражением станет герменевтический метод в философии и науке, а пока интерпретацией такого рода интенций занялась Ф. ж., ставящая перед собой задачу построения целостного миропонимания, опираясь исключительно на понятие «жизни» — этой первичной реальности, целостного органического процесса, предшествующего разделению мира на идеальное и ма-

териальное. При этом жизнь понималась не только как сущность мира (онтологический аспект); она же провозглашается и единственным органом его познания (гносеологический аспект). Иначе говоря, сама жизнь должна философствовать из себя самой. Так, особенности предмета постижения диктуют специфику самих форм его познания, трансформируя всеобъемлющую онтологическую реальность-жизнь в плоскость психического по сути процесса — непосредственного переживания, которое расшифровывалось здесь как расширение человеческого Я — до «космического» посредством «вживания» в то, что должно быть познано. В этом смысле «жизнь» становится непосредственно переживаемой сущностью мира. С помощью понятия «жизнь» создавалось представление о мире как целом, о способе его постижения, о смысле человеческой жизни и тех ценностях, которые придают «жизни» этот смысл. При этом возникла чисто виталистская теория ценностей, дедуцируемая из тех же основополагающих принципов Ф. ж.: если мир в его глубочайших основах есть жизнь, то в человеческой жизни важна только сама эта жизнь, которая и наполняет смыслом существование. Так, жизнь становится универсальным принципом мироздания, охватывая одновременно и проблемы бытия, и проблемы познания и ценностей. Спектр взглядов основных представителей Ф. ж. оказывается чрезвычайно многообразен, т. к. само понятие «жизни» в силу его расплывчатости и многозначности дало возможности для самых различных его интерпретаций, как биологических, психологических, так и культурно-исторических. Ф. ж. оказала, без преувеличений, колоссальное воздействие на европейскую культуру и самосознание 20 в. Особенно велико это влияние оказалось для гуманитарной сферы знания, представители которой до сегодняшнего дня эффективно реализуют многие из методологических установок Ф. ж. (дескриптивно-деструктивный феноменологизм и филологизм Ницше, герменевтику Дильтея, антиисторицизм и антицентризм Шпенглера с его циклической моделью уникально-автономных культурных организмов, идеи о «закрытом обществе» Бергсона и мн. др.). Задав мощную, инородную философской классике антисциентистскую традицию, Ф. ж. явилась по сути, первым историческим выражением нового типа философствования, ставшего господствующим в европейской ментальности, начиная с 1930—1940-х, со свойственными ему отказом как от претензий на завершающее осмысление мира, так и от поддержания мифа о единстве этого мира и разума.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ — концепция в составе философского знания, нацелен-



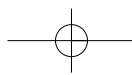


ная на осмысление исторического процесса в целом и анализ методологических проблем исторического познания. Строя модель исторического процесса, Ф. и. разрабатывает определенную трактовку специфики исторической реальности, смысла и цели истории, основных движущих сил истории и механизмов их действия, соотношения исторической необходимости и человеческой свободы, единства и многообразия истории и т. п. Исторический процесс развития всегда являлся предметом размышлений философов; яркие образцы философско-исторической мысли представлены в античной (Полибий), древнекитайской (Сыма Цянь), средневековой (Августин) культурах, однако классические формы Ф. и. были созданы в европейской философии 18 – первой половины 19 вв. Сам термин «Ф. и.» был введен Вольтером для обозначения суммативно-обобщенного представления об истории. Деятели позднего Просвещения Тюрго и Кондорсе были созданы концепция прогресса как смысла истории. Гердер, утверждая единство принципов исторического развития всего человечества, разработал трактовку всемирной истории как единого процесса. Концепция Гегеля – высшее достижение классической Ф. и. – представляет исторический процесс как обладающий провиденциальной разумностью. История, разворачивающаяся исключительно в духовной сфере, совершается как необходимая движимая за спиной индивидуумов: энергия сталкивающихся между собой частных интересов используется историей для достижения своих собственных высших целей; разум истории, скрытый за внешним хаосом и неразумием, открывается лишь философскому взгляду. Подчеркнуто умозрительный характер гегелевской концепции истории, ее оторванность от конкретного исторического материала и реальной практики исторического познания уже в середине 19 в. стали предметом критики. Альтернативной крайностью является марксизм, предпринявший попытку радикального «заземления» истории: согласно социальной концепции марксизма, история образуется практической деятельностью человека, удовлетворяющего свои материальные потребности; в основе истории лежит эмпирически наблюдаемое развитие общественных производительных сил. Бурный рост исторического знания в 19 в. в значительной степени обесценивал философско-умозрительный подход к постижению истории, Ф. и. все чаще предстает как философия исторической науки. В частности, в конце 19 – начале 20 вв. широкое распространение получила неокантианская Ф. и. (Виндельбанд, Риккерт), анализирующая методологическое своеобразие исторического познания и усматривающая его в индивидуализациях – в

противовес генерализирующей направленности наук о природе. Проблемы логической организации исторического знания вышли на передний план в аналитической Ф. и. (Поппер, Гемпель). Потребность в прояснении смысла истории перед лицом масштабных исторических катастроф реактивировала в первой половине 20 в. онтологическую составляющую Ф. и. – появились «морфология культуры» Шпенглера, концепция «осевого времени» Ясперса, грандиозный исторический синтез Тойнби. Однако от классической Ф. и. эти концепции отличаются ощущением негарантированности и возможной иррациональности истории. Для второй половины 20 в. характерно вытеснение истории из исторического сознания: во-первых, конкретный материал, накопленный современной исторической наукой, стал столь обширен и разнороден, что его уже невозможно вписать в некую единую модель исторического процесса; во-вторых, современная историческая наука весьма эффективно осуществляет анализ методологических проблем собственными силами – без обращения к философии; в-третьих, в определении ведущих тенденций исторического развития на передний план выходит интенсивно развивающаяся футурология.

«ФИЛОСОФИЯ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ СУЩНОСТИ» – метафорическое выражение для обозначения комплекса типологически и тематически близких дискурсов в истории философии Латинской Америки, презентующих становление собственно латиноамериканской философии как самостоятельной традиции философствования, несводимой к своим европейским истокам; в узком смысле слова – складывавшийся с 1940-х круг идей в областях философской антропологии, философии культуры, философии истории, истории философии, центрированный как ответы на вопрос «что есть Латинская Америка?» и понимания Латинской Америки как подлежащего реализации интеллектуального проекта. Программно «Ф. л. с.» была разработана и предложена к воплощению в 1943 испано-мексиканским философом Х. Гаосом и-Гонсалесом Полой (в Мексике – с 1938). Институционально программа обеспечивалась через постоянно действовавшие с 1947 семинары по иберо-американскому мышлению (который был позднее преобразован в Колехио де Мехико) и Комитет по истории идей (с 1973 – в столице Венесуэлы Каракасе), создание кафедры истории философии в Национальном автономном университете Мексики (УНАМ), а также оформление в 1948 философской группы «Гиперион» («школа Гаоса»). Лидером группы стал ученик Гаоса – Сеа, в нее также входили Э. Уранга, Х. Портилья, Х. Макгрегор, Ф. Вега и др., к группе был близок О. Пас. Проект пользовался поддержкой президента Мексики Л. Карденаса, проводившего политику

«всего мексиканского». Конечной целью проекта провозглашалось обретение латиноамериканцами собственного сознания (самосознания), выявление ими своей судьбы и нахождение своего (равного другим) места в современном мире. Стать современниками всего человечества можно, согласно теоретико-методологическим установкам программы «Ф. л. с.», лишь обратившись к реальным проблемам латиноамериканского человека и к его культурной ситуации. Последнее, в свою очередь, требует обращения к своему прошлому, его непредвзятой, т. е. из него самого (а не из навязанных извне европейской методологией точек зрения), следующую переинтерпретацию латиноамериканской интеллектуальной истории во имя познания настоящего и понимания будущего. Только избирательно-критически интегрировав прошлое (культурно-философское наследие) в теперешнюю социокультурную ситуацию, можно обрести уверенность в собственных силах, стать ответственным за свои действия, выйти из культурно-философской изоляции и преодолеть сложившиеся в латиноамериканцев комплексы неполноценности, периферийности и маргинальности, включиться в мировой историко-философский процесс. Во исполнение данной программы Гаосом и Комитетом по истории идей были инициированы параллельные проекты по переводу и изданию на испанском языке основных философских работ из классики 19–20 вв. (Гегель, Дильтей, Н. Гартман, Шелер, Гуссерль, Шпрангер и т. д.), переизданию работ классиков философии Латинской Америки и, самое главное, по созданию оригинальных разработок по «истории идей» (под девизом «Твердая земля») в каждой из стран субконтинента. Изначально программа замысливалась и организационно оформлялась как общерегиональная, тем более, что сходные процессы (создание свободных коллоквиумов и кафедр истории философии, философские переводы и издание классиков отечественной философии) происходили и в других латиноамериканских странах (особенно на Кубе и в Аргентине, которая вскоре стала вторым, после Мексики, центром продуцирования идей «Ф. л. с.»). В рамках программы были проведены две панамериканские встречи философов (третья после значительного перерыва была организована в 1955), была предпринята попытка (неудачная) издания общего для всех участников программы журнала по «истории идей» (вышел один номер), с середины 1950-х стали выходить монографические исследования по истории латиноамериканской философии. Свой вклад в реализацию идеи «Ф. л. с.» (кроме уже названных авторов) внесли: А. Ардас (Уругвай), В. Альба и А. Вильегас (Мексика), Ф. Ромеро и Р. Фрондиси (Аргентина), А. Саласар Бонди и Ф. Миро Кесада (Перу),



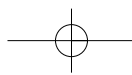


874 «ФИЛОСОФИЯ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ СУЩНОСТИ»

Г. Франкович (Боливия), Ж. Круз Коста (Бразилия) и др. Близкую позицию по ряду вопросов занимал и аргентинский философ К. Астрада. В 1966 в структуре УНАМ под руководством Сеа был создан Центр латиноамериканских исследований, сосредоточившийся на синтетическом анализе сделанного в «Ф. л. с.», на своеобразном подведении итогов. К концу 1970-х Сеа был сформулирован вывод о реализации в целом поставленных в «Ф. л. с.» целей и задач, необходимости их переформулировки и дальнейшем их развитии в рамках сложившихся двух новых общерегиональных взаимодополнительных программ: теологии (с 1960-х) и философии (с 1970-х) Освобождения. В соответствии с исходными теоретико-методологическими установками, «Ф. л. с.» провела переинтерпретацию всего наследия истории философии Латинской Америки и обосновала вывод о постоянном (начиная с ее истоков) присутствии в ней линии латиноамериканской философии («философии латиноамериканского» — Сеа), продолжаемой в настоящее время внутри философии и теологии Освобождения, включившихся в общемировой постмодернистский дискурс. В интерпретации теоретиков «Ф. л. с.» (и, прежде всего, Сеа, ставшей одной из центральных фигур и в философии Освобождения) латиноамериканская философия предстает как единый интеркультурный «гипертекст», являясь на протяжении всей истории своего развития становлением иного (по отношению к европейской и североамериканской традициям) варианта философского прочтения всемирной истории. Она изначально строилась как неклассический тип философствования, исходя из позиций периферийности и «вторичности» по отношению к заимствуемому из Европы философскому наследию, но постоянно фундируясь установкой на преодоление Латинской Америки как целым всех форм зависимости: политической, социальной, национальной, культурной, философской. В силу этого основной дискурс латиноамериканской философии — это дискурс «освобождения», исторически опосредованный дискурсом «поиска собственной сущности». Последний структурно является этапом, а тематически — сквозной темой латиноамериканского способа философствования. Изначально латиноамериканская философия (не исчерпывающая всей истории философии в Латинской Америке) строилась как ответ на вызов культурно-исторической ситуации «встречи» и «сшибки» двух миров, двух цивилизаций (Старого и Нового Света). Осмысление этой ситуации предзадало: 1) смещение внимания с проблем природы знания и познания на антропофилософскую, культурфилософскую и историкофилософскую тематику; 2) отказ от попыток (хотя они и были) конструирования и изобретения

новых философских систем, а ориентирование на: а) максимально полное и адекватное реальностям Латинской Америки усвоение западноевропейских (а затем и североамериканских) философских традиций, б) предельную многомерную (даже синкретическую) контекстуализацию собственных философских дискурсов (в этом отношении сдвиги в философских процессах здесь почти всегда сопровождались или предварялись аналогичными тенденциями в истории, в частности, латиноамериканской литературы и культуры — в целом); 3) исходную антиномичность, а по ходу развития всевозрастающую диалогичность способов латиноамериканского философствования (основные антиномии: зависимость/амость, колонизация/деколонизация, угнетение/освобождение, центр/периферия, подлинность/неподлинность, тождество/различие, заимствованное/аутентичное, идентичное/неидентичное, «варварство»/«цивилизация»); 4) реализуемость латиноамериканской философии в целом (а «Ф. л. с.», в частности) как полицентрической и плюралистической целостности, достигающей универсализации через контекстуализацию, разрыв и диалог. Последнее обстоятельство породило постоянное присутствие в поле внимания философов «Ф. л. с.» практически всех, но максимально радикализированных и по-своему переинтерпретированных европейских философских традиций. Так, наибольшее влияние на становление латиноамериканской философии и преобразование проекта собственно «Ф. л. с.» оказала традиция т. н. латиноамериканского позитивизма (многие идеи которого были сформулированы независимо от, а то и ранее, чем аналогичные идеи в европейском позитивистском дискурсе), господствовавшего в Латинской Америке на протяжении всего 19 в. (и ставшего чуть ли не национальной идеологией в Мексике и Бразилии, например) и породившего в 20 в. т. н. десарролизм (от исп. *desarrollo* — развитие) — латиноамериканский вариант теорий модернизации и основной объект оппонирования для «Ф. л. с.». Однако при всем многообразии аргументов, призванных обосновать неприемлемость и нереализуемость позитивистско-модернистских проектов в Латинской Америке, выдвинутых внутри «Ф. л. с.», теоретики последней почти единогласно признавали, что: 1) уже в рамках этих проектов были сформулированы основные антиномии, легшие в основу «Ф. л. с.», особенно — антиномия «варварство»/«цивилизация» (разработанная Д.Ф. Сармьенто — Аргентина), впоследствии концептуально вариативно оформленная во многих странах Латинской Америки по сути как первый общерегиональный профессионально-философский дискурс; 2) именно позитивистски ориентированный Х.Б. Аль-

берди (Аргентина) первым обозначил идею возможности и необходимости самой латиноамериканской философии как противостояния против североамерикано-европейской культурной экспансии и средства прорыва к подлинной латиноамериканской реальности. Тем не менее, при всей его значимости для философии Латинской Америки, позитивистский дискурс, господствуя, не был единственным, который находился здесь в поле внимания в 19 в. При этом допустимо даже не фиксироваться на так же претендовавшей на доминирование, а до 19 в., безусловно, господствовавшей, традиционно сильной для Латинской Америки и всегда присутствовавшей в ее философии теолого-католической (прежде всего — томистской) компоненты (оказавшейся в целом вне интересов представителей «Ф. л. с.»). Так, согласно Сеа, кроме «цивилизаторского» в это время были представлены еще как минимум два проекта (термин Сеа): «либертарный» и «консервативный». Первый был связан с кругом идей французского просвещения и с именем С. Боливара (Венесуэла, Великая Колумбия) и его концепцией американизма, обосновывавшей уникальность и общность латиноамериканской судьбы, особость латиноамериканской цивилизации. Боливар сформулировал центральную мифологему будущей «философии латиноамериканского»: «Мы — это весь род человеческий в сжатом виде». Второй был связан с именем А. Бельо (Венесуэла, Чили), идеями т. н. «испанизма», настаивавшего на специфичности ибероамериканской культуры и способа мышления и аргументировавшего необходимость их защиты от насаждения чужого опыта, проповедуемого внутри «цивилизаторского» проекта. Позиция Бельо была поддержана чилийскими мыслителями Х.В. Пастарриа и Ф. Бильбао в его дискуссии с Сармьенто (первой философской дискуссии в Латинской Америке). Именно эти типы философствования рассматриваются в «Ф. л. с.» как исходные для латиноамериканской философии, а их представители квалифицируются как поколение «строителей» (или «предтеч»). Возвращаясь к тезису о принципиальной полицентричности и плюралистичности латиноамериканской философии, выдвинутому в «Ф. л. с.», следует отметить, что он всегда дополнялся здесь и не менее принципиальным тезисом об открытости и незавершенности всех латиноамериканских дискурсов как в силу их константной ориентации на историческую социально-культурную контекстуальность, так и в результате их стремления к постоянной ассимиляции иного философского опыта. Данные характеристики особенно отчетливо проявились на втором (согласно типологии представителей «Ф. л. с.») этапе развития латиноамериканской философии, непосредственно

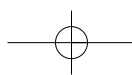




предварявшем, а частично и переросшим в собственно «Ф. л. с.». Это — период (конец 19 в. — 1930-е) «основателей» (fundadores), представленный именами: С. Рамос, А. Рейес, Х. Васконселос, А. Касо (все — Мексика), К. Ваз Феррейра и Х.Э. Родо (Уругвай), Ф. Ромеро, А. Корн, Х. Инхеньерос (все — Аргентина), Х. Марти-и-Перес (Куба), П. Энрикес Уренья (Доминиканская Республика), М. Гонсалес Прада и Х.К. Мариатеги (Перу) и др. В это время в латиноамериканском контексте активно перерабатывались (часто с осознанной установкой на эклектизм) идеи, шедшие от немецкого трансцендентального идеализма, философии жизни, экзистенциализма, феноменологии, философской антропологии, психоанализа, марксизма (в его неомарксистских и радикалистских версиях), персонализма, протестантского реформизма и т. д. Однако особое влияние на философское развитие в этот период и на формирование собственно «Ф. л. с.» оказал круг идей, разработанный в рамках идеологии работы Шпенглера «Закат Европы» (испанский перевод — 1926), с ее оппозициями природы и истории, культуры и цивилизации, а также идеи философских концепций У.Франка (США), Г. фон Кейзерлинга (Германия) и, особенно, Ортеги-и-Гасета. Последние двое неоднократно бывали в Латинской Америке и опубликовали ряд работ, специально анализирующих местную культурно-философскую ситуацию. У. Франк оказал наибольшее воздействие на латиноамериканскую философию своим тезисом о взаимодополнительности и необходимости синтеза культур Северной и Латинской Америки, в котором первая представляла бы горизонтальное измерение человеческого бытия (экономические и социальные связи, поведенческо-бытовой уровень культуры), а вторая — «вертикальное» измерение (строение крови и духа — от инстинкта до Бога). Кейзерлинг же, напротив, стал известен своей антитезой Европы и Латинской Америки, решенной в пользу последней (известна его фраза: «Индеец глуже, чем Христос»). В Латинской Америке Кейзерлинг обнаружил «пра-жизнь» (Ur-Leben), с действующими в ней пра-феноменами: «пра-страха» (Ur-Angst), управляющими жизнью, «пра-голода» (Ur-Hunger), стимулирующим жизнь, и «пра-тоски» (Ur-Trägigkeit), задающей трагическое чувство жизни. С его точки зрения, Латинская Америка пребывает (изживает) в третьем дне Творения, когда произошло отделение души от неба и творение трав и деревьев. Она — особая географическая и человеческая реальность, лишь затронутая «вторжением духа», т. е. в нее еще лишь привносится культура, что проявляется через создание мифов о творении в латиноамериканской философии и литературе. Латиноамериканец остается в целом

«пока человеком земли», а не духа (как европейский человек), но он сохраняет связь с «пра-жизнью», утраченную Европой, что свидетельствует о нераскрытости и потенциальности латиноамериканского духа, которому и принадлежит будущее. Идеи Франка и Кейзерлинга встретили в основном оппозицию со стороны представителей «Ф. л. с.», которые во многом исходили из противоположных идей, выработанных в латиноамериканском модернизме (Марти, Родо, Р. Дарио), сдвинувших боливаровскую идею американизма в сторону т. н. нуэстроамериканизма, метафорически оформленного Марти как противопоставление «нашей Америки» «европейской Америке». Нуэстроамериканизм фундировал все разнообразие дискурсов «основателей», ориентировавшихся на децентрацию универсального европейского дискурса, опровергавших его претензии на означивание вне определенного контекста, и вылившихся в разнообразные варианты критики евроцентризма, базирующегося на логоцентризме. (Эти тенденции, заложенные творчеством «основателей» и развитые в собственно «Ф. л. с.», полностью реализовались лишь в «философии Освобождения», вписанной в постмодернистский контекст.) И прежде всего именно в этом отношении антилогицистская схема Кейзерлинга нашла продолжение в течении «мистики земли» (в Боливии) и во вполне оригинальной концепции теллуризма (исп. — земной, почвенный) в аргентинской философии: Р. Рохас, Р. Скалабрини Ортис («Одинокий человек в ожидании», 1931), Э. Мальеа, Э. Мартинес Эстрада («Радиография пампы», 1933 — наиболее шумевшая книга теллуристических концепций). Основной тезис подобного рода концепций — сохранив возможность тайного (скрытого) воздействия ландшафта на человека, вырваться из-под воздействия географии на культуру, выйти в историческое бытие, а тем самым прорваться из неподлинной культуры — в подлинную. (Следует отметить, что теллуристические концепции остались в положении маргинальных по отношению к собственно «Ф. л. с.», несмотря на близость многих исходных теоретико-методологических установок и конкретных тематизаций.) Однако более значимый резонанс имело для латиноамериканской философии оппозирование тезису Кейзерлинга о «потенциальности» и «незавертнутости» латиноамериканского духа, в котором была усмотрена переинтерпретация положения Гегеля об отсутствии философии в Латинской Америке (в рамках «Ф. л. с.» гегелевская концепция была специально проанализирована Сеа). «Основатели» выступили с прямо противоположным тезисом: «Довольно подражать европейским теориям и инстинктам» (Каса), фундировавшимся на предположении о том, что ла-

тиноамериканцам есть, что сказать миру и самим, — сказать то, о чем умалчивает традиция европейского философствования. Еще одно следствие работ Франка, Кейзерлинга и Ортеги-и-Гасета для становления латиноамериканской философии периода «основателей» — начало реального включения последней в мировой историко-философский процесс, постепенный перевод оппозирования в режим диалога. Если в 19 в. новые идеи вводились в латиноамериканский контекст в основном после поездок здешних мыслителей в Европу, откуда философские учения трансплантировались практически в готовом и законченном виде, а затем лишь приспособлялись к решению местных проблем, то с 1920-х ситуация европейско-латиноамериканского взаимодействия стала приобращать принципиально иные параметры. И дело здесь не в том, что Латинская Америка стала попадать в качестве своеобразной «экзотики» в некоторые европейские и североамериканские философские дискурсы, — ни Франк, ни Кейзерлинг, ни Ортега-и-Гасет периода своего первого посещения Аргентины в 1916 (он побывал там еще дважды — в 1928 и в 1939, уже в качестве временного эмигранта) не были центральными фигурами ни в философии своих стран, ни в тех философских традициях, от имени которых они выступали. Дело, скорее, в том, что идеи «кризиса Европы», которые они с собой привнесли, срезонировали с аналогичной установкой латиноамериканской философии того времени: коль скоро европейское сознание носит ярко выраженный кризисный характер, оно не способно сформировать продуктивный комплекс идей, который мог бы быть реализован в условиях Латинской Америки. Эта установка привела к тому, что латиноамериканская философия, отказавшись от практики прямых заимствований и ассимиляций, стала реагировать скорее на сдвиги в европейском мышлении, давая порождаемым ими идеям зачастую существенно иную (от европейских версий) интерпретацию. Эта тенденция только усиливалась по мере того, как обнаруживалось, что та проблематика, которая волновала латиноамериканцев, но считалась маргинальной для универсалистского философского дискурса, выходит на первые позиции в ряде европейских традиций (в частности, экзистенциалистско-феноменологической). В этом смысле показательна судьба идей Ортеги-и-Гасета применительно к Латинской Америке, где среди европейских философов он стал чуть ли не первым по значению для «Ф. л. с.». В латиноамериканской философии были восприняты прежде всего фундирующая ее антиевропоцентризм концепция полицентрической истории человечества, а также его же ранняя концепция перспективизма, через которую была аргументи-



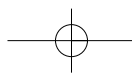


876 «ФИЛОСОФИЯ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ СУЩНОСТИ»

рована антиномия подлинности и неподлинности латиноамериканского бытия — одна из центральных для понимания сути «Ф. л. с.». Согласно данной антиномии, каждый народ, нация, поколение могут иметь свою истину. С точки зрения перспективизма, жизнь понимается как беспрерывный выбор, ограниченный прошлым, из репертуара возможностей, наличествующих в сериях ситуаций, в которые включен человек. Жизнь есть чистое событие и воссоздается из индивидуальных перспектив — точек зрения (исходя из которых и осуществляются выборы). Совокупность типологически близких перспектив и осуществленных на их основании выборов формирует поколения, которые суть люди, объединенные единством «жизненного стиля». Совокупность сделанных выборов может привести к осознанию их «ошибочности», «кризису» как констатации неподлинности (неаутентичности) своей культуры, неидентичности человека самому себе. В этой ситуации существующая культура «реварваризируется» и на ее «руинах» и одновременно через разрыв с ней происходит конституирование нового культурного проекта на основе новых перспектив и осуществляемых благодаря им выборов (учитывающим прошлый негативный опыт). А именно как проект мыслили себе Латинскую Америку творцы «Ф. л. с.». Так, например, М. Гонсало Касас (Аргентина) развертывал с позиций христианского экзистенциализма тезис о том, что сущность латиноамериканца — это «родовое чувство» ожидания подлинного бытия Латинской Америки, которое принадлежит будущему. Большинство же «основателей» пыталось проанализировать причины неподлинного теперешнего бытия мексиканцев, аргентинцев и т. д. и переориентировать их на новые культурные перспективы. Таким образом, идеи Ортеги-и-Гасета попали уже на подготовленную почву: теоретики «Ф. л. с.» разворачивали сходные схемы. Это дало право одному из лидеров «мексиканского ренессанса» 1920-х Рамосу сформулировать тезис о том, что в лице Ортеги-и-Гасета его поколение мексиканцев нашло оправдание национальной философии. Итак, примерно с 1920-х «Ф. л. с.» в лице поколения «основателей» с разных, но близких по поставленным целям позиций начинает поиск сущности латиноамериканского человека, предварительно пытаясь простроить свои отношения к европейской философской традиции. Латиноамериканская философия перестает восприниматься как периферийная часть универсального философского дискурса, активизируются установки антиевропоцентризма, а собственное творчество начинает трактоваться как другое, иное, иное по отношению к Европе и США. Идеи, заимствованные отсюда, выступают прежде

всего как предмет для оппонирования, более того — для переиначивания. Европейские дискурсы за редким исключением (Ортега-и-Гасет, например) воспринимаются как несущие в себе методологию повелевающего и иерархизирующего разума, что есть не что иное как культурный империализм, характеризуемый через тотальность, закрытость, одномерность, монологичность. Они выражают господство «европейского субъекта», которому необходимо противопоставить радикальную альтернативу. Последняя может быть простроена только из ситуации критического осознания реальности и прояснения смысла нынешней культурной ситуации через выявление инаковости, контекстуального для «здесь» и «сейчас» человека, обретение им исторического измерения (через отнесение к собственному, а не чужому наследию), а историей — человеческого смысла. «Ф. л. с.» в 1920—1930-е предложила три основных альтернативы: 1) концепцию «мексиканской сущности», 2) концепцию «аргентинидада» («аргентинской сущности»), 3) концепцию космической расы. О необходимости «расшифровать подлинную реальность» Мексики и понять ее через «перманентность мексиканской революции», а тем самым создать собственный национальный философский дискурс, заявила созданная в 1909 в Мехико группа «Атенео де ля Хувентудентуд» (иногда название переводят как «Парфенон молодежи»), в которую входили Энрикес Уренья, Касо, Рейес и др. Собственно философия «мексиканской сущности» оформилась в творчестве Рамоса (впервые в законченном виде она была изложена в книге «Образ человека и культура в Мексике» — 1934, однако получила должный резонанс уже только под воздействием реализации программы Гаоса). Круг осмысливавшихся здесь тем традиционен и достаточно репрезентативен для «Ф. л. с.» в целом. Начало дискурсу оформляется тезисом о наличии у каждого народа своей истины и его праве на нее. Она выражает национальную судьбу, предзаданную историческим наследием, национальным складом ума, условиями географической среды, проявляющимися в конкретике исторического времени и жизненных ситуаций. Анализ бытия мексиканца обнаруживает проживание им жизни в чужих жизненных формах, использование им чужой шкалы ценностей, стремление быть не тем, кто он есть. Мексиканец неидентичен самому себе. Утратив свою аутентичность («мексиканскую сущность»), он стал неполноценен, проживая жизнь в мире кажимостей. Тем самым, Рамос в своем анализе идет от негативных определений, практически закрывая возможность позитивного решения проблемы и развивая свою концепцию в терминах «преодоления» (себя, обстоятельств и т. д.). И тем не менее, утверждает Рамос,

нет иного пути, кроме как «познать мир в целом через особый случай — наш маленький мексиканский мир». Сходный круг тем и проблем обсуждала и концепция «аргентинидада», четче всего сформулированная Инхеньеросом и его учеником А. Понсе (с той лишь разницей, что она была выстроена на иных теоретико-методологических основаниях — позитивистском у Инхеньероса и немарксистском с его темой отчуждения у Понсе). Иначе рассматривал эту проблематику Васконселос — основоположник концепции «космической расы» (книги «Космическая раса», 1925, и «Индология», 1926). Он строит свою систему взглядов с позиций космизма и антропологизма, разворачивая свой дискурс не «извне вовнутрь» («из Европы в Мексику»), а прямо наоборот, считая, что определяющие будущее мировой культуры события происходят в Латинской Америке и, прежде всего, в Мексике. Латиноамериканцы (мексиканцы) есть результат смешения мировых рас и культур. Они образовали «пятую расу», способную в противовес ограниченному европейскому рационализму подняться к подлинно мировому универсальному дискурсу, основанному на эстетических принципах. Васконселос одним из первых поднял во многом определившую в дальнейшем тематизму «Ф. л. с.» проблематику метисности Латинской Америки (прежде всего ее культурной метисности), трактуемой не как усербность, неполнота и т. д., а как преимущество латиноамериканца, укорененное в его теле. Он же задал «Ф. л. с.» еще одно измерение, обозначив наряду со шкалой «европейское наследие — Латинская Америка», шкалу «индейское население — Латинская Америка». В целом внутри «Ф. л. с.» сложилось достаточно осторожное отношение к сформировавшейся в это же время (прежде всего в странах андской группы — Мексике, Гватемале, Эквадоре, Перу, Боливии) доктрине индеанизма, усматривавшей специфику «латиноамериканского» только в «индейском». Васконселос же в целом стремился к универсализации национального философского дискурса, к преодолению перегородок между «мексиканским», «аргентинским», «индейским» и т. д. (но не за счет утраты инаковости, видя в национальной философии средство «биосоциальной защиты»), тем самым предвосхищая круг идей следующего поколения философов «Ф. л. с.» («продолжателей»), заявившего о себе в 1940-е и с которым связана более строгая трактовка самого термина «Ф. л. с.». «Продолжатели» в целом универсализировали уже сложившиеся внутри «Ф. л. с.» дискурсы, концептуально развернули ранее лишь обозначенные тезисы, перешли от констатаций негативного характера к выработке позитивных проектов, перестроили и синтезировали сис-



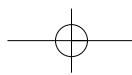


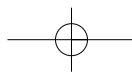
темы аргументации на основе проделанной работы по восстановлению «истории идей» в Латинской Америке. В отличие от предшественников в фокус их внимания в результате попали проблемы, связанные с пониманием природы философского знания и его специфики применительно к латиноамериканским условиям. Философия трактуется ими не только и не столько как форма знания, но и как средство и стратегия самовыражения, самоутверждения и самоусовершенствования человека и выявления подлинных оснований культуры. Рамка человека становится определяющей и объединяющей для философов «Ф. л. с.», появляется тема освобождения, которая, развиваясь, заставит переформулировать сами основания «Ф. л. с.» в дискурсе «философии освобождения». Начиная непосредственно обсуждаться проблемы неклассичности латиноамериканской философии. Однако наиболее острую дискуссию вызвала проблема самой (не)возможности и способов проявления национальной философии. Ряд философов (Ромеро, Фрондиси, Миро Кесадо, А. Гомес Робledo из Мексики и др.) настаивали на единстве и универсальности принципов философского мышления, хотя и не отрицали специфичности латиноамериканской философии как части западной философии и допускали определенную (в разной мере) специфичность ее проблемности и контекстуальности. Большинство же представителей «Ф. л. с.» отстаивали тезис не только о возможности, но и необходимости национальной философии, утверждая инаковость «латиноамериканского» по отношению к «европейскому» (Гаос, Рамос, Вильегас, Вальенилья, Васконселос, Касо, Салазар Бонди и др.). Кроме значительной («природной») неклассичности специфику латиноамериканской философии видели в: 1) особенностях ибероамериканского мышления (линия, идущая от Гаоса), проявляющихся в ярковыраженном эстетическом начале, литературности стиля, склонности к импровизации; 2) оригинальности онтологического опыта латиноамериканца (линия, идущая от Рамоса и продолженная в «региональной онтологии» Вальенилья, исходящей из представления о прошлом как почти отсутствующем присутствии, и «национальной онтологии» Э. Уранги, развивающей тему «онтологически случайного бытия» мексиканца); 3) построении самой «Ф. л. с.» как принципиально открытой, свободной (в выборе оснований и тем), полуссееистской рефлексии, тесно связанной и имеющей аналоги в латиноамериканской литературе. В этом отношении интересно и показательно внимание, проявленное теоретиками «Ф. л. с.» (как, впрочем, и теоретиками негритюда и негрнизма) к драме У. Шекспира «Буря» (1611), в которой

ими были вскрыты традиционные для «Ф. л. с.» антиномии. Философскому переосмыслению подверглись три персонажа пьесы (соответственно три начала, положенных в латиноамериканской действительности): Просперо (законный герцог Миланский), Калибан (дикий и уродливый раб) и Ариэль (дух воздуха). Просперо всегда интерпретировался как противоположное латиноамериканскому начало, которое олицетворено Калибаном, которому враждебен эту находящийся в услужении у Просперо Ариэль. Родо, сломав эту традицию, отождествил с Калибаном США, а Латинскую Америку — с Ариэлем, создав основной миф нуэстроамериканизма (а заодно и латиноамериканского модернизма как литературного течения), фундировавший «Ф. л. с.». У. Франк, восприняв эту мифологию, предложил идею гармонического синтеза Калибана (США) и Ариэля (Латинская Америка). Позднее Латинская Америка вновь отождествлялась с Калибаном, но как с пробуждающимся и отрицающим представление о себе как о варваре (теллурические дискурсы, «роман земли» в литературе) или со сбрасывающим с себя цепи социального угнетения народом (неомарксистски ориентированный дискурс Понсе). Р.Ф. Ретамар (Куба) предложил в 1971 широко вошедший в обиход термин «культура Калибана». Затем произошёл новый поворот в латиноамериканской философской мифологии — возник «новый ариэлизм», в котором Ариэль стал трактоваться как совершенный «дух гармонии», не подвластный ни одному из двух других персонажей. Сеа предложил свою мифологию — не прозябание в тени Калибана, а поиски своего Ариэля (Слова, Логоса). Рассмотренный сюжет прекрасно иллюстрирует открытость «Ф. л. с.» не только к диалогу с иными философскими традициями, но и зыбкость грани между ней и литературой. Более того, некоторые произведения т. н. «нового латиноамериканского романа» («магического реализма») выглядят как иллюстрации или даже оригинальные «повороты «повороты» в «Ф. л. с.» (М.А. Астуриас из Гватемалы, К. Фуэнтес из Мексики, Г. Гарсиа Маркес из Колумбии, Х. Лесама Лима и А. Карпентьер из Кубы и др.). В философском творчестве «продолжателей» необходимо отметить еще два важных «поворота». Во-первых, это переосмысление антропологически развернутых онтологий «Ф. л. с.» и культурфилософской проблематики сквозь призму философии истории. Сама история трактуется при этом как осознание и создание себя, как «вывод из тени» и προσταивание бытия «от корней травы». В основание же философии латиноамериканской истории помещен (или результирован из нее) тезис о соположенности проектов, событий, времен, недействии механизма снятия, отсутствие процедур

исторического синтеза (Сеа). Жизнь протекает в чистом настоящем, что ведет к чувствованию себя вне истории и действования с обреченностью. Прошлое как бы «размазано» в настоящем, его по сути нет, так как оно не осмыслено как опыт и воспроизводится как традиция, т. е. не дистанцировано от настоящего. Латиноамериканское бытие остается «всегда-еще-не-бытием», «наши связи с историей остаются случайными» (Вальенилья). Отсюда — попытки философствовать вне времени и пространства, извращающие суть бытия. Наряду с тезисом о соположенности в «Ф. л. с.» в качестве фундирующего приводится и тезис о незавершенной этно-культурной метисации, порождающей фрагментарность бытия, постоянное продуцирование проблематики идентификации и аутентизации. Это оттеняет историческую рефлексивность и неразрешенные прошлые проблемы, более того, превращает саму историю в подзнание (А.С. Кальдера — Никарагуа). Из последнего в фальсифицированное настоящее постоянно возвращаются фантазмы фальсифицированного прошлого в виде абсурдных неотвязных идей и постоянных неврозов. Если не вырваться из забвения и подсознания, то люди будут обречены жить прошлым, перенесенным в настоящее. Как убедительный пример нежелания вырваться «из забвения и подсознания» теоретиками «Ф. л. с.» приводятся доктрина инданизма и «сведение сущности к копии» в десарролизме (аналог концепции модернизации). Отсюда философия Сеа о замене одолженного Слова своим Логосом. Отсюда же и второй «поворот» в поздней «Ф. л. с.» — переход от обсуждения проблем «особенности» к обсуждению проблем «включенности». С одной стороны, осознание неподлинности Запада (как претендующего на центр власти и как духовного колонизатора) как условие обретения собственной аутентичности. С другой — осознание своей определенности и сопричастности Западу как условие универсализации себя (тождество в различии, в инаковости). Тогда вектор движения лежит, по выражению Сеа, от философии Нашей Америки к философии человека и для человека, где бы он ни находился (при удержании осознания собственной реальности), т. е. к решению универсальной проблемы познания человеческого в человеке вне любых форм дискриминации. А такая постановка вопроса возвращает к исходной точке — встрече Нового и Старого Света и к известному диспуту 1550–1551 в Вальядолиде (Испания), является ли индеец частью природы (Х. Хинес де Сепульведа) или человеком, равным европейцу (Б. де Лас Касас), в котором победила, но не была реализована на практике, вторая точка зрения, утверждавшая универсальность человеческой природы.

В.Л. Абушенко





878 ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ

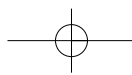
ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ — одно из значимых проблемных полей современной западной философии, основанное на комплексном системном анализе техники как социального феномена в историко-цивилизационном контексте. Вырастает из анализа «материальной культуры» в классической философской традиции и анализа технического знания, пристальное внимание к которому со стороны философской методологии характеризует 1960-е. Техническое знание трактуется как знание о специфическом объекте (искусственно созданные системы — в отличие от естественного объекта естествознания), в котором, однако, в эксплицитном виде сформулирована универсальная, но обычно неартикулируемая цель любого познавательного процесса — достижение прагматического результата (Ф. Рапп). Современная проблематика Ф. т. оформляется в начале 1970-х в процессе становления синтетической программы исследования техники как многоаспектного феномена, требующего междисциплинарного подхода, включающего усилия далеко не только методологической, но также цивилизационной, исторической, и культурологической парадигм, что предполагает анализ феномена техники в рамках социально-политической, антропологической, нравственно-эстетической и аксиологической исследовательских матриц. Ориентация на такое предельно широкое рассмотрение феномена техники находит свое выражение в концепции «технического мировоззрения» (Элльюль), в рамках которой под техникой понимается не только машинно-механическое оснащение деятельности, но и особый стиль мышления — тип рациональности, ориентированный на операционализм и инструментализм. Исходным методологическим основанием первичной Ф. т. выступал технологический детерминизм как сформулированный еще в 19 в. принцип определяющей роли техники в социальном процессе. Технологический детерминизм представляет собой своего рода аксиоматическую систему, включавшую в себя следующие постулаты: во-первых, техника обладает «автономией развития» — как в смысле наличия имманентного эволюционного потенциала и собственной логики развития, так и в смысле независимости от социокультурного контроля и самодостаточности оснований (вплоть до понимания техники в качестве *causa sui*); во-вторых, развитие техники понимается как прогресс (и в том плане, что все без исключения технические новации прогрессивны, и в плане исчерпанности социального прогресса как такового прогрессом техники); в-третьих, развитие техники носит эмерджентный характер (англ. *to emerge* — внезапно возникать), т. е. не испытывает никакого детерминационного влияния извне, со стороны других социальных феноме-

нов, — напротив, выступая финальной детерминантой всех социальных преобразований и культурных модификаций (на базе этого постулата в Ф. т. складывается концепция культурного отставания). В современной Ф. т. оформляется методологическая установка, противостоящая технологическому детерминизму и основывающаяся на тезисе, что наряду с техникой, важными детерминантами исторического процесса выступают факторы социальной-политической, экономического и экологического порядка (Г. Рополь, С. Карпентер), а сама техника в своем развитии детерминирована воздействием со стороны эволюции социально-экономических структур (Гелен, Хабермас). Важнейшим компонентом Ф. т. является концепция технократии (власти носителей технической рациональности), основанная на понятии техноструктуры, т. е. иерархии технических специалистов, имеющих своей целью оптимальное развитие техники.

ФИЛОСОФСКОЕ АНТРОПОЛОГИЯ — 1) специальная философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека. В качестве таковой активно конституируется на протяжении последней четверти 20 в. через абсорбирование собственной тематики из общего философского дискурса (в котором она выступала лишь фрагментом философской системы) по принципу спецификации собственного «объекта» и «тематизма» его рассмотрения (человек в философской рефлексии; учение о «человеке, его сущности и природе»; «учение о природе», «учение о социуме», «учение о сознании», «учение о ценностях» и т. д.); 2) совокупность антропологических концепций, возникших в неклассической и постклассической философии в результате так называемого «антропологического поворота» (предметом рефлексии начинает выступать не бытие само по себе, а разъяснение и раскрытие смысла человеческого бытия), впервые явно артикулированного Фейербахом (в российской традиции — Чернышевским) в «антропологическом принципе»; 3) в более строгом (и собственном) смысле слова Ф. а. — направление в немецкоязычной философии (отличающееся значительным концептуальным единством), конституировавшее себя в конце 1920-х как принципиально новый тип неклассического «философствования» (позднее были оформлены как относительно самостоятельные антропобиологический, социологический, культурологический и теологический «развороты»), предлагающий и реализующий программу Ф. а. как единственно возможной современной философии и противопоставляющий себя в этом качестве иным философским курсам (прежде всего структуралистско-постструктуралистскому и системно-

структурно-функционалистскому, а также неомарксистскому и психоаналитическому комплексам идей, но также и иным типам антропологизма в философии — прежде всего феноменолого-экзистенциалистскому и «фундаментальной онтологии» Хайдеггера). Исходная установка Ф. а. задается тезисом о том, что любое вопрошание в философии является всегда вопросом о том, что есть человек, а любое «философствование» есть исследование структур человеческого опыта, его критически-рефлексивное прояснение и обоснование. Человеческое понимаемо только исходя из него самого. Следовательно, нельзя рассуждать о человеке «частично», идя к антропологической проблематике из более «широких» оснований — онтологических, гносеологических, эпистемологических. Ф. а. возможна только как синтетическая философия человека. Человек с необходимостью рассматривается наряду с другим сущим, но как особое бытие, занимающее специфическое положение в космосе. В этой перспективе Ф. а. строится как «строгая наука», нацеленная на сущностное изменение человеческого бытия, которая при этом: а) не будучи собственно предметно-научным знанием, совместима с последним и может синтезировать в себе систематизированные данные конкретных научно-дисциплинарных исследований; б) призвана преодолеть как сложившийся дуализм предметов и методов естественного-научного и гуманитарно-научного знания, так и явить собой научно-философско-теологический (последнее — во всяком случае в ряде версий Ф. а.) синтез; в) на этом основании снимает традиционное для европейской философии противопоставление должного и сущего, данного и заданного, витального и духовного, тела и души, прорываясь через постоянные проблематизации своих содержаний к подлинному, аутентичному, т. е. к собственно человеческому в человеке. Ее цель дать целостное, а не совокупное знание о последнем, дать целокупный анализ физического, психического, духовного (и божественного) начал человека, вскрыть те силы и потенции, которые «движут» им, а главное — благодаря которым он «движется». (См.: Гелен, Плеснер, Шелер.)

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАУКИ — одно из центральных понятий современной философии науки, обозначающее совокупность философских идей, посредством которых обосновываются фундаментальные онтологические, гносеологические и методологические принципы научного познания. Возникновение представлений об имманентном вхождении философских построений в контекст научного знания в западной философии связано с преодолением свойственного неопозитивистской традиции демаркаци-





онистского разделения философии и науки. При этом положение о неотъемлемой представленности метафизической компоненты в основаниях научного поиска становится одной из важнейших тем в рамках современного постпозитивизма. Ф. о. н. здесь можно соотносить с понятиями «метафизической парадигмы» Куна, «жесткого ядра научно-исследовательской программы» Лакатоса, «исследовательской традиции» Л. Лаудана и др. В отечественной литературе понятие «Ф. о. н.» вводится в работах Степина, где под ними понимаются те философские идеи и принципы, которые обосновываются как идеалы и нормы, так и онтологические постулаты науки. Ф. о. н. выполняют две основные функции: во-первых, являются средством адаптации научных знаний к более широкому социокультурному контексту; во-вторых, определяют эвристические программы научного познания, ориентируя ученых на новые формы связи между субъектом и объектом, и, соответственно, на открытие новых структур и законов бытия. Степин выделяет три основных исторических типа Ф. о. н., соотносимых с этапами: 1) классического естествознания (17 – конец 19 в.), признающего суверенность разума в постижении абсолютной объективной истины; 2) формирования неклассического естествознания (конец 19 – первая половина 20 в.), обосновавшего принципы релятивизма и дополнительности, связанных с отказом от классического онтологизма и осознанием зависимости научных фактов от конкретных ситуаций и методов их получения; 3) неклассического естествознания современного типа, актуализировавшего роль субъекта, социально-исторические и психологические характеристики которого определяют соответствующие структурно-функциональные и динамические особенности познаваемого объекта.

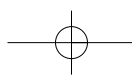
ФИЛОСОФСКИЙ КАМЕНЬ – в алхимии – гипотетическая субстанция, обладающая способностью превращать металлы в золото. Ф. к. излучает свет, не горит в огне.

ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762–1814) – один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии. Путь от Канта к Ф. можно рассматривать как логически закономерный процесс имманентного развития критической философии, а учение Ф. – как единственный в своем роде возможный вариант этого развития. Ф. во многом опирался при этом на идеи ближайших последователей Канта – К.Л. Рейнгольда (показавшего своей «элементарной философией», что учению Канта не достает подлинного фундамента в виде единого исходного принципа, выражающего очевидный при посредстве одной голой рефлексии факт сознания),

И. Шульце и Маймона, резко выступивших против материалистической нагрузки кантианства в виде идеи о «вещи в себе». Таким образом, обоснование и развитие критической философии с необходимостью предполагало: а) дедукцию ее основных положений из одного единственного принципа в противовес кантовскому гносеологическому дуализму, предполагавшему, с одной стороны, «вещь в себе», а с другой – «чистый разум»; б) элиминацию материалистического остатка в виде «вещи в себе», что неизбежно вело к созданию чисто идеалистической философской системы, в которой объект познания должен был стать всецело продуктом самого сознания. В своем трактате «О понятии наукоучения или так называемой философии» (1794) Ф., как и Кант, пытается обосновать возмозможность философии как науки и, более того, как фундамента всего научного знания. Он считает это возможным при соблюдении следующих двух условий: а) философия, как и наука в целом, должна представлять собой систему; б) она должна покоиться на одном единственном, абсолютно достоверном принципе, невыводимом из какого-либо другого положения и лежащем в основе гармонической связи всего ее системного целого. При этом, по мнению Ф., система должна быть замкнутой, или иметь структуру круга, ибо движение в сторону завершения есть в то же время возвращение к первому положению, но уже как к последнему ее результату. Таким образом, по Ф., становится доказанной очевидностью самой этой системы. Наука, занимающаяся проблемами достоверности первого принципа или основоположения и непосредственно вытекающих из него положений, а также выявлением способов их связи, и есть, по Ф., «наука о науке вообще» или наукоучение. Такой наукой об основных условиях всякого знания, о его содержательных и формальных аспектах и является, по Ф., философия, которая по сути и есть наукоучение. В своем «Первом введении в наукоучение» (1797) Ф. под влиянием Канта противопоставляет свою философию как критическую, как философию свободы – различного рода догматическим системам, установившим зависимость человека от объектного мира. В поисках оснований знания (или, по Ф., опыта) философия должна сделать выбор в пользу идеализма, на стороне которого, по мнению Ф., самостоятельность Я, свобода. На стороне же догматизма – самостоятельность «вещи в себе», по отношению к которой субъект выступает только как следствие некоей независимой от нас причины, в роли несвободного существа, пассивного продукта мира вещей. Так Ф. находит единственно возможную точку зрения своего наукоучения – идеализм – и его исходный принцип – интеллигенцию в себе (как представление о вещах,

или сознание). Из этого принципа он объяснит затем весь опыт как систему необходимых представлений. При этом он понимает сознание как производящее основание, как деятельностный принцип, проясняя тем самым основные задачи наукоучения как поиски основ опыта из происходящего в самом сознании вследствие свободного акта мышления. Так, деятельностно-практическое отношение к миру становится у Ф. предшествующим теоретическо-созерцательному отношению: сознание здесь не дано, а задано, порождает себя, а очевидность его покоится не на созерцании, а на действии. Поэтому первым основоположением его наукоучения является не просто тезис о том, что «Я есмь» (т. к. все факты эмпирического сознания говорят за то, что все полагается в нашем сознании, то как может что-нибудь полагаться в нем, если сначала не положено само это Я), а «Я полагает само себя». С этого деяния и начинается знание, соответственно, наукоучение начинается с усмотрения этого деяния. Познать действие и значит его произвести. Положение о том, что «Я полагает само себя, свое собственное бытие», означает, по Ф., то, что в этом акте индивид порождает свой собственный дух, свою свободу. Это самоопределение предстает в философии Ф. как адресованное субъекту нормативное требование, к которому субъект должен вечно стремиться. «Воздвигни свое Я, создай себя!» – вот с чего начинается философия Ф., для которого субъективный идеализм стал единственно возможным подходом для обоснования единства познания и деятельности, самостоятельности и свободы человеческого Я, бытие которого целиком выводится из деятельности самого субъекта. В этом плане многие крайние абстракции фихтеанской дедукции становятся вполне переводимы на язык реальных проблем и актуальных задач его времени, ибо та свобода, к которой так стремились все передовые силы эпохи Просвещения, утверждается в философии Ф. в качестве неотъемлемого атрибута человеческого Я. Философия Ф. оказала большое влияние на развитие немецкой классической философии в лице Шеллинга, наметившего выход из области теории познания в область философии природы, как необходимой ступени развития самого духа, и, отчасти – Гегеля.

ФИЧИНО (Ficinus) Марсилио (1433–1499) – итальянский философ, глава флорентийской платоновской Академии. Переводчик текстов, приписываемых Гермесу Трисмегисту, Орфею, Зороастру (1463): полагал, что Платон руководствовался именно ими. Опубликовал «корпус» герметических текстов («Corpus Hermeticum»). Переводил Платона (в 1463–1477), Плотина (в 1484–1490), Дионисия Ареопагита (в 1490–1492), Порфи-





880 ФИШЕР

рия, Ямвлиха, Михаила Пселла. В 1474 Ф. принял сан священника. Увлекался магией. Сочинения: «О христианской религии», «Платоническая теология о бессмертии души», «О жизни» и др. По мысли Ф., философия суть «озарение» ума, посему смысл философствования состоит в том, чтобы подготовить душу и интеллект к восприятию света божественного откровения. В таком ракурсе философия и религия совпадают, ведя собственное начало от священных мистерий древности. Легендарные пророки (Гермес Трисмегист, Орфей, Зороастр) оказались в свое время «просвещены» божественным светом, их удел, — противостоять атеизму и неверию. Метафизическая реальность рассматривалась Ф. как нисходящая последовательность пяти совершенств: Бог, ангел (образует мир интеллигибельный); душа (триединый «узел соединения»); качество (=форма), материя (конституируют мир физический). Ф. пишет о душе: «В итоге этому естеству вменена необходимость подчиняться следующему порядку: дабы она следовала после Бога и ангелов, которые неделимы, т. е. вне времени и протяженности, и которые выше того, что обладает телесностью и качествами, и того, что исчезает во времени и в пространстве, она определена как лицо, опосредованное адекватным термином: термином, который бы некоторым образом выражал подвластность течению времени и в то же время независимость от пространства. Она есть то, что существует среди смертных вещей, сама не будучи смертной... И поскольку в то время, как управляет телом, она примыкает также к божественному, она является госпожой тела, а не компаньонкой. Она — высшее чудо природы. Другие вещи под Богом, — каждая в себе, — суть отдельные предметы; она является одновременно всеми вещами. В ней образы вещей божественных, от которых она зависит, она же есть причина и образец для всех вещей низшего порядка, которые она некоторым образом сама же и производит. Будучи посредницей всех вещей, она имеет способности всех вещей... Ее справедливо можно назвать центром природы, посредницей всех вещей, сцеплением мира, лицом всего, узлом и связкой мира». Комментируя платоновский «Пир», Ф. отмечал, что любовь суть вид «обожествления» бесконечной игры вечности — воссоединение в Боге

человека эмпирического с метаэмпирической Идеей путем постепенно восхождения по лестнице любви. Ф. пишет: «Хотя нам нравятся тела, души, ангелы, но на самом деле мы все это не любим; но Бог вот в чем: любя тела, мы будем любить тень Бога, в душе — подобие Бога; в ангелах — образ Бога. Так, если в настоящем времени, мы будем любить Бога во всех вещах, то в конце концов будем любить все вещи в нем. Ибо живя так, мы достигнем той степени, когда будем видеть Бога и все вещи в Боге. И будем любить его в себе и все вещи в нем: все дается милостью Бога и в конце концов получает искупление в нем. Потому что все возвращается к Идее, для которой было создано ...Истинный человек и Идея человека — одно целое. И все же никто из нас на степне не является истинным человеком, будучи отделен от Бога: потому что тогда он отделен от Идеи, которая является нашей формой. К подлинной жизни мы приходим посредством божественной любви». Влияние учения Ф. на мировоззрение эпохи Возрождения было весьма значительно: так Бруно, читая лекции в университете Оксфорда, представлял как собственное оригинальное сочинение третью часть трактата Ф. «О жизни», посвященного проблемам магии и магического.

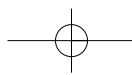
ФИШЕР (Fischer) Куно (1824–1907) — немецкий историк философии 19 в., профессор (с 1872), создатель фундаментальных трудов по истории древней и особенно новой философии, работы которого стали классическим образцом воссоздания развития философского процесса. Находясь всецело под влиянием гегелевских «Лекций по истории философии», главной идеей которых было представление о преемственности в развитии философских учений, Ф. поставил своей целью наиболее адекватную реализацию этой идеи в новых культурно-исторических условиях второй половины 19 в. Отказавшись от ряда крайностей своего великого предшественника, пытавшегося чисто умозрительным путем сконструировать грандиозную панораму целостного историко-философского развития, Ф. осуществил эту задачу, максимально опираясь на факты и саму имманентную логику истории. В основу собственной историко-философской концепции Ф. кладет идею о единстве индивидуального философского развития мыслителя и философского сознания человечества. т. к. история была представлена Ф. по аналогии с человеческой жизнью, то, соответственно, и этапы произведения историй философских систем оказались тождественны фазам человеческого индивидуального сознания. При этом Ф. допускает, что философия идет в своем развитии закономерно от системы к системе, строго необходимо

и всегда совпадая с той ступенью, на которой она находится в данный момент. Такое отождествление философии с ее позднейшей системой не означает однако, по Ф., что философия может быть исчерпывающе представлена исключительно одной системой; даже в самом последнем философском учении могут наличествовать ограничения, накладываемые конкретно-исторической ситуацией. Как и Гегель, Ф. резко критически относится к попыткам противопоставления друг другу истории философии и философии, из которых первая воспринимается им исключительно как процесс сменяющихся друг друга отдельных воззрений и мнений, а последняя полагается как познание истины, которая всегда единственна и неповторима. Возможно-сти преодоления разрыва между ними Ф. усматривает в единственно возможном, адекватном понимании природы самой истины, которая видится ему как процесс, имеющий свою историю. В этом плане развивающийся человеческий дух, закономерно проходящий ряд ступеней в процессе своего познания, берет на себя роль синтеза истории философии и философии. Отсюда Ф. делает вывод о том, что сама философия как процесс самосознания человеческого духа может быть только историей философии.

ФЛАГЕЛЛЯЦИЯ — в ряде религиозных практик — избивание плетью в дисциплинарных или сакраментальных целях.

ФЛАМИН — в Древнем Риме — высокопоставленный верховный жрец Юпитера, обладавший рядом прерогатив (в частности, помилованием осужденных на смерть). Личная жизнь Ф. жестко регламентировалась: он не мог ездить верхом, видеть вооруженных людей, носить кольца и пр.

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882–1937) — русский философ, ученый-энциклопедист. В феврале 1933 арестован и в июле осужден на 10 лет, выслан по этапу в восточно-сибирский лагерь «Свободный». Осенью 1934 переведен в Соловецкий лагерь. 25 ноября 1937 вторично осужден особой тройкой НКВД по Ленинградской области. Расстрелян. Главные сочинения: «О символах бесконечности» (1904); «Об одной предпосылке мировоззрения» (1904); «Вопль крови» (1906); «Общечеловеческие корни идеализма» (1909); «Космологические антинормии Им. Канта» (1909); «У водоразделов мысли» (1910–1929, незакончена), «Пределы гносеологии. Основная антинормия теории знания» (1913); «О духовной истине» (1913); «Разум и диалектика» (1914); «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (1914); «Смысл идеализма» (1914); «Первые шаги философии. Из лекции по истории философии» (1917);



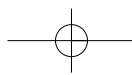


«Об Имени Божиим» (1921) и др. Близость, родство философского творчества Ф. художественной литературе, художественной образности обусловили его эстетизм, своеобразную картинность, фигуративность. Мировосприятию Ф. были присущи объектность, естественнонаучность, организмичность; даже лики Троицы, согласно Ф., «объектны» относительно друг друга. Реконструкция «общечеловеческого мировоззрения», преодолевающего личностный эгоизм и фундированного постулатом свободы, — несущая конструкция философии Ф. Существование самовольного «посюстороннего» мира с его множественностью вещей Ф. обосновывает именно свободорожденностью. Явление земного мира в качестве «кальки» мира небесного предполагало бы, по Ф., несвободу самого Бога. Поскольку свободу у Ф. т. о. онтологична, следовательно, по его мысли, свободно и зло. Если свобода человека есть подлинная свобода само-определения, — полагал Ф., — то невозможно прощение злой воли, потому что она есть творческий продукт этой свободы. Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божия к твари; если нет реальной свободы твари, то нет и реального само-ограничения Божества при творении, нет «истощания», и следовательно, нет любви. А если нет любви, то нет и прощения. Ф. изначально и категорически отвергал возможность двуначалия мира. Бог, по Ф., — только любовь, свет и благо. Душа, лишь освободившись от оболочки зла и беззакония вещного мира, осуществляет прорыв к Богу. Проблему того, каким же образом земной мир способен войти в область неизменно благого, если основание этому иррационально и располагается в пространстве веры, Ф. решал через придание особого статуса религиозному опыту, мистическому озарению, которые, в свою очередь, неразрывно завязаны на фундаментальную онтологическую категорию философии Ф. — личность как вырастающую из духа, личность, которая видится там, где, по Ф., «за глазом... действует другой глаз». Великая, свободная личность, распростершаяся над бездной самое себя, по Ф., — это «реальность высшей плотности», идея, око рода («единого объекта знания»). Единение субъекта и объекта как цель и смысл философии истории, постигаемой через мистический опыт, трактовалось Ф. через идею о том, что познание вещей «есть реальное выхождение познающего из себя или — что то же — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого». Философский разум, таким образом, совмещает у Ф. преобладающую веру в существование абсолютной истины и способность к предельноскептическому сомнению (состояние «философского вопля»).

ФЛОРЕНТИЙСКИЙ ПЛАТОНИЗМ — направление философской мысли эпохи Ренессанса, связанное с возрождением интереса к философии Платона и ориентированное в этом контексте против схоластики и особенно схоластизированного Аристотеля. Временной период развертывания: 1459—1521. Деятельность Ф. п. носила крайне противоречивый характер: борьба с церковной схоластикой уживалась с поисками новой религии будущего, открывающей путь к подлинной истине. Основателем Академии Ф. п. стал грек-византиец Плетон (Плифон), активно пропагандировавший идеи Платона для создания новой универсальной религии. М. Фичино (1433—1499) начинает свою деятельность как переводчик текстов Платона, Плотина и Прокла на латинский язык. В собственном сочинении «Платон. Теология о бессмертии души» (1469—1474) и др. разработал учение, представляющее собой творческое переосмысление идей неоплатонизма с добавлением мистических учений поздней античности. Бог рассматривался как бесконечное высшее существо, деятельность которого порождает мир вещей в процессе постепенного творения. Мир состоит из ряда ступеней, среди которых ниже всего располагается безжизненная пассивная материя, затем идет разумная душа, ангелы и Бог. Интересны рассуждения Фичино о человеке и его особом месте в мире, о срединном положении души между божественным и материальным. Именно душа, по мнению Фичино, олицетворяет связь между телами в природе, помогая им подняться до ангелов и даже высшего божественного существа. Душа наделена способностью к познанию, благодаря чему все ступени бытия вновь возвращаются в божественное единство. Человек — это микрокосмос, познающий макрокосмос, а способность к познанию представляет собой главное достоинство человека, сливающегося с Богом на высшей ступени познания. Идеи Фичино об историческом характере всех существующих религий и религиозно-философских учений, представляющих собой лишь этапы развития некоей всеобщей, естественной религии, сыграли определенную роль в развитии философии Нового времени. Крупным представителем Ф. п. является П. делла Мирандола (1463—1494), прославившийся главным образом своей речью «О достоинстве человека», в которой он развил и придал новые черты учению о срединном положении человека. Человек — микрокосмос, он соединяет в себе земное, животное и небесное начала, из которых первое состоит из воздуха, воды, земли и огня; животное — тело и пища человека; небесное — его способность к познанию и разум. Глубоко гуманистично звучит идея Мирандолы о человеке как кузнече своего счастья и будущего («мы рождены с тем условием, что мы стано-

вимся тем, чем мы желаем быть»): он может уподобиться и животному, и стать несовершеннейшим существом; только от него зависит, опустится ли он до животного или вознесется до божественного. Эти идеи Мирандолы стали своеобразным гимном человеку, в котором слились воедино многие особенности ренессансного восприятия гуманистической идеи, перекрещивающейся в его творчестве с мистикой и теологией. Так, изучая европейские и арабские языки, он увлекся каббалой и «натуральной магией», верил в действие в природе сверхъестественных сил и в то, что путем манипуляций с буквами и цифрами можно оказать влияние на сверхъестественное, лежащее в основе всех вещей и предметов. Представители Ф. п. оказали большое воздействие на многих последующих философов — Ф. Патрици, Бруно, а также Спинозу и Лейбница. Своей активной переводческой и издательской деятельностью они значительно расширили истокведческую базу для ознакомления европейских интеллектуалов того времени с идеями Платона и античного неоплатонизма.

ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич (1893—1979) — русский богослов, историк культуры, философ. В 1920 эмигрировал в Болгарию, затем в Чехословакию. После переезда (1948) в Нью-Йорк по приглашению митрополита американского Феофила Ф. — профессор, затем декан Свято-Владимирской Духовной Академии (1949—1955). Основные сочинения: «Восточные Отцы IV века» (1931), «Византийские Отцы V—VIII веков» (1933), «Пути русского богословия» (1937) и др. Ф. был уверен, что современная эпоха томится по «новому христианскому синтезу», и свое творчество подчинил выработке его основ, называя систему своих взглядов «неопатристическим синтезом». Единственным приемлемым методом богословия, по Ф., может выступать патристическая традиция (богословие Отцов Церкви), которая практически забыта современными религиозными учеными. Патристика также выступает способом соотношения богословия и светской философии. История патристического богословия лежит в основе фундаментальных исследований Ф. Православного Предания. По мысли Ф., между Творцом и тварью, Богом и миром есть принципиальная разница: Бог творит мир как иную, отличную от себя реальность. Акт божественного творения укоренен в любви Творца к своему творению. Бог создал человека свободной деятельностью личности, единство творческих актов которой определяет судьбу человека и предстает как история. Время или история — смена неповторимых, уникальных периодов — не циклично и не является круговоротом, а линейно: имеет начало, конец и цель. Это дает возможность утверждать, что христианское





882 ФЛЮИДЫ

мировоззрение (в отличие от греческого, философско-рационального) исторично. Смерть и воскресение Иисуса Христа превращают смерть человека из «космической катастрофы» в «сон» до времени, когда душа и тело соединятся при воскресении из мертвых («Смерть на кресте», 1930). Человеческое познание, по мысли Ф., бесконечно в своем прогрессе, хотя и носит незавершенный и формальный характер.

ФЛЮИДЫ — в оккультизме — энергетические эманации от живых объектов.

ФОМА АКВИНСКИЙ (Thomas Aquinas) (1225/1226–1274) — средневековый теолог и философ, один из крупнейших представителей схоластики 13 в. Основные произведения: «Философская сумма (об истинности католической веры против язычников)» (1261–1264) и «Сумма теологии» (1265–1273). Ф. А. — основатель особого течения в схолистике — томизма. Первое, что Ф. А. считал необходимым сделать, — трансформировать аристотелевское понимание науки, знания, познания применительно к основной гносеологической проблеме средневековой философии (проблема соотношения веры и знания). У Аристотеля выделяются четыре последовательных ступени: опыт (*empeiria*), искусство (*techne*), знание (*episteme*), мудрость (*sophia*). Ф. А. всемерно теологизировал последнюю в качестве независимой от других ступеней высшей науки о Боге. Она у Ф. А. целиком зиждется на Откровении. У Ф. А. высшая наука (теология) прибегает к помощи других как служебных в отношении нее — прибегает для разъяснения истин Откровения. Источник всех прочих наук — опыт и разум. Некоторые истины Откровения могут быть доказаны рационально, а некоторые — нет. Отсюда Ф. А. выводит необходимость различать теологию сверхъестественную, основанную на истинах Откровения, и теологию рациональную, основанную на «естественном свете разума». Соответственно, в томизме различаются истины *revelata*, которые необходимо были явлены в Откровении, и к которым человек собственными силами дойти не мог; и истины *revela revelabilia*, раскрытие которых не было чем-то необходимым. К последним человеческий интеллект может прийти сам, при условии дисциплины и напряженного труда. Все это означает, что имеется какая-то общая сфера между теологией и другими науками. Главный принцип, отстаиваемый Ф. А., — истины науки и истины веры не могут противоречить друг другу. Между ними существует гармония. Мудрость, т. о., состоит в стремлении постичь Бога, наука же — способствующее этому средство. И хотя человеческий интеллект, по Ф. А., является более слабым на шкале рассудков, это не означает, что он не может быть «су-

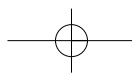
дней самому себе». Другое дело, что такой суд не может считаться высшим судом. Смелость же Ф. А. проявилась в том, что в области философии (естественной теологии) он не принимает авторитет Откровения, Св. Предания, учения св. отцов за исходные предпосылки и безусловные аргументы. В философии как таковой решающим оказывается, согласно Ф. А., интеллектуальное рассуждение. Одна и та же истина может один раз являться нам как истина веры, а другой раз — как истина знания. Ф. А. признает тройное познание Бога: *cognitio intuitiva* (оно сверхъестественно и уготовано для будущей жизни; это прямое познание Бога *per speciem propriam*); *cognitio per fidem* (через веру); *cognitio per rationem naturalem* (через творение, в свете нашего естественно-го разума). В 1879 учение Ф. А. было признано официальной философской доктриной католицизма (Энциклика Льва XIII «Этерни патрис»).

ФОМА КЕМПИЙСКИЙ (Thomas Kempis), Томас Хемеркен (1378/1380–1471) — средневековый голландский теолог. Центральная работа Ф. К. — кодекс «О подражании Христу» (ок. 1418). Авторство Ф. К. спорно: наряду с ним в качестве возможных авторов также рассматриваются: Скот Эриугена, Бернар Клервоский, Бонавентура и др. Книга написана в духе ортодоксального христианства, разрабатываемого мистикой позднего средневековья, и проникнута духом аскетизма. Ф. К. приводит пять доказательств бытия Бога, которого в духе классического теизма считает первопричиной и конечной целью сущего. Так, по Ф. К., Бог трансцендентен и рационально непостижим, однако именно в силу этого он «в снисхождении своем» становится «бесконечно близок» человеку как максимально имманентная ему («ближе к нам, чем мы сами») сущность. Согласно учению Ф. К., мир лежит во зле, — только подражание жизни Христа может служить пути спасения. Особо значимым поведенческим началом выступают у Ф. К. не «рассуждения о догматах», но самоотверженное служение общему благу, понятое в качестве интимно значимой цели.

ФОРМАЛИЗАЦИЯ — способ выражения содержания совокупности знаний через определенную форму — знаки искусственного языка. Наиболее значимой разновидностью Ф. является логическая Ф., которая означает выражение мысленного содержания посредством логических форм. Это способствует процессу приведения наук в строгую систему; однако всеобъемлющая Ф. невозможна даже в области математики (теорема Геделя). Логическая Ф. часто служит в целях составления программ для ЭВМ и попыток моделирования мышления. В этом случае используются особые алгоритмические языки. Поскольку логическая Ф. произ-

водится на основе формальной логики, постольку исчисление высказываний (и предикатов) всегда предполагает лишь имитацию движения понятий в ходе мышления у человека: часть социальной информации теряется вследствие того, что происходит оперирование «застывшими» понятиями, в которых неизбежно отражается дискретность процесса мышления. Это не означает, что при логической Ф. не может быть получено новое знание, так как и формальная логика может служить методом получения нового знания в рамках рассудочной деятельности.

ФОРМАЛЬНАЯ ШКОЛА в социологии — популярное в конце 199 — начале 20 вв. в Германии и США социологическое направление, ориентированное на исследование формальных структур взаимодействия в различных по содержанию социальных процессах и сферах общественной жизни. Представители Ф. ш. (Зиммель, фон Визе, Теннис, А. Фиркандт, Г. Беккер) стремились к построению аналитической социологии, преодолению описательного характера историко-эволюционистских концепций. В умеренной версии (Теннис, Зиммель) формальный анализ не противопоставлялся содержанию, а лишь являлся средством для поиска новой аналитической перспективы. По мнению Зиммеля, формальный анализ имеет смысл лишь тогда, когда сопровождается выяснением содержания, дополняющего в различных исторических обстоятельствах «чистые формы социации». Представители Ф. ш. предложили многочисленные сложные классификации формальных структур взаимодействия: господство, подчинение, соперничество, разделение труда и др. Образцы исследования подобных форм представлены в книге Зиммеля «Социология». Формальный анализ рассматривался им как исследование «грамматики общественной жизни. Критики «формального метода», понимания социологии как науки о «чистых формах социации», отмечали утопичность просто сведения всего богатства содержания общественной жизни к ее «грамматике». Понимал это и Зиммель, для которого формальная социология была лишь частью его социологической концепции. Однако, более радикальные сторонники «формального метода» (фон Визе и др.) сознательно отказывались от содержательного анализа, разрабатывая многочисленные «каталоги» типов межличностных взаимодействий, объединяя по формальному признаку совершенно различные по социокультурному содержанию явления. Проект формальной социологии в своей основе был нереализуем, однако способствовал разработке концептуального аппарата социологии, формальной строгости в определении понятий, оказал существенное влияние на





формирование структурно-функционального анализа, символического интеракционизма и других направлений социологической теории.

ФОРЧУН Дион (1891–1946) — псевдоним Виолетты Мэри Ферг. Ф. — автор многих книг на эзотерические темы: о каббале, о психической защите и др.

ФО-ЧАО (кит.) — буддизм.

ФО-ШУЭ (кит.) — трактовка буддизма в качестве не религии, а особого жизненно-го пути или философии.

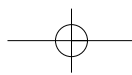
ФРАВАШИ — в зороастризме — бессмертная душа человека, не погибающая после смерти физического тела.

ФРАНК Семен Людвигович (1877–1950) — русский философ. В 1922 высла-ется из России. Ф. участвовал в издании всех трех книг — «Манифестов» первой четверти 20 в.: «Проблемы идеализма» (1902, где опубликовал программную для него статью «Фр. Ницше и этика любви к дальнему»); «Вехи» (1909); «Из глубины» (1918). Переосмысление опыта революции и вынужденной эмиграции оконча-тельно предопределили поворот Ф. к метафизике человеческого существования, религиозной проблематике и уход от проблематики социальной. Основные этап-ные работы Ф.: «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд» (1900); «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (1910); «Пред-мет знания. Об основах и пределах отвле-ченного знания» (1915); «Душа человека (Опыт введения в философскую психо-логию)» (1917); «Очерк методологии об-щественных наук» (1922); «Крушение ку-миров» (1924); «Живое знание» (1923); «Духовные основы общества» (1930); «Непостижимое» (1939); «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» (1949); «Реальность и чело-век. Метафизика человеческого бытия» (1956); «С нами Бог» (1964) и др. Реаль-ность, согласно Ф., рационально-сверх-рациональна. Она не редуцируется только к опытно данному для субъекта («доступ-ное»), действительности (эмпирической реальности), существующей вне и незави-симо от сознания. Она также и трансцен-дентна субъекту («непостижимое»), цело-стно и нерасчленима обнаруживаема как внутренний мир человека и его сознание, соединяющие его с основой всего сущего. Это духовная (подлинная) реальность, для себя сущая и в себе самой открываю-щаяся. Тем самым, по Ф., обнаруживают-ся два различных рода бытия, а также «промежуточный» между нами «слой» идеальных сущностей, «чистых форм», ценностно закрепленных в культуре. Со-ответственно различны два типа актив-ности, образующие многообразие чело-веческого опыта, — преобразующая актив-ность субъекта, направленная на

предметное бытие, и самоорганизовыва-ющаяся активность познаваемого объек-та, определяющая структуру духовной ре-альности, возможные типы отношений человека в мире (религиозное, эстетичес-кое и т. д.). В отношениях с предметным слоем бытия объект противопоставлен субъекту. В духовной реальности он вну-триположен субъекту, открывается ему (другому) через воздействие на него. Че-ловек же открывается другому только в диалоге понимания, в «акте откровения». Понять другого, обрести новый внутрен-ний опыт можно, только изменяя себя са-мого, т. е. превращая себя в «онтологиче-ский инструмент», открывая себя самого для понимающего воздействия другого, его «акта откровения». Соответственно разные слои реальности предполагают в качестве адекватных себе различные типы знания и способы его получения. Есть предметное знание, рационально выра-жаемое в понятиях и суждениях, добыва-емое внешними по отношению к предме-ту средствами. Его эталон презентует классическая наука, в частности специ-ально анализируемая по этому поводу Ф. социология (как воплощение позити-вистски-натуралистических программ со-циальной науки). Но есть и знание-пере-живание (знание-понимание, знание-об-щание), схватывающее предмет в целостности и значимости для человека, открывающее ему доступ к сокровенным глубинам бытия. В этом случае неприем-лемы средства науки; необходимо обра-щение к философии и выработка специ-альной методологии социального позна-ния. В предметном познании человек действует как «чистый ум», в познании духовной реальности человек действует как личность, т. е. как целостность и уни-кальная индивидуальность, со всеми сво-ими способностями и опытом. Личность нередуцируема к социальному, несводима к своему «внешнему» бытию в мире. Но без нее невозможно социальное бытие, она в нем незаменима. Внутренний мир человека и его сознание предполагают ак-ты трансцендентирования, выхода за соб-ственные пределы, что может быть обна-ружено и в событиях предметного слоя бытия, но адекватно проявляется лишь в актах самосознания, общения («Я» и «Ты» через «Мы»), познающей интуиции и т. д., т. е. тех, в которых человек открыва-ет в себе идеальное бытие, выходит на предельные основания абсолютных цен-ностей и Бога, преодолевая собственную конечность и ограниченность.

ФРАНКЛ (Frankl) Виктор (р. 1905) — ав-стрийский философ и психолог, специа-лист в области психотерапии. Основные сочинения: «Психотерапия в практике» (1947), «Бессознательное божество» (1948), «Теория и терапия неврозов» (1956), «Врач и душа» (1955), «Человек в поисках смысла» (1962), «Психотерапия и

экзистенциализм» (1967), «Воля к смыс-лу» (1969), «Антропологический фунда-мент психотерапии» (1975), «Неуслышан-ное обращение к смыслу» (1978) и др. Тео-рия логотерапии и экзистенциального анализа, созданная Ф., представляет со-бой сложную систему философских, пси-хологических и медицинских воззрений на природу и сущность человека. В своей концепции человека Ф. выделяет три ос-новные части: учение о стремлении к смыслу, учение о смысле жизни и учение о свободе воли. Стремление к поиску и реализации смысла рассматривается как врожденная тенденция, присущая всем людям. Человек, по Ф., стремится обрести смысл и попадает в состояние фрустра-ции, если это стремление не реализуется. Смысл не субъективен, человек не избр-етает его, а находит в мире. В психологи-ческой структуре личности Ф. выделяет особое измерение, в котором локализова-ны смыслы. Утверждая уникальность смысла, Ф. дает в тоже время характе-ристику возможных позитивных смыслов, вводя представление о ценностях, кото-рые являются смысловыми универсали-ями, выкристаллизовавшимися в резуль-тате обобщения типичных ситуаций, с которыми сталкивается человек или об-щество. Выделяются три группы ценно-стей: творчества, переживания, отноше-ния. Ценности творчества, основным пу-тем реализации которых является труд, наиболее естественные и важные, но не необходимые. Здесь человек как творче-ская личность выходит за пределы своей деятельности. Из числа ценностей пере-живания Ф. особенно выделяет любовь. Любовь — это взаимоотношения на уров-не духовного смыслового измерения, пе-реживание другого человека в его непо-вторимости и уникальности, познание его глубинной сущности. Говоря о ценно-стях отношения, Ф. отмечает, что к ним человеку приходится прибегать, когда он находится во власти обстоятельств, кото-рые он не в состоянии изменить. Но чело-век свободен занять осмысленную пози-цию по отношению к ним и придать сво-ему страданию жизненный смысл. В нахождении смыслов человеку помогает совесть, которая является смысловым ор-ганом, интуитивной способностью отыс-кивать единственный необходимый смысл. Но кроме нахождения смысла, не-обходима еще и реализация его. Человек несет ответственность за осуществление уникального смысла своей жизни. Он ориентирован на общество, и в этом смысл индивида трансцендирует себя; в свою очередь, смысл общества конститу-ируется существованием индивидов. Ф. вводит понятие сверхсмысла, который трансцендентен человеческому существо-ванию, и человеку приходится мириться с невозможностью охватить бытие в целом, с невозможностью познать его сверх-смысл. В контексте проблемы свободы





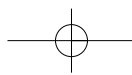
884 ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

воли необходимо отметить, что, по словам Ф., человек свободен найти и реализовать смысл жизни, даже если его свобода существенно ограничена обстоятельствами. Ф. признает детерминированность человеческого поведения, но отрицает его пандетерминированность. По словам Ф., «человек — это больше, чем психика: человек — это дух».

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА — одно из течений в социологии и социальной философии 20 в., названное так по месту нахождения Института социальных исследований, деятельность которого, начиная с 1930-х, положила начало оформлению основных идей этого интеллектуального направления. Для наиболее видных представителей Ф. ш., к числу которых принадлежат Хоркхаймер, Адорно, Маркузе, в определенные периоды своего творчества Фромм и Хабермас, а также А. Шмидт, О. Негт, характерна разноплановость научных интересов и поливариантность решений ставившихся исследовательских задач. Но общность в постановке изучаемых проблем дает основание относить их теоретическую и практическую деятельность в области социальных исследований к единому направлению. К числу основных вопросов, изучавшихся представителями Ф. ш., относятся такие, как анализ философских, мировоззренческих и методологических оснований социальной теории, что, в свою очередь, привело к пересмотру традиционного для классической модели социального знания разрыва объекта и субъекта познания и ориентировало в направлении поиска методов познания не только общих, типичных, но и уникальных явлений социальной действительности, взятых в их неповторимой индивидуальности; включение в сферу социологического анализа общих проблем культуры и связь их с политической практикой; преобладание, в противоположность неопозитивистским устремлениям, «гуманистической» ориентации с ее интересом к проблемам человеческой личности. Ф. ш. выступила в качестве оппозиции тем ориентациям, которые укоренились к тому времени в социологии — в особенности это касалось позитивистских и неопозитивистских социологических концепций. Этот факт нашел отражение и в названии, которое дал ей один из родоначальников школы, Хоркхаймер, — «критическая теория»; Маркузе ввел в оборот термин «критическая теория общества»; в дальнейшем теоретические построения франкфуртцев стали обозначаться собирательным термином «критическая социология». Эти идеи в наиболее полном и развернутом виде представлены в совместной работе Хоркхаймера и Адорно «Диалектика просвещения». Философские фрагменты». Книга была написана в США и вышла в свет в 1948. Осуществив историко-философский анализ всей

предшествующей культуры с гомеровских времен, авторы делают вывод, что тот печальный итог, к которому пришла человеческая цивилизация, есть результат определяющего ее лица «духа просвещения». Под «просвещением» понимается весь процесс рационализации, осмысления человеком и человечеством окружающей их природной и внеприродной среды, с неизбежностью требовавших более или менее определенного противопоставления их друг другу. В целом, результат «просвещения» характеризуется как отчуждение человека и человеческой цивилизации, вырвавшихся из их естественного контекста и, тем самым, предопределивших свой крах. Итоги «просвещения» — это разрыв единой природы на субъект и объект, и их противопоставление; отрыв социальных отношений от природных и перенос в социальную сферу антагонизма, возникшего между человеком и природой, и — в результате — складывание антагонистических социальных отношений; раздвоение человеческой субъективности на телесную и духовную сущности, противопоставление и подчинение «низшей» телесности более «высокой» абстрактной духовности; разрыв рационального и эмоционального человеческого начал с интенцией на подавление и вытеснение последней и т. п. Диагноз, который ставит Ф. ш. современному обществу, — безумие, массовая паранойя, увлеченность сверхценной идеей господства над всеми и всем (см.: **Философия техники**). Возможность достижения этого господства над природой, другими людьми и т. п. — миф 20 в., существование которого и подтверждает наличие заболевания. Фашизм, мировые войны, лагеря смерти — это красноречивые симптомы болезни современного общества, а «международная опасность фашизма» становится политической разновидностью развития «неудавшейся цивилизации». Более полно эти идеи воплотились в коллективном труде «Авторитарная личность» (см. **Авторитарная личность**), выполненном на основе конкретных социологических исследований американского общества. К 1960-м, когда ряд теоретических положений франкфуртцев стал получать выражение в экстремистских политических установках «новых левых», между основоположниками «критической социологии» явно обозначились разногласия. Некоторое время в рамках еще единой Ф. ш. работал Хабермас. Он пытался соединить раскалывающую школу тенденции, тем более что его научные интересы находились на стыке социологии и политологии. В своих работах «Теория и практика» (1963), «Познание и интерес» (1968), «К логике социальных наук» (1970) он пытается решить вопросы оптимального соотношения социальной теории и политической практики. После смерти Адорно (1969) Ф. ш. фактически распалась.

ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ (St. Francis from Assisi) (настоящее имя — Джованни Бернардини) (1182—1226) — итальянский монах, основатель названного его именем нищенствующего Францисканского ордена. Причислен к лику святых папой Григорием IX в 1228. В 1209, услышав во время обедни фрагмент напутствия, которым Христос сопроводил своих учеников проповедовать о наступлении царства небесного: «не берите с собой ни золота, ни серебра, ни меди в пояса свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха», Ф. А. принял решение трансформировать собственное нищенское обитие в апостол. Молитва должна была уступить место проповеди. Дал обет соблюдения полной бедности, который он и его сторонники истолковывали со всей серьезностью. Ф. А. возражал против того, чтобы его последователи пользовались жилищами или церквями, источниками пропитания должны были служить нищенство или случайное гостеприимство. Ощущал в себе долг по отношению к прокаженным ради них, а не ради себя. О Ф. А. говорили, что он был больше, чем святым среди святых; он был своим и среди грешников. «Господь призвал нас не столько для нашего спасения, сколько для спасения многих», — утверждал Ф. А. Францисканство отличалось как от ересей, так и от традиционного христианства, так как проповедовало: не отречение от мира, но бедность, как подражание Христу; не осуждение богатых, а любовь к ним и помощь; не борьбу со священниками, а послушание и уважение; не отшельничество, а апостольское миссионерство; не самоистязание, а принятие природы, естества; мистическое радование, а не мрачную суровость; не книжные молитвы, а гимны Богу и миру. Сущность и смысл учения Ф. А. заключались и раскрывались в поступке, деянии. Потому все добродетели францисканства — выполняемые, осуществляемые действия. 1) Добродетель Сочувствия, Сострадания со Христом. Все благое, достойное дается человеку Богом, и лишь страдание выбирается свободно. Мученичество уподобляет человека страдавшему Христу, только добровольное страдание может быть названо собственно человеческой заслугой. 2) Соррадование Христу. Францисканство выделяется из духовной атмосферы своего времени ощущением присутствия, пребывания Христа в мире. Уверенность в сопричастности Бога и мира избавляет от апокалиптического ужаса, ужаса богооставленности. Ф. А. проповедовал радость покаяния, пребывания в Боге, счастье неизбывного чувства благодарности Творцу. Францисканцев видели только веселыми, радующимися и называли «божыми скomorохами». Ф. А. учил, что улыбкой, а не плачем должно поддерживать дух и веру в людях. Однако францисканская добродетель радования





ни в коей мере не тождественна оптимистически чувственному подъему Возрождения, так как воспевает радости сверхъестественные, через которые только и могут существовать другие, естественные радости. 3) Святая Бедность. Эта добродетель не имеет ничего общего с порицанием богатых, экономический аспект здесь вообще отсутствует. Естественным смыслом ее является свобода, отсутствие необходимости заботиться об имуществе. А сверхъестественный смысл бедности — в смирении. Бедность — абсолютная форма и доверия к Богу и миру, предстояние в полной беззащитности, открытости перед Богом и миром. Кроме того, бедность уподобляет человека нищему Христу. 4) Святая Любовь. Традиционно понимаемая в христианстве как любовь к ближнему и к Богу, святая Любовь Ф. А. обращена ко всему тварному миру. Человек имел возможность искупать греховность аскезой и покаянием, природа — нет. Ф. А. первым воспринял слова Христа о проповедовании Евангелия всей твари — ведь только через человека может спастись природа. Ф. А. видел в природе чтимые им смирение и бедность. А поскольку человек не смеет хвалить самого Бога, лишь восхищаясь природой и любя ее — Его творение, можно восхвалять Творца. Этим объясняются необычные проповеди Ф. А. птицам, рыбам, его удивительные беседы с огнем и водой. Однако Ф. А. не отождествляет Бога и природу, природа одухотворена Богом, подвластна ему, несамостоятельна. Принимая тварный мир в его полноте, Ф. А. принимает и собственную плоть, называет тело братом. Это не означает, однако, отказ от аскезы. Но тело нужно для служения Богу, и этим нельзя пренебрегать. Главный принцип, связующий все добродетели и наиболее полно выражающий сущность францисканства — это подражание Христу. При этом Ф. А. был «застрахован» от обвинения в помещении себя на место Бога абсолютным смирением, а от ошибок церковореческих ересей его защищала непоколебимая вера. Ф. А. основал три монашеских ордена: минориты («младшие братья»), кларисы («сестры» святой Клары) и терциарии (братья в миру) или фратичелли (полубратья).

ФРАНЦИСК МЕРОННСКИЙ (ок. 1250–1325) — средневековый схоласт, ученик Дунса Скота. Основные сочинения: «Комментарии» «Категориям» и к «Физике» Аристотеля.

ФРАШЕГИРД — в зороастризме — Судный День, на котором умершие воскреснут, и праведные будут окончательно отделены от грешников.

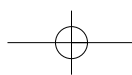
ФРЕГЕ (Frege) Готлоб (1848–1925) — немецкий логик, математик и философ. Профессор Йенского университета. Оказал формирующее влияние на современ-

ную формальную логику, основания математики и аналитическое направление философии в 20 в. Основные труды: «Запись в понятиях» (1879), «Основы арифметики» (1884), «Значение и смысл» (1892), «Основные законы арифметики» (в двух томах, 1893–1903) и др. Ф. преобразовал символичный аппарат логики, сформулировал принципы аксиоматического построения исчислений и на этой основе разработал первую аксиоматическую систему исчисления высказываний. Он ввел круг понятий, получивших дальнейшую интенсивную разработку и употребление. В логике — это прежде всего понятия логической переменной и истинностного значения, а фактически и понятия пропозициональной функции и квантора, эксплицированные позднее Расселом. В логической семантике — понятия денотата (номинатума) и смысла. Ф. положил начало реализации глобальной программы обоснования математики, получившей название логицизма. Он ставил своей задачей: 1) определить исходные понятия математики в терминах одной лишь логики, 2) доказать ее принципы, исходя лишь из принципов и средств самой логики. Пробным камнем стала арифметика и понятие числа. Ф. рассчитывал применить для формализации арифметики специально разработанное им расширенное исчисление предикатов. Однако предложенная им система оказалось в конечной счете противоречивой, что было обнаружено Расселом и инициировало разработку им теории типов. Однако, несмотря на это, «Основные законы арифметики» послужили интеллектуальным образцом для поколения последующих исследователей. Программа логицизма обнаружила свою утопичность только много позднее. Логическая деятельность Ф. была мотивирована философским и методологическим противопоставлением логицизму и релятивизму. В подходе Ф. весьма сильны мотивы платонизма. Ф. отстаивал взгляд на мышление как на объективную идеальную сущность, не зависящую от субъективных диспозиций. Психология и история не могут быть положены в основу логики и эпистемологии. По Ф., «это объяснение все делает субъективным, и если мы будем следовать ему до конца, то порвем с истиной». Понятия у Ф. реальны и объективны, это интеллектуальные идеалы, к которым человеческое познание пробивается с большим или меньшим успехом. Задача логики — представить понятия в их чистой форме, свободной от всех посторонних наслоений, скрывающих их от очей разума. Если психологизм низводил логику до уровня технической дисциплины, то в подходе Ф. логика становилась подлинной эпистемологией, учением о мышлении.и.

ФРЕЙД (Freud) Анна (1895–1982) — австрийский психоаналитик. Сооснователь

эгопсихологии и детского психоанализа. Почетный доктор Венского университета и университета Кларка (США). Дочь З. Фрейда. Под непосредственным руководством отца освоила теорию, методику и технику психоанализа. В 1922 опубликовала первую статью «Бьющие фантазии и дневные мечты», в которой исследовала способы прекращения мастурбации. Специализировалась преимущественно по проблемам психоанализа детского возраста и использования психоаналитических идей в педагогике, в т. ч. для коррекций недостатков обучения и воспитания. В 1927 опубликовала работу «Введение в технику детского анализа», в которой изложила суть оригинального психоаналитического подхода к психологии детей, подчеркнула роль окружения в развитии ребенка и показала эффективность «игровой терапии». В 1936 в книге «Психология «Я» и защитные механизмы» развила психоаналитические идеи о «механизмах защиты» и показала их роль в формировании и функционировании психики и личности. В 1941, совместно с Д. Берлингом, организовала близ Лондона Хэмпстедский приют для детей, разлученных с родителями во время войны. Наряду с поддержкой детей осуществила комплекс психоаналитических исследований влияния психической депривации на развитие ребенка и ее последствий. Результаты этих исследований были опубликованы в работах «Маленькие дети в военное время» (1942), «Дети без семьи» (1943), «Война и дети» (1943). В 1947 открыла курсы подготовки детских психоаналитиков. В 1952 организовала и возглавила Хэмпстедскую клинику детской терапии, ориентированную на психоаналитическое лечение детей. Выдвинула и разработала ряд идей о детстве и юности как периоде, характеризующемся наличием психических кризисов, специфика переживания которых влияет на формирование и развитие психики и личности человека. Исследовала различные проявления нормального и аномального индивидуального развития ребенка. Автор книг «Психоанализ для учителей и родителей» (1931), «Детство в норме и патологии» (1965), «Интересы ребенка» (1973) и др. работ.

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (Сигизмунд Шломо) (1856–1939) — австрийский врач, невропатолог, психопатолог, психиатр, психолог. Основатель психоанализа и фрейдизма. В 1873 поступает на медицинский факультет Венского университета. Прослушал курс философии Brentano. Доктор медицины (1881). Приват-доцент неврологии (1885). В 1885–1886 стажировался в Париже у Шарко в клинике Сальпетриер. Под влиянием его идей пришел к мысли, что причиной психоневрных заболеваний могут быть ненаблюдаемые динамические травмы психики. В 1892 разработал и использовал но-





886 ФРЕЙДИЗМ

вый терапевтический метод — метод на- стояния, ориентированный на постоян- ное понуждение пациента к воспомина- нию и воспроизведению травматических ситуаций и факторов. В 1895 пришел к выводу о принципиальной неправомер- ности отождествления психического и со- знательного и о значимости изучения не- осознаваемых психических процессов. С 1896 по 1902 разработал основы психо- анализа. Обосновал новаторскую дина- мическую и энергетическую модель пси- хики человека, состоящей из трех систем: бессознательного — предсознательного — сознательного. Несмотря на акцентире- мый антифилософский и антифеномено- логический пафос этой теоретической схемы, Ф. подходил к реконструкции бес- сознательного вне наличного контекста знаний о сознании и до-сознании, а так- же постулируя практическую невозмож- ность в дальнейшем рассуждать о созна- нии самом по себе. (После Ф. о сознании стало возможным рассуждать лишь «диа- лектически»: как о «задаче», а не о как «источнике».) Показал, что неосознавае- мые мотивы обуславливают поведение человека в норме и патологии, а различ- ного рода ошибочные действия свиде- тельствуют о наличии бессознательных мотивов и внутриспсихического конфлик- те. Коренной поворот, заданный Ф. в ев- ропейской интеллектуальной и, в част- ности, психологической традиции, — во многом преодолеваящий представления о человеке Декарта, заключался в элими- нировании феноменологических подхо- дов из анализа бессознательного. В тра- диции психоанализа бессознательное трактуется как непознаваемое, но при- верженность принципам эмпиризма и реализма подвела Ф. к открытию того, что оно, в конечном счете, познаваемо в своих «репрезентативных репрезентаци- ях». Профессор (1902). В 1905 обосновал идеи о природе и функционировании ли- бидо, о развитии человеческой сексуаль- ности и вытесненных сексуальных влече- ниях как источнике неврозов. В 1907 дал классическое определение бессознатель- ного. В работе «Тотем и табу» (1913) рас- пространил парадигму психоанализа на сферы общечеловеческой культуры и ран- ние формы религиозных верований. Про- блема культуры в целостном облике сво- дима, по Ф., к следующим вопросам: ка- ков уровень низшего предела, до которого допустимо искусственно минимизиро- вать человеческие влечения и желания; насколько этот процесс сочетаем с неот- вратимыми отказами; каков механизм со- циальной компенсации этих жертв инди- видам со стороны общества. Культура вы- ступала у Ф., т. о., как некий баланс процессов либидозных «инвестиций» и «контринвестиций» (что позволило в дальнейшем критиком Ф. именовать его подход к культуре как «экономическую модель»). Интерпретация Ф., анализиро-

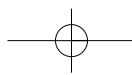
вавшего, в частности, в данном ракурсе соотношение художественных приемов искусства и фантазмов человека, сводима к следующему: «Мы называем первым со- вращением, предварительным удовольст- вием само право на удовольствие, которое предоставляется нам, чтобы мы могли ос- вободиться от высшего наслаждения, вы- текающего из гораздо более глубоких психических истоков. Я полагаю, что лю- бое эстетическое удовольствие, порож- денное в нас творцом, имеет характер предварительного удовольствия, подлин- ное же наслаждение художественным произведением происходит из того, что благодаря ему наша душа освобождается от известного напряжения. Может быть даже, тот факт, что заставляет нас отныне наслаждаться нашими собственными фантазмами без стеснения и стыда, в зна- чительной степени и ведет к такому ре- зультату». В книге «По ту сторону прин- ципа удовольствия» (1920) изложил осно- вы психоаналитической теории личности. В 1921 издал книгу «Психология масс и анализ человеческого «Я» — психоанали- тический комpendium по проблемам лич- ности, социальной психологии и социо- логии. В книге «Я и Оно» (1923) Ф. изло- жил психоаналитическую концепцию структуры личности и ее защитных меха- низмов. Вся концепция Ф. послужила ос- нованием для его вывода: человек — это не «больное животное», как утверждал Ницше, удел человека — в неизбежных конфликтах. Человек — уникальное суще- ство, проходящее длительный период детства и впоследствии зависящее от него на протяжении еще более долгого срока. Человек, по Ф., «доисторичен» из-за собственной инфантильной судьбы (ги- потеза комплекса Эдипа и пр.). Уделял всевозрастающее внимание проблемам культурологии и философии. В 1927 опу- бликовал книгу «Будущее одной иллюзии» — психоаналитическую панораму прошлого, настоящего и будущего рели- гии, трактуя последнюю в статусе навяз- чивого невроза. В 1929 издает одну из на- иболее философических своих работ «Беспокойство в культуре». В целом для теоретической схемы Ф. в ее «философ- ском измерении» характерно то, что не Эрос, либидо, воля, человеческое жела- ние сами по себе выступают предметом творчества мыслителя, а совокупность желаний в состоянии перманентного конфликта с миром культурных установ- лений, социальными императивами и за- претами, олицетворенными в родителях, разнообразных авторитетах, обществен- ных идолах и т. д. После эмиграции из Ав- стрии в 1938 публикует исследование «Моисей и монотеизм» (1939), посвящен- ное дальнейшему психоаналитическому осмыслению философских и культуроло- гических проблем. Жизнь Ф., как и его труды, оказала колоссальное воздействие на радикальное изменение существовав-

ших и формирование принципиально но- вых представлений о человеке и его мире (стало невозможным трактовать филосо- фию субъекта как философию сознания), на трансформацию самого облика систе- мы гуманитарного знания, на облегчение страданий людей в их реальной жизни.

ФРЕЙДИЗМ — понятие, посредством ко- торого, как правило, обозначается фило- софско-социологическое учение Фрейда и его последователей, развиваемое на ос- нове комплекса психоаналитических идей (см. **Психоанализ**) и их экспансии. Наибо- лее существенными сферами Ф. являются теория личности, общее учение о челове- ке, концепции массовой психологии, исто- рии, культуры и общества. Одновремен- но термин «Ф.» нередко используется для обозначения всего комплекса идей и тру- дов Фрейда, а также всей психоаналитиче- ской традиции, т. е. употребляется как си- ноним понятия «Психоанализ».

ФРЕЙМ — минимальное описание факта или объекта, обладающее следующим свойством: при удалении из Ф. любой со- ставляющей данный факт или объект пе- рестают адекватно опознаваться либо классифицироваться.

ФРИДМАН Александр Александрович (1888—1925) — российский физик, меха- ник и математик, оказавший существен- ное влияние на развитие современной ко- смогонии (теория нестационарной Все- ленной). Профессор (1918). В 1914—1917 осуществлял работы по организации аэронавигационной и аэрологической службы в русской армии. В 1918— 1920 — профессор механики Пермского университета. С 1920 был профессором Петроградского университета и др. выс- ших учебных заведений Петрограда. В 1920—1925 работал в Главной физической обсерватории и незадолго до смерти был назначен ее директором. В июле 1925 с научно-исследовательскими целями совме- стно со стратонавтом П.Ф. Федосенко поднялся на аэростате на рекордную вы- соту (7,4 км). В гимназические годы (сов- местно с Я.Д. Тумаркиным) опубликовал две статьи по теории чисел, которые были одобрены Г. Пильбертом. Во время учебы на 1 курсе Петербургского университета был удостоен золотой медали за работу по теории чисел (совместно с Тумаркиным). В 1916—1917 опубликовал результаты ис- следований атмосферных вихрей. В по- следующие годы работал в основном в об- ласти механики сжимаемой жидкости, теории турбулентности, физики атмосфе- ры, динамической метеорологии, реляти- вистской космологии. В 1922 вывел об- щее уравнение для определения вихря скорости, которое имеет фундаменталь- ное значение в теории прогноза погоды. Заложил основы теоретической метеоро- логии. Получил принципиально важ- ные результаты в решении проблемы





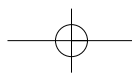
турбулентности. В 1924–1925 (совместно с Л.В. Келлером) указал систему характеристик структуры турбулентного потока, построил замкнутую систему уравнений и др., что составило основу современной статистической теории турбулентности. Первым (совместно с В.К. Фредериксом) познакомил русских физиков с общей теорией относительности А. Эйнштейна. В 1922–1923 в статьях «О кривизне пространства» и «О возможности мира с постоянной отрицательной кривизной пространства» предложил нестационарные решения гравитационного уравнения А. Эйнштейна, которые стали одним из выдающихся достижений мировой науки в познании и понимании Вселенной. Показал, что геометрические свойства Вселенной должны изменяться со временем и доказал возможность существования нестационарной Вселенной. Создал теорию и математическую модель нестационарной (расширяющейся) Вселенной, согласно которой расстояние между отдаленными астрономическими объектами возрастает со временем со скоростью, приближенно пропорциональной расстоянию между ними. В 1929 Э. Хаббл, исследуя световое излучение космических объектов обнаружил его смещение к концу спектра («красное смещение»), которое объяснил «доплеровским эффектом» (эффектом Доплера). Это открытие явления разбегания галактик явилось экспериментальным подтверждением расширения Вселенной. Теория Ф. о нестационарной (расширяющейся) Вселенной легла в основу современной космологии и нового философского понимания мира.

ФРИДМЕН (Friedman) Милтон (р. 1912) — американский экономист; теоретик и пропагандист экономического либерализма и монетаризма. Доктор экономических наук (1946) и права (1968), профессор (1948). Лауреат Нобелевской премии по экономике (1976). Представитель Чикагской школы экономики. Бакалавр экономики (1932), бакалавр математики (1932). Магистр Чикагского университета (1933). Занимался экономическими исследованиями. В годы Второй мировой войны участвовал в разработке налоговой политики и занимался исследованиями военной статистики в Колумбийском университете. В 1945–1946 преподавал экономику в Миннесотском университете. С 1946 доктор экономики Колумбийского университета. С 1948 преподавал в Чикагском университете. Изучал методологию общественных наук, проблемы денег и ценообразования. С 1950 был консультантом по реализации «плана Маршалла». Отстаивал идею плавающих валютных курсов. В 1967 — президент Американской экономической ассоциации. В 1971–1974 советник президента США Р. Никсона по

экономическим вопросам. С 1977 — старший исследователь Гуверовского института при Стэнфордском университете. Основные работы посвятили экономической жизни общества. Особое внимание обращал на проблемы свободы личности и рыночной экономики, трактуя свободу как предпосылку, условие и приоритет нормального экономического и социального развития. Настаивая на расширении свободы предпринимательства, призывал к созданию «автоматических» механизмов, минимизирующих вмешательство государства в экономику. Ограничивал роль государства лишь созданием условий для формирования и функционирования рыночной системы. Считал, что ограничение функций государства выступает залогом эффективности рыночной экономики и ее устойчивого неинфляционного развития. Сформулировал основные теоретические положения монетаризма (монетарной экономической теории) и сыграл ведущую роль в ее утверждении. Разработал новую версию современной количественной теории денег, в границах которой исследовал определяющее влияние денег и денежной массы на уровень экономической активности. Содействовал развитию теорий денежного обращения, регулирования и конкуренции. Разработал теорию «постоянного дохода потребления», полезности и др. Автор книг: «Очерки позитивной экономики» (1953), «Теория функции потребления» (1957), «Программа монетарной стабильности» (1959), «Капитализм и свобода» (1962), «Становление денежной системы в США» (1963, в соавт. с А. Шварц), «Доллар и дефицит» (1968), «Контрреволюция в монетарной теории» (1970), «Деньги и экономическое развитие» (1973), «Будущее капитализма» (1977), «Свобода выбора» (1980) и мн. др.

ФРОММ (Fromm) Эрих (1900–1980) — немецко-американский философ, психолог, социолог. Один из основателей и главный представитель неотрейдизма. Основные сочинения: «Бегство от свободы» (1941), «Человек для себя» (1947), «Здоровое общество» (1955), «Искусство любить» (1956), «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960), «Концепция человека у Маркса» (1961), «Из плена иллюзий» (1962), «Сердце человека» (1964), «Революция надежды» (1968), «Анатомия человеческой destructивности» (1973), «Иметь или быть?» (1976) и др. Ф., акцентируя внимание на проблеме человека, стремился к комплексному рассмотрению ее биологических, социальных и экзистенциальных аспектов. Человек как биологический вид, по Ф., является представителем приматов, возникающим в тот момент, когда детерминация поведения инстинктами достигает минимума, а развитие мозга — максимума. Человеку при-

суци специфические свойства, отличающие его от животного: разум, самосознание и воображение. Их возникновение порождает ситуацию неопределенности, осознание своей отдельности, одиночества. Это осознание, по мнению Ф., становится источником тревоги, вины и стыда. Разрушение гармонии дочеловеческого существования определяет человеческую природу (натуру). По Ф., человеческая природа не может быть рассмотрена ни как биологически обусловленная сумма желаний, ни как безжизненный слепок с матрицы социальных условий; она не является ни неизменной, ни безгранично пластичной: Ф. утверждает, что человеческая природа есть результат исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами. Разрыв единства с природой, жажда обретения новой гармонии взамен утраченной порождает экзистенциальные дихотомии (неразрешимые противоречия человеческого существования): между жизнью человека и его смертностью, между человеческими возможностями и пределами их реализации. Кроме того, Ф. указывал на наличие исторических дихотомий — противоречий индивидуальной и социальной жизни, не являющихся имманентными для человеческого существования, а исторически обусловленных и в принципе разрешимых. Примером исторической дихотомии является, по Ф., институт рабства в Древней Греции. Физиологически обусловленные потребности, вытекающие из необходимости обеспечения биологического выживания, требуют, согласно Ф., удовлетворения при любых условиях и в этом смысле являются первичным мотивом человеческого поведения. Уникальность человеческого положения состоит в том, что их удовлетворения недостаточно не только для счастья, но даже для психического здоровья. Потребности, порождаемые дисгармонией человеческого существования, выходят далеко за пределы животных потребностей. Их выражением является стремление восстановить единство человека с миром. По мнению Ф., источником всех движущих человека сил, всех его страстей, аффектов, стремлений является необходимость постоянного разрешения противоречий своего существования и поиска все более высоких форм единства с природой, с другими людьми и самим собой. Независимо от удовлетворения животных потребностей актуализируются специфически человеческие потребности. В работе «Здоровое общество» Ф. дает следующую их классификацию: 1) Потребность в приобщенности (необходимость преодолеть одиночество, отделенность, изолированность). Конструктивным путем ее удовлетворения является любовь; при невозможности его реализации возникают паллиативные формы в виде «симбиоза» в подчинении или овладении. Предметом





888 ФРОММ-РЕЙХМАН

«симбиоза» могут являться люди или внешние силы. Полная неудача в обретении приобщенности выражается в нарциссизме – патологической фиксации на себе, неспособности к установлению связей с окружающим миром и его объективному восприятию. 2) Потребность в преодолении ограниченности собственного существования. Неудовлетворенность человека собственным положением случайного, пассивного, бессильного создания порождает стремление стать «творцом», быть созидательно активным. Негативным вариантом удовлетворения этой потребности является разрушительность, стремление к самоутверждению в деструкции. 3) Потребность в укорененности и братстве. Разрыв естественных связей, невозможность возврата к доиндивидуальному существованию вынуждают каждого взрослого человека к поиску помощи, близких межличностных отношений, защиты. Обратной стороной этой потребности является «инцест», трактуемый Ф. как некритическая связанность индивида с общностью: семьей, родом, государством, церковью. В современных обществах, по мысли Ф., распространены такие формы «инцестуальной связи», как национализм и квазипатриотизм. 4) Потребность в чувстве тождественности. Человек, с его разумом и воображением, нуждается в представлении о самом себе, в способности почувствовать себя субъектом своих действий, в обретении индивидуальности. Отсутствие подлинно индивидуального чувства тождественности компенсируется его заместителями, которыми являются чувства принадлежности к нации, религии, социальному классу, роду занятий. В этом случае имеет место, по Ф., «стадная» идентичность, при которой чувство тождественности покоится на чувстве безусловной принадлежности к толпе. 5) Потребность в системе ориентации и потребность в поклонении. Их основой является неопределенность человеческой ситуации и необходимость в силу этого сформулировать систему координат для организации восприятия мира, интеграции усилий и осмысления жизни. Ответами на эти потребности могут быть различные теистические и нетеистические системы. В таких системах, по мнению Ф., значимы не их формальные аспекты (догматы, вероучение и т. д.), а глубинные личностные мотивации. Рациональные системы стимулируют развитие зрелой, разумной, созидательно активной личности; иррациональные же поощряют непродуктивные черты характера и удовлетворяют соответствующие «религиозные» потребности. По Ф., специфически человеческим (экзистенциальным) потребностям отвечают произрастающие из характера страсти (потребность в любви, нежности, свободе, разрушении, садизм, мазохизм, жажда собственности и власти).

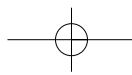
Ф. трактует характер как замену для слабо развитых у человека инстинктов. Характер определяется им как относительно стабильная система всех неинстинктивных стремлений, через которые человек соотносится с природным и человеческим миром. Коренящиеся в характере страсти и влечения, будучи категориями биосоциальными, историческими (в отличие от физиологически обусловленных инстинктов – биологической природной категории), не служат физическому выживанию, но обладают иногда даже большей, чем инстинкты, мотивирующей силой. Экзистенциальные потребности у всех людей одинаковы, но в то же время индивиды и группы различны по преобладающим страстям. Это различие, по мнению Ф., в значительной степени зависит от социальных условий, влияющих на биологически заданную экзистенциальную ситуацию и соответствующие ей потребности. Характер позволяет человеку действовать последовательно и «разумно» (целенаправленно), а также задает возможность его приспособления к обществу. В то же время каждое общество для своего устойчивого существования нуждается в соответствии характеров своих членов социоэкономической ситуации. Приспособление индивида к обществу первоначально происходит в семье – «психическом посреднике» общества – транслирующей нормы и ценности данной культуры от родителей к детям. По мнению Ф., факт сходства значимых черт характера у членов одной культуры, позволяет говорить о «социальном характере», формирующемся под влиянием социально-экономической структуры общества. Ф. определяет «социальный характер» как основное ядро структуры характеров большинства членов группы, развившееся как результат фундаментального опыта и образа жизни, общего для данной группы. «Социальный характер» является, по мнению Ф., основным элементом в функционировании общества и в то же время – «приводным ремнем» между экономическим базисом и идеями, господствующими в обществе. С одной стороны, «социальный характер» направляет поведение индивидов в соответствующем потребностям общества направлении. С другой стороны, он делает такое поведение нормой и формирует его внутреннюю мотивацию, зачастую неосознаваемую. Таким образом, благодаря «социальному характеру» человек хочет делать то, что он должен делать. В то же время, как полагал Ф., несоответствие «социального характера» изменившимся социально-экономическим реалиям делает его дисфункциональным элементом общества. Ф. полагает все существовавшие в истории типы обществ не отвечающими подлинным нуждам человека. Репрессивность общества проявляется, по его мысли, в манипуляции сознанием, а так-

же в вытеснении в бессознательное нежелательных с социальной точки зрения устремлений – как негативных, так и позитивных. В связи с этим Ф. говорит о «социальном бессознательном», обусловленном действием «социального фильтра». В «социальный фильтр», согласно Ф., входят язык, присущая данному обществу логика мышления и социальные запреты – «табу». Всякое побуждение или мысль допускается в сознание только по прохождении «социального фильтра». Соответственно символику бессознательного Ф. связывает с социокультурно заданными внутриспихическими конфликтами. Целью спасительной для людей психоаналитической терапии становится, согласно Ф., «дерепрессия» – осознание позитивных человеческих потенций и достижение их баланса с социальной дееспособностью.

ФРОММ-РЕЙХМАН (Fromm-Reichman) Фрида (1889–1957) – немецко-американский врач и психоаналитик. Доктор медицины (1914). В 1924 открыла и возглавила психоаналитический санаторий «Терапийтум» в Гейдельберге. Привлекла внимание Фромма к психоанализу и стала его первым психоаналитиком. В 1926–1931 – жена Фромма (развод оформлен в 1940). В 1933 эмигрировала из Германии во Францию, Палестину и в 1935 – в США. В Америке занималась лечением шизофрении, исследовала невербальные аспекты коммуникации (в т. ч. трансфер) и вела педагогическую работу. Более 20 лет работала психоаналитиком. С 1940 работала совместно с Салливаном. В 1952 была удостоена премии А. Майера. Дистанцировалась от биологических концепций либидо и подчеркивала роль индивидуального опыта человека. Поддерживала реформистские течения в психоанализе. Содействовала формированию неофрейдизма. Автор книг «Философия безумия» (1947), «Принципы интенсивной психотерапии» (1950) и др.

ФРЭЗЕР (Frazer) Джеймс Джордж (1854–1941) – шотландский антрополог, представитель эволюционистской школы. Изучал историю литературы и классическую филологию в университете Глазго и в Кембридже. Позднее занялся антропологией, к которой его привлекла методология эволюционизма. Преподавал в Ливерпульском университете. Наибольшую известность Ф. принесла публикация фундаментального 12-томного труда «Золотая ветвь» (1914), который считается наиболее масштабным примером применения сравнительно-исторического метода, осуществленного отдельным автором. Опираясь на огромный фактический материал, Ф. доказывал, что в своем интеллектуальном развитии человечество последовательно проходит три стадии развития: магии, религии, науки. Все эти три феномена он рассматривал как «идеи об



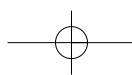


идеях», «теории о мышлении». Разведя понятия магии и религии, Ф. пошел дальше Тайлора в разработке теории эволюции сознания. Ф. представлял магию в качестве ранней формы научного знания, основанного на ложном представлении о последовательности причины и следствия. Религия на этом фоне представлялась качественно более сложным явлением, компенсирующим состояние неуверенности и примиряющим человека с дезориентирующими вызовами реальности. Наука, приходящая на смену религии, возвращает, по Ф., человеческое сознание к пониманию причинно-следственных отношений, основанному на осмыслении их подлинных корреляций. Процесс перехода от магии через религию к науке, по Ф., порожден исключительно одной причиной — врожденным стремлением мышления к самоусовершенствованию.

ФУКО (Foucault) Мишель (Поль-Мишель) (1926–1984) — французский философ, теоретик культуры и историк. Основные сочинения: «Душевная болезнь и личность» (1954, переиздание в 1962 под названием «Душевная болезнь и психология»); «Безумие и неразумие: история безумия и классический век» (1961); «Генезис и структура Антропологии Канта» (1961), «Реймон Руссель. Опыт исследования» (1963); «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963); «Предисловие к трансгрессии» (1963); «Отстояние, вид, первоначало» (1963); «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966, к концу 1980-х было продано более 110 тысяч экземпляров книги на французском языке); «Мысль извне» (1966); «Археология знания» (1969); «Что такое автор» (1969); «Порядок речи» (1970); «Предисловие к логической грамматике» (1970); «Философский театр» (1970); «Ницше, генеалогия, история» (1971); «Это не трубка» (1973); «Я, Пьер Ривер...» (1973); «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (1975); «Игра власти» (1976); «Запад и истина секса» (1976), «Субъективность и истина» (1977); «Жизнь подлых людей» (1977); «Микрофизика власти» (1977); «Что такое Просвещение?» (1983); «История сексуальности» (т.1 — «Воля к знанию» — 1976, т. 2 — «Опыт наслаждений» — 1984, т. 3 — «Забора о себе» — 1984); «Итоги курса в Коллеж де Франс, 1970–1982» (1989) и др. Основной линией собственного философского творчества Ф. полагал преодоление интеллигентной универсальности гегельянства, а также коренное переосмысление проблемы взаимных отношений элементов системы: «субъект — познание — мир». Согласно Ф., неизбежно должен был возникнуть спектр проблем: правомерно ли полагать субъект в качестве единственно возможной формы существования? Выступают ли самоидентичность субъекта и его непре-

рывность в качестве его атрибутов? Существенны ли такие «опыты», в границах которых происходила бы утрата субъектом этих качеств — т. е. возможна ли «диссоциация субъекта»? По утверждению Ф., для всего его философствования правомерно вычленение «общности ядра» — несущей конструкции в виде «дискурса об опытах-пределах, где речь идет для субъекта о том, чтобы трансформировать самого себя, и дискурса о трансформации самого себя через конституирование знания». Рассматривая язык, текст, дискурс уже не в качестве основания новаторских методологических схем, Ф. употреблял эти термины как метафорические обозначения универсального принципа, позволяющего соотносить, взаимосоизмерять и оптимизировать культурные артефакты, которые традиционно полагались качественно разноплановыми. По мысли Ф., в начале 1960-х («Генезис и структура Антропологии Канта», глава «Антропологический сон») философия вновь окажется в состоянии мыслить лишь в пространстве, освобожденном от человека. Исследование образования медицинских и психиатрических понятий, в частности — нормальности и патологии (безумия), осуществленное Ф. в книгах «Рождение клиники. Археология взгляда медика» и «Безумие и неразумие: история безумия и классический век», способствовало переосмыслению им проблемы «субъективности» человека: отказавшись от экзистенциалистских подходов «присутствия-в-мире» и «изначального присутствия», а также от марксистской онтологии «отчуждения», Ф. приходит к парадигме собственной «археологии» — выясняющей условия возможности происхождения и существования различных феноменов человеческой культуры. Ф. стремился преодолеть ограниченность исследовательской ситуации, когда «действительно, западный человек смог конституировать себя в своих собственных глазах в качестве объекта науки, он взял себя внутри своего языка и дал себе в нем и через него — некоторое дискурсивное существование лишь в соотношении со своей собственной деструкцией: из опыта неразумия родились все психологии и самая возможность психологии; из размещения смерти в медицинской мысли родилась медицина, которая выдает себя за науку об индивиду». Подвергая осмыслению введенное в философский оборот постмодернизмом понятие «трансгрессии» (Батай, Делез, Гваттари и др.), Ф. выступает своего рода мета-теоретиком озаменованной финалом традиционной (по Ф., «диалектической») философии, на смену которой приходит философия трансгрессии — выхода за и сквозь предел, — тот предел, за которым теряют смысл базовые оппозиции, ценности и смыслы западного культурного мира. В работе «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» Ф. стремился вы-

членить в истории человеческого общества структуры (по Ф. — «эпистемы»), существенно обуславливающие возможность определенных взглядов, концепций, научных теорий и собственно наук в тот или иной исторический период. По мысли Ф., необходимо разграничивать «археологию», реконструирующую такие структуры, и традиционное историческое знание кумулятивистского типа, фиксирующее различные «мнения» вне проблемы условий их возможности. Упорядочивающим принципом в рамках «эпистемы» ученым полагалось пред-данное на каждом историческом этапе соотношение «слов» и «вещей». Согласно Ф., в границах западноевропейской культуры 16–20 вв. правомерно выделять три «эпистемы»: «ренессансную» (16 в.), «классическую» (рационализм 17–18 вв.), «современную» (рубеж 18–19 вв. по наше время). С точки зрения Ф., в ренессансной эпистеме слова и вещи тождественны между собой, непосредственно взаимно соотносимы и (в пределе) взаимозаменяемы в виде «слов-символов». Язык как «язык мира» сопрячен миру, а мир — языку: слова и вещи конституируют единый «текст», представляющий собой часть мироздания и могущий трактоваться исследователем как природное существо. Культурное наследие античности воспринимаемо аналогично природным феноменам — магия (предсказание событий) и герменевтическая эрудиция (дешифровка древних текстов) образуют тесное и законсообразное системное единство. В эпистеме классического рационализма слова и вещи утрачивают непосредственное сходство и становятся соотносимыми лишь опосредованно — через мышление, а также в пространстве познавательных («не-психологических») представлений в виде «слов-образов». Соотнесение слов и вещей в границах данной эпистемы осуществляется, по Ф., при помощи процедур отождествления и различения. Основной целью пафосно рационального мышления выступает создание глобальной науки об универсальном порядке: результируется данная познавательная установка в генезисе таких дисциплин, как «естественная история», «всеобщая грамматика», а также в процессах математизации знания. Естественные знаки ренессансной эпохи уступают место в качестве вербального инструментария природо- и обществознания самым разнообразным системам искусственных знаков. Последние более просты в употреблении, сложные сочетания их элементов выводимы из простых составляющих и позволяют использовать в познавательных процедурах таблицы, комбинаторику, вероятностные подходы и т. д. Язык, с точки зрения Ф., утратив признак непосредственного подобия миру вещей, обретает статус репрезентанта мышления; включение содержательных пластов мышления в языковые формы





890 ФУНКЦИЯ

структурирует и эксплицирует строй последних. «Язык мира» становится «языком мысли». Сопряженное с этими интеллектуальными процессами становление «всеобщей грамматики» и направлено, как полагал Ф., на исследование линейных последовательностей словесных знаков в контексте одновременности познавательных представлений (ср. с проектом «Энциклопедии» Дидро и др.: отобразить мир и репертуары его постижения посредством языка и по алфавиту). Ф. обращает внимание на значимые особенности соотношения слов и вещей в организации дисциплин «естественной истории»: в ее рамках слова и вещи не неразрывны, но сопряжены друг другу в едином смысловом поле постижения мира. Наблюдаемые объекты описываются и характеризуются по своим главным параметрам при помощи корректно простроенного и адекватного им языка. Как отмечал Ф., наиболее распространенной процедурой организации знания в этот период было составление исчерпывающих таблиц различий и тождеств изучаемых объектов, сопряженное с разработкой наглядной их классификации по внешним признакам. Интенцию, приведшую к закату этой эпистемы, согласно Ф., задал Кант, ограничивший своей критической проблематизацией обоснования познания сферу рационального мышления и познавательных представлений. Переход от классической эпистемы к современной оказался сопряжен с новым способом бытия предметов человеческого познания (по Ф., «конфигурации эпистемы»): если ранее в этом качестве полагалось пространство, упорядочивающее совокупность отношений тождества и различия, то в настоящий момент роль «пространства» и соответствующей парадигмы постижения бытия обретают «время» и «история». В отличие от современной эпистемы, где слова и вещи, по мысли Ф., опосредуются «жизнью», «языком», «трудом» и т.д., в границах классической эпистемы мышление и бытие полагались свободными от посредников в процессах их взаимодействия. Лишь обретение «жизнью», «трудом» и «языком» статуса конечных — в пределе потенциально неосмысливаемых — оснований человеческого бытия обусловило ситуацию взаимного обоснования бытия людей и указанных предельных его содержаний. Слова покидают пространство познавательных представлений и являют собой уже совокупность знаков в знаковых системах: язык во всевозрастающей мере становится самодостаточным и обретает самостоятельное бытие. Для современности, с точки зрения Ф., присуще взаимное «оборачивание» интеллектуальных «уделов» науки и философии: вхождение в предмет филологии проблемы связи формальных структур и их словесных значений наряду с включением в

строй биологии вопроса соотношения структур и признаков реально выступали по сути философскими процедурами членения и иерархизации прежнего естественнонаучного мыслительно-бытийного континуума. Осуществившееся раскалывание цельного познавательного пространства результировалось, по версии Ф., в конституировании нетрадиционных форм организации познания. Во-первых, трансформация «жизни», «труда» и «языка» в новые предельные «трансценденталии» бытия задала нетрадиционные условия возможности всякого человеческого опыта; во-вторых, была осуществлена проблематизация пределов процесса синтеза представлений в контексте кантовского концепта трансцендентальной субъективности; в-третьих, наметились перспективы позитивного освоения бытия объектов, укорененных в «жизни», «труде» и «языке». С точки зрения Ф., данная схема («метафизика объекта — критика — позитивизм») фундировала европейское естествознание, начиная с 19 в. Принципиально новой характеристикой современной эпистемы, по мнению Ф., является ее человекоцентрированность. Причем, по гипотезе Ф., вопрос заключается не столько в том, что на первый план выступила антропологическая проблема обреченного на неизбывный труд и биологически конечного человеческого существа, пронизанного пред-данными ему и автономными от него языковыми структурами, — сколько в том, что был сформулирован важнейший вывод: познание мира осуществляет не «чистая» познающая инстанция, а всегда конкретный человек с присущими ему историческими обусловленными формами потребностей, телесной организации и языка. По мысли Ф., до Канта главным вопросом «критики» было выяснение границ, которые должно отказываться переступать познание. Для него же самого проблема состояла в следующем: «какова — в том, что нам дано как всеобщее, необходимом, обязательном, — доля единичного, случайного и идущего от произвольных принуждений. Речь... о том, чтобы критику, отправляемую в форме необходимого ограничения, трансформировать в практическую критику в форме возможного преодоления». По убеждению Ф., «что разум испытывает как свою необходимость, или, скорее, что различные формы рациональности выдают за то, что является для них необходимым, — вполне можно написать историю всего этого и обнаружить те сплетения случайностей, откуда это вдруг возникло; что, однако, не означает, что эти формы рациональности были иррациональными; это означает, что они зиждятся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были сделаны, они могут — если знать, как они были сделаны, — быть и переделаны».

ФУНКЦИЯ (лат. *functio* — совершение, исполнение) — 1) деятельность, роль объекта в рамках некоторой системы, которой он принадлежит; 2) вид связи между объектами, когда изменение одного из них влечет изменение другого, при этом второй объект также называется Ф. первого. В различных отраслях знания применяются, как правило, оба понятия Ф. Так, в социологии можно говорить, с одной стороны, о Ф. какого-либо социального института (например, семьи) в обществе, а с другой — о некотором социальном явлении как Ф. другого явления (например, о преступности как Ф. экономического положения). В математике понятие Ф. (надлежащим образом формализованное) используется в смысле 2) и является одним из центральных. Особую роль понятие Ф. играет в рамках системного подхода, где оно выступает в тесной связи с понятием структуры; примером может служить структурно-функциональный анализ в социологии.

ФУТУРОЛОГИЯ — обобщенное название концепций о будущем человечества; в узком значении — область научных знаний, охватывающая перспективы социальных процессов и явлений (в этом смысле Ф. синонимична прогнозированию и прогностике). Термин «Ф.» был предложен немецким социологом О. Флехтхеймом как название «философии будущего», альтернативной всем предшествовавшим социальным учениям. В этом значении термин не получил распространения. С начала 1960-х под Ф. понималась «наука о будущем», «история будущего», ориентированная на познание перспектив всех явлений, прежде всего — социальных. Такое понимание Ф. было связано с появлением в этот период специальных учреждений, разрабатывавших научно-технические и социально-экономические прогнозы, и содержало претензию на монополизацию прогностических функций существовавших научных дисциплин. Однако отсутствие у понятой таким образом Ф. собственного предмета и ограниченность понимания будущего по аналогии с прошлым выявило несостоятельность данного подхода, что к концу 1960-х привело к практическому выходу такого значения термина «Ф.» из употребления. На смену ему пришла трактовка Ф. как комплекса широко понимаемого социального прогнозирования (тесно взаимосвязанной совокупности прогностических функций общественных наук и прогностики как науки о законах прогнозирования). С начала 1970-х ввиду многозначности и неопределенности термин «Ф.» вытесняется термином «исследование будущего». Понятие Ф. преимущественно используется как образный синоним «исследования будущего». В 1960-е преобладающим в западной Ф. было технократическое направление





Ф., апологизировавшее научно-технический прогресс как главное средство разрешения социальных проблем. Данным направлением была выдвинута концепция «постиндустриального общества», трактованная перспективы развития человечества со сциентистских позиций (Белл, Г. Кан, З. Бжезинский и др.). В рамках леворадикального течения Ф. (А. Ускоу) научно-технический прогресс трактовался как катализатор неизбежного краха западного общества. В конце 1960-х – начале 1970-х в на первый план в Ф. выхо-

дит изучение глобальных проблем. Ведущей организацией данного направления стал Римский клуб (А. Печчеи, А. Кинг, Д. Медоуз, Э. Пестель, М. Месарович, Э. Ласло, Дж. Боткин, М. Эльманджра, М. Малица, Б. Гаврилишин, Г. Фридрихс, А. Шафф, Дж. Форрестер, Я. Тинберген и др.), инициировавший компьютерное глобальное моделирование перспектив развития человечества и «пределов роста» технологической цивилизации. В целом в рамках Ф. последней трети 20 в. можно выделить направления «экологического

пессимизма» (Форрестер, Медоуз, Р. Хейлбронер), прогнозирующего негативные последствия наличных перспектив развития человечества, и научно-технического оптимизма (Тоффлер, Месарович, Ласло, Пестель), обосновывающего возможность реализации позитивных потенций технологического развития.

ФУЦЗИ – в даосизме – способ гадания, позволяющий фиксировать тексты посланий из потустороннего мира и пророчества духов.

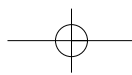
X

ХА – в индуистской мистике – магический слог, употребляемый в сакральных формулах (связан с Акаша). Эффект Х. обусловлен энергией выдоха и произнесенным звуком.

ХАБЕРМАС (Habermas) Юрген (р. 1929) – немецкий социальный философ и социолог. Основные сочинения: «Теория и практика» (1963), «Познание и интерес» (1963), «Техника и наука как идеология» (1968), «Движение протеста и реформа высшей школы» (1969), «К логике социальных наук» (1970), «Структурные переменны общественности» (1971), «Культура и критика» (1973), «Теория общества или социальные технологии?» (1973), «Проблемы легитимации в условиях позднего капитализма» (1973), «К реконструкции исторического материализма» (1976), «Теория коммуникативного действия» (в 2 томах, 1981), «Мораль и коммуникация» (1986), «Дискурс современной философии» (1988) и др. Работы Х. отличаются социокультурной ориентацией и масштабностью артикулируемых проблем. Центральным проблемным ядром его концепции выступает проблема преодоления неадекватного (отчужденного) статуса интеллектуально активной и «политически функционирующей общественности», понятого в философии Х. как «позднекапиталистическое» проявление общего кризиса европейской культурной установки на вертикальную структуру субъект-объектного отношения. Целевым вектором социальной философии Х. становится возможность конституирования принципиально ненасильственных (не-вертикальных) способов социального бытия как «универсального примерения» (ср. «пространства, свободные от господства» в миметической философии Адорно). Фундаментальным условием возможности осуществления этой программы Х. полагает радикальную трансформацию европейской рациональности, в существующих своих формах моделирующей насилие в жестких конструкциях логического дедуктивизма и технологического операционализма. Фундирующая европейское мышление

субъект-объектная оппозиция обуславливает в качестве типового и субъект-объектного (т. е. «извне деформирующее») отношение к миру. В этой связи Х. полагает необходимой переориентацию на принципиально субъект-субъектную структуру, моделируемую межличностным общением, – «интеракцию», понимаемую им не просто как социальное взаимодействие (ср. интеракционизм Дж.Г. Мида), но как глубинную содержательную коммуникацию в личностно значимой ее артикуляции. Если «стратегическое поведение» ориентировано, по Х., на достижение цели, что неизбежно предполагает ассиметричную субъект-объектную процедуру и прагматическое использование другого в качестве объекта (средства), то «коммуникативное поведение» принципиально субъект-субъектно и, предполагая принятие другого в качестве самодостаточной ценности, может рассматриваться в категориях самодостаточной процессуальности, исключающей какие бы то ни было цели, помимо самого акта своего осуществления. В этом отношении «эмансипационный интерес» человека, стремящегося к освобождению от любого насилия, может быть реализован только посредством становления подлинной «интеракции» (составляющей сферу «практического интереса»), в контексте которой должны быть сформулированы адекватные идеалы и цели, и доминирования этого «интеракционного» взаимодействия над «технологическим», выражающим себя наиболее полно в процедуре «овладения внешней природой» и экстраполирующим эту парадигму природопользования на все возможные сферы отношений. Наличие формы «коммуникативного» поведения, бытующие в реальных коммуникативных практиках, не могут быть выражены, по мнению Х., структурами социальных институтов современного общества, центрированными вокруг технических вопросов, в результате чего сфера подлинности реального жизненного мира и система легитимации и институционализации современного общества оказываются принципиально ра-

зорванными. Радикальный поворот к свободе означает, таким образом, по Х., прежде всего перенос акцентов в культуре, переориентацию ее приоритетов со сферы отношений человека, выстроенных в режиме «субъект – объект» и задающих соответствующий деформированный и одновременно деформирующий стиль мышления, на сферу межличностных коммуникаций, принципиально диалогичных, предполагающих понимание и в этом отношении аксиологически симметричных по самой своей природе. Важнейшим моментом данного процесса, по Х., является необходимая смена субъект-объектно организованной «научно-технической рациональности» на принципиально новую «коммуникативную рациональность», в основу которой положена субъект-субъектная структура. В этом контексте Х. осуществляется переосмысление введенного структурализмом понятия дискурса как социально обусловленной организации речи: опираясь на теорию речевых актов Остина и Р. Серла, он, ставя своей задачей «исследование и реконструкцию универсальных условий возможности понимания», разрабатывает концепцию дискурса как специальной формы речевой коммуникации, основанной на многоуровневом рефлексивном диалоге, акцентирующем все значимые для его участников аспекты как обсуждаемой предметности, так и самой ситуации диалога. Если обычно «коммуникативное поведение», по Х., реализует себя в актах интеракционизма, основанных на имплицитно предполагаемой проясненности смыслов, то дискурсивный акт требует фиксированной рефлексивной процедуры экспликации семантических и аксиологических структур дискурса, в ходе которой, собственно, и может быть конституировано понимание. Дискурсивные практики как способ коммуникации открывают возможность подлинного субъект-субъектного соприкосновения, актуализируя имманентные и вне дискурсивной ситуации не эксплицируемые пласты смыслов. Наряду с этим, дискурсивная коммуникация позволяет избежать иден-





892 ХАВА

тификации дискурсивной практики с внешне изоморфной ситуацией ее протекания, т. е. критически дистанцироваться от ситуации субъект-объектной рациональности и «технического интереса» единственно реально возможным способом: не посредством позитивистского принятия предлагаемых культурой аксиологических матриц и не посредством алармизма индивидуально-личностного неприятия социальной ситуации, но на основе эксплицитного утверждения ее рациональных принципов: «лишь в освобожденном обществе, реализовавшем разумность своих членов, коммуникация могла бы развиться в свободный от принуждения диалог всех со всеми, который является примером как взаимного формирования само-тождественности, так и идеи истинного согласия». Концепция дискурса Х. была развита в рамках радикального направления концепции нового класса («эксперткратия»), задавая «теорию автономии» как цели и способа существования класса «интеллектуалов» (Гоулднер), базирующуюся на фигуре «культуры критического дискурса». Концепция «легитимации» Х. — наряду с идеями Фуко — легла в основу концепции «заката больших нарративов» Лиотара, фундировавшей культурные стратегии постмодерна. Сравнивая в контексте анализа регуманизации общества идеи Х. и Батая, Ж.-М. Хеймоне отмечает, что объединяющим пафосом их творчества является то, что «перед лицом опасности дегуманизации, которую влечет за собой современная техника, они почувствовали необходимость восстановить связность социальной сферы... и сообщества в их человеческих проявлениях».

ХАВА — в древнем иудаизме — мать всего живого (аналог — библейская Ева).

ХАГАКУРЭ, — литературный труд Ямамото Цунетоми (1659-1719) в котором наиболее полно излагаются основы самурайской этики. Наименование «Х.» представляет собой сложение двух японских слов «ha» (листья, листва) и «kaguregu» (прятаться, скрываться) и буквально означает «сокрытое в листве». Указанная книга является памятником японской литературы начала 19 в.

ХАГЕГУТ (араб. истина) — в суфизме — высшая четвертая стадия психического самосовершенствования ученика на Пути суфизма.

ХАДЖ — в исламе — кульминация мистической эволюции мусульманина, ретроспективное жизненное очищение посредством паломничества в Мекку.

ХАЕ БИШАТ — в древнееврейской мифологии — дьявол и искуситель. Термин «Х. Б.» используется в эзотеризме для обозначения низших животных страстей людей.

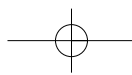
ХАЗАН или кантор — руководитель иудейского богослужения в синагоге, нараспев читающий молитвы, которые воспроизводятся вслед за ним всеми присутствующими.

ХАЙДЭН — в синтоизме — зал для молящихся внутри святилища.

ХАЙЕК (Hayek) Фридрих фон (1899—1992), экономист, один из наиболее последовательных представителей либерального направления в политэкономии, лауреат Нобелевской премии по экономике 1974 г. (совместно с Г. Мюрдалем) «За новаторские работы по теории денег и теории экономических колебаний, а также за глубокий анализ взаимозависимости экономических, социальных и институциональных явлений». Последовательный противник государственного регулирования экономики. Основная научная работа «The Pure Theory of Capital» (1941).

ХАЙЯМ Омар (ок. 1048 — между 1113 и 1132) (полное имя — Гийас ар-Дин Абу-л-Фатх Омар ибн Ибрахим Хайям Нишапур) — иранский мыслитель-энциклопедист: философ, математик, астроном, поэт. Основные философские сочинения: «Трактат о бытии и должествовании», «Ответ на три вопроса: необходимость противоречия в мире, детерминизм и вечность», «Свет разума о предмете всеобщей науки», «Трактат о существовании», «Книга по требованию (Обо всем сущем)». Основные естественнонаучные сочинения: «Трактат о доказательствах проблем ал-джебры и ал-мукабалы», «Астрономические таблицы Малик-шаха», «Трактат об истолковании темных положений у Евклида», «Трудности арифметики», «Весы мудрости, или Трактат об искусстве определения количества золота и серебра в сплавах из них». Основные поэтические произведения: около 400 стихотворений, представленных жанром афористичного четверостишья — рубаи (поэтическое творчество, принесшее Х. мировую известность, не доминировало в его приоритетах: в 11 в., согласно традиции, практически все образованные люди Востока писали стихи). Х. известен также как переводчик перипатетического сочинения Авиценны «Обращение» с арабского на фарси. Философские и естественнонаучные трактаты Х., написаны по-арабски, рубаи — по-персидски. Х. родился в Нишапуре — одном из культурных центров Ирана 11 в. — в семье преуспевающего ремесленника («Х.» означает «мастер, делающий палатки»); получил классическое мусульманское образование в аристократическом медресе в Нишапуре, затем учился в Балхе и Самарканде, — профессионально изучил физику, астрономию, математику, философию, историю, корановедение, юриспруденцию, медицину, филологию, теорию музыки и теорию

стихосложения, был знаком с античным наследием (арабские переводы Аристотеля, Евклида, Архимеда и др.). В достаточном юном возрасте (чуть более 20 лет) Х. был написан фундаментальный математический труд «Трактат о доказательствах проблем ал-джебры и ал-мукабалы», принесший ему славу выдающегося ученого; Х. был приглашен в Бухару ко двору бухарского караханидского принца Хакана Шамс ал-Мулка, который, согласно сведениям летописи 11 в., в знак почта сажал его рядом с собою на трон; в 1074, в возрасте ок. 26 лет, Х. был приглашен в Исфахан — столицу Сельджукской империи — ко двору султана Малик-Шаха на должность главы дворцовой обсерватории (усилиями первого визиря султана — выдающегося общественно-политического деятеля 11 в. Низама ал-Мулкаа — Исфахан был превращен в интеллектуальный центр империи с богатейшими библиотеками и учебно-научными учреждениями, названными по его имени «низамийе», для преподавания в которых приглашались известные ученые, в том числе и Ибн Сина). По заказу Низама ал-Мулка Х. в 1079 была создана новая система летосчисления («Малик-Шахово летосчисление»), не только более совершенная, нежели существовавшие в Иране 11 в. домусульманский (зороастрийский) солнечный и арабский лунный календари, но и превосходящая по точности ныне действующий Григорианский календарь, разработанный в 16 в. (если годовая погрешность Григорианского календаря составляет 26 секунд, то календаря Х. — лишь 19). В области математики Х. впервые обосновал теорию геометрического решения алгебраических уравнений, поставив вопрос о единстве математических дисциплин, заложил основу идеи переменной величины, вплотную подвел математику к парадигме неевклидовой геометрии. Впервые в истории математики Х. дал полную классификацию всех видов уравнений (25 типов), разработал систематическую теорию решения кубических уравнений и метод извлечения корней любых степеней из целых чисел, опередив во всех перечисленных сферах математики европейскую науку на 5–6 столетий (так, разработанный Х. метод извлечения корней фундирован формулой, которая в Европе известна как бином Ньютона). Убийство исмаилитами султана Малик-Шаха и покровителя Х. визиря Низама ал-Мулка (1092) резко изменило социальный статус Х.: столица была перенесена в Мерв (Хорасан), обсерватория пришла в упадок. Х. возвращается на родину, в Нишапур, где преподает в местном медресе и участвует в философских диспутах. Однако, если раньше, в блеске своей официально признанной славы и под покровительством султана Х. мог позволить себе — в ответ на адресованное ему («царю философов Востока и Запада Абу-л-Фат-





ху ибн Ибрахиму Хайаму») письмо имама и судьи Фарса с просьбой изъяснить мудрость Аллаха в устроении мироздания — написать «Трактат о бытии и долговечности» (1088), фундированный отнюдь не Кораном, а философской системой Авиценны, то теперь, подвергаясь преследованиям за свои взгляды, Х. сполна платил за расхождение с мусульманской догмой, обретя наряду со славой знаменитого ученого крамольную славу вольнодумца. Философские воззрения Х. не конституированы в единую и завершенную концептуальную модель, но могут быть реконструированы, исходя из основополагающих трактатов по базовой философской проблематике и поэтического наследия (рубаи Х. по содержанию афористичны и с точки зрения близости философским жанрам во многом эквивалентны максимам Ларошфуко и афоризмам Лабрюйера). С одной стороны, модель бытия Х. фундирована идеей творения и доминирования Абсолюта: «В мире временном, сущность которого — тлен, // Не сдавайся вещам несущественным в плен. // Сушим в мире считай только дух вездесущий, // Чуждый всяких вещественных перемен». Наряду с этим, однако, Х. постулирует детерминированность происходящих процессов и событий со стороны естественных взаимодействий классических как для западной, так и для восточной философии стихий (огонь, воздух, вода, земля), а также со стороны астрономических закономерностей и движения планет («управляется мир Четырьмя и Семью»). Мера зависимости того или иного феномена от непосредственного волеизъявления Абсолюта или от естественных природных закономерностей определяется статусом этого феномена в «цепи порядка», ибо «существующие вещи не созданы Аллахом все вместе, но в нисходящем порядке, отправляясь от него в виде цепи порядка». Эта структурная упорядоченность Космоса фундирует собой жесткую детерминированность мироздания, исключая какую бы то ни было внепривиденциалистическую спонтанность: «Жизнь — пустыня, по ней мы бредем нагишом. // Смертный, полный гордыни, ты просто смешон. // Ты для каждого шага находишь причину, // Между тем он давно в небесах предрешен». Это задает в воззрениях Х. резко сформулированный вектор фатализма: «мы — послушные куклы в руках у Творца», «семь планет и четыре стихии в грош не ставят свободную волю мою». Достаточно остро артикулируется у Х. в этом контексте проблема познания, дифференцируясь на проблему соотношения разума и веры, проблему пределов познания, проблему статуса истины. Согласно Х., классическая дихотомия разума и веры не исчерпывает собою путей познания: «Те, кто верует слепо, — пути не найдут. // Тех, кто мыслит, сомнения вечно гнетут. // Опаса-

юсь, что голос раздастся однажды: // «О невежды! Дорога не там и не тут!» Изучение феноменального ряда видимого мира не дает и не может дать постижения истины: «Все, что видим мы, — видимость только одна. // Далеко от поверхности мира до дна. // Полагай несущественным явное в мире, // Ибо тайная сущность вещей не видна». В этой связи мироздание, по Х., с одной стороны, преисполнено внутреннего логоса («порядка»), заложенного в него в акте креации, с другой же — в реальном когнитивном усилии постичь этот исходный мировой порядок практически невозможно: «Круг небес ослепляет нас блеском своим. // Ни конца, ни начала его мы не зрим. // Этот круг недоступен для логики нашей, // Меркой разума нашего неизмерим». И даже постигнутая истина — в силу своей частности, а потому неприменимости к единому и связному мирозданию — во избежание возможного вреда «в сердце... скрытно храниться должна». В этом контексте Х. ориентирован на синтетизм интерпретации познавательного процесса, фундированный идеями, семантическими изоморфными парадигме концептуализма в европейской культуре: «Существование относительно и распадается на два смысла: ...бытие в вещах (существование) и ...существование в душе». Таким образом, с точки зрения Х., человеку доступны необходимые для него операциональные значения («путеводная нитка ума») — до того предела, за которым обозначается выход в сферу трансцендентного: «Я познание сделал своим ремеслом, // Я знаком с высшей правдой и низменным злом. // Все тугие узлы я распутал на свете, // Кроме смерти, завязанной мертвым узлом». Смерть как выход за пределы посюсторонности не дана человеку в качестве предмета познания: «Заглянуть за опущенный занавес тьмы // Неспособны бессильные наши умы. // В тот момент, когда с глаз упадет завеса, // В прах бесплотный, в ничто превращаемся мы» (ср. о смерти у Эпикура: «когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем»). И вместе с тем, смерть (факт ее грядущей неотвратимости) — единственное достоверное знание, в котором человек может не сомневаться: «Мы уходим из этого мира, не зная // Ни начала, ни смысла его, ни конца». В пространстве человеческого существования «Все равно ничего достоверного нет, — // Только саван, в который ты будешь одет». Тема смерти артикулируется у Х. в контексте идеи вечного круговорота вещества («и пылинки живою частичей была»), — в этой системе отсчета особую значимость обретает в творчестве Х. образ гончара, воссоздающего из глины («праха») новые формы. Мотив бренности земного существования у Х. аксиологически не девальвирует последнего — напротив: статус максимальной ценности

обретает в этом контексте текущий миг настоящего, непреложный в своей гарантированной очевидностью подлинности. Однако в такой системе отсчета даже эдемизм теряет свою основу и, соответственно, значимость: «Что есть счастье? Ничтожная малость. Ничто. // Что от прожитой жизни осталось? Ничто.» Аксиологический максимум вырисовывается у Х. как «Сад цветущий, подруга и чаша с вином: // Вот мой рай, не хочу очутиться в ином»; соответственно, базовые ценности — «тяжелый кувшин» и «красавица легкого нрава»; нормативная поведенческая парадигма формулируется в данном контексте следующим образом: «Да пребудет вино неразлучно с тобой! // Пей с любою подругой из чаши любви!». Центральной ценностью и главным пафосом философии Х. становится человек, который ни добр, ни зол. Х., таким образом, не просто может быть причислен к гуманистам, но выступает как удивительно ранний культурный аналог оформившейся в 20 в. концепции «негативного гуманизма». Отличающим творчество Х. качеством является также нечисто встречающаяся в философской традиции интенция рефлексивной самоиронии: «Дураки мудрецом почитают меня. // Видит Бог, я не тот, кем считают меня: // О себе и о мире я знаю не больше // Тех глушцов, что усердно читают меня». Европа открыла для себя Х. (прежде всего — как поэта) лишь в 19 в., после первого перевода «Рубайата» Э. Фицджералдом в 1859; два года тексты не покупались, затем наступил настоящий бум: только перевод Фицджералда выдержал до начала 20 в. 25 переизданий. Х. не просто оценен Западом как восточная классика, — он оказался удивительно созвучным европейскому менталитету как на уровне массовой, так и на уровне элитарной культуры: как в Европе, так и в Америке существуют клубы последователей Х. и кабачки, носящие его имя, — особенно остро интерес к Х. проявляется в периоды, ставшие для Европы периодами абсурда: историческим фактом является широкое распространение «Рубайата» среди английских солдат первой и второй мировых войн.

ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (1889–1976) — немецкий философ, один из крупнейших мыслителей 20 в. В 1927 появился главный труд Х. «Бытие и Время» («*Sein und Zeit*»), где Х. ставит вопрос о смысле бытия — вопрос, который был забыт в последкартовской философии. Прояснение смысла бытия ведется путем прояснения смысла самого вопрошающего, т. е. существа человека, которое Х. определяет как *Dasein* («здесь бытие», «вот-бытие», «чистое присутствие до вещных определений») и характеризует изначальной захваченностью, принадлежностью (отнесенностью к) бытию: *Dasein* онтологично, оно всегда уже возвращается в





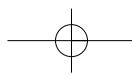
894 ХАЙЕК

определенном смутном понимании бытия. В то же время бытие становится доступным только через человеческое присутствие (Dasein). Методом обнаружения смысла бытия является, по Х., феноменологический анализ («Онтология возможна только как феноменология») в стиле Гуссерля, но исключая терминологию классической философии (понятия сознание, идея, субъект, объект, познание и т. д.). Х. пытается найти средства описания бытия экзистенцирующего сущего (Dasein) в самой структуре (модусах) этого бытия. Самой существенной характеристикой Dasein является его конечность, временность, или темпоральность. Целостность мира, связанность смысла бытия и временных структур экзистенции выражается в заботе (Sorge), которая объединяет три основных момента Dasein: 1) быть-впереди-себя (экзистенциальность); 2) уже-быть-в-мире (фактичность); 3) быть-при-внутримировом сущем. Х. отмечает возможную двойственность временной ориентации: ориентация на настоящее, подчиняя себе прошлое и будущее, разывает подлинную темпоральность, превращает ее в последовательный ряд моментов «теперь». Анализ погруженности в повседневность и описание экзистенцианалов «болтовня», «любопытство», das Man показывают анонимность сознания, размытость различия между собственным Я и миром, между «мною» и «другими». Нацеленность на настоящее анонимна, в ней раскрывается не самость, а лишь не-собственное Я, осуществляется стремление удержаться в наличном и избежать предстоящего (смерти). Напротив, нацеленность на будущее, где в соединении с прошлым достигается подлинное настоящее, не уклоняется от смерти (предстояния концу) и высвобождает собственное «бытие-к-смерти», осознание подлинной временности. Такая структура заботы — возможность поворота к бытию. Основной этого поворота выступает совесть, которая вызывает Dasein из анонимности, призывая его быть открытым бытию, достичь своей самости. В начале 1930 происходит разрыв Х. с Гуссерлем и так называемый «поворот» (Kehre). С этого времени Х. сосредотачивает свое внимание на критике разума (деструкция метафизики) и на осмыслении бытия как истины и события. В 1933 Х., воодушевленный национал-социалистическим движением, принимает пост ректора Фрейбургского университета; в мае 1933 вступает в члены Национал-социалистической рабочей партии (где официально остается до 1945). Своей задачей Х. видит отстаивание университетской независимости, духовного мира и мышления как залога величия немецкого народа. Однако уже в 1934, тяготясь зависимостью от нацистской политики и идеологии, Х. оставляет ректорство и целиком отдается препода-

ванию (курс лекций о Ницше). Работы 1936–1950-х Х. посвящает исследованию генезиса и критике метафизики («Время картины мира» (1938), «Слова Ницше «Бог мертв» (1943), «Поворот» (1949), «Вопрос о технике» (1953) и др.). Выстроенная иерархия в пользу трансцендентального мира вечных сущностей задает тон всему последующему западноевропейскому рационализму с его акцентом на сущее как таковое и «забвение» бытия в пользу сущего. Наиболее ярко метафизическое основание проявляется в пределах Нового времени, в установке на опередмечивание сущего (операция представления). Пред-ставить — значит, по Х., поместить перед собой сущее как нечто против-стоящее, сделать его предметом и тем самым удостовериться в нем. Порочность метафизики не только в «забвении» бытия, но и в невозможности увидеть сущность (истину) сущего, на которое метафизика и нацелена, так как место истины занимает достоверность представления, а идеалом усмотрения становится точность и строгость естествознания. Метафизика изменяет существо человека, который в Новое время освобождается от всякой связанности с бытием и превращается в субъекта, в такое сущее, которое всему сущему задает меру и предписывает норму. Подобное превращение, по Х., ведет к эгоцентризму, антропологизму и самообожествлению. Другим неизбежным следствием развертывания метафизики становится отчуждение человека от самого себя и бездомность, которая является судьбой всего западноевропейского мира. Сущность метафизики обнаруживает себя во всех областях культуры: в науке, религии, искусстве, языке и в технике, главной силе современной эпохи. Существо техники «постав» (Gestell) состоит в установке «выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии». Все сущее опередмечивается для поставляющего производства, втягивается в техническое распоряжение. Человек изначально сам стоит внутри сферы «постав», поэтому «постав» правит и человеком: когда человек редуцирует себя до поставщика «наличного состояния», он сам воспринимается только в качестве последнего. Захваченный «поставом» человек упускает себя, не может встретиться с самим собой и услышать голос бытия. Обретение истины бытия и существа человека, считает Х., возможно через язык (речь): «язык — это дом бытия», «существо человека покоится в языке». Критикуя современный неподлинный язык как формализованный, связанный логикой и грамматикой, Х. отмечает его прикладную задачу поставлять информацию. Тем самым язык выступает орудием господства и активизма. Чтобы обрести подлинный язык и снова оказаться вблизи бытия, человек

должен научиться молчать. Молчание дает слово самому языку и через него самому бытию. Вместо многословия («болтовни») Х. предлагает овладеть умением вслушиваться в произносимое (слышать бытие). Это достигается в феноменологической процедуре вслушивания, «внятия» в то, о чем и как говорит язык наедине с собой. Утраченную связанность с бытием Х. пытается восстановить, создавая свой собственный язык, который формирует-ся на границе языка диалекта и языка мифа, и целью которого является вопрошание о бытии. С другой стороны, язык, в котором покоится бытие, это, прежде всего, язык поэзии, искусства. Обращаясь к досократикам (Гераклиту, Анаксимандру, Пармениду), к поэзии немецкого романтизма (Гельдерлин, С. Георге, Мерики), Х. показывает, как сквозь поэтическое мышление, сквозь произведение искусства просвечивает сущность вещи, осуществляется истина бытия как непо-таенность. Именно поэт (отмечает Х. в поздних статьях и докладах «Путь к языку», «Слово») способен приоткрыть тайну языка и дать возможность раскрыться истине бытия.

ХАЙЕК (Hayek) Фридрих Август фон (1899–1992) — австро-английский экономист и философ, один из основоположников неонавстрийской школы в политической экономии, классик современного либерализма. Сооснователь (1927) и первый директор Австрийского института экономических исследований (1927–1931). В 1974 Х. был удостоен Нобелевской премии по экономике (совместно с Г. Мюрдалем) «За основополагающие работы по теории денег и экономических колебаний и глубокий анализ взаимозависимости экономических, социальных и институциональных явлений». Основные сочинения: «Дорога к рабству» (1944, переведена более чем на 20 языков мира); «Индивидуализм и экономический порядок» (1948); «Контрреволюция науки» (1952); «Структура восприятия» (1952); «Основной закон свободы» (1960); «Право, законодательство и свобода» (т. 1–3: «Правила и порядок» — 1973, «Мираж социальной справедливости» — 1976, «Политический строй свободного народа» — 1979); «Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма» (1988) и др. В первые годы научной деятельности Х. занимался преимущественно проблемами теории денег, капитала и экономического цикла. Встревоженный распространением социалистической идеологии до и во время Второй мировой войны, он сделал основной темой своих работ полемику с различными проявлениями этой идеологии, под влиянием которой, как признавался сам Х., он находился в юношеские годы. Предпринял попытку показать принципиальную неосуществимость целей, провозглашаемых при-



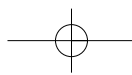


верженцами социализма, и невыполнимость программ, предлагаемых для реализации этих целей. По мысли Х., с деятельностью Сен-Симона и его школы начинается существование «инженерный» взгляд на общество, в соответствии с которым предполагается, что человечество в состоянии в рамках первоначального рационального плана сознательно направлять собственную эволюцию. Данная амбиция разума (по Х., «конструктивистский рационализм») сыграла высоко-трагичную роль для судеб личной свободы и качества жизни людей. По мысли Х., «в споре между социализмом и рыночным порядком речь идет ни больше ни меньше как о выживании. Следование социалистической морали привело бы к уничтожению большей части современного человечества и обнищанию основной массы оставшегося». С экономической точки зрения, кардинальное преимущество рыночной системы перед плановой Х. усматривал в способности первой из них посредством ценового механизма использовать такой объем информации, получение и переработка которого невозможны в рамках системы централизованного планирования. Следствием этого считал неспособность плановой экономики обеспечить соответствие структуры производства структуре общественных потребностей, достичь сколько-нибудь приемлемого уровня эффективности. С политической точки зрения, последовательное осуществление принципов планирования, по Х., неизбежно приводит к тоталитаризму. План предполагает жесткую иерархию четко определенных целей, установление которой требует недостижимой в реальности степени общественного согласия. Поэтому планирование обязательно сопровождается применением мер принудительного характера, ограничением и, в перспективе, ликвидацией правового порядка, проникновением государства во все сферы общественной жизни. Если, согласно принципу «невидимой руки» Смита, индивид, руководствуясь своекорыстными интересами, способствует общественному благу, даже не имея в виду такой цели, то в данном случае все происходит наоборот: государство, стремясь к общественному благу, вопреки своим намерениям ущемляет интересы индивида. По Х., тоталитаризм является неизбежным следствием попытки переноса на общество принципов, по которым функционируют т. н. «сознательные порядки» — организации типа фабрики или армии, создаваемые с заранее определенной целью по соответствующему плану. Однако развитие общества в целом представляет собой сложный процесс эволюции и взаимодействия «спонтанных порядков» — социальных институтов, моральных традиций и практик, складывающихся без чего-либо замысла и не поддающихся координации из

единого центра. Типичные примеры «спонтанных порядков» — рынок, право, язык, мораль. Координация деятельности индивидов в рамках «спонтанных порядков» осуществляется путем соблюдения универсальных правил поведения с одновременным предоставлением индивиду определенной сферы автономии. Гарантиями такой автономии, позволяющей использовать «рассеянное знание» — многообразие знаний и навыков отдельных людей — являются институты индивидуализированной собственности и частного предпринимательства, политическая и интеллектуальная свобода, верховенство права. Широкое распространение этих институтов, согласно Х., стало результатом «...эволюционного отбора, обеспечивающего, как оказалось, опережающий рост численности и богатства именно тех групп, что следовали им». На протяжении всей своей научной деятельности Х. выступал против государственного вмешательства в экономику, являясь принципиальным оппонентом всех трех наиболее влиятельных антилиберальных экономико-политических проектов 20 в. — социализма, кейнсианства и доктрины «государства всеобщего благоденствия».

ХАЙЛЕР (Heiler) Фридрих (1892–1967) — немецкий историк религии, профессор богословского факультета Марбургского университета, один из основоположников сравнительного религиоведения. Основные сочинения: «Молитва. Опыт религиозно-исторического и религиозно-психологического исследования» (1917), «Религиозно-историческое значение Лютера» (1918), «Христианство и другие религии» (в 8 томах, 1925–1939), «Религии человечества» (1966) и др. Главным смыслом собственных философско-теологических изысканий Х. полагал реконструкцию такого пласта религиозного опыта и религиозной жизни общества, где проявляется духовное единство человечества. По мысли Х., «сравнительная история религий...свела всю пестроту форм высокой религиозности к двум основным типам, которые образуют непрерывные линии развития и пересекаются в некоторых важных точках: с одной стороны, это мистическая религия спасения, которая вот уже 2500 лет является высшей религией в Индии; которая, родившись в умирающей греческой античности, проникла в христианство и нашла свое богатейшее и прекраснейшее выражение в западном католицизме; с другой стороны — пророческая религия откровения, которая в начале была сообщена пророками Израиля, достигла своего завершения в Новом Завете и была обновлена Лютером с немецкой силой и добродетельностью». (Усматривая при этом принципиальное сопоставимость этих двух традиций, Х. обращал внимание на мысль Р. Отто, согласно которой обе они есть «два по-

люса одного и того же отношения к трансцендентному объекту».) Особое внимание в границах своих исследований Х. уделял католицизму, как, по его мнению, «бесконечно сложно» синкретичной и ритуально-многомерной религии. По Х., сопоставимый интеллектуально-культурный синкретизм возможно (причем весьма приближенно) усмотреть только в буддизме махаяны. Отталкиваясь от идеи М. Мюллера («Кто знает одну религию, религии не знает»), Х. утверждал о католицизме, что «кто знает эту религию, знает не одну религию». (Ср. с максимой апостола Павла, нередко трактуемого отцом синкретизма: «Для всех я сделался всем» (I Кор. 9, 22). Согласно Х., при религиозно-историческом рассмотрении «complexio oppositorum» (лат. — объединение противоположностей) католицизма реализовывалось в совмещении в его природе: холодных философских спекуляций и простой набожности сердца; индивидуального религиозного опыта и строгой ортодоксальности; личной свободы и нивелирующей церковности; примитивного ритуала и утонченного экстаза; истинно христианского Евангелия и античной мистики; иудейско-раввинского логицизма (до степени схоластической казуистики) и эллинистической сущности мистерии; апостольской традиции и римской государственной организации; аристотелевской логики и платоновского идеализма; стоической этики и неоплатонической созерцательности; всемирного господства папства и отшельничества; свободного от мира созерцания и предназначенной миру культурной работы; строгой классовой сущности и коммунистических социальных идеалов; апокалипτικο-хилиастического энтузиазма и церковной уставной техники; горького покаяния и мирской роскоши; хрупкой исключительности и гибкого искусства приспособления; пелагианской оценки воли и августиновского опыта благодати; евангелической веры в Бога-Отца и античного культа Богини-матери; царской мистики Христа (значения для мистики переживания Его казни) и многообразного почитания святых. Анализируя взаимосвязь, взаимодополнение и сосуществование мистики и католицизма, Х. отмечал, что полного развития и зрелости католицизм достиг в восточных странах во второй половине первого тысячелетия, в западных — только в средние века. Именно средневековье, по Х., создало классические образцы набожности, богослужения, мистики и теологии. Завершение процессов упрочения и конституирования этих обретений католицизма Х. связывает с Тридентским Собором (1545–1563), не только существенно реформировавшим христианство, но и догматизировавшим ряд форм средневековой народной набожности (фиксация «семи таинств», число которых еще в 13 в. варьировалось от двух до тридцати).





896 ХАКИМ

По мнению Х., обладая, как все античные религии, богатым ритуалом, католицизм делает возможным для верующих чувственную мистическую связь со сверхчувственным миром. Именно мистика, согласно Х., является невидимой душой всего католицизма, его скрытым внутренним источником жизни. (По мысли либерально-протестантского теолога А. фон Гарнака: «Мистика есть католическая набожность вообще, поскольку она — не только церковное повиновение, что значит «fides implicita», ...она не является также образом предреформационной набожности наряду с другими образами, но она является католическим выражением набожности вообще».) Как утверждает Х., почти все великие католические мыслители были мистиками: Августин, Григорий Нисский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура. (Ср. с мнением Гарнака: «Кто является мистиком и не стал католиком, остается дилетантом».) По мысли Х., и культ, и мистика проникли в христианство извне, причем относительно рано; по своему происхождению не являются христианинами: «Само истинное Евангелие Иисуса и евангелические свидетельства о Нем никогда не смогли бы породить из своего собственного содержания католическую систему культов и мистики. Только посредством соединения с низшими и высшими слоями античной религии стало возможным возникновение католической набожности». Гениальную реформаторскую революционность Лютера Х. усматривал в том, что тот «решительным и смелым ударом разрушил синкретизм католической церкви и Евангелие, которое в большом католическом соборе было одним из основных камней наряду с другими, сделал основным и краеугольным камнем». Высоко оценивая тезис Лютера, согласно которому «вера — это нечто всесильное, как и сам Бог», Х. обращал внимание на то обстоятельство, что покоящийся Бог католицизма, с которым мистик воссоединяется в экстазе, — располагается «по ту сторону» пространства и времени, без внутреннего отношения к миру и истории. С точки зрения Х., идея откровения Бога в истории внутренне чужда мистике, она — надисторическая форма набожности. Именно в мистике, по Х., аристотелевский термин «непостижимое в истории» находит самое подходящее применение. В мистике история спасения традиционно трактовалась как лишь средство подготовки и созерцания мистического переживания. На вершине созерцания Бога и единения с ним мистик был свободен от всякого церковного авторитета, равно как и от всякого исторического откровения, потому что он сам становился Богом. Согласно Х., вина для мистики находилась в обособленности индивидуального существования; грех выступал не чем иным, как упорством в

индивидуальном существовании, в значимости собственной воли, в алчности. В рамках мистики вина в своей основе есть лишь метафизический рок, судьба, греховное эгоистическое упорство — только лишь происшествие, которое не затрагивает внутреннее ядро человека, глубины его души. (Грех суть нечто несуществующее у Ареопагита; грех — «находиться далеко от Бога», по Августину.) Для Лютера же, утверждал Х., грех находится в принципиальном личностном разладе с нравственным порядком, установленным Богом; грех заключается в отступлении от Бога; грех таится в недостатке веры и доверия к Богу: «Тебе, Тебе единому согрешил я» (Пс. 50, 6). По мысли Х., мистика ищет спасения в уходе от мира и всего сотворенного, от всего несуществующего и хочет таким образом приблизиться к единственно истинному бытию. В таком контексте, лишь разрушившись, человек сокращает расстояние между конечным и бесконечным; тогда он сам сливается с чем-то божественным, сам становится Богом. Отрезки этого многотрудного пути в католицизме ассоциируются с «очищением», «просветлением» и, наконец, с «единением». Напротив, в рамках библейско-евангелической набожности, возрожденной Лютером, спасение обретается бесконечно проще: верой и только ею. (Ср. с призывом пророков к греховному Израилю: «Назад к Яхве»; с обращением к Иисусу спасающегося грешника: «Боже! Будь милостив ко мне, грешнику» — Лк. XVIII, 13.) Х. акцентировал особую важность культурного поворота, совершенного Лютером («основное переживание библейской религии: доверчивая вера в Бога-Отца, проявляющего себя в природе и истории, включает позитивную оценку профессиональной деятельности и культурного творчества ...добросердечными словами о священности и ценности честной профессиональной жизни... Лютер открыл новую эпоху в отношениях между религией и культурой»). В отличие от идеала мистики — отшельничества и монастырской жизни — библейская пророческая религия, основанная Лютером, являлась религией личности; мистика же, согласно Х., исходит из отрицания как личности, так и мира. Ретроспективно оценивая историю католицизма на фоне всемирной истории религий, Х. неоднократно подчеркивал сложность и неоднозначность отношений (особенно в контексте реальной духовной практики папского Рима) феноменов религиозных инноваций, с одной стороны, и установлений высшего церковного иерархического уровня — с другой. По убеждению Х., «официальное осуждение церковными властями церковного или теологического направления не является (с чисто историко-религиозной точки зрения) достаточно авторитетным для квалификации его как католичества. В истории церкви не-

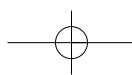
редко бывают случаи, когда то или иное течение на первых порах подвергается нападкам, потом к нему относятся терпимо, а в дальнейшем даже санкционируют. Ничто не является более показательным в этом отношении, чем изначальное осуждение Римом применения аристотелевской философии в теологии; потом аристотелизм посредством Фомы Аквинского добился церковного признания, и, наконец, Пий X под угрозой церковного наказания рекомендовал его к применению. Трагическая ирония состоит в том, что (как установил впервые Д. Тирелл в «Hibbert Journal» Januarheft, 1908) Пий X в «Encyclica Pascendi» (1907) осудил модернизм в таких же выражениях, в каких Григорий IX в «Epistola ad magistros theologiae Parisiensis» (1328) осудил рекомендованный ныне Пием X томистский аристотелизм». Квинтэссенцией творческой судьбы Х. выступила его последняя молитва (включенная им в свою наиболее позднюю работу «Религии человечества»), взятая из произведения Николая Кузанского «О мире в вере»: «...Ты, дарующий бытие и жизнь, Ты — тот, кто облачается различными культурами в различные формы и называется разными именами, потому что Ты остаешься тем, кто Ты есть, неузнанным и произнесенным... Господи, не скрывайся больше и покажи Свой Лик, и вновь вернется спасение ко всем народам... Если Ты милостлив, то сделай это. И прекратится раздор, и утихнет ненависть, и все поймут, есть лишь одна религия во множестве религиозных обычаев... Ты один есть, и есть одна религия и один культ».

А.А. Грицанов

ХАКИМ — врач, практикующий по арабским методикам.

ХАКИМИ — арабская медицинская система.

ХАКСЛИ Джулиан (1887–1975) — английский ученый, философ, социолог. Основные произведения: «Познание, мораль и судьба», «Новые сосуды для нового вина», «Гуманистический кризис», «Религия без откровения» и др. Основатель Международного Гуманистического и Этического Союза. Профессор Королевского Колледжа в Лондоне. Генеральный директор ЮНЕСКО. Президент Британской Гуманистической Ассоциации. Развивал идею создания новой идеологической системы, которая обеспечила бы «идеальные» условия для развития каждой личности. Идеальная система как «новая религия» вошла в историю в качестве понятия «эволюционный гуманизм», определяя современное направление в эволюции — «синтетическую теорию эволюции». Проблематика выдвинутой теории концентрировалась на исследовании основных принципов: 1. Принцип и сущность веры, которая состоит в значении собственных





убеждений и суждений относительно духовной реальности. Религия является универсальной системой идей, интегрирующей человеческие достижения в единое целое и обеспечивающей общую направленность процессов развития. Х. утверждал полифункциональность религии: а) разрешение дилемм и конфликтов, б) сохранение позитивных отношений между людьми, в) развитие «высокоморальной» личности, г) постижение мирового человеческого опыта, д) адаптация к новой ситуации и отношениям 20 века. 2. Принцип обобщенности трех постулатов эволюционного гуманизма: а) стремление человека к окончательному завершению своей личности (общество должно обеспечить подобный «конструктивный энтузиазм»), б) познание и опыт как способы научного исследования цивилизационного общества и человеческого прогресса. Образование способствует расширению познания. Наука выступает в качестве основы глобальной системы познания, в) искусство, наука и религия как 3 основные сферы человеческой творческой активности. Искусство адекватно тезису эволюции человеческой личности. Искусство и наука взаимодополнимы (как способы постижения мира и общества). С точки зрения проанализированной с таких позиций эволюционной стратегии можно считать, что именно в ней самостоятельные значения стираются общим их смыслом. Этот смысл принципиально не определен, но, обладая аспектом гуманизма, самоочевиден.

ХАКСЛИ Олдос (1894–1963) — английский писатель, мистик и оккультист. Известен также романами антиутопиями («Этот прекрасный новый мир»).

ХАЛДЕИ — древнееврейская каста мудрецов, магов, астрологов и предсказателей.

ХАЛДЕЙСКИЙ РЯД — в астрологии — расположение планет в порядке возрастания их средней скорости: Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Меркурий, Луна.

ХАНЖЕСТВО — (1) в сфере морали — несоответствие демонстрируемых человеком добродетелей его истинной сути; (2) в эзотеризме — разрыв между проповедуемыми некоторыми лже-гуру ценностями и их реальным образом мысли и стилем жизни.

ХАНСА — в индуизме — обозначение «единой касты», то есть единства людей в эпоху «одной Веды, одного божества и одной касты».

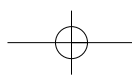
ХАНУКА (евр. обновление) — иудейский праздник, отмечаемый 25 числа месяца кислев (ноябрь — декабрь). Х. символизирует успех иудейской династии Маккавеев в борьбе против нашествия Антиоха (Сирия, 2 в.). В оскверненном Антиохом Иерусалимском Храме была найдена одна емкость с неоскверненным маслом, кото-

рой хватило на 8-дневный цикл повторного освящения Храма.

ХАНЬ ФЭЙЦЫ (288–233 до н. э.) — древнекитайский философ, представитель школы Лао Цзы. Трактовал силу и право как основания искусства управлять.

ХАОС (греч. chaos — зияние; от chasco — разеваю) — понятие, фундаментальное как для концептуальных, так и доконцептуальных моделей космогенеза (начиная с космогоний эпического и постэпического периодов). В процессе своей культурной эволюции содержание понятия Х. претерпевает существенные трансформации, в рамках которых могут быть выделены три периода. 1. На ранних стадиях развития культуры Х. трактовался в контексте космогонического процесса как изначальное (докосмическое) состояние бытия, амбивалентно характеризующееся, с одной стороны, отсутствием какой бы то ни было оформленности, дифференцированности («безвидность» Х. у античных авторов), наличия специфицирующих определенных качеств (отсюда традиционная для архаической мифологии апофатическая парадигма описания Х.: бескачественный, аморфный, аструктурный, безначальный, беспредельный и т. п.), с другой — внутренней потенцией к дифференциации и оформлению в структурированный космос (от понимания Х. как «космической протопотенции» в «Теогонии» Гесиода, «начала всякого бытия» у Акусилая и Ферекида, «причины богов» у Симплиция — до трактовки Х. в качестве «всепримлющей природы», т. е. потенциально готовой к оформляющему восприятию привносимого эйдоса, выступающего одновременно оплодотворяющим импульсом становления, у Платона — см. **Гилеморфизм**). Именно этот семантический аспект Х. обуславливает то обстоятельство, что в архаических культурах он универсально ассоциируется с символизирующей женское начало водной стихией как «лоном бытия» (Нун в древнеегипетской мифологии, вода в «Брихадараньяха-упанишаде», Океан в раннегреческих космогониях, сакральная семантика ритуального омовения как «возвращения в первоначальную бесформенность, растворение форм» (Элиаде), «освобождающее и очищающее нисхождение в Х., осененное женским знаком» (Ч. Эвола). Вместе с тем, поскольку важнейшим показателем креативно-эволюционного потенциала Х. выступает в архаичном антропоморфизме его семантическая сопряженность с энергией сексуальности (греч. genesis как порождение), постольку в космогонических моделях архаической мифологии Х. мыслится как имманентно содержащий в себе брачную пару космических прародителей (Нун и Наунет в древнеегипетской мифологии, восьмь пар оглоды и т. п.); в этом же смысле Х. соотносены античной культурой с фигурой диады. В данной системе

отсчета Эрос выступает медиатором между Х. и Космосом, и Любовь как архаическая персонификация космогенеза возникает «из лона Х.» — от классической мифологической схемы до ее рецитаций в античной натурфилософии (Эмпедокл), в натурфилософии Возрождения (Пико делла Мирандола), в эстетике романтизма (Х. и Эрос как необходимые основания красоты, мыслимой в качестве становления Х. в космос в результате эротического импульса стремления к совершенству — у Шлегеля). Поскольку в архаических мифологиях исходная неразрывность брачного слияния Земли и Неба, с одной стороны, и отделение их друг от друга (образование мирового пространства) — с другой, семантически тождественны в своем значении креативности (шумерские космогонии, Ригведа, древнекитайский миф о Пань-гу), постольку возникает и трактовка Х. как пустого пространства (Гесиод, Еврипид), вместилища тел (Аристотель). Так, например, у Секста Эмпирика: «Хаос есть место, вмещающее в себя целое». В этом плане античная интерпретация Х. как смешения стихий (Эмпедокл, Анаксагор) фундирована не презумпцией его беспорядочности, но презумпцией потенциальной семантически-креативной полноты феномена, все в себе содержащего. Процессуально Х. обнимает как процедуры становления космически оформленного мироздания (дифференциация исходной нерасчлененности Х., выделение традиционных пар как противоположностей, возникновение качественно определенных стихий и оформление конкретных предметов), так и процедуры деструкции ставшего космоса (от классической мифологической формулы «я разрушу все, что я создал, мир снова превратится в Х.» в Египетской «Книге мертвых» — до фигуры апейронизации в натурфилософской модели Анаксимандра и идеи Прокла о Х. как одновременно исходной точке и конечной цели всех эманаций). Включая в себя последовательно сменяющие друг друга космические циклы (от становления до гибели), Х., таким образом, вечно пребывает в качестве воплощающегося в этих циклах, но отличного от них начала, характеризующегося как безграничной открытостью всевозможным вариациям становления, так и вечностью как бесконечной неисчерпаемой потенциальностью: Х. не только извечен во временном плане, но и содержательно вечен в смысле перманентно пребывающей возможности (иных возможных миров) по отношению к действительности, наличию ставшего мира (aidion, т. е. «то, что вечно» — в противоположность преходящему бытию в рамках того, что понималось как аіον — «век» в смысле конкретной и завершенной судьбы отдельного Космоса). Но и в рамках космически оформленного мироздания Х. сохраняется, задавая своего ро-





898 ХАОСМОС

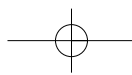
да семантико-топологическую периферию: мифологема мирового древа, дифференцирующая мир по вертикали на крону=небо, околоствольное пространство=человеческий мир и корни=аид, по горизонтали отграничивает гармонический космический центр от периферического Х. Космогенез, таким образом, есть не процесс преодоления Х., но стадия жизненной пульсации последнего, предполагающей в равной мере как собственную космоизацию, так и возврат в исходное, богатое новыми возможностями состояние, что в субъективном человеческом измерении выступает как мировая катастрофа: от архаических представлений о деструкции космоса в сакральную дату календарного праздника (смена года как смена космического цикла, когда мир распадается в Х., и процесс оформления нового мироздания требует от человека магического усиления — см. **Секс**) — до библейского сюжета о потопе как снятии преград с бездны Х. (Быт. VII, 11). В древнегреческой философии рефлексивно зафиксировано, что, будучи невоплощенным и неоформленным, Х. чувственно не артикулируется и может быть помыслен только в качестве умозрительного: «умопостижимый Х.» у Прокла. На ранних стадиях эволюции античной философии архэ, собственно, и представлено Х. как таковым: умопостижимое «беспредельное» (наряду с оформляющим и космоизирующим «пределом») у пифагорейцев, апейрон («то, что бесконечно») как полнота возможностей космоизации у Анаксимандра; аналогичны айдион и т. п. первоначала, фиксируемые на уровне апофатических описаний. 2. Второй этап эволюции трактовки Х. в европейской культуре связан с доминированием в классическом рационализме механической системности и линейного детерминизма, в контексте которых понятие Х. выступало как синоним дисгармонической неупорядоченности: трактовка бронуновского движения как хаотичного, например (ср. у Канта). Такая интерпретация Х. ни в коей мере не тождественна архаическим представлениям о Х. как о «страшной бездне» (орфизм), «зияющей бездне» («Старшая Эдда») и т. п. — вплоть до отождествления Х. с аидом (древнеримская традиция), ибо таковые базировались не на линейном восприятии бытия и понимании Х. как простого отсутствия линейного порядка, но, напротив, именно та характеристика Х., которая в современной терминологии могла бы быть обозначена как подчиненность закономерностям, носящим вероятностный характер, и была осмыслена в античной культуре как принципиальная непредсказуемость пульсаций Х., страшная в своей содержательной всевозможности и не оставляющая для человека шанса приспосабливания к ней (в отличие от человекосоразмерной обустроенности античного космоса, под-

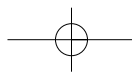
чиненного рационально эксплицируемой закономерности избранного пути эволюции — см. **Космос**). 3. В современной культуре может быть зафиксирован феномен своего рода ренессанса понятия «Х.», связанный с оформлением в неклассической европейской культуре парадигмальной матрицы исследования нелинейных процессов. В сфере естествознания это проявляется в рамках синергетического подхода, основанного на идее креативной самодостаточности Х., заключающейся в способности случайных флуктуаций на микроуровне порождать новые организационные порядки на уровне макроструктур (Х. как фактор самоструктурирования нелинейной среды: «порядок из Х.», по определению Пригожина и И. Стенгерс). Аналогично, в гуманитарной сфере установка на восприятие Х. как креативной среды, актуализировавшаяся в свое время в эстетике модернизма (Х. как сфера поиска первоначального бытия в раннем экспрессионизме, например: «Идиллия южных морей» Э.Х. Нольде, «Борьба форм» Марка; саморефлексия П. Клее: «Есть логика в том, что я начинаю с хаоса, и это наиболее естественное начало» и др.), развивается в философии постмодернизма в фундаментальную парадигму отношения к тексту (миру), мыслимому как плюральная и подвижная семантическая среда, открытая для бесконечного числа интерпретаций: текст (мир) как Х. семантических центров может быть подвергнут систематизации или означиванию, понимаемым в качестве террористического акта по отношению к исходному асемантическому пространству (см. **Нарратив**). (См. также **Хаосмос, Космос**.)

М.А. Можейко

ХАОСМОС — понятие постмодернистской философии, фиксирующее особое состояние среды, не идентифицируемое однозначно ни в системе отсчета оппозиции хаос — космос (см. **Космос, Хаос**), ни в системе отсчета оппозиции смысл — нонсенс (см. **Нонсенс**), но характеризующееся имманентным и бесконечным потенциалом упорядочивания (смыслопорождения) — при отсутствии наличного порядка (семантики). Термин «Х.» был введен Д. Джойсом («Поминки по Финнегану») как продукт контактации понятий хаоса, космоса и осмоса. В классическом постмодернизме понятие «Х.» тесно связано с концептами «нонсенса» и «нестабильности». Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна «порожден атмосферой нестабильности»: культура эпохи постмодерна ориентирована на осмысление именно нестабильности как таковой, — или, по Лиотару, «поиск нестабильностей». Феномен «нестабильности» осмысливается постмодернистской рефлексией над основаниями современной культуры в качестве фундаментального

предмета интереса постмодерна: собственно, по формулировке Лиотара, «постмодернистское знание... совершенствует... нашу способность существовать в несоответственности» (ср. с современным синергетическим видением мира, которое рефлексивно обозначается Пригожиным как «Философия нестабильности»). И если синергетика рассматривает в качестве непосредственного предмета своего анализа неравновесные системы, характеризующиеся таким процессом саморганизации, при которых принципиально невозможно любое невероятное прогнозирование будущих состояний системы, то постмодернизм деконструирует практически изоморфную парадигмальную установку, ориентируясь на исследование принципиально непредсказуемых нелинейных динамик как способа бытия нестабильных хаотизированных систем (например, трактовка Делезом и Гваттари такого феномена, как «тело без органов»: последнее интерпретируется как обладающее «лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации»). Именно исходя из презумпции креативного потенциала нестабильных (неравновесных) сред, трактует постмодернизм и проблему источника самоорганизационных процессов: например, в номадологическом проекте постмодернизма (см. **Номадология**) таковым источником выступает «потенциальная энергия» системы, которая оценивается в качестве «метастабильной» (Делез, Гваттари). Важно при этом отметить то обстоятельство, что хаос в постмодернистском контексте трактуется, как и в синергетике, в первую очередь, в аспекте своей креативности: отсутствие наличной организации понимается как открытость различным возможностям конфигурирования, — например, лишенный изначального смысла текст предстает как принципиально незамкнутое поле актуализации плюрално множасьщихся потенциальных семантик. Постмодернистский хаос трактуется в аспекте своей креативности: акцент делается не на отсутствии наличной упорядоченности, но на потенциальной плюралной версифицированной космичности. «Метастабильность» постмодернистски понятой предметности заключается в том, что последняя, строго говоря, не может быть интерпретирована ни в качестве просто хаотичной, ни в качестве космически упорядоченной (если понимать эту упорядоченность как окончательное обретение структуры и смысла). Согласно постмодернистской версии видения реальности, налично данное бытие представляет собой «имманентное тождество космоса и хаоса», «некий хаос-космос», «игру смысла и нонсенса» (Делез). Очевидно, что данная семантическая фигура не только семантически изоморфна базовому постулату си-





нергетики — «порядок из хаоса», — но и выражает зафиксированный синергетической осцилляционный механизм осуществления процесса самоорганизации. Подобно тому, как в современном естествознании креативность хаоса связывается с пониманием последнего в качестве «достигнутого», постмодерн также признает «достижение хаоса» содержательно необходимым этапом процедур смыслопорождения. В частности, для постмодернизма характерна идея сознательного создания хаотичности, понимание хаоса как достигнутого в результате целенаправленной процедуры по отношению к семантическим средам: от предложенного в свое время А. Жарри в контексте «патафизики» принципа «внесения хаоса в порядок» — до сформулированного Д.В. Фоккема принципа «нонсеlections» как преднамеренного создания текстового хаоса. В контексте постмодернистской номадологии понятие «Х.» обретает фундаментальный статус: согласно Делезу и Гваттари, в современной картине мира «хаосмос-корешок занял место мира корня» (т. е. мира линейно выстроенных осей и линейно понятах закономерностей ей — см. **Ризома**). В постмодернистском контексте понятие «Х.» интерпретируется уже не просто как контаминация «хаоса», «космоса» и «осмоса», — хаос мыслится как чреватый космосом, и возможность этой космизации (упорядочивания) реализуется в актах переходов его из одного осмотического состояния в другое (бытие ризомы как реализующее себя посредством осцилляций между этими состояниями: по формулировке Делеза и Гваттари, «меж-бытие, интермеццо»).

ХАРА — в индуизме — ритуальный титул бога Шивы.

ХАРАКТЕР (греч. отличительная черта, признак) — система особенностей поведения человека, реализующаяся в его манерах и поступках; основа личности. По Канту, Х. может быть «интеллигибельным» (соответствующим стоящей над природой нравственности человека) и «эмпирическим» (обусловленным также и внешними воздействиями).

ХАРДИНГ Дуглас (р. 1909) — один из ведущих мистиков 20 в., гуру, проповедующий оккультные науки, мастер медитаций и проповедник.

ХАРИ (санск. убирать) — в индуизме — одно из имен Вишну, который любовью и мудростью способен избавлению людей от незнания.

ХАРИ БОЛ — в индуизме — сакральная формула: «Произноси имя Господа, и ты очистись и избавишься от грехов».

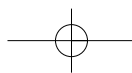
ХАРИ ОМ — в индуизме — элемент мантр. Многократным повторением «Х. О.» можно увеличить индивидуальные вибрации с целью приближения к Богу.

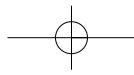
ХАРИЗМА (от греч. *harisma* — божественный дар, благодать) — в религиозной психологии божий дар, милость божия, особое духовное качество, ниспосланное богом кому-либо для блага церкви (пророческий дар, непогрешимость и др.). В социологию термин ввел Э. Трельч. Понятие харизматического авторитета занимало важное место в рамках анализа М. Вебером идеальных типов господства. В русле психоаналитической ориентации в социологии проводился социально-психологический анализ харизматического лидерства, в частности изучались бессознательные механизмы связи масс с вождями. Касались этой темы и в рамках исследования тоталитарных диктатур. Харизматическое господство основано на авторитете, которым наделяют лидера сторонники, верящие, что его притязания на лидерство вытекают из обладания необыкновенным даром. Это означает, что Х. лидеру создают его последователи, приписывая ему исключительные качества, вызывающие преклонение перед ним и безоговорочную веру в его возможности. Феномен Х. имеет место в малых и особенно в больших группах, где наблюдается персонификация идеалов в процессе сплочения. Х. чаще возникает в экстремальных исторических условиях, когда формируется соответствующая социально-психологическая потребность. Качества харизматического лидера, действующего на религиозной или политической арене, мистифицируются. Его считают пророком, гигантской исторической фигурой, избавителем, полубогом, осуществляющим «великую миссию», открывающим для масс новые, невиданные горизонты. Взаимоотношения вождя и масс носят эмоционально-мистическую окраску и предполагают полную «самоотдачу», слепую веру, бездумное следование за харизматическим лидером. Этому должны сопутствовать непрерывные «свершения», «подвиги», «энтузиазм», «героизм». Вождь при этом стоит над законом и любовью социальными институтами. Харизматическому лидеру приписываются все успехи его сторонников. Даже явные неудачи оборачиваются его прославлением (бегство воспринимается как спасение, любые потери — как необходимые жертвы или происки врагов, абсурдные утверждения — как непостижимая мудрость). Социально-психологическая ситуация, на первых порах связанная с искренней верой в Х., постепенно становится чисто формальной. Харизматический авторитет имеет нестабильный характер, харизматическое лидерство не может длиться долго. Однако его внешние проявления могут сохраняться длительное время, хотя за ними на самом деле скрыта иная форма господства — безлично-бюрократическая. Известны попытки придать Х. династический характер, распространить Х. на наследников, закрепить иерархически, ча-

ще всего не имеющие успеха. После смерти харизматического лидера его последователи либо рассеиваются, либо превращают харизматические убеждения и действия в традиционные (обряды и т. д.) или узаконенные социальные установления.

ХАРТМАНА СЕТИ — гипотетическое разделение поверхности Земли (особыми пучками геомагнитных излучений) на «здоровые» и «нездоровые» зоны (автор идеи — немецкий ученый Х.). В точках пересечения указанных пучков образуются неблагоприятные для существования человека зоны.

ХАРТШОРН (Hartshorne) Чарльз (1897—2000) — американский философ. Х. выступил с необычной для протестантской теологической мысли претензией на создание целостной рационально-космологической системы, подобной томизму (см. **Неотомизм**), которая способна охватить вопросы онтологии, космологии, логики, гносеологии, этики и религии. Исходный принцип своей концепции Х. определял термином «логика», что означает «убеждение, что конечные категории имеют рациональную структуру, ясную и интеллектуально прекрасную». Х. поддерживал союз теологии с наукой, выступал за учет и усвоение методов последней. Он подчеркивал необходимость оснащения теистической теологии, в первую очередь учения о Боге, современной логической техникой. В то же время Х. выступал против позитивистской подмены философии наукой. Рассматривая философию и науку одинаково важными в системе человеческих знаний, философию Х. не считал наукой, так как она содержит только «общие принципы», а не «специфические факты». Главный вопрос философии, по Х., состоит в том «каким образом интерпретировать жизнь, чтобы мудро и достойно решать ее дилеммы». Х. убежден в том, что выполнение философией своих важнейших функций возможно только при сближении ее с религиозной верой, когда понятие Бога становится главной темой ее размышлений. Х. выступал с резкой критикой неоортодоксии, так как, по его мнению, Бог может стать объектом культа лишь при условии того, что морально-этические и психологические доводы должны базироваться на достаточно прочной метафизической основе. При этом, понятие Бога должно быть обосновано рационально, т. е. подтверждено гносеологическими и онтологическими аргументами. Современная теология, по мысли Х., нуждается в принципиально иной метафизике, чем та, которая была создана в рамках томистской традиции. На первый план в неоклассической метафизике Х. выходят категории творческого становления, относительности и возможности, а категории бытия, субстанции, абсолюта, необходимости, важнейшие для классической метафизики,





900 ХАРШАНА

отодвигаются на второй план. По Х., «метафизика становления и относительности» является одновременно и метафизикой социальности. Принцип социальности рассматривается им как универсальный принцип бытия, который выражает не только социальные отношения и связи, но и природные, и духовные. В христианских категориях принцип социальности или принцип всеобщей связи опытов называется принципом «божественной любви». Социальность опыта включает в себя панпсихизм — утверждение, что все выраженные единицы материи являются живыми. Настаивая на приоритете биолого-психологических объяснений, Х. предлагает заменить атомистическую концепцию реальности «органицистской», изображая реальность как сообщество внутренне связанных между собой живых клеток (монад). Только такая трактовка дает, по мысли Х., фундамент для объяснения противоположностей единства и многообразия, свободы и необходимости, актуального и потенциального и снимает раскол реальности на физическое и психическое, объективное и субъективное. Центральное место в религиозно-философской системе Х. занимает доктрина панентеизма. Х. исходил в рассмотрении Бога из толкования реальности как единого и целостного организма Вселенной, находящегося в постоянном процессе. Согласно Х., Бог есть жизнь, пронизывающая органический (или социальный) мир, придающая ему гармонию. Таким образом, Вселенная становится «телом Бога», вне которой он не существует, но по отношению к которому остается трансцендентным существом. Х. поддерживает и развивает концепцию биполярности Уайтхеда, воспроизводя идею двойственной природы Бога: Бог становится обладателем и абстрактной, и конкретной природы. Для абстрактного Бога необходима его реализация в конкретном мире, причем Х. объявляет примат конкретного над абстрактным. Определением конкретной и абстрактной сущности Бога принадлежит главное место в доктрине панентеизма Х. Со своей абстрактной стороны Бог является вечным, неизменным, абсолютным и бесконечным. Конкретный аспект природы Бога характеризует, по мысли Х., божественную реальность с точки зрения ее случайности, относительности, изменчивости и разнообразия. В силу своей биполярной природы Бог является одновременно и причиной и следствием развития мира. Объединяя в своей концепции контрастные предикаты, Х., таким образом, пытается преодолеть противоречия классического теизма и пантеизма. Такая трактовка Бога, считает Х., поможет теологам создать новую форму теизма, дать правильную интерпретацию христианства, созвучную современным условиям.

ХАРШАНА — в индуизме — божество, контролирующее жертвоприношения мертвым.

ХАСИДИЗМ — мистическое движение в иудаизме (см. **Иудаизм**), возникшее около 1750 в Польше и на Украине и представлявшее собой протест верующих евреев против доминирования казуистов и интеллектуалов, а также против засилья раввинов в общинах. Х. являлся массовым движением, для сторонников которого были характерны глубокие религиозные чувства и «индивидуализированно-персонализированное» стремление к Богу. Основателем Х. являлся Бааль Шем Тов (1700—1760), настоящее имя которого Израэль бен Элизер. Х. придавал особое значение набожности, благочестию и эмоциональным ценностям. Идеи Х. в 18 в. разработывал польский каббалист, раввин Шнуэр Залман (1747—1813), основавший одно из направлений Х. — хабадизм (по начальным буквам «хокма» — мудрость, «бина» — понимание, цель, «даат» — знание). Другим названием этого направления является любавитчество (по названию польского г. Любавич, где впервые возникла община хасидистов, которую возглавил Залман). По мнению специалистов, изучающих сущность данного религиозного движения, Х. — продолжение еврейского мистицизма с элементами каббалистики в форме цитат из эзигматических текстов «Каббала» (9—12 вв.), аллегорически интерпретирующих Ветхий Завет (см. **Каббала**). Большое влияние Х. оказал на мировоззрение Бубера, который в течение пяти лет углубленно изучал хасидские тексты, прекратив в это время реализацию других исследовательских проектов. Итогом явилась публикация работ «Легенда Бааль Шема» (1908), «Хасидские книги» (1928), «Рассказы о хасидизме. Ранние наставники» (1947), «Рассказы о хасидизме. Поздние наставники» (1948), «Хасидизм» (1948). Х., в частности, одно из его направлений — хабадизм, до сих пор является массовым движением с сотнями тысяч приверженцев. Штаб-квартира хабадистов расположена в Бруклине (Нью-Йорк, США). Некоторые из приверженцев Х. имеют большое влияние и занимают ряд ответственных постов в высших эшелонах власти и военного командования Израиля. По словам члена Кнессета Израиля Шуламита Алони, пропаганда идей Х. значительно возросла в ходе военных действий Израиля против Ливана в марте 1978, когда хасидисты сопровождали военных медиков с целью склонить их к отказу от медицинской помощи «раненым аристократам». Данные шаги хасидистов были расценены как проявление нацистской идеологии. По оценке некоторых философов, цитирование преподавателями школ Израиля вне контекста фрагментов из работ Бубера в области Х. яви-

лось одним из факторов роста израильского шовинизма и ненависти к лицам нееврейской национальности среди школьников. По самооценке Х., сущность Х. неадекватно отражена в англоязычных публикациях.

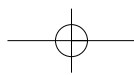
ХАСТ (араб. человеческая природа) — в суфизме — первая стадия психического самосовершенствования ученика на Пути суфизма: преданное соблюдение догматов Ислама.

ХАТХА — в индуизме — язык метафизической, высшей Магии — постижение Абсолютного в Себе Самом Бытия.

ХАТХА-ЙОГА — одно из направлений системного самосовершенствования человека. Включает в себя совокупность упражнений для развития тела (асаны) и систему медитаций раджа-йоги.

ХАТЧЕСОН (Hutcheson) Фрэнсис (1694—1747) — шотландский философ. Основные сочинения: «Введение в основание наших идей красоты и добродетели» (1725), «Система моральной философии» (в двух томах, 1755) и др. В противовес традиционной итало-французской формальной эстетике был сторонником эстетики внутреннего, трактуя красоту как гармоническое живое единство. Основанием для восприятия прекрасного полагал самостоятельное эстетическое чувство «приятного».

ХВОСТОВ Вениамин Михайлович (1868—1920) — русский социолог, правовед, философ. Основные работы: «Общественное мнение и политические партии» (1906), «Нравственная личность и общество. «Теория исторического процесса» (1910), «Очерки по истории социологии» (1911), «Психология женщин» (1911), «Критика пессимизма и оптимизма» (1912), «Женщина и человеческое достоинство» (1914), «Этика человеческого достоинства». «Социология. Введение. Ч. I: Исторический очерк учений об обществе» (1917), «Основы социологии. Учение о закономерностях общественных явлений» (1919) и др. Принадлежит к кругу русских неокантианцев, Х. пытался усилить в этом интеллектуальном течении психологический аспект, дополняя собственно социологию (социальную типологию) социально-психологическими построениями (учение о природе социальных связей и социальных законов). Одну из своих основных задач Х. видел в обосновании специфики социального познания, прежде всего социологии и истории. С этой целью им проделан один из первых в русской традиции критический анализ методологических основ западной и российской социологии. Х. выделил и проанализировал восемь социологических школ (механическая, географическая, этнографическая, биологическая, психологическая, экономическая, этическая и соци-



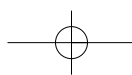


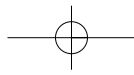
альная) в соответствии с преобладающим в них типом редукции знания к уже сложившейся теоретической системе. Их анализ позволил Х. сделать вывод о неадекватности их методологии задаче создания научной теории исторического процесса, которую он рассматривал как методологию и гносеологию — социологических и исторических дисциплин. Задача теории познания, по Х., — установление границ доступного для нас знания и определение его источников и ценности, что принципиально требует привлечения для ее решения аппарата психологии. Гносеология задает знанию нормативность (ценность), психология — описательность (состав и происхождение знания). В основе социального познания — выработка критически проверяемого мировоззрения, обеспечивающего познание истины как согласованности суждений о мире между собой и их соответствие данным опыта. Х., вслед за Кантом, постулирует примат практического разума над теоретическим. Формы восприятия и мышления соответствуют вещам самим по себе: чем больше мы знаем, тем больше познаем мир сам по себе. Познание идет через сравнение и противопоставление трех типов категорий — предмета, свойства и состояния, — обеспечивающих сведение опыта к логическому единству. В фокусе теоретического анализа — отношения: 1) места и времени; 2) различия—сходства—тождества; 3) причины; 4) модальности. Фиксация объекта через комбинации типов категорий и видов отношений и обеспечивает его познание. Специфика социального познания заключается в изучении не только каузальности, но и телеологии действующих субъектов. Тело субъекта, по Х., — посредник между познающим сознанием, существующим только во времени и не имеющим пространственных характеристик, и познаваемым объектом как пространственно-временной протяженностью. Тело индивида одновременно принадлежит и субъекту и объекту. Общественная жизнь, следовательно, онтологически дуалистична, в ней одновременно действуют естественно-стихийная и целеполагающе-психическая закономерности. Реальность конституируется как синтез данных восприятия (опыта) и приписываемой мыслью идеи (гипотезы) «вещи в себе». Продуктами этого творческого синтеза являются культурные ценности, позволяющие нормативно регулировать познание и согласовывать данные опыта. Социальные законы — суть общие схемы порядка протекания человеческого общения. В пределе они тождественны законам социальной психики. Поэтому социальная психология — часть социологии. В социуме одновременно действуют как законы солидарности, так и законы борьбы, которые примиряются в рамках общей духовной закономерности (т. е. в

культуре) как целостности общепризнанных ценностей. В науках о культуре происходит синтез номотетических и идиографических методов, синтез общего знания социологии и индивидуализирующего знания истории. Познание всегда есть синтез деятельности психики и культурных норм-ценностей. Мир, следовательно, всегда конструируется с точки зрения определенной теории, хотя его существование само по себе постулируется (допускается). Х. — сторонник плюрализма в познании (допустимы различные теории) и в анализе социума (необходим учет многофакторности, многовекторности общественных изменений, интегрируемых в культуру). Примитивный, кастовый и правовой тип обществ рассматривается Х. с точки зрения сочетания в них элементов устойчивости и изменчивости. В качестве основных устойчивых форм общения Х. исследованы традиции подражания и дух времени. В качестве основных изменчивых форм — критика, реформы, революция, реакция и нововведения (идеи и изобретения). Х. резко критикует концепцию прогресса как движения в сторону ценной для нас цели. Можно говорить лишь о выявлении духовной закономерности как общей схемы социального порядка. Исторически развертывание духовного процесса проходит три фазы: 1) скрытого состояния новой идеи; 2) обретения идеей критической массы сторонников; 3) начала установления господства нового течения в борьбе с традицией. На последнем этапе идея приспособляется ко вкусам масс и достигает компромисса с традицией, что позволяет выработать новый идеал, определяющий на некоторое время направление общественных изменений. Затем весь цикл повторяется на качественно ином уровне и на основе новых идей. Господствующие тенденции и идеал и образуют «дух времени», который по закону исторических контрастов (смена на противоположную любой идеи) может быть обращен как в будущее, так и в прошлое. Кроме контрастных эпох Х. выделяет эпохи общественного пессимизма и апатии, а в качестве исторических примеров развертывания идей рассматривает идеи реформации, просвещения и романтизма.

ХЕЙЗИНГА (Huizinga) Йохан (1872–1945) — нидерландский историк и теоретик культуры. Мировую известность получили труды Х. по культуре европейского средневековья и Возрождения («Осень средневековья» — 1919; «Эразм и век Реформации» — 1924) и по философии культуры («Homo ludens» — «Человек играющий» — 1938) и др. В области методологии исторического познания («Новое направление в истории культуры», 1930 и др.) Х. привлекает к традиции швейцарского историка культуры Я. Буркхардта, отказыва-

ясь от формальных схем исторического процесса, его объективации. Он выдвигает на первый план понятия культуры и личности, представление о целостности той или иной эпохи, тезис о присущем ей особом культурном языке, идеал единства и духовной наполненности человеческой культуры. Парадокс его методологии заключается в том, что Х. подчеркнуто неметодологичен, он как бы прислушивается к голосу самой Истории, почти не интересуясь методологическими проблемами своей науки; не достигая целостности, полноты, системности в своей работе историка, он отрицает исторический фатализм, а вместе с тем и вообще познаваемость и возможность исторических законов. И в то же время в работах Х. четко прослеживается неумолимая логика историко-культурного мышления, благодаря которой разнообразие исторические факты складываются в целостную, диалектически противоречивую, сложную картину жизни эпохи. Для Х. характерен интерес к переломным, «зрелым и надламывающимся» эпохам, когда традиции вступают в диалог с обновляющими тенденциями в развитии культуры, причем в большей степени Х. привлекает тезис об умирающей культуре, чем о зарождающейся или цветущей: средневековье как гармоничная целостность для него не провозвестие грядущего, а отмирание уходящего в прошлое, в Ренессанс же он вовсе не видит единого периода, ядра культурной эпохи. Возможно, проблема заключается всего лишь в произвольности выбора определенной точки зрения, а может быть, в экзистенциальном опыте 20 в., уверившем Х. в том, что современность деградирует, и ее культура рушится. В таком контексте 15 век понимается как аллегория всей истории в ее «нормальности» и в ее «закате», а так же и как обнаружение архетипических праоснов современной культуры. Культурологическая позиция Х. проясняется в работе «Homo ludens», книге об извечной первозданности человеческой культуры, никогда не порывающей со своими истоками. Х. проследивает роль игры во всех сферах человеческой жизни и во всей истории в целом. Для него вся культура — игровая, игра — это больше, чем культура. Выступая в качестве культурно-исторической универсалии, игра заменяет собой все другие культурологические категории. Расценивая игру как творческое позитивное начало, Х. наделяет серьезность атрибутом негативности. Несмотря на то, что ценность работы несколько приглушается неопределенностью ее выводов (Х. вынужден апеллировать к неразрешимой запутанности проблемы серьезного и игры), само выдвигание игры на роль важнейшего элемента человеческой истории сыграло исключительную роль в философии культуры, ибо Х. предопределил одну из ключевых тем современной куль-





902 ХЕНГСТЕНБЕРГ

турологии, имеющей дело с целым рядом взаимосвязанных понятий — игра, карнавал, смех. Значение Х. для современной истории, теории культуры определяется также и тем, что в своих работах он наметил возможности новых методологических подходов: антропологического, структурно-типологического, семиологического и др., что свидетельствует о близости работ Х. с работами Леви-Стросса, Мосса и др., а его обращение к социальной психологии, специфике средневекового мировидения, того, что позднее получило название «ментальность», позволяет говорить о Х. как о непосредственном предшественнике французской исторической школы «Анналов».

ХЕНГСТЕНБЕРГ (Hengstenberg) Ханс-Эдуард (р. 1904) — немецкий философ, представитель теологической версии философии антропологии. Свою концепцию Х. определял как «синтетическую антропологию». Основные работы: «Между Богом и творением» (1948); «Автоматизм и трансцендентальная философия» (1950); «Тело и предельные вещи» (1955); «Философская антропология» (1957); «Бытие и первоначало» (1958); «Свобода и порядки бытия» (1961); «Эволюция и творение» (1963) и др. Исходным пунктом, главной идеей и целью современного способа философствования Х. провозглашает человека («принцип персональности»). Философская антропология, по Х., есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека. Этим она отличается от всех наук, которые хотя и имеют дело с человеком, но рассматривают его с частных точек зрения: физиологической, биологической, психологической, лингвистической и т. д. Человек есть единство «реально-психического» (включая мышление) и «тела», т. е. жизненное начало («жизнь»), соединенное с «духом». Основная его характеристика — способность быть объективным (отсюда установка на построение «антропологии объективности»). Человек может быть беспристрастен на основании доразумного, интуитивного согласования («предзнания») индивидуальной духовной активности с бытием и ценностными характеристиками предметов мира, но прежде всего — с другими личностями. Они онтологически положены Богом по отношению к индивидуальному сознанию. В структуре любого сущего (личности) «части стоят по отношению друг к другу таким образом, что строят целое индивидуально определенной мощью и при этом с самого начала уже предполагают целое в его действующей мощи». В основе этой целостности лежит феноменологически обнаруживаемая «прафеноменальность», для которой нельзя указать основания в природе. Человек постоянен и охватывает постоянно. Человек имеет естественные основополагающие константы (как раз и «выра-

жающие» себя в его склонности, в отличие от животных, к объективности), которые интерпретируются исходя из примата человеческого поведения. Целостность всего сущего, по мнению Х., аналогична божественной Троице, сущее всегда есть соотносительность трех частей в соответствии с «троичной» жизнью Бога. «Троичное» соотношение частей и задает неизменность существующих «порядков» как отношений: 1) одной из частей к двум другим, 2) любой из частей к общему для них событию бытия, 3) частей к тому, что они сами и конституировали, т. е. к целостности, которая есть дух, имманентно существующий в конституированном. Последнее осуществляется через деятельность человека как также «троичного» существа: 1) телесного, 2) социального, 3) открытого для «ничто» и для бесконечности. Соответственно, по Х., объективным человек выступает в полной мере лишь в своем третьем модусе (он утилитарен в тенденции в модусе тела и склонен к не объективности в модусе социума), когда он только и может понимать смыслы и обязан задавать вопросы о смыслах. Реальные личностно-контекстуальные смыслы порождаются на основе нравственно-религиозного переживания онтологических идеальных смыслов. Принимая решение в пользу любого из трех возможных способов своего поведения, человек делает свой выбор, но тем самым он принуждается к свободе, а следовательно и к ответственности за сделанное. Ценностным критерием объективного отношения людей друг к другу выступает любовь (как направленная на возвышение ценности «Ты»). В ней объективность находит свое завершение, она имплицитно присутствует во всяком нравственном поступке. Полюс «необъективности» презентует ненависть как «сублимированную форму произвола» (как направленность на понижение ценности «Ты»). Высшее проявление самой любви — религиозное поклонение.

ХЁНЕ-ВРОНЬСКИЙ (Hoene-Wronski) Юзеф Мария (1778–1853) — польский философ-кантианец. Основные сочинения: «Философия математики» (1811), «Философия бесконечности» (1814) и др. Стремился соединить идеи космополитизма с национально-славянскими ценностями. По Х.-В., разум воссоединит лучших представителей всех народов, цель славянства — готовить этот союз.

ХЕРУВИМ — ангельский чин высшего разряда. Х. — хранители неподвижных звезд, трансляторы знаний. Х. до падения был Сатана.

ХИДРАН (греч. Креститель) — персонаж древних мистерий, трижды испытывавший водой кандидата. Апостол Павел именует Х. Св. Иоанна.

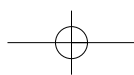
ХИКС (Hicks) Джон Ричард (1904–1989), английский экономист, Лауреат Нобелевской премии по экономике 1972 г. (совместно с К. Эрроу) «За новаторский вклад в общую теорию равновесия и теорию благосостояния», выразившийся в значительных научных достижениях в области исследования проблем экономического равновесия, теории денег, теории благосостояния и международных экономических отношений. Основные научные труды: «Critical Essays in Monetary Theory. Oxford» (1967), «A Theory of Economic History» (1969), «Capital and Time: A Neo-Austrian Theory» (1973), «The Crisis in Keynesian Economics» (1974).

ХИЛИАЗМ, миллениаризм (греч. chilioi, лат. mille — тысяча) — религиозно-утопическое учение о приходе Спасителя — Машиаха (в иудаизме) или о втором пришествии Христа (в христианстве) и его тысячелетнем царствии. Христианство, став официальной религией Римской империи (324), отказалось от изменения земных порядков, сделало упор на идею потустороннего воздаяния и осудило Х. как ложное учение. Х. неоднократно возрождался в эпоху средневековья в т. н. крестьянско-плебейских ересь (см. **Мистика**), а также в демократическом крыле Реформации (анабаптисты) и даже позднее («люди пятого царства»), выступая религиозной формой социального протеста. В наше время Х. остается составной частью верования отдельных религиозных сект.

ХИЛЬДЕГАРД БИНГЕНСКАЯ (1098–1178) — немецкий мистик, натурфилософ и врач. Представитель схоластики. Отличалась высокой степенью проницательности и глубоким вчувствованием в тайны окружающего мира.

ХИНАЯНА (малая колесница) — (1) одно из двух направлений буддизма («узкий путь спасения»). См. **Махаяна**. (2) в эзотеризме — низшая форма перевоплощения.

ХИНТИККА (Hintikka) Яакко Юхани (р. 1929) — финский логик и философ, ученик Вригта. Главные сочинения: «Знание и вера» (1962), «Модели модальностей. Избранные очерки» (1969), «Логика, языковые игры и информация: кантовские темы в философии логики» (1973), «Время и необходимость. Исследования по аристотелевской теории модальности» (1973), «Знание и познание. Исторические перспективы эпистемологии» (1974), «Семантика вопросов и вопросы семантики. Исследования по интерпретации логики, семантики и синтаксиса» (1976) и др. Для философских воззрений Х. характерна критика неопозитивизма. Х. описал и доказал существование «дистрибутивной нормальной формы». С этим новым понятием связаны также и другие его достижения: разработка семантики возможных миров (модельных множеств) и деление понятия информации на поверхност-





ную и глубинную. Обладая свойством частично упорядоченного множества, дистрибутивная нормальная форма, по Х., имеет «глубину». «Глубина» — это максимальная длина последовательностей вложенных кванторов, другими словами — число всех различных связанных переменных, когда это число сведено к минимуму путем их переименования. Конституента дистрибутивной нормальной формы определенной глубины дает полное описание одного из возможных миров. В данном случае перед нами открывается совокупность формул, расположенных на одной ветви дерева поиска доказательств или опровержения. Именно таким образом конституенты этого вида нормальной формы перечисляют все состояния возможных миров. Нетривиальной дедукцией Х. называет увеличение первоначальной глубины, показывающее, что некоторые конституенты, не являющиеся тривиально противоречивыми, на самом деле противоречивы. Через нетривиальную дедукцию идет рост поверхностной информации. Если поверхностная информация сообщает нам нечто о реальности, то глубинная информация представляет собой ограничение неопределенности этого сообщения. Понятие нетривиальной дедукции эксплицирует, как отмечает Х., кантовскую идею «синтетического суждения a priori», то есть, с одной стороны, нетривиальная дедукция априорна, с другой стороны, — она не есть тавтология. Х. внес заметный вклад в теорию пропозициональных установок, показав зависимость понятия «пропозициональная установка» от семантики возможных миров. В своем творчестве Х. также затронул более частные проблемы эпистемологии и построил теоретико-игровую интерпретацию языка. В теоретико-игровой семантике значение слова устанавливается, исходя из свойственного ему набора глаголов, или действий. Например, логические кванторы интерпретируются через игровую ситуацию «поиска и обнаружения», т. е. значения кванторов отыскиваются в контексте языковой игры «искать и обнаруживать». Теоретико-игровая семантика апплицируется и на язык формальной логики. С каждым элементарным предложением Х. сопоставляется игра с двумя игроками, условное имя первого игрока — «я», а второго — «реальность». Первый игрок стремится доказать истинность рассматриваемого положения, а второй — его ложность. См. также **Языковые игры**.

ХИРАНЬЯ ГАРБХА — в индуизме — эфирное вещество, из которого образовалась Вселенная.

ХИРОМАНТИЯ — искусство гадания и предсказания по линиям на ладони.

ХИРОНОМИКА — учение о том, что руки выражают содержание души.

ХЛЕБНИКОВ Велимир (Виктор Владимирович), (1885–1922) — русский поэт-кубофутурист, мыслитель, чьи воззрения имеют выраженную философскую размерность, новатор, в чьем творчестве — при содержательной и хронологической отнесенности к модернизму — может быть прослежен своего рода социокультурный прото-резонанс идей постмодернизма в философии и искусстве начала 20 в. Основной чертой его философской позиции выступает ориентация на выработку и получение объективно-истинного знания в тех формах, которые бы обладали характеристиками системности, направленности на изучение сущностных свойств объектов, опережения практики, и способствовали бы коррекции существующей общенаучной и специфически философской терминологии сообразно специфике этно-национальной («славянской», «евразийской» и «материковой») ментальности. Концепция универсума, лежащая в основании социальной философии Х., цементирует собой разветвленную философскую систему, органично включающую в себя структурные блоки философии языка, философии истории, философии мифа и футурологии. Реконструкция философской модели универсума Х. демонстрирует, что его онтология базируется на представлении о мире как «Единой книге»: универсум в своем основании есть бесконечная варибельность дискретных «текстов» («узлов дробимости», «чертежей»), собираемые культурой воедино наподобие страниц, но не имеющих постоянного места в ее структурной иерархии. Это не что иное, по Х., как повествование (аналогичные постмодернистским нарративам — см. **Нарратив**) в контексте той или иной традиции объяснения феноменов действительности, и, с другой стороны, — «мифы» как способ фиксации установлений языка, культуры в целом и индивидуального сознания (Автора — Читателя). Неомифологизм был определен в модели Х. интерпретацией культуры тремя базисными интенциями: 1) трактовать центральный миф европейской культуры, миф «Бога» и «богочеловечества», как фундирующего саму ментальность социума. Бог воспринимается в культуре как «демиург», активное творческое начало или «ономатет», Автор первой «текстуальности» и как управляющее, законодательное начало мира. Все эти функции, по Х., должны будут выполнять «будетляне», люди будущего, освоившие законы мира и относящиеся с особой бережностью к Природе (выражающей, по Х., одновременно идею недеяния в силу неполного и неадекватного познания ее законов и сентенцию невмешательства в естественный ход вещей — по аналогии с древнекитайским принципом «у-вэй»); 2) обозначать миф как нарратив, доминирующее или же сингулярное описание исторического времени, социо-

культурных реалий и идей; 3) оценивать миф как «один из способов означивания; миф — это форма», которая позволяет: а) транслировать имеющееся знание, б) продуцировать новое, отчуждая его в процессе творчества. В целом, творчество Х. не являлось профессионально философским, но может быть оценено как уникальный феномен русской культуры, во многом предвосхитивший ключевые идеи философии конца 20 в. в самом его начале.

ХОА — в древнем иудаизме — «Отец», не проявленный Логос.

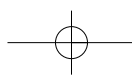
ХОДСОН (Hodgson) Шедворт Холлоуэй (1832–1912) — английский философ-неореалист. Основные сочинения: «Время и пространство» (1865), «Философия рефлексии» (в двух томах, 1878), «Два смысла реальности» (1883), «Метафизика опыта» (в четырех томах, 1898) и др. Сознание трактовал как инструмент познания, содержание сознания понимал как обусловленное внешним миром. Этот мир возводил к Богу, глубочайшему основному принципу, который возможно постичь нравственно, но не познать.

ХОИ — в Древней Греции — ритуал возлияния в честь умерших, производился в конце февраля — начале марта.

ХОЛДЕЙН (Haldane) Ричард Бердон (1856–1928) — английский философ-неогегельянец. Основные сочинения: «Эссе философского критицизма» (1883), «Путь к реальности» (в двух томах, 1903–1904), «Власть реальности» (1921), «Философия гуманизма» (1922), «Человеческий опыт» (1926) и др. Метод Гегеля трактовал как главным образом феноменологию духа — как метод определения цельной истины посредством понятий ступеней опыта.

ХОЛИ — в индуизме — весеннее праздничное сбор урожая, посвященное Кришне и его любовнице Радхе.

ХОЛИЗМ (греч. holos — целый) — понятие, связанное с разработкой в 20 в. системной методологии и системной парадигмы в познании. Может быть рассмотрено в различных ракурсах: как 1) методологический принцип, в соответствии с которым «целое больше суммы своих частей». Противостоит редукционизму, ищущему специфику целого в составляющих его частях и сводящему мироздание к набору некоторых первичных элементов. Холистическая позиция заключается в приоритетном рассмотрении целого с точки зрения возникающих (при взаимодействии элементов в системе) новых качеств или целостных свойств, отсутствующих у составляющих систему ингредиентов. Выделение и рассмотрение таких свойств позволяет продифференцировать системы по характеру взаимодействия их элементов на аддитивные или суммативные (в них целое равно сумме своих частей — это разного рода совокупности, ме-





904 ХОЛЛ

ханические смеси и т. п.) и эмерджентные или целостные (системы с наличием особых качеств — это, например, органические, живые системы, психологические, социальные и т. п.). Редукционизм и Х., как анализ и синтез, должны быть рассмотрены как два комплементарных познавательных приема, эффективных при решении соответствующих проблем. С одной стороны, редукционизм позволяет решать структурного плана задачи и находить связи высших уровней с низшими. В свою очередь, Х. хорош при воссоздании целостной картины объекта или явления, особенно в функциональном отношении. Холистический подход очень важен в познавательном отношении, так как в любой системе, даже аддитивной, имеет место взаимодействие между элементами. В противном случае они не были бы системами. Другое дело, что этими связями в зависимости от задач рассмотрения можно пренебрегать, например, в силу их незначительности или по ряду других огораживаемых в исследовании причин. И редукционизм, и Х. как когнитивные приемы достаточно широко используются в разных системах знания, как естественнонаучных, так и социально-гуманитарных (психология, социология, лингвистика и т. п.) Однако каждый из этих приемов может быть и бывает гипертрофирован. Тогда редукционистская позиция полностью сведет высшее к низшему, откажет высшим формам в специфике и самостоятельности. В такой редукционистской парадигме развиваются механицизм, физикализм, биологизм (при рассмотрении социальных систем). Абсолютизация целостности может приводить к отрыву высшего от низшего как в структурном, так и в генетически-эволюционном отношении. Это делает невозможным познание научных средствами высших проявлений бытия: органической живой материи, психологических и социальных систем. На таком методологическом основании развиваются органицизм, витализм, эмерджентизм, Х. и т. п. 2) учение о целостности, сформулированное южноафриканским философом Я.Х. Сматсом в произведении «Холизм и эволюция» (1926). Оригинальность учения состоит в гипертрофировании формулы «целое больше своих частей» вплоть до исключительного приоритета целого над его частями. Высшим онтологическим идеалом в Х. признается целостность мира, проявляющаяся в психологическом, биологическом и физическом ракурсах. При этом целостность рассматривается как в качественном, так и организационном отношении. Центральным понятием Х. является категория «целое». Предполагается, что эта категория может прийти на смену традиционно признаваемым в философии как предельно широким категориям «материальное» и «идеальное», «объективное» и «субъективное»,

синтезируя их в своем содержании. Целое, целостность провозглашается «последней реальностью универсума», далее нерасчленимой и непознаваемой. Эта мировая субстанция лежит в основе эволюции мира, создавая новые целостности. А носителем всех органических свойств объявляется чувственно невоспринимаемое материальное поле, сохраняющееся постоянным при всех изменениях организма. Высшей формой органической целостности признается человеческая личность. Концепция Х. оказала заметное влияние на модели «творческой эволюции» Бергсона, «философию процесса» Уайтхеда, феноменологию, гештальтпсихологию, философию науки.

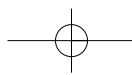
ХОЛЛ (Hall) Гренвил Стэнли (1846–1924) — американский мыслитель, один из пионеров экспериментальной психологии. Автор теории этически направленной психической эволюции. Основные сочинения: «Основания современной психологии» (1912), «Жизнь и исповедь психолога» (1923) и др.

ХОЛОДНЫЙ Николай Григорьевич (1882–1953) — украинский биолог, известный своими исследованиями в области физиологии растений, микробиологии, экологии, дарвинизма, философских проблем естествознания. Х. — один из представителей русского космизма. В 1906 окончил Киевский университет, затем почти сорок лет преподавал различные биологические дисциплины в учебных заведениях Киева. С 1920 Х. начинает работать в системе Украинской Академии наук. Широкою известность среди биологов имели обоснованная им гормональная теория тропизмов, предложенные методики исследования микроорганизмов почв и водоемов, экологическое направление в микробиологии, концепция возникновения органических веществ на Земле и их роли как материальной основы становления и развития жизни. В 1929 Х. избирается действительным членом АН УССР. Особое место в научном творчестве Х. занимают проблемы философии. Философские взгляды Х. излагаются в трудах: «Мысли дарвиниста о природе и человеке» (1944), «Мысли натуралиста о природе и человеке» (1947), «К проблеме возникновения и развития жизни на Земле» (1945) и т. д. Результатом осмысления Х. особенностей развития естествознания в 20 в. и места человека в природе явилась идея антропокосмизма. Для Х., антропокосмизм — это «определенная линия развития человеческого интеллекта, воли и чувства, ведущая человека наиболее прямым, а стало быть, и кратчайшим путем к достижению высоких целей, которые поставлены на его пути всей предшествующей историей человечества». Осуществление данной «линии развития» связывалось им с осознанием каждым человеком своей связи с природой, «со всем мирозданием,

с космосом», формированием и развитием любви к природе и бережного отношения к ней. При этом он обращал внимание и на то, что в рамках развития «космического чувства» должно формироваться и чувство ответственности человека за состояние природы в настоящем и будущем, и «чувство единения со всем человечеством как важнейшим носителем космической жизни на нашей планете». В этой связи Х. отмечалась важность пересмотра существующих теоретических положений о месте человека в природе, его взаимоотношений с космосом, необходимость перестройки системы общественных и международных отношений: он стремился обобщить концепцию антропокосмизма с философской, естественнонаучной, социокультурной, экономической, политической и психологической точек зрения.

ХОЛОЦЕНТРЫ — центры обучения и просвещения человека, позитивно воздействующие на рост духовности людей (ранее именовались эзотерическими центрами).

ХОЛТОН (Holton) Джеральд (р. 1922) — немецко-американский философ, специалист по истории и методологии науки, профессор физики и истории науки Гарвардского университета (США). Родился в Берлине. До 1938 жил и учился в Вене. После захвата Австрии германскими фашистами Х. покинул Австрию и учился сначала в Оксфорде, а потом в Гарвардском университете, где за работу по физике высоких давлений в 1948 получил степень доктора. Основные сочинения: «Тематическое воображение в науке» (1967), «Тематические истоки научной мысли: от Кеплера до Эйнштейна» (1973), «Темы в научном мышлении» (1974) и др. Много лет Х. занимается изучением научного творчества А. Эйнштейна, ряд его работ посвящен Кеплеру, Бору и другим деятелям науки. Являясь одним из представителей постпозитивистской линии в философии науки (см. **Позитивизм**), Х. главной задачей своего исследования видит в том, чтобы «произвести тщательный анализ той фазы работы ученого, в которой происходит зарождение новых идей». Х. пытается выявить сущность сложного процесса формирования ученого и нового знания, привлекая для этого богатый исторический материал и уделяя значительное внимание иррациональным факторам, влияющим на этот процесс. Его концепция исследования научного знания получила название «тематический анализ науки» (см. **Тематический анализ науки**). Одним из важнейших аспектов ее является рассмотрение любого результата научной деятельности в качестве «события». В этом событии может быть выделено, согласно Х., не менее восьми аспектов: 1) тот аспект, что сознание ученым научных фактов, законов, теорий, технических средств и т. д. рассматривается в кон-





тексте обобщенного научного знания того времени («большая часть научных изысканий, относящихся к тому, что принято называть научным мировоззрением, образцами научной деятельности и исследовательскими программами»); 2) «временная траектория» так называемого «публичного» научного знания, т. е. знания, разделяемого учеными; 3) сам контекст открытия, изучение индивидуальных черт той деятельности, в которую погружено событие бытия; 4) временная траектория этой «частной» научной деятельности — «непрерывности и разрывов» в индивидуальном развитии ученого или науки в процессе ее создания, как она воспринимается им через призму его индивидуальных усилий; 5) вся психофизиологическая эволюция человека, чьи работы изучаются в конкретном данном случае; 6) социальная обстановка, условий или влияний, порождаемых коллегиальными связями, динамики групповой работы и т. д. — т. е. научная политика и социология науки в узком смысле этого термина; 7) аспекты культурной эволюции, социокультурный контекст, в который помещается наука; и, наконец, 8) логический аспект изучаемых научных работ. Эта схема, считает Х., показывает связь между естественными и гуманитарными исследованиями. Х. констатирует неполноту этого перечня компонентов историко-научных исследований. Всегда остаются ряд вопросов, которые не могут быть решены в рамках этой восьмеричной схемы, и в частности, это вопросы, касающиеся выбора той или иной теории учеными; источника, постоянно питающего научные споры, а также того неизменно, что существует в непрерывно изменяющейся теории и практике науки и т. д. Для решения вопросов такого типа и предлагает Х. девятый компонент анализа научной деятельности — тематический анализ науки. Согласно Х., именно личной, возможно, даже неявной приверженностью к определенной теме может направляться творческое воображение ученого. Применение тематического анализа к исследованию научной деятельности позволяет Х. ввести психологические и социокультурные факторы в анализ процесса возникновения нового знания, а также связать анализ науки с рядом других областей исследований, включая исследование человеческого восприятия и познания, процессов обучения, мотивации и даже выбора профессии.

ХОМА — в ведическом ритуале — обряд помещения в огонь жертвенного дара (обычно топленого масла).

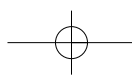
ХОНДЭН — в синтоизме — специальное святилище для хранения предмета, символизирующего божество.

ХОМАНС (Homans) Джордж Каспар (1910–1989) — американский социолог,

профессор Гарвардского университета. Основные работы: «Человеческая группа» (1950); «Социальное поведение: его элементарные формы» (1961); «Природа социальной науки» (1967) и др. В первый период творчества находился под влиянием Парето и Парсонса. В 1960-е разработал психологизированный вариант теории социального обмена. В отличие от Блау (второго классика этой теории), Х. полностью отказался от понятия социальных структур, введя вместе с ним понятие «субкультуры обмена», резко усилив бихевиористско-позитивистские основания подхода. Социальное поведение рассматривается как обмен материальными и нематериальными (например, знаками одобрения и престижа) ценностями. Уровень и качество обмена задают меру стабильности социальных связей и отношений. «Такой процесс оказания влияния имеет тенденцию к обеспечению равновесия или баланса между обменами», — отмечает Х. Он вводит понятие альтернативных моделей поведения, соотносимых между собой в ситуациях выбора с вариациями издержек при реализации каждой из них. Поведение структурируется по двум уровням: субинституциональному (непосредственно-личностные отношения) и институциональному (нормативно-ценностные структуры). На субинституциональном уровне отношения обмена задаются и объясняются психологией участников, редуцируемой в полном соответствии с бихевиористскими принципами к действию пяти «положений» (причин): успеха (чем чаще достигается успех, тем чаще повторяется приведенное к нему действие), стимула (эффективный стимул вызывает повторение действия), ценности (значимость достигнутого результата стимулирует новое действие), насыщения/голодания (чем больше вознаграждений, тем больше стремление к действию), агрессии/одобрения (возрастание агрессивности в зависимости от неополучения ожидаемого). Комбинаторика причин дает обозримое количество эмпирически верифицированных типов ситуаций обмена. Эти «положения» предполагают симметричность отношений участников в реальных обменах, поэтому наибольшую трудность для объяснения в теории Х. вызывают ассиметричные отношения: власть, насилие, неравенство. Для объяснения власти и насилия в социуме Х. вынужден вводить дополнительный принцип обмена — принцип наименьшего интереса (наименее заинтересованный в конкретном результате получает большую «свободу рук» — возможность диктовать условия другим), для объяснения неравенства — принцип дистрибутивной справедливости (оптимум: награда соответствует затратам). Концепция Х. показательна не только последовательным воплощением необихевиоризма в социологии, но и последовательной

операционалистически-позитивистской линией в трактовке социального знания и познания. Его позиция иногда даже определяется как реноменализм. Х. исходит из дедуктивно-номологической модели объяснения Э. Нагеля и Гемпеля и выдвигает требование выхода на строгие операциональные, эмпирически обосновываемые операциональные определения (отсюда и его последовательная редукция в собственной теории). Идеал для него — «единая унифицированная общественная наука», стирающая междисциплинарные различия. Это возможно в силу того, что все социальные науки изучают поведение, и все используют одну и ту же группу объяснительных принципов. Структурный, функциональный, исторический и психологический типы объяснений редуцируемы, в конечном итоге, к объяснению «через мотив». Из мотива можно дедуцировать всю совокупность изучаемых фактов, т. е. объяснить их. Мотив же у Х. — «опосредующий фактор» бихевиористской схемы «стимул—реакция». Отсюда основные положения «единой унифицированной общественной науки» как положения об индивидах и их мотивах, проинтерпретированных в терминах социального обмена теории самого Х. В этом контексте любые суждения социального знания можно разделить на два типа: 1) «недействующие определения» и «нереальные положения» общих теорий, типа теории Парсонса; и 2) «действующие определения» и «реальные положения» сводимых к набору эмпирически верифицируемых переменных теорий, типа теории Х.

ХОМСКИЙ (Чомский) (Chomsky) Ноам (р. 1928) — американский лингвист и философ языка, основоположник (1950-е) «генеративной лингвистики», автор концепции «порождающей грамматики». В существенно значимых аспектах обогатил гуманитарное знание 20 в. («генеративная лингвистика» Х. в столь значимой мере трансформировала основания традиционалистской структурной лингвистики, что обрела статус «хомскианской революции» в языкознании). Без теории «иннатизма» Х. затруднительна реконструкция главных параметров философско-логических дискуссий о структуре и принципах функционирования разума. С 1955 Х. преподает в Массачусетском технологическом институте, профессор этого института. Основные сочинения: «Разум и язык» (русс. изд. — 1972), «Синтаксические структуры» (1957), «Лингвистика Декарта» (1966), «Проблема знания и свободы» (1971), «Правила и репрезентации» (1980), «Знание и язык» (1986), «Язык и политика» (1988), «Язык и мысль» (1994) и др. По мнению Х., основополагающая проблема лингвистики как научной дисциплины состоит в отсутствии парадигм, пригодных для систематизации и объяснения избыточного количества неупорядоченных фактов.





906 ХОМЯКОВ

доченных фактов. «Порождающая грамматика» Х. ориентирована не на анализ и описание некоторых высказываний, а на процедуру логико-математического по сути процесса генерирования всех мыслимых предложений исследуемого языка. «Порождающая модель» Х. исходит из идеи о существовании конечного набора правил, способных предздать или породить все правильные (и никакие, кроме правильных) предложения языка. В отличие от привычных схем описания языка Х. перешел к реконструкции процессов его моделирования. Первичной в иерархии динамических моделей Х. выступила схема генерации «по непосредственному составлющим». В отличие от укоренившихся представлений о том, что из звуков рождаются части слов, из частей слов — слова, из последних — словосочетания, а из них — предложения, Х. предположил, что порождение речи осуществляется от синтаксиса — к фонологии, т. е. отталкиваясь от наиболее абстрактных синтаксических структур. Смысл предложения Х. усмотрел не в синтаксисе, а в семантике, инициировав новое направление в генеративной лингвистике — генеративную семантику. Любые по степени сложности фразы, по Х., могут быть, как из блоков, сконструированы из набора элементарных («ядерных») фраз. При этом, согласно Х., должны учитываться и при необходимости изменяться (в контексте функционирования введенных им организуемых понятий — «глубинная структура» и «поверхностная структура») обусловленные правилами любого языка синтаксические связи внутри фраз. Традиционалистский синтаксис не был в состоянии адекватно реконструировать соотношение двух предложений: а) девочка ест яблоко; б) яблоко съедается девочкой. Одно ли это предложение или два — при том условии, что оба они несут идентичное сообщение, но в первом случае девочка — это подлежащее, а во втором — косвенное дополнение в творительном падеже. С точки зрения «глубинной структуры», по Х., «а)» и «б)» — суть одно предложение, с глубинным подлежащим (агентом) — девочкой и глубинным объектом (паиенсом) — яблоком. Предложения а) и б) — поверхностные варианты глубинной структуры: предложение а) — «активная конструкция» выступает как фундаментальная. Переход от «а)» к «б)», согласно Х., это «пассивная трансформация». «Трансформационный анализ» Х. насчитал около десяти возможных трансформаций: девочка не ест яблоко — неверно, что девочка ест яблоко (как образец негативной трансформации) и т. д. По мнению Х., данные процедуры имеют важное значение в случаях анализа двусмысленных фраз (состоящих из одинаковых лексических элементов, но обладающих совпадающими либо различающимися смыслом и значением). «Знать

язык, — утверждал Х., — значит уметь приписать семантическую и фонетическую интерпретацию глубинной структуре и выделить связанную с ней поверхностную структуру...» Используя понятия «компетенция» (competence) и «употребление» (performance), Х. полагал, что первое из них (аналогичное языку) включает в себя набор внутренне связанных правил, используемых субъектом речи, которые и позволяют последнему генерировать и характеризовать неограниченное количество предложений. Второе — являет собой практическую реализацию первого (аналог слова). Х. (в отличие от понимания данной проблемы Б. Скиннером) придавал наиважнейшее значение той функции языка, которая связана с его неограниченным конструктивным потенциалом при очевидно ограниченном объеме изобразительных и фиксирующих вербальных средств. Особенно ярко это демонстрируют, по мнению Х., дети, проявляющие феноменальные творческие лингвистические возможности (ср. в отечественной традиции: К. Чуковский «От двух до пяти»). Правила языка (по Х., «лингвистические универсалии») мы наследуем как некий интеллектуальный «багаж» вида. Среда лишь способна пагубно воздействовать на эти наши способности и предрасположенности. В качестве доминирующей парадигмы генеративная лингвистика Х. сохранила позиции в США, в Европе же ее заменили более прагматичные и лабильные теории речевых актов и концепты логической семантики. (См. также **Язык**.)

ХОМЯКОВ Алексей Степанович (1804–1860) — русский философ, богослов, литературный критик, писатель и поэт. Основные философские и богословские работы Х.: «О старом и новом» (1839 — этим годом датируется возникновение славянофильства), «Церковь одна» или «Опыт катехизического изложения учения о Церкви» (1840-е), «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (1853), «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа» (1855), «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры» (1858) и др. Центральное понятие в философском и богословском наследии Х. — «соборность», выражающая принцип любого организма: сознания, личности, Церкви, государства; соборность есть свободное объединение на основе любви, имеющее своим следствием «органическое кое единство» как залог истины. В учении о Церкви соборность трактовалась как гарант обретения божественной истины и Благодати, как принцип организации и духовной жизни Церкви как

единого и цельного «духовного организма». Церковь у Х. — не просто коллектив, «ассоциация», а объединение любящих людей. «Церковь — не авторитет, а истина», т. к. организована на единстве, свободе и любви к Богу. Только в Церкви личность обретает подлинную свободу как свободу от внешних сил и авторитетов, как единомыслие с Церковью; в Церкви личность становится свободной, творческой и цельной. «Живой и неразрушимый организм...разумная, взаимной любовью освященная свобода» — это признаки апостольской христианской Церкви. Католицизм и протестантизм, подвержаясь, по мысли Х., эрозии рационализмом античного наследия, потеряли эти признаки: рассудочность в католицизме отдала истину и единство во власть авторитета папы, а в протестантизме — единство в жертву «субъективной искренности». В православной (см. **Православие**) Церкви эти признаки сохранены: свобода, любовь, единство и истина как сущности жизни. С учением о Церкви Х. связывает свою гносеологию и антропологию. Бердяев заметил, что Х. утверждает «соборную, т. е. церковную гносеологию», в которой развивает идею «целостного разума» и «живознания». Гносеология Х. была реакцией на панлогизм Гегеля, который «принял рассудок за цельность духа... за единственную основу всего мышления...» Гегель, согласно Х., — продукт протестантской культуры, которая отделила «рассудочно-логическое мышление от целостного разума» и впала в односторонность, которая никогда не приведет к истине. Онтологию Х. можно назвать волюнтаристской: бытие понимается им как поле действия Божественной и человеческой воли. В основе мира лежит Божественная воля (выступающая как сила, т. е. причина), которая «производит какое-либо частное явление». Любое «явление мира физического есть только... проявление... воли святой, Божией». Воля (сила) — начало явлений и закон их изменений; явления внешнего мира не имеют самостоятельности, их появление, сохранение и гибель зависит не от них. Историософия Х. признает естественную закономерность исторического бытия в сочетании с Провидением (Промыслом), последнее не исключает свободы и ответственности человека. История — духовный процесс, двигателем которого является вера, религиозность народного духа. Соборность общественной жизни является мерилом ее истинности и соответствия христианским началам. Русская культура и общество, по Х., всегда несли в себе признаки соборности: православие; самодержавие (в его допетровских формах гармоничной жизни сословий); общинность, основанную на хоровом начале и обеспечивающую сочетание свободы личности и общественных интересов. Соборность общества как «коллективной личности» за-





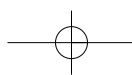
висит от того, под влиянием каких исторических начал общество находится — «кушитства» (порождает магизм, подчиненность логической и вещной зависимости) или «иранства» (свобода творческого духа, обращенность к личности; православие, по мнению Х., — наиболее полное религиозное воплощение этого начала). Тема «Россия — Запад (Европа)» пронизана у Х. мессианскими мотивами, покоящимися на критике односторонности западноевропейской культуры, которая «развивалась не под влиянием христианства, а под влиянием латинства, т. е. христианства, односторонне понятого». Х. видит неполноценность западной культуры в ее опоре на религии несоборного типа. Россия должна стать впереди всемирного просвещения, — история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал. Идея мессианизма России у Х. лишена национализма и нетерпимости и никогда не мешала ему видеть в Европе «страну святых чудес» и культуру, у которой «можно многому научиться».

ХОРКХАЙМЕР (Horkheimer) Макс (1895—1973) — немецкий философ и социолог. Один из авторов программной работы Франкфуртской школы «Диалектика просвещения» (в соавторстве с Адорно — 1948). Основные сочинения: «Штудии о семье и авторитете» (1936), «Традиционная и критическая теория» (1937), «Замечание разума. Критика индустриального разума» (1947), «Исследования пред-рассудка» (в 5 томах, 1949—1950), «Ностальгия по совершенно Иному» (1961), «Социология» (в соавторстве с Адорно, в 2 томах, 1962), «Критическая теория» (в 2 томах, 1968), «Заметки с 1950 по 1969 и сумерки» (1974) и др. Придерживаясь благородного принципа идейного противодействия тоталитаризму в любых его обличьях, опираясь на ценности либерального общества, Х. опасался избыточного усиления механизмов социального контроля также и в рамках современной демократической индустриальной цивилизации (эволюция капитализма от либерализма рыночного типа до монополистического капитализма, всегда чреватого тоталитаризмом, которую проследил и прокомментировал Х., — по его мнению, представляла для этого достаточный материал). По Х., эта тенденция неизбежно сковывает свободную инициативу, воспроизводит социальные характеры авторитарных ориентаций и поэтому пагубна для механизмов общественного самообновления. В контексте этих исследований Х. в известной мере опирался на парадигму марксовского типа: законы капитализма, по его убеждению, предполагают фашизм: «Фашистская идеология на манер старой идеологии гармонии маскирует истинную суть: власть меньшинства, владеющего средствами произ-

водства. Стремление к прибыли выливается в то, чем всегда было, — в стремление к социальной власти». Задача же философии 20 в., согласно Х., — оказать содействие индивиду в его противодействии тем формам тотальной организации социального бытия, которые оказываются иницированными авторитарными режимами. Развивая учение Фромма о социальных характерах, Х. обратил особое внимание на статичную и достаточно косную суть этих «сложившихся систем реакций общественного индивида, исполняющих решающую роль в поддержании изживших себя социальных систем». Экспансия бюрократического аппарата во все сферы социального бытия, по Х., была сопряжена с осуществлением на практике идеалов прогресса, заданных еще с 1789: «равный и эквивалентный обмен закончился абсурдом, и этот абсурд есть тоталитарный порядок». По мнению Х., государственный капитализм в версии коммунизма — всего лишь один из вариантов авторитарного государства. Массовые организации дитя буржуазного строя — пролетариата — по самим принципам своего функционирования не могли перешагнуть рамки централизованного, бюрократического администрирования. Любые попытки формирования механизмов «рабочего» или какого угодно контроля за госаппаратом снизу результативались исключительно в обличье традиционной гонки за прибылью, усугубленной амбициями плановости. В «Диалектике просвещения» Х. и Адорно уделяют особое внимание метафизике власти, стремящейся как подчинить внешнюю природу, так и обусловить и предзадать репертуары формирования самости индивида в западном обществе. Претензии практически любой власти в 20 в. на оптимизацию и рационализацию социальных отношений, по мнению Х., абсурдны в корне: «Если мы хотим говорить о болезни разума, то не в смысле болезни, поразившей разум на определенном историческом этапе, а как о чем-то неотделимом от природы цивилизованного разума, так, как мы его до сих пор знаем. Болезнь разума породила жажду человека господствовать над природой». Последняя же вне контекста осмысления ее человеком обращается на положение цели, эксплуатация которой не предполагает каких-либо пределов. Человек принуждается к функционированию в ипостаси чьего-то инструмента исключительно под флагом лозунга индустриального освоения и покорения окружающей среды. Человек становится средством для достижения этой цели. Он вынуждается к деформации подлинных человеческих устремлений: «...с рождения человек только и слышит о том, что успеха можно достичь лишь посредством самоограничения. Спаситесь, таким образом, возможно лишь древним способом выживания — мимикрией».

Востребуете лишь мышление, готовое обслуживать исключительно эгоистические групповые интересы властвующих структур. «Придворные» мыслители аргументируют и пропагандируют идеи унифицирующего облика жизни, в котором господствует глобальная стандартизация, обожествляется производство, минимизируется свободное, личное время индивида. Разум в условиях индустриальной организации общества, по мнению Х., не может трактоваться как характерная, внутренне присущая реальности. Его задача сводится к «способности калькулировать вероятность и координировать выбранные средства с предзаданной целью, мышление же теперь призвано служить какой угодно цели — порочной или благой. Оно — инструмент всех социальных действий, устанавливая нормы социальной или частной жизни ему не дано, ибо нормы установлены другими... Все решает «система» — власть... Разум совершенно поработан социальным процессом. Единственным критерием стала инструментальная ценность, функция которой — господство над людьми и природой». Единственной неотчужденной формой интеллектуализма в таких условиях, по мнению Х., способно выступить «критическое мышление», которое, ослабляя в обществе «универсальную связь оплечения», сохраняя, таким образом, и значимый политический потенциал. Философия у Х. отличается от науки (особенно от социальной) тем, что не имеет социального заказа по параметру диапазона собственного проблемного поля, либо по масштабам и по глубине получаемых выводов: ее роль всегда — в оригинальном, неконформистском прочтении и интерпретации схем наличного, традиционного бытия — в оппозиции ему. Х. не скрывал, что его ранние симпатии к марксизму были обусловлены потенциальной угрозой национал-социализма. В итоге, по Х., выяснилось, что социальное положение пролетариата оказалось возможным улучшить и без революции, а всеобщий интерес оказался далеко не идеальным стимулом для общественных перемен. Надежда, по Х., может быть продиктована и обусловлена лишь осознанием того факта, что все люди «страдают и умирают». Х. полагал, что теология 20 в. может продуктивно интерпретироваться лишь в том смысле, что несмотря на характерную для мира несправедливость, она не сможет утвердиться в качестве заключительного аккорда: «Задача философии — перевести все это на язык слов, чтобы люди смогли услышать голоса, превращенные тиранией в молчание».

ХОРНИ (Horney) Карен (1885—1952) — немецко-американский психоаналитик и психолог. Реформатор психоанализа и фрейдизма, один из основателей и лидеров неофрейдизма. Родилась и получила





908 ХОТАР

образование в Германии. С 1913 начала медицинскую практику. Сотрудничала с ведущими немецкими психоаналитиками. Работала в Берлинском психоаналитическом институте. В 1932 эмигрировала в США. В основном работала в Нью-Йорке как практикующий психоаналитик, теоретик и деятель психоаналитического движения. Х. подвергла критической переработке ряд положений учения Фрейда (теорию либидо, концепцию Эдипова комплекса, учение об инстинктах, концепции бессознательного, неврозов и пр.) и отдельные моменты психоаналитической терапии. Осуществила определенную социализацию психоанализа и фрейдизма. Утверждала влияние культуры на бессознательное, культурное (социальное) порождение неврозов и внутриличностных конфликтов, историческую изменчивость неврозов и пр. Исследовала психоаналитические проблемы сексуальности, агрессии, влечения к смерти, невротического конфликта и др. Выделила «великие неврозы» нашего времени. Основные работы: «Невротическая личность нашего времени» (1937), «Новые пути в психоанализе» (1939), «Самоанализ» (1942), «Наши внутренние конфликты» (1945), «Неврозы и развитие человека» (1950) и др.

ХОТАР — в ведических ритуалах — главный жрец во время осуществления жертвоприношения.

ХОУМ (Hume) Генри (1696—1782) — шотландский философ-кантианец. Основные сочинения: «Элементы критицизма» (в трех томах, 1762—1765), «Очерки по принципам морали и естественной религии» (1751) и др. Развивая идеи Просвещения, осмысливал психологические элементы художественного произведения, связанные по принципу ассоциации, закон эстетической гармонии.

ХРАМ — (1) здание для отправления религиозных культов (любых конфессий); (2) символический «Х. веры» в душе истинного верующего человека.

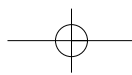
ХРАПОВИЦКИЙ Антоний, митрополит (1864—1936) — русский православный религиозный деятель, богослов. В 1921 — избран главой Русской Православной Церкви За границей (Карловацкой раскол). Первое полное собрание сочинений Х. в трех томах было издано в Казани в 1909. Четырехтомное — в Киеве (1911—1917). Два крупнейших сочинения Х. — «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (магистерская диссертация, 1887) и «Пастырское богословие» (1896). Х. был одним из главных представителей морализма в русском богословии. Он пришел в систему духовного образования из светской школы и, как многие его современники, считал актуальной задачей богословия «сомкнуть веру и философию». Со-

гласно Флоровскому, в Духовную академию Х. пришел «в настроениях религиозного славянофильства, под влиянием Достоевского и с уже сложившимся решением встать на пастырский путь». Аналогично идеям Старгородского и Тареева, Х. объяснял догматическую систему православия из нравственных ценностей, в ней заложенных. Так, догмат о Троицизме, по Х., дает «метафизическое обоснование нравственного долга любви», позволяет выйти за границы понятий «Я» и «не-Я», которые преодолеваются только самоотверженной любовью: «закон нашей личной обособленности есть закон не безусловный, не первоначальный, но закон сознания падшего». Как отмечал Х., при духовном созревании человека его личное «я» всегда и во всем трансформируется в «мы»: только в Церкви «другие — как «не-я» — перестают быть противоположными мне, моему я; и здесь свобода каждой личности совмещается — вопреки пантеизму — с метафизическим единством их бытия». Х. пытался провести ревизию православных догматов в контексте прикладной, практической точки зрения. Критикуя натурализм, Х. утверждал версию о «политеизме законов природы», сформулировав идею об имманентности Бога миру: «представляя Бога имманентным миру, мы приняли не самый пантеизм, а ту частицу правды, которая содержится в нем. Теизм перестает быть теизмом и становится пантеизмом не через внедрение Бога в мир, а через отрицание жизни в Боге». «Нравственный опыт» для Х. выступает важнейшим критерием истины; оправдание догматики Х. усматривал в том, что в догмате осуществлены идеальные предпосылки добродетели. С точки зрения Х., «Бог оставаясь субъектом всех физических явлений, предоставил самостоятельное бытие субъектам явлений нравственных». Своей задачей он видел «обращение всего богословия в нравственный монизм». Х. указывал на собственную близость методологии Канта, который «умел отвлечь почти без ошибок от каждой истины веры ее практическую идею». Наиболее резко примат нравственности выступает в учении Х. о спасении. Опровергая схоластическое учение о сатисфакции (см. **Ансельм Кентерберийский**), Х. находит неуместным и понятие «жертвы», употребляемое в православном богословии применительно крестной смерти Христа. Крест и страдания на нем, для Х., необходимы только для того, чтобы произвести впечатление на окаменевшие души людей. Главное страдание Христа, по мысли Х., — душевное, а не телесное: искупление и спасение всего человечества происходят в момент Гефсиманской молитвы, а не на Кресте. Для спасаемого важна не сама смерть Воплотившегося Слова, а чувство умиления и сострадания, которое человек переживает, размышляя о страстях Господних.

Такой импрессионизм Х. был близок учению Франциска Ассизского, Игнатия Лойолы и других католических мистиков. Х. считает, что человека спасает нравственное возрождение в сострадательной любви, подобной сострадательной любви Христа. Искуплением является «любовная скорбь» Христа, который в Гефсиманскую ночь оплакал все человечество. По Х., первородный грех не является причиной последующего греховного состояния мира, каждый грешит лично, независимо от воли прародителей. Богословие Х. смещено от созерцательных идеалов к практической жизни. В этом контексте он рассматривает и пастырство, которое, по его мнению, прежде всего учительство, руководство совестью. По мысли Х., пастырство осуществимо по причине единства человеческого естества, когда «одна личность может вливать непосредственно в другую часть своего содержания». Х. отстаивает фундаментальный для христологии тезис о необходимости различения личности человека и его природы: «...разделение в нас лица и естества не есть нечто непонятное и отвлеченное, но истина, прямо подтверждаемая самонаблюдением и опытом... надо отвергнуть представление о каждой личности как законченном, замкнутом целом, и поискать, нет ли у всех людей одного общего корня, в котором бы сохранилось единство нашей природы и по отношению к которому каждая отдельная душа является развитием, хотя бы обладающим и самостоятельностью и свободой». В пастырстве, по мнению Х., главной движущей силой является сострадательная любовь, преподаваемая как дар в таинстве хиротонии. Мистическое содержание христианства не так занимает Х., как нравственная психология, которая, по его убеждению, придать новое звучание христианскому учению.

ХРАФСТРА — в зороастризме — (1) злые духи, воплощенные в насекомых, некоторых птицах и пресмыкающихся (последних поэтому необходимо истреблять); (2) враги зороастризма.

ХРИСИПП (Chrysisippos) из Сол (281/278—208/205 до н. э.) — древнегреческий философ. Считается «вторым основателем» стоицизма после Зенона из Китиона. Х. было написано, по свидетельству Диогена Лаэртского, свыше 705 сочинений, из которых логике было посвящено более 300. Ни одно сочинение Х. не сохранилось. Философия, по Х., имеет три вида: логику, физику и этику. Если сравнивать философию с плодосным полем, то ограда вокруг него будет соответствовать логике, земля и деревья — физике, а урожай — этике. Логика подразделяется на риторику (искусство красноречия) и диалектику (искусство спора или науку об истинном, ложном и ни том, ни другом). Та, в свою очередь, распадается на две об-





ласти: означаемое и звук. Область означаемого имеет следующие разделы: представления, возникающие из них суждения, подлежащие и сказуемые, прямые и обратные высказывания, роды и виды, рассуждения, свертывания и умозаключения, софизмы. К разделам области звука относятся части речи, неправильные обороты и слова, поэтичность, двусмысленность и т. д. Логика для Х. имеет физические корни, всякое рассуждение оказывается возможным лишь благодаря наличию в мире причинности. Все тела распределяются по четырем категориям — это субстрат; качество; состояние, определенное изнутри; состояние, определенное извне. Каждая предыдущая категория раскрывается в последующей. Принципом, оформляющим сущее по категориям, выступает «пневма», разумное дыхание или воздухоогонь. Пневме имманентно присущ разум (логос), поскольку в ней одновременно осуществляется движение внутри и наружу — движение, присущее только логосу. Этот особый вид движения называется тоническим, т. е. «напряжением». Напряжение есть сосуществование движения и покоя в одной и той же сингулярной системе. По мысли Х., именно таким специфическим движением обеспечивается единство космоса, так как в его результате происходит экспансия мельчайших количеств вещества в область более крупных количеств, вследствие чего любое место, занимаемое каждым из них, занимает ими вместе. Если пневма представляет собой действующий принцип каузальных отношений, то логос выражает конкретные причины. Тоническое же движение предоставляет причинности возможность осуществляться в каждом единичном случае. В субстрате пневма еще мало проявляет себя, тогда как в качестве имеется некая пропорция воздухоподобной и огнеподобной сущностей, а в состоянии, определяемом извне, уже полностью раскрывается существо каузальности. Благодаря наличию в мире причинности — суждения могут быть истинными или ложными.

ХРИСТИАНСКАЯ ГЛОБАЛИСТИКА — самостоятельное течение в рамках христианской философии, сложившееся в 1980-х на базе таких понятий и концепций 1960-х — 1970-х, как «богословие примирения», «богословие мира», «новый христианский аскетизм», «евангелизация мира» и т. д. Х.Г. отличается разнообразием подходов и концепций к трактовке глобальных проблем. Среди основных направлений прежде всего необходимо выделить «католическую глобалистику» (или «теологию глобальных проблем») и православное осмысление глобальных проблем, которое представлено «православной мирологией» и православной экологией (или «экологической этикой» православия). «Католическая глобалисти-

ка» берет свое начало от энциклики папы Иоанна XXIII («*Pacem in Terris*», 1963), которая впервые в истории церкви была адресована не только католикам, но и «всем людям доброй воли». Иоанн Павел II считает, что это возможно в результате «длительного и терпеливого воспитания» всех жителей Земли, внедрения в сознание людей высших духовных ценностей. Призывая к разрушению «этики ненависти» как главного источника войны, он предлагает варианты обеспечения мира в духе универсализма, признания моральной и интеллектуальной гегемонии церкви. И на этой основе, по его мнению, возможно создание «единой христианской Европы» под главенством католической церкви, примата духа в деятельности ЮНЕСКО, которая должна признать, что «лишь христианская этика есть этика мира». С целью решения глобальных проблем Иоанн Павел II выдвигает «принцип солидарности» как источник вдохновения и утверждения в реальной действительности «рационального и справедливого планирования», ведущего к преобразованию разума и души и формированию единого христианского мира. Именно в этом и выражается основная богословская цель: поставить решение глобальных проблем в зависимость от религиозных людей. О чем прямо говорится в одной из энциклик: «Истинное развитие должно опираться на любовь к Богу и ближним...» Наиболее активно идеологами «католической глобалистики» рассматриваются проблемы войны и мира, экологические, демографические проблемы, проблемы отсталости развивающихся стран. Исследованию этих проблем посвящены специальные работы, в которых теологи предпринимают попытку выяснения причин возникновения глобальных проблем, их сущности и предложить пути их решения. Несмотря на значительные различия конкретных причин обострения той или иной глобальной проблемы, представители «католической глобалистики» сводят их к одному — «проявлению греховности человека перед Богом». Исходя из этих посылок, главная задача заключается в необходимости «пересмотра» основных этических норм, ибо «этика ненависти» несовместима с основными ценностями общества. Установление религиозного контроля над этикой, признание приоритета духовного над материальным, утверждение моральной и интеллектуальной гегемонии церкви в обществе будет способствовать обеспечению всеобщего мира. Второй по важности католические идеологи считают экологическую проблематику. Рассматривая безудержную эксплуатацию природных и людских ресурсов, неконтролируемое потребление природных богатств, загрязнение окружающей среды как главные причины обострения экологических проблем, идеологи «теологии глобальных проблем» не

считают их следствием развития материального производства. По их версии, они являются следствием нарушения человеком основных моральных заповедей церкви в его взаимоотношениях с природой, что стало результатом его «грехопадения». Отсюда и вывод о необходимости религиозно-нравственного совершенствования человека с целью преодоления негативных экологических последствий. Связывая проблемы экологии с другими глобальными проблемами, теологи основной упор в их решении делают на необходимость воссоздания основных христианских нравственных ценностей и «восстановление гармоничного творения» и целостности мира. Одну из важнейших глобальных проблем современности — проблему народонаселения — современные представители «католической глобалистики» рассматривают с позиций признания извечной греховности человека и необходимости для него спасти свою душу через послушание Богу. Вопросы народонаселения и регулирования рождаемости для католической церкви новы и не теряют своей остроты. Именно в их решении наиболее ярко проявляется двойственность позиции католической церкви, которая признавая важность контроля над рождаемостью, все же не допускает с моралистических позиций средств такого контроля. Характерно, что в плане решения этих проблем наиболее остро проявляется противоречие между официальным Ватиканом и подавляющим большинством верующих-католиков. Анализируя проблемы отсталости развивающихся стран, представители «теологии глобальных проблем» практически во всех своих рассуждениях ограничиваются ссылками на «моральную деградацию», «духовную неразвитость» и непреодолимые результаты «грехопадения» человека как главные причины всех бедствий стран «третьего» мира. Подчеркивая наличие в обществе «глубокого морального кризиса», католические иерархи видят в нем первопричину всех глобальных проблем. Ответом православия на этот вызов и стала разработка «богословия мира» (или православной «мирологии»), которая началась в 1960-е. Объявляя войну «социальным грехом», причину всех войн православные идеологи традиционно видят в «первородном грехе». Война, с позиций православия, противоречит провиденциалистским планам и оценивается ими как «преступление против человечества». А участие в войне не что иное, как противление «воле Божьей». Осуждая «пассивный пацифизм», православные богословы оценивают эту позицию как уход от ответственности за социальное зло. Они считают, что в современных условиях необходима активная целенаправленная деятельность, «противостоящая военному насилию». Основную цель развития общества «богословие мира» видит в сохра-





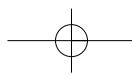
910 ХРИСТИАНСТВО

нении мира. Но «мир у православных идеологов означает не только жизнь без войн, но прежде всего «жизнь человека в гармонии с Богом...» «Мир с Богом» полностью обеспечит мир на земле. И как утверждают сторонники «православной мирологии», именно сочетание «внутреннего и внешнего мира» создаст прочную основу развития человечества. Православная миротворческая программа, считая главным «установление «мира с Богом», подчеркивает необходимость религиозного воспитания каждой отдельной личности и формирования «внутренней умиротворенности в самом человеке». Православные идеологи считают, что возвращение «христианского феномена» в миротворческом движении приведет к подлинно справедливому международному миру. А осуществление слова Божия в жизни, пропаганда христианских ценностей в мире, считают иерархи православия, приведет к становлению «христианской цивилизации», которая будет характеризоваться отсутствием современных проблем. Следуя в русле идеи «первородного греха», православные идеологи выстраивают и свою экологическую концепцию. Для уточнения этой основополагающей причины всех экологических бедствий, при разработке концепции «православной экологии» в нее вносятся и определенные уточнения. В качестве уточняющих причин экологических проблем называются «нарушение божественных заповедей», отход «от изначально заданного религиозно-нравственного отношения человека к природе, искажение «принципов христианского аскетизма» и др. Определяя сущность православной концепции глобальных проблем, можно сказать, что и православная «мирология», и православная экология определяют единой (общей) путь решения всех глобальных проблем современности — восстановление господства религиозной нравственности, религиозно-нравственное совершенствование личности, повсеместное распространение христианских ценностей.

ХРИСТИАНСТВО (греч. christos — помазанник, мессия, спаситель) — 1) Вероучение, центрированное фигурой Иисуса Христа и объединяющее в единый семантический комплекс содержание как Ветхого, так и Нового Заветов, обеспечивая единство Библии как общего для всех христиан источника. Впервые термин «Х.» как обозначение веры последователей Христа — христиан — возник, согласно кн. Деяний, в Антиохии Сирийской ок. 42. Первоначально последователи Иисуса не называли себя христианами и свою общность — Х., это имя атрибутировалось в презрительном смысле Церкви и ее членам язычниками, однако впоследствии, связавшись в семантике Х. с искупительной жертвой Иисуса, оно констатировалось в контексте христианской

церкви как самоназвание. Х. представляет собою наиболее последовательное и полное воплощение теизма, основываясь на Тринитарном догмате о бытии всеблагого, всеведущего и всемогущего Бога как трансцендентного миру Абсолюта, единого в трех лицах: Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого (см. **Троица**). Бог личен, в силу чего проявляет в общении с миром и человеком совокупность онтологических и нравственных свойств, главное из которых — любовь. Подобие этих свойств составляет Образ Божий в человеке, что делает последнего причастным Божественного естества, обладателем бесценного дара личностного бытия. В первоначальной гармонии материального и духовного начал в человеке Х. полагалось единство Бога и мира, которое было разрушено в акте грехопадения (запечатленного в феномене первородного греха) и восстановлено учением, страданием, крестной смертью и воскресением Иисуса Христа. Христоцентризм акцентирует в Х. феномен искупительной жертвы Христа как вектор выходящего за пределы оценочной этики милосердия и спасения («обожения») человечества, несмотря на его греховность (распятие как эмоционально-содержательное ядро христианской символики). В соответствии с этим нравственная максима достояния «несения своего креста» апплицируется в Х. на парадигмы человеческого поведения (семантическая фигура мученика, аксиологически значимый статус страдания («сердца болезнующего») и аскезы в христианской этике), что задает глубокий психологизм Х.: диалогизм со-бытия человека с Богом, максимально реализующийся в феномене откровения; ориентация на рефлексивные формы сознания (например, культивация осознания собственной греховности — начиная с «Исповеди» Августина); остроличное эмоциональное переживание любви к Богу; парадигма не чувственного и не бесчувственного, но сочувственного отношения к миру (начиная с Максима Исповедника) и т. п. (ср. с соответствующими нравственными программами стоицизма, стоицизма, основанными на постулате бесстрастной атараксии). Перенесение хронологических акцентов из настоящего (античные философия истории, гедонистическая этика и др.) в будущее (идея второго пришествия и царствия Божьего на земле) задает в Х. парадигму дистанцирования от социального контекста как волеизъявления несправедливости и источника страданий: «не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего» (Посл. к евр., 13, 13–14). В этой связи аксиологическую значимость обретает в Х. феномен сознательной самоизоляции, выпадение из связей «града земного» (отшельничество, монашество, добровольное нищенство в западноевропейских «братствах» типа францисканских общин и среди пра-

вославных юродивых и др.). В этом контексте ориентации на нездешнее («быть в мире, но не от мира сего») новую артикуляцию и семантическую наполненность в Х. обретают процедуры обрядности, что проявляется, прежде всего, в феномене «таинства» как акта реального открывания себя сакральной сферой в сфере повседневности (ср. с традиционной дохристианской функцией культа как регулятора бытия именно в сфере повседневности): крещение как изглаживание наследственной греховности; причащение как интимное соединение с Иисусом посредством вкушения хлеба и вина, претворенных в «Плоть и Кровь Христову» (признаются всеми конфессиями Х.); миропомазание как передача Даров Святого Духа; священство как введение в право совершения таинств в качестве пастыря; бракосочетание как соучастие в браке Христа с Церковью; исповедь как покаяние перед Богом и соборование как испрашивание исцеления души и тела (принимаются православием и католицизмом, но не во всем объеме практикуются в протестантизме). Эволюция Х., сохраняя исходный канон вероучения, демонстрирует в настоящее время тенденции обновления (протестантский модернизм, феномен аджорнаменто в католицизме и др.). 2) Одна из мировых религий, объединяющая многочисленные конфессионально дифференцированные направления (православие, католицизм, протестантизм в различных его версиях, многообразные течения (толки), группы и секты). Х. возникло в I в. в восточных провинциях Римской империи. Благодаря универсализму нравственных принципов Х. и, в первую очередь, провозглашаемому кодексу ценностей, основанному на презумпциях равенства, милосердия и любви, идее Спасения, избавления, получило широкое распространение. В 311 Х. обретает легальный статус, в 324 — становится государственной религией, унифицируется Символ Веры. В 1054 в результате разногласий между Восточной и Западной христианскими Церквями по проблеме филиокве происходит раскол единой христианской Церкви на православие и католицизм. В контексте культурного движения Реформации осуществляется дистанцирование от католицизма такой конфессии Х., как протестантизм (1526). В настоящее время Х. конфессионально объединяет более 1 млрд. 800 млн. человек (по данным 1993); в развитии Х. наблюдается отчетливая тенденция к интеграции, проявляющаяся в экуменистическом движении и деятельности созданного в 1948 Всемирного Совета Церквей; христианская Церковь выступает значимой социальной силой современности. 3) Тип культуры, первоначально сформировавшийся в Европе в пределах Римской империи и сменивший затем — в целом — в контексте западной





традиции разнообразны культуры античности (язычество). В эпоху великих географических открытий в результате миссионерской деятельности различных конфессий Х. переносится как в Северную, так и в Южную Америку, Австралию, а также ряд областей Африки и Азии, где приобретает свои специфические особенности (феномен вернукулярности). Христианские основания данного типа культуры задали глубинный дуализм ее базовых мировоззренческих оснований (равно восходящих к античному рационализму и ближневосточному иррационализму) и оказали фундаментальное (как аксиологическое, так и содержательное) детерминирующее влияние на развиваемые в контексте этой культуры: мораль (практически все кодексы которой генетически восходят к библейскому основанию); философию (от универсальной идеи трансцендентализма до предельно конкретной специфики артикуляции схоластики онтологической и гносеологической проблематики); искусство (включая и тематику, и образный строй); доминирующие системы ценностей (переосмысление таких фундаментальных для человеческого бытия универсалий, как добро, справедливость, свобода, любовь и счастье) и культурные идеалы, а также осознание этой культурой себя как векторно ориентированной в будущее. Ядром Х. как особого типа культуры является его центрация на личности особого типа, ориентированная на сохранение самоидентичности и духовной автономии в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, рефлексивную самооценку и индивидуальную ответственность за судьбы мира.

ХРОНИКА АКАШИ – в теософии – информационное поле Вселенной, в котором фиксируются все события настоящего, прошлого и мыслимого будущего. Х. А. – источник для пророков и предсказателей.

ХРОНОС АГЕРАОС (греч. нестареее время) – в теогонии орфизма – третья первопричина мира, порожденная Землей и Водой.

ХРУСТАЛЬНЫЙ ШАР – в оккультизме – прозрачный шар-кристалл (из горного хрусталя, стекла или наполненного водой сосуда) для гадания и предсказаний.

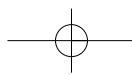
ХУБИЛХАН – в Тибете – имя, даваемое ожидаемым воплощениям Будды; избранные святые.

ХУМАТ, ХУКТ и ХВАРЕСТ – в зороастризме – три главные добродетели. Они же – три этапа восхождения души к Ахура-Мазде.

ХУТУХТУ – в Тибете – инкарнация Будды. Среди высоких лам полагаются существующими пять явных и два скрытых Х.

ХЮБНЕР (Hubner) Курт (р. 1921) – немецкий философ, представитель плюралистической философии науки, специалист по теориям мифа и нации. Его концепция синтезирует в себе ряд интенций, идущих от феноменологии, герменевтики, экзистенциализма, но главным образом – критически переосмысливает традиции неорационализма и А. Койре, а также отталкивается от идей критического рационализма, сформировавшегося вокруг доктрины фальсификационизма К. Поппера – главного предмета критики Х. Типологически некоторые его идеи близки исторической школе философии науки (Т. Кун и др.), однако подлинная их близость обнаруживается прежде всего с концепцией «методологического анархизма» П. Фейерабенда (с которым Х. поддерживал дружеские отношения). В целом находясь в известной оппозиции к англоязычной философии науки, свой философский проект Х. определяет как «историческую теорию науки», исходящую из постулатов об исторической изменчивости и обусловленности познающего (и прежде всего научного) разума и наличии априорных по отношению к познанию (науке) оснований. Отсюда и отстаиваемый им тезис о невыводимости (научного) знания из простого обобщения фактов, которые сами есть сложные теоретические конструкции. С наукой во многом связан и его интерес к теории мифа, в которой, опираясь на разработки Э. Кассирера, он старается показать равноправность научного и мифического способов познания мира. Корпус социальных и политологических взглядов Х. репрезентируют его исследования нации и феномена национального. В этих тематиках важным для Х. представляется недооцененное до сих пор наследие немецкого романтизма: «То, что никто вообще не воспринял наследие романтической философии, – первостепенный научный скандал». Х. учился в университетах Праги (в которой он родился), Росток, Килия. В 1940–1943 (до пленения американцами в Африке) участвовал во Второй мировой войне (в том числе и на Восточном фронте, где был ранен в 1942-м году). В 1951 защитил диссертацию по теме «Трансцендентальный субъект как часть природы. Исследование Кантова «Orus postumum». В 1955 защитил докторскую диссертацию «Логический позитивизм и метафизика». Был профессором, в 1961–1971 – деканом философского факультета Технического университета и почетным профессором Открытого университета в Западном Берлине. В 1971–1988 – профессор и директор философского семинара в Университете Килия. Действительный член Научного общества Иоахима-Юнга в Гамбурге и Международной философской академии в Брюсселе. Основные фундаментальные работы Х.: «Критика научного разума» (1978); «Истина мифа» (1985);

«Нация: от забвения к возрождению» (1991). В своей исторической теории науки Х. сосредотачивает внимание прежде всего на вскрытии тех скрытых, укорененных в ментальности, допущений, которые определяют векторы роста научного знания и способы его включения в культуру. Научное знание кроме изменяющихся собственных оснований имеет условиями своего развития и априорные по отношению к науке основания, также различающиеся в различные исторические эпохи, в различающихся социо-культурных контекстах. Отсюда оно принципиально не может быть выведено из своей фактуалистической базы, наоборот, последняя есть результат сложной внутринаучной теоретической саморефлексии. Факт всегда теоретически нагружен – постулирует Х. Таким образом научное знание оказывается как бы «трехслойно» в своей теоретической организованности – «выше» слоя его эксплицированных гипотез находится уровень явных или (чаще) неявных допущений, определяющих сами принципы построения знания, «ниже» – уровень теоретически нагруженных «предъявленных» фактов. При этом вся эта сложноорганизованная конструкция принципиально исторична и плюралистична – она потенциально всегда допускает возможность разных продолжений в результате постоянно осуществляемого выбора в социокультурных контекстах и сама является результатом аналогичного ранее сделанного выбора. Каждый последующий шаг в ее изменении влечет за собой как усложнение всей конструкции, так и меняет ее композицию и свойства ее элементов, подготавливая (и приводя в конечном итоге) сложившееся знание к перестройке его оснований, его трансформации, выводящей на новую стадию исторического развития. Историческое развитие знания (науки) всегда предполагает переформулировку уже сложившихся представлений и взглядов и переинтерпретацию (а частично и устранение) наличных фактов. Такая перестройка связана в первую очередь с изменением «внешних» по отношению к теории контекстов (их сменой), которые фиксируются Х. категорией «исторического системного ансамбля», изменяющих сами эксплицированные и имплицитные (латентные) допущения любого организованного знания, а во вторую очередь (в силу производности от предыдущих) – с изменением самих представлений о критериях научности, историчности и т. д. В обоих случаях речь идет о генерировании (первый случай) и оформлении (второй случай) оснований науки (шире – знания вообще, которое, согласно Х., далеко не исчерпывается знанием научным) как опосредующих взаимодействие исторических системных ансамблей и конкретных теорий (а через них и фактов). Поэтому изначально надо отразить то, что





912 ХЮБНЕР

практический опыт нам здесь не помощник — «апеллируя к опыту, мы обречены двигаться по кругу», как и чисто логические штудии — «логика в ее пустой и формальной всеобщности не говорит нам ничего о конкретных характеристиках природы, и потому об их постоянстве». Второе основание подхода к данной проблеме — адекватная реконструкция становления категории субъекта в европейской философии. Исходными стратегиями понимания этой категории в современной философии науки являются, согласно Х., трансцендентальная философия и операционализм (который Х. берет в его в разной мере кантианизированные версии Х. Рейхенбаха и Г. Динглера), отбрасывающие классическое наивное представление о субъект-объектном отношении, «согласно которому, субъекту противостоит объект *an sich*, от которого посредством опыта субъект получает знание». Обе эти традиции исходят из того, что «в известном смысле субъект сам производит свой объект», а мы имеем здесь дело с априоризмом, но в случае трансцендентализма способ производства объекта является а priori необходимым и неизменным, а в случае операционализма он выводится чисто методологически, исходя из задачи подчинения природы на основании ее исследования, т. е. акта воли (это контингентное, или произвольное а priori). Все же эмпиристские стратегии не способны выйти за область непосредственно наблюдаемого (точнее, не способны отрефлексировать то, что они за нее неизбежно выходят), придают (физическим) теориям онтологический смысл, не видят того, что «эти теории являются лишь конструктами или моделями, которые строятся по определенным априорным установлениям или правилам и постулатам различного типа». В конечном итоге, они не способны обосновать сами себя, так как не схватывают того, что они суть «только возможные интерпретации, в основании которых лежат практические постулаты». Это, с некоторыми поправками, относится и к неопозитивистской методологии с ее требованием признавать существующим (обладающим статусом существования) все, что, будучи наблюдаемым, может быть измерено и признано как факты — основа «базисных предложений» науки. Конкретный же анализ данной методологии показывает, что уже процедура измерения требует предварительного наличия как теории измерительных приборов, так и теории измеряемых величин (включая теорию анализа погрешностей измерения), не говоря уже о привлечении определенного понятийного аппарата, имеющего смысл только в рамках соответствующей теории, которая может находиться в отношениях конкуренции с иными, претендующими на описание данной предметной области, теориями. Короче говоря, исследователь

(субъект) постоянно находится в поле возможных выборов и должен осуществить этот выбор в принимаемом решении (т. е. избираемой интерпретации). Все эти явные и неявные предпосылки должны быть выявлены в ретроспективном анализе как «эмпирические» правила, принципиально участвующие в измерениях, в определениях констант и оснований естественных законов, т. е. именно они и являются «эмпирическими фактами». Поэтому, согласно Х., подлинной проблемой, которую физика ставит перед философией, является именно свобода названных интерпретаций, «а не проблема какой-то сомнительной модели, которая всегда и по необходимости эфемерна». В центр анализа попадает тогда не столько проблематика способов построения объекта, сколько структура принимающего решения субъекта и выявление оснований, согласно которым это решение принимается. Однако при такой постановке вопроса обнаруживается и принципиальная ограниченность «внеисторического» трансцендентализма с его неизменным а priori (как и неудовлетворительность релятивизирующего решения операционализма). Эта ограниченность видна и из сравнения одновременно сосуществующих теорий. Х. показывает, что переход от одной теории к другой (например, от специальной теории относительности к ньютоновской физике и наоборот) изменяет не только форму законов, но и сами понятия, на которых эти законы основаны. Именно новые определения специальной теории относительности и заключают в себе ее революционное значение, что и не позволяет рассматривать ньютоновскую физику как ее частный случай — они построены на принципиально различных допущениях (априорных основаниях). Нет, согласно Х., и оснований утверждать, что одна из соперничающих теорий есть приближение к другой. Получаемые в теориях результаты вытекают, в конечном итоге, из принятых на метатеоретическом уровне правил, задающих ту реальность, с которой мы и имеем дело. В этом ключе Х. и утверждает, что «реальность возникает не в теории, а только в метатеории», а сам этот метатеоретический уровень считает не неизменным, а исторически обуславливаемым. Отсюда вытекает как недостаточность для обоснования современной философии науки классического трансцендентализма (традиционной метафизики вообще, заменяемой рефлексией над теорией, т. е. метатеорией — производством высказываний о высказываниях), так и решающее значение для такого обоснования истории науки, что впервые попытался показать П. Дюэм (Дюем). Теория получает свое конечное оправдание только в истории, позволяющей реконструировать социально-культурно определяемые (априорные) до-

пущения, кладущиеся в основание любой теории. Их обнаружение позволяет также: 1) избежать скатывания к чисто утилитарно-ситуативному их выбору, к чему в тенденции склоняется операционализм, но не только сохранить, но и усилить (исторической аргументацией) его принцип контингентности а priori; 2) а заодно поставить под сомнение и критерий сверхисторического «здравого смысла», якобы определяющего выбор теории, самого Дюэма. Х. склонен говорить, скорее, о (физических) картинах мира, возникающих в конкретной исторической ситуации и исчезающих вместе с последней. «С этой точки зрения картина мира — это часть и конституирующий элемент истории; у нее нет вечного и неизменного прототипа, к которому она якобы приближается в своем развитии». Причиной же появления новых подходов часто является не теоретико-физическая, а общая духовная ситуация. В этом ключе Х. говорит об аспектности действительности (художник и геолог видят ландшафт различно, но столь же различны и видения ньютоновеца и эйнштейннца; эти видения несоизмеримы, но дополняют друг друга по отношению к другу). Отсюда основной тезис исторической теории науки Х. — возможность построения теории и производства теоретических высказываний зависит от признанных в конкретных социо-культурных контекстах (принятых по соглашению или введенных научной элитой) правил, которые не обладают ни логической, ни трансцендентальной необходимостью. Отсюда же и основной принцип его методологии — принцип толерантности, говорящий о том, что коль скоро действительность дана нам аспектно, а эти аспекты (теории) нельзя обосновать ни абсолютно необходимым а priori, ни эмпирически (а только исторически контингентными а priori), то ни один из аспектов (ни одна из теорий) не имеет необходимой значимости, ни один из них не может быть заменен другим (вне учета контекстов, задающих практические постулаты). По сути этот принцип есть ослабленная через введение исторических ограничений версия принципа «все дозволено» Фейерабенда (я вижу так, но можно видеть и иначе, но мое видение так же неопровержимо, как и ваше). Таким образом на метатеоретическом уровне знания мы имеем дело, согласно Х., с условными установлениями. «И поскольку исторический аспект любой теории заключается именно в них, то теория науки, положившая в свое основание принцип историчности, должна начать с создания возможностей их систематического выявления». Х. выделил пять основных типов таких установлений: 1) инструментальные, позволяющие получать и оценивать результаты измерений; 2) функциональные, применяемые для формулировки математических закономерностей или ес-

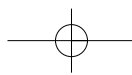




тественных законов; 3) аксиоматические, используемые для выведения естественных законов или экспериментальных предсказаний с помощью граничных условий; 4) оправдательные, по которым происходит соотнесение экспериментальных результатов с теорией и определение судьбы последней; 5) нормативные, определяющие общие характеристики теории (простоту, степень фальсифицируемости, наглядность и т. д.). «Какова бы ни была естественнонаучная теория, мы должны решать, какую конкретную форму и какие именно аксиомы она будет иметь (т. е. руководствоваться нормативными и аксиоматическими установлениями); мы должны установить механизм перехода от данных экспериментов и наблюдений к теоретическим высказываниям (т. е. мы должны вводить инструментальные, функциональные и оправдательные правила). Но мы не можем располагать универсальными рецептами, как именно это сделать». Правила возникновения и функционирования теории должны соответствовать указанным типам, и ни один из них не должен быть пустым (эти правила есть категории теории науки). Каждое из них определяет, каким должно (может) быть принимаемое исследованием интерпретационное решение. Как только такое решение принято, его следствия становятся эмпирическими. Изменение решения влечет за собой изменение следствий и результатов. «...И это также эмпирический факт. Установления задают концептуальный каркас, без которого нет физики. Но какой предстанет природа в рамках этого каркаса, в каких явлениях — это вопрос эмпирического исследования», — указывает Х. Сами же эти правила, характеризующие исключительно науку, не могут быть применены к знанию вообще, но «могут брать начало вне сферы физики — в теологии, метафизике, в культурном контексте как такового, не исключая политики, экономики и техники». Прослеживая пути, «по которым такие правила входят в научную практику, мы постоянно выходим в сферы, лежащие вне самой физики». Осознание этого требует постоянства критической позиции исследователя, понимания им неочевидности и проблемности того знания, которое он продуцирует. Свою аргументацию Х. основывает на анализе теорий Н. Коперника, И. Кеплера, Р. Декарта, Х. Гойгенса, И. Ньютона, А. Эйнштейна, Н. Бора (по отношению к которому, например, показана созвучность его мышления одновременно С. Кьеркегору и У. Джемсу), В. Гейзенберга, Д. Бома, устанавливая несовместимость их исторического генезиса с методологическими требованиями как версиям теории науки Р. Карнапа, так и Поппера, происходящую во многом именно из недостаточности у них «чувства исторического» и отсутствия рефлексии социокультурных ос-

нований науки. «...Теория науки без истории науки пуста, а история науки без теории науки слепа», — созвучно И. Лакатосу утверждает Х. Следование же этой максиме полностью разрушает «представление о науке, как о непрерывно прогрессирующем познании самоотжественных объектов, подчиненном некоей строгой необходимости». Нет никаких абсолютных накапливаемых фактов и простого количественного расширения знания. «Возникновение нового в науке нередко напоминает возникновение иного, наполненного новым смыслом, мира, одни фрагменты которого требуют более широкого, другие — более узкого, чем прежде, взгляда на вещи». Именно исторической ситуацией определяется, какими должны быть научные факты и фундаментальные принципы, а не наоборот, утверждает Х. Каждая такая ситуация имеет свою систему правил практической и культурной жизни, организации ценностного, правового, политического и т. д. пространств. «Структурированное множество систем, частью наличествующих в данный момент времени, частью наследуемых от прошлого, образующих определенную иерархию в соответствии с многообразными отношениями, в рамках которых общество живет и развивается в каждый данный исторический момент», Х. и обозначает категорией «исторический системный ансамбль», в который наука входит в качестве подсистемы. В этом ансамбле складывается многообразие возможных (должных) отношений между подсистемами, которые нельзя не учитывать при анализе каждой из них (причем в ансамбле могут встречаться отношения несовместимости и несоизмеримости). Собственно историческая ситуация и есть время доминирования того или иного системного ансамбля, в котором, в свою очередь, господствует та или иная практически-регулятивная идея, применимая «к конъюнкции аксиоматически построенных теорий». Собственно возникновение науки и ее выдвигание на господствующие позиции в европейской культуре связано с вполне определенными историческими системными ансамблями (Ренессанс и Реформация как подрыв практически-регулятивной роли теологии и Просвещение как установление господства научного знания со связанными с ним оптимистическими техногенными надеждами), а само ее развитие предопределялось противоречиями, в этих ансамблях возникавшими, и составляло, по сути, преобразования таких ансамблей (которые являют собой «условия возможности опыта»). «Разрешение противоречий ищется в той самой исторической ситуации, в какой возникают эти противоречия; ситуация преобразует себя на своей же собственной основе — это и есть внутренняя трансформация системного ансамбля. Когда поставлен вопрос: что в

действительности происходит при устранении внутреннего противоречия системного ансамбля — ответ должен быть следующим: разрешение противоречия есть выбор в пользу какой-то из частей этого ансамбля, за которым следуют попытки приспособить остальные части к одной выбранной». Отсюда: «движение науки есть самодвижение системных ансамблей». Именно эти системы и определяют внутри себя, что есть истина или ложь (добро или зло и т. д.), их изменение ведет и к пересмотру продуцируемых ими критериев. «В конце концов, даже априорные структуры утрачивают свое оправдание, когда полностью меняется исторический контекст, которому они принадлежали. Поэтому, как правило, они не должны считаться чем-то обязательным; и уж, конечно, они никогда не должны рассматриваться как универсально необходимые». Необходимо признать, «что априорное также вовлечено в историческое движение мысли, хотя это не означает, что нет различий между априорным и эмпирическим». Следовательно, заключает Х., неверна попперианская идея абсолютной истины как регулятивной идеи, направляющей прогресс научного познания («мы должны, наконец, понять, что истина и заблуждение в науке — порождение наших априорных предположений научной онтологии»). При этом сами научные онтологии, как производное от системных исторических ансамблей, дестабилизируются, и «есть рамки, в которых все данное чувственно воспринимается, духовно толкуется, обрабатывается, расчленяется, формируется; она представляет собой нечто вроде координатной системы, в которой все упорядочивается». Следовательно: «Нельзя полагать, что свет, в котором мы видим вещи, относится к характеристикам самих вещей; однако мы вправе предположить, что природа предстает перед нами в этом свете, становится видимой в этом свете, и мы ее видим такой, какой она действительно выглядит в этом свете. Требовать чего-то большего — значит, считать себя если не Богом, то по крайней мере удостоившимся божественного откровения. Абсолютная истина есть нечто такое, что относится к вещам-в-себе. Связать ее с эмпирической теорией, как пытаются попперианцы, значит пытаться сделать то, у чего нет разумных оснований». Понятие истины выполняет свою регулятивную роль только внутри определенных исторических ансамблей, что обнаруживается при смене последних. При этом сами ситуации и их смена подчинены определенной «ситуативной логике», задающей игру опыта, в которой результаты в той или иной мере необходимы, а условия игры постоянно меняются, но не произвольно, а по определенным основаниям. В этом ракурсе следует различать логику развития науки — экспликации на-



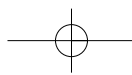


914 ХЮБНЕР

учных систем (в качестве примера Х. рассматривает «нормальную науку» в смысле Куна) — и логику их смены — мутации научных систем (реже Х. пользуется термином «научная революция»). Мутации в отличие от экспликаций затрагивают изменения оснований системы. «Определение научного прогресса возможно только в рамках этих двух форм исторического движения науки; поэтому следует также различать две фундаментальные формы научного прогресса: «Прогресс 1» и «Прогресс 2» — соответствующие экспликации и мутации научных систем». Экспликация выявляет потенциал и предельные возможности системы. Смена же систем также возможна лишь тогда, когда это допускает внутренняя согласованность элементов ансамбля. Это означает, что мутация может связываться с прогрессом в той мере, в какой она: 1) устраняет противоречие; 2) устраняет неясность; 3) приводит к возникновению более объемной и внутренне непротиворечивой системы возможных взаимосвязей. «Это я и называю гармонизацией системного ансамбля», — указывает Х. Собственно же гармонизация есть дело экспликации. «Следовательно, под «гармонизацией» в данном контексте следует понимать подлинное преодоление мыслительных трудностей, всегда возникающих перед субъектом познания, а не чисто внешнее или вынужденное, навязанное силой решение». При этом «трансформация, которая в направлена к гармонизации существующего состояния, может завершиться только духовным крахом». Или в другом измерении: исторический ансамбль может быть разрушен и обращен в руины, если присущие ему противоречия достигнут слишком большой интенсивности». Однако и разрешение противоречий не гарантирует того, что системный ансамбль станет более гармоничным и устойчивым. «Поэтому, когда речь идет о двух последовательно сменяющихся друг друга системных ансамблях, очень трудно в конечном счете — я подчеркиваю, в конечном счете — решить, что последующий лучше предыдущего, потому что он якобы проще, согласованней или содержит в себе больше истины. Не следует придавать слишком большого значения тем аргументам, согласно которым подобный переход связывается с ростом рациональности или большей прогрессивностью, наступающими после тех или иных мутаций. «Прогресс 2» — это всегда удача, которая, однако, мимолетна, как всякая удача; «Прогресс 1» в конечном счете рано или поздно затухает, а мутации сводят его на нет. Таким образом, прогресс заключается в поиске временных облегчений от груза проблем, которые тут же сменяются новыми». Х. считает свой анализ демистификацией науки, понимаемой в духе рационализма и/или эмпиризма, демистификацией веры

в абсолютные факты и/или принципы, т. е. развития и/или прогресса как квази-самоосуществления познания и/или рациональности. Более того, Х. считает, что этот анализ позволяет оспаривать «монопольное право науки на единственно верный путь к истине и реальности» (развитие науки, в конечном счете, есть лишь процесс, совпадающий с реализацией идеалов Возрождения, вне которых ее весьма трудно адекватно понять). «Вопрос о границах научного рассмотрения природы и действительности включает в себя вопрос о границах научного рассмотрения самого человека. Всегда, когда человек подчиняет науку определенным целям, встает вопрос о природе самого человека вообще». А этот комплекс проблем далеко выходит за рамки «узкой» компетенции науки. Такая постановка вопроса требует как минимум пересмотра строгого критерия демаркации научного и ненаучного знания, разработанного в критическом рационализме, а по сути актуализирует вопрос о пересмотре соотношения научных и ненаучных форм знания. Но предварительно такая постановка вопроса снимает традиционную демаркацию между естественнонаучным и социогуманитарным способом организации самого научного знания, между философами объяснения и философами понимания. И те, и другие имеют дело со всеобщим, хотя и иначе организуемым, что связано с историческими ограничениями, накладываемыми на эти стратегии (в качестве всеобщего для историка выступают правила с ограниченной исторической перспективой действия, а не законы, не имеющие таких ограничений). «Но, спрашивается, — задается вопросом Х., — может ли вообще понимание быть чем-либо иным, кроме как объяснением с помощью правила или закономерной связи, которые просто являются общеизвестными и в которых содержится либо элемент действительности как таковой, либо той действительности, в которую человек «вживается» посредством постоянного обращения к ней, тренировки и т. д. (как это делает историк, который настолько погружается в прошлое, что может чувствовать и думать как человек античности или средневековья)». Иное дало — различие способов объяснения, эксплицитивность всех познавательных процедур. С другой стороны, люди способны понять природу не хуже, а то и лучше, чем человеческую жизнь. «Это достаточно ясно проявляет себя в культах, мифах, искусстве и литературе тех народов и культур, которые, в отличие от нас еще не полностью утратили способность видеть то, что находится у них под носом. Чуждость природы имеет место только там, где человеческие цели наталкиваются на ее равнодушие, и особенно, когда она становится предметом рассмотрения, сознательно исключающего повседневный контакт с

ней, как это происходит в естественных науках». Мир природы и мир человека неразделимы. Соответственно и теоретическое знание, описывающее их, с гносеологической точки зрения следует одним и тем же принципам и не зависит от их содержания: «не имеет значения, являются ли они историко- или естественнонаучными». И то, и иное знание возникает в конкретных исторических системных ансамблях, рефлексируя себя через обнаруживаемую сеть законов, правил и регламентаций, как и иные способы человеческого действия — «своя система есть даже в безумии». Коль скоро априорные принципы, лежащие в основании любого знания, не могут иметь ни абсолютного трансцендентального, ни эмпирического обоснования, но они при этом не являются чистым производным, то — подводит итог Х. — они должны быть поняты из другой, более широкой системы, т. е. в конечном итоге из целостности сложно организованной культуры как таковой, той предельной исторической ситуации, за границы которой не может выйти ни один субъект. При этом каждый последующий опыт есть основание для переосмысления опыта предыдущего, поскольку «прошлое неизбежно является функцией настоящего». Отсюда: «Задача историка заключается скорее в непрерывном переписывании истории с учетом того, что с течением времени прошлое непрерывно изменяется». И даже более того: «Каждое поколение вынуждено заново создавать не только свое настоящее, но и свое прошлое, а поскольку одно невозможно без другого, люди не могут отказаться от непрерывного писания и переписывания истории». Это с одной стороны. А с другой — каждый частный (в данном случае научный) опыт, сохраняя свою автономность и самодостаточность, способен адекватно осмысливать себя лишь на фоне иных частных опытов (тезис, близкий идее Кассирера о просвечивании символической формы через соотношение с организованностью иных символических форм). В этой перспективе анализа Х. вводит и рассматривает категорию нуминозного опыта. К последнему имеет отношение религия, и близко искусство, сквозь которые проступает прежде всего миф, а не наукоотретизированный рации. «Нуминозное — это священное, то, что, по словам Рудольфа Отто, заставляет человека трепетать перед «тайнами поражающими» (*mysterium tremendum*) и одновременно держит его во власти «тайнств манящих» (*mysterium fascinans*). Это — божественное, являющееся нам в пространстве и времени; и именно поэтому оно есть чудо». По сути нуминозное характеризует нетрансцендентную сторону священного, область абсолютного опыта (который только в этой ипостаси и возможен, но не может быть схвачен наукой — еще один аргумент в пользу невоз-

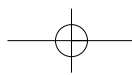




возможности эмпирического обоснования науки). Область нуминозного опыта — область «про/пере-живания», а не «прочитывания знаков Божественного присутствия». Объекты нуминозного опыта, как и объекты искусства, обладают «иммунитетом в отношении предметности, сконструированной на основе научных законов», однако в современной цивилизации они активно вытеснялись техническими объектами, порожденными новоевропейским естествознанием. Техника, чей облик в античности и средневековье определяли ремесло и традиция, и которая была жестко ограничена различными социальными институтами, превратилась с появлением точного естествознания в контексте постпросвещенческого исторического ансамбля в самостоятельную доминирующую конструктивную силу, которая стала сама определять свои цели («начала вполне сознательно работать над неограниченным и систематическим изучением богатства технических возможностей»). Именно век техники (саморефлексия которой осуществилась средствами кибернетики) сделал установку на рациональность «почти самоцелью и уж во всяком случае — базовой установкой», гипертрофировал форму в ущерб содержанию, принес настоящее в жертву будущему. Однако эта гипертрофия в конце концов и обнаружила, что «наша способность конструировать будущее становится тем более проблематичной, чем более технизированным становится наш мир». Таким образом, кризис технического разума в масштабах всего научно-технического мира со своей стороны также потребовал переоценки и реабилитации нуминозного опыта и искусства в 20-м веке, а тем самым обнаружилось и то, что «мифологический способ видения, считающийся сегодня исторически исчерпанным, представляет собой альтернативу науке, и то, что перед нами действительно определенная культурная альтернатива». Следовательно, считает Х., через две с половиной тысячи лет выяснилось, что путь по которому пошла Европа, и который со временем только укреплялся аргументами о правильности его выбора, не может более представляться как абсолютно верный. Выяснилось, что «ставшая столь насущной проблема обоснования науки, которая определяет едва ли не всю современную ситуацию, не может рассматриваться вне проблемы обоснования мифа». Поэтому Х. сосредотачивает свое внимание именно на исследовании мифа, а не собственно религии и искусства, так как миф в них постепенно исчезал под давлением набирающей силу науки как единое целое уже в поздней античности. Логос греческой философии опосредует отношения мифа и собственно новоевропейской науки, так как он уже открыл соразмерную разуму форму постижения действительности, но,

вытесняя миф, еще рядится в его одежды. Греческий Логос уже подготовил для религии возможность поиска контакта с абсолютной трансцендентностью, а искусство превратил «в бледный отблеск прекрасного». «Мифическое выжило лишь в искаженной посредством Логоса и науки форме — в нуминозном элементе религии, где оно стало предметом растущих недоразумений, и в искусстве, где оно утратило всякий действительный смысл». Мифическое поэтому глубоко сокрыто в современном мире, само по себе, как правило, не явлено. Поэтому, различая мифическое (как «вторичное») и миф, следовать именно мифу, причем прежде всего греческий миф, из которого (точнее благодаря разрушению которого) собственно и выросла наука, считает Х. В данном случае речь может тогда идти «о греческом мифе как совершенно ином способе и своеобразной форме имманентного опыта мира и реальности и одновременно как отправном историческом пункте возникновения науки». В интересующем Х. аспекте основные отличия мифа и науки вытекают из различия трактовок в них прежде всего категорий причинности, качества, количества, субстанции, а также времени. В мифологии роль аргіогі выполняли боги, делающие возможным мифологический опыт через персонификацию пра-структур и качеств, чей способ действия определяется отдельными историями, которые о них рассказываются — т. е. через *arche*. Последнее является важнейшей мифологемой греческой мифологии. «Архэ является священным событием; это — история Бога. Лишь она дает возможность понять, чем является данный Бог; она повествует о его происхождении, рождении и деяниях». Можно различать (в зависимости от того, о каких событиях идет речь) природные и исторические архэ. «Каждая индивидуальная история, будучи архэ, мифологической первоструктурой и качеством, обладает своей собственной внутренней последовательностью и содержит в себе существенный элемент, связывающий ее со следующими историями, являясь абсолютотом, который нельзя свести ни к чему иному. Именно эти архэ и ничто другое конституируют мифологическое время, и поэтому мы можем называть их не только элементами времени, но также и временными структурами. Итак, то, что с позиций науки мы — несмотря на существование многообразных теорий конкретных причинных закономерностей, пространственно-временных структур и прочего — все же универсальным образом различаем: индивидуальные события, время как континуум точек и универсальные причинные законы, позволяющие последовательно упорядочивать эти события во времени, — все это слито для греков в неразрывное целое, в единство и целост-

ность архэ». Важнейшим же различием греческих мифов является различие между священным, вечным миром богов, с одной стороны, и миром смертных — с другой, что позволяет различать священное и человеческое время. «Профаный мир смертных в противоположность миру бессмертных отличается именно тем, что в нем ничто не подвержено повторению, но все движется и изменяется или исчезает совершенно бесследно. В этом мире необходимо исходить из прошлого и просчитывать будущее, а поэтому фундаментальное значение приобретает серия темпоральных нумераций, прогрессивная дифференциация дискретных часов, дней, годов. Здесь становится неизбежным упорядочивание явлений во времени, дабы их вообще можно было идентифицировать». Профанное время линейно (течет из прошлого через настоящее в будущее), священное же время, напротив, внутри себя вновь и вновь обращается вспять, оно циклично, а тем самым «цикл, как *Gestalt* архэ, всегда является вечным настоящим». При этом всеобъемлющий Космос никоим образом не подвластен профанному времени. Тем не менее, именно «в непосредственном созерцании восприятия священного, событий-первообразов, архэ и тем самым в созерцании вечного возвращения божественного неизменного, проявляющегося в движении звезд и смене времен года, рождаются для греков порядок и направление времени, а также временная мера человеческого мира». Архэ проявляет себя и переживается прежде всего во время священных праздников, в культовых событиях. В этих событиях миф не репрезентирует, а воспроизводит реальную идентичность. Таким образом, архэ представляют собой условия всякого возможного опыта: «Природные архэ мифологическими средствами конституируют время, с помощью которого греки ориентируются в природе и повседневной жизни. Исторические архэ, которые позволяют воплощать в современность пра-историческую ценность прошлого, со своей стороны, являются для древних греков источником мудрости, дают совет в сложных ситуациях, управляют их деятельностью, определяют обычаи и законы, наделяют силой, обеспечивают удачу и наполняют жизнь вечным смыслом». Разрушение этого исходного единства началось, согласно Х., с попыток упорядочения историй архэ, персонажей и богов в хронологической системе профанного времени и формулирования понятия закона (номоса, благодаря которому человек стал обретать свободу воли), что оказалось смертельным для мифа и привело к его вытеснению Логосом и наследующей ему наукой. «Отныне профанное время не только становилось единственным условием опыта с его унифицированным порядком, направлением и метриками,





916 ХЮБРИС

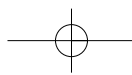
но в итоге вообще оставалась лишь одна профанная реальность». Рефлексия современной науки как раз и позволяет увидеть, что в данном случае в итоге произошла дискредитация основного второго (наряду с ней самой) способа задания (видения) структур (онтологий), делающих возможным сам наш опыт, что не прошло бесследно и для знания, и для культуры в целом. Миф, как и наука, рационален, продуцируя свои собственные представления об опыте и разуме и обладая своей собственной формой систематической гармонизации — «он упорядочивает явления в их взаимосвязи, использует «логику» своего «алфавита» и свои фундаментальные структуры (Gestalten)». Миф субстанционален, редуцируя основания своего истолкования мира к абсолютности нуминозного опыта, он не приемлет принципа толерантности и рамочного способа задания онтологий (хотя и обладает собственной аспектностью — отдельные мифы вариативны). Однако даже исключая иные онтологии, миф способен сосуществовать с ними внутри определенных исторических системных ансамблей. В то же время рефлексия современной науки показывает в известном смысле несоизмеримость мифологического и научного опыта, мифологического и научного разума. «...У нас нет всеобъемлющего стандарта для суждения (beurteilen) о них. Всякое суждение изначально обусловлено мифологической или научной точкой зрения». Тем не менее сам выбор онтологий (теорий) в ситуации «Прогресса 2» Х. трактуется как нуминозное по своей сути событие, трактуемое в рамках понятия судьбы (а не чистой случайности), с которой связано смыслообразование (здесь Х. близок концепту «сокровенного бытия» М. Хайдеггера — их выбор не является «игрой в кости»: ведь мы отчасти «заброшены в эти онтологии, а отчасти постигаем их как события, «настигающие» людей). Однако роль скоро Европа выбрала науку, то «мы неизбежно подвергаем миф внешнему рассмотрению» (что позволяет рассматривать его в терминах контингентности) — с точки зрения мифа картина была бы совершенно иной. «Очевидно, что нельзя просто вернуться к мифу, да мы и не хотим этого, ибо невозможно вернуться в мир, которому чужд и незнаком наш специфический тип опыта, основанный на науке». Однако современная научная рефлексия позволяет, «не отвергая полностью легитимность мифа, с одной стороны, рассматривать, с другой стороны, его деструкцию как нечто рационально постижимое и благодаря системно-историческому подходу доступное научному анализу». Кризис же научно-технической мысли постоянно провоцирует в современной культуре интерес к серьезному рассмотрению самого мифа, а вместе с ним нуминозного опыта и искусства, которые обнаруживают свои корни в ми-

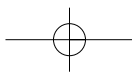
фе, но одновременно провоцируется и раздвоенность современного человека, утрата им идентификационной целостности. «Неизвестно, как может да и может ли вообще быть устранена эта шизофрения современного человека — шизофрения сосуществования и противоборства в его душе мифа и науки. Хотя мы и живем в век нового Просвещения, однако мы здесь беспомощны и не в последнюю очередь от того, что понимаем просвещение только как просвещение наукой, а не о науке. И в этом мы подобны циклопам: выковыывая, как и они, мощное оружие, возводя гигантские строения, совершая технические чудеса, мы в то же время односторонне, т. е. не видим того богатства, которое скрыто в мифическом». Однако ничто не свидетельствует сегодня о том, что мифологическое мирозерцание должно (может) быть полностью изгнано из нашей жизни (как и ранее отказ от него «не был не только теоретической, но и практической необходимостью»). Оно, как и наука, имеет априорно-исторические основания и оправдания, являясь частью того мира, в котором мы живем, и который мы застаем исторически наличествующим в некий конкретный момент. Оно может являться частью нашего самопознания в этом мире, а тем самым и частью нашей реальности. «Если мне возражат, что такая реальность есть только тень, отбрасываемая нами, то я отвечу, что это все же наша тень, через которую нам не переключиться. И, в конце концов, чем мы были бы без тени? Разве что призраками».

В.Л. Абушенко

ХЮБРИС (франц. l'hubris — от греч. ubris — необузданность, невоздержанность, бесчинство) — термин, используемый в современной западной философии (при отсутствии соответствующего слова в обыденных языковых практиках) для обозначения предпороговых форм стихийных процессов, задающих неустойчивые параметры функционирования определенной системы и открывающих возможности новых форм ее бытия. В контексте парадигмальных установок античной культуры, чье значение актуализируется этимологией термина, понятие Х. демонстрирует очевидные коннотации, связанные с семантически изоморфными понятиями «беспредельного» в пифагореизме, «апейрона — беспредельного» у Анаксимандра, стихии неформенного начала в целом (см. **Пилеморфизм**), с одной стороны, и с понятием хаоса, — как в смысле его неограниченности формой, так и в смысле его атрибутивного качества стихийно-катастрофической внутренней активности («кипение», «бурление») — с другой. Понятие Х. используется в различных концептуальных контекстах, объединенных (при достаточно широком диапазоне анализируемой предметности) такими моментами,

как: 1) аппликация на феномены социального (социально-политического, социально-психологического, социокультурного и т. п.) ряда, рассматриваемые с точки зрения их имманентной внутренней активности; 2) сосредоточение на аналитике таких состояний исследуемых предметов, которые могут быть оценены как нестабильные и чреватые трансгрессией системы; 3) фиксация непродуктивности механических (силовых) форм контроля и регламентации Х., навязываемых извне; 4) фокусировка внимания на механизмах рациональной самоорганизации систем, характеризующихся Х. Центральным моментом трактовки Х., таким образом, является отказ от анализа внешней детерминации процессов преодоления Х. и рассмотрение последних в качестве динамики самоорганизации социальных сред. — В подобной установке обнаруживает себя та намечающаяся в современной философии тенденция формирования методологии исследования нелинейных динамик, которая может быть оценена как гуманитарная параллель соответствующего поиска в естественнонаучной сфере, обретшего свое результирующее выражение в синергетике. Х. в данном контексте выступает аналогом одновременно и принципиально неупорядоченного исходного состояния среды («хаоса» в синергетическом понимании этого термина), и неравновесного состояния системы, открывающего плюральные возможности радикально новых форм и путей ее развития — вследствие незначительных и принципиально случайных флуктуаций. Формы же самоорганизации социальной среды, путь к которым открывается посредством самоупорядочивания Х., могут быть поставлены в соответствие с диссипативными структурами, возникающими в ходе самоорганизации анализируемых синергетикой сред. Так, именно подобным образом (с акцентом на креативно-организуемом потенциале) трактуется Х. в политической философии Аренда. Рассматривая специфику человеческого действия как такового, Аренд отмечает Х. в качестве его атрибутивной характеристики: «действие, каковым бы ни было его специфическое содержание, всегда...имеет внутреннюю тенденцию разрываться все ограничения и пресекать все границы». Последние «хотя и...могут образовать некоторую защиту от присущей действию безграничности», тем не менее в принципе не способны ограничить (ввести в рационально заданные пределы) сущностно алогичный и имманентно чреватый трансгрессией Х. Принципиальная невозможность подчинения Х. навязанной извне нормативной детерминации неизбежно сопряжена с «неотъемлемой от него непредсказуемостью», в силу чего Аренд радикально отказывается в адекватности любому невероятностному





прогнозу социальной динамики. Однако непредсказуемость Х., по Аренд, «есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого-либо акта (в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее)», — данная непредсказуемость носит сугубо принципиальный характер и основана на имманентной креативности Х.: «безграничность действия есть только другая сторона его поразительной способности к установлению отношений, то есть его специфической продуктивности». Фиксируя политический аспект данного феномена, Аренд отмечает, что «старая добродетель умеренности, удерживания в рамках есть на самом деле одна из политических добродетелей *rag excellence*, точно так же как политический соблазн есть на самом деле *hubris* (что так хорошо знали греки, полностью изведавшие возможности действия), а не воля к власти, во что мы склонны верить». Классическим примером аналитики Х. также выступает осуществленное Фуко исследование сексуальности, основанное на понимании последней в качестве Х.: «хюбрис здесь предстает как нечто фундаментальное» (Фуко). В проти-

вовес традиционно сложившимся парадигмам (классическим образцом которых выступает, например, психоанализ), человеческая сексуальность рассматривается Фуко не с точки зрения ее исторически дифференцированных ограничений извне (со стороны соответствующих социальных институтов и моральных кодексов), но через призму идеи самоорганизации, центрируя внимание на античном типе сексуальной культуры, практикующем «некоторый стиль морали, который есть овладение собой» (Фуко). Сексуальность воспринимается и оценивается такой культурой именно как Х., «как необузданность, и, стало быть, проблематизируется с точки зрения трудности ее контроля». Именно в силу такой исходной установки, в рамках подобных культур (а, по мнению Фуко, к такому типу принадлежит и современная сексуальная культура — в отличие от жестко регламентированной средневековой) «необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить...владение собой» (Фуко), или — иными словами — «практики существования» или «техники себя», позволяющие индивиду придать своей сексуальности,

т. е. Х., культурные формы («эстетики существования») и конституировать себя в качестве социально адаптированного и гармоничного субъекта. Подобные «самотехники» не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний и, в первую очередь, запретов: «владение собой ...принимает ...различные формы, и нет ...одной какой-то области, которая объединила бы их». Соответственно, и «принцип стилизации поведения» не является универсально ригористичным, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, «кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму» (Фуко). Фиксируя в своем содержании указанные семантические моменты (несмотря на конкретные вариации в контекстах различных философских построений), понятие «Х.», т. о., выступает одной из важнейших категориальных структур оформляющейся в современной философии модели нелинейных динамик.

М.А. Можейко

Ц

ЦАЙЛА (евр. ребро) — несущая конструкция мифа о сотворении первой женщины Евы из Ц. Адама. Миф о Ц. не имеет аналогов в мировой мифологии.

ЦАМ — ежегодная религиозная мистерия, практикуемая приверженцами буддизма в Тибете, Монголии и др. Посвящена Падмасамбхаве, обратившем при помощи магии в буддийскую веру языческие тибетские божества.

ЦАОДУН-ЦЗУН — китайская школа буддизма, принадлежащая южной школе чань-буддизма.

ЦАРИ ЭДОМА — в эзотеризме — исторически первые, «экспериментальные» человеческие расы. Согласно учению каббалы, Ц. Э. исчезают сразу же после формирования.

ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ — (1) в христианстве — область на небесах, где в Раю находятся души праведников; (2) в ряде христианских ересей — земная область, предназначенная праведникам, для пребывания в ней в эпоху «золотого века» людей; (3) в христианском эзотеризме — состояние души человека, находящегося в единении с Мирозданием и Богом.

ЦАРСТВА ПРИРОДЫ — в теософии — ступени развития физического мира (царства минералов, растений, животных и человека), в которых осуществляется эволюция Духа. Ц. п. предшествуют планам ментальным и духовным.

ЦА-ЦА — миниатюрные фигурки Будды и Бодхисаттв, изготавливаемые в ритуальных целях.

ЦАМ (тибет. граница) — временное отшельничество, желательное для рядовых лам и обязательное для мистиков и посвященных высших степеней (по меньшей степени — три года три месяца и три дня).

ЦВЕТА ПРИРОДЫ — в эзотеризме — важнейшее основание для определения видов и принадлежности к мирам Вселенной, характеристики свойств людей. Ц. п. — красный, синий, зеленый — представляют физический (тело), астральный или тонкий (душа), ментальный (дух) миры. Семь базовых цветов спектра символизируют семь планов Вселенной: красный — физический, оранжевый — эфирный, желтый — ментальный, голубой — каузальный, синий — будхический, фиолетовый — атомический, или божественный.

ЦВИНГЛИ (Zwingli) Ульрих (1484—1531) — швейцарский реформатор и гуманист. Основное сочинение: «Провидение» (1530). Согласно Ц., Бог есть высшее благо, являющее себя посредством провидения (заметно идейное влияние неоплатоников). Человек — связующее звено между небом и землей, хотя ему присуща потерянная вследствие греховности.

ЦЕЛЕМ (евр. образ) — в эзотеризме — тень физического тела человека; в некоторых значимых версиях Ц. есть астральное тело.

ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННАЯ АКТИВНОСТЬ ЗЕМЛИ — в эзотеризме — характеристика, отражающая то обстоятельство, что Земля участвует в эволюции Вселенной, обладая разумом и волей.

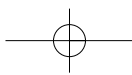
ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ (лат. *finalis* — направленный к определенной цели) — состояние причинно-следственной связи, когда цель, лежащая в основании, трактуется как конечная причина.

ЦЕЛИТЕЛЬСТВО ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ — лечение, включающее в себя: приемы народной и оккультной магии, шаманство, экстрасенсорика, духовное целительство, медитацию, соответствующую йогу.

ЦЕЛЬ ЖИЗНИ — в эзотеризме — духовная эволюция, становление человека истинного. Материальные идеалы и обладание материальными объектами не может быть Ц. ж.

ЦЕЛЬС (*celsus*) — римский философ-платоник второй половины 2 в. Основное сочинение: «Истинное зло». Одним из первых высказал концептуальный протест против христианских идей, указывая, что они не оригинальны, восходят к восточной мифологии и опасны для государства. Главным оппонентом Ц. выступил Ориген.

ЦЕНА — 1) денежное выражение стоимости товара; 2) экономическая категория, косвенным образом показывающая количество общественно-необходимого рабочего времени, затраченного на производ-





918 ЦЕНзуРА

ство товара; сумма денег, которую уплачивает покупатель за приобретаемый им товар, представленный в виде продукта или услуги. Проявляется в повседневной практике хозяйственных отношений. Какова Ц. товара, всегда можно узнать от продавца, из прейскуранта или договора о поставке, условий купли-продажи. Обычное восприятие Ц., как правило, связано с Ц. единицы товара: тонна нефти, одно-го трактора, автомобиля и т. д.

ЦЕНзуРА — в психоанализе — механизмы, стремящиеся не допустить в сознание бессознательные мысли и желания.

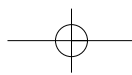
ЦЕННОСТИ СОЦИАЛЬНЫЕ — в широком смысле — значимость явлений и предметов реальной действительности с точки зрения их соответствия или несоответствия потребностям общества, социальных групп, классов и личности; в более узком — нравственные и эстетические императивы, выработанные человеческой культурой и являющиеся продуктами общественного сознания. В социологии Ц. с. рассматриваются главным образом в функции социально-нормативных регуляторов социальной жизни и поведения индивидов, которые в социально-классовом обществе являются неперменной составной частью классового сознания. Ц. с. — это фундаментальные нормы, обеспечивающие целостность социальных систем в силу того, что в них выражается особая значимость определенных материальных и духовных благ для существования и развития данных систем.

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ — элементы внутренней (диспозиционной) структуры личности, сформированные и закрепленные жизненным опытом индивида в ходе процессов социализации и социальной адаптации, отграничивающие значимое (существенное для данного человека) от незначимого (несущественного) через (не) принятие личностью определенных ценностей, осознаваемых в качестве рамки (горизонта) предельных смыслов и основополагающих целей жизни, а также определяющие приемлемые средства их реализации. В диспозиционной структуре личности Ц. о. образуют высший (как правило, осознаваемый — в отличие от социальных установок) уровень иерархии предрасположенностей к определенному восприятию условий жизнедеятельности, их оценке и поведению как в актуальной (здесь-и-теперь), так и долгосрочной (прежде всего) перспективе. Ц. о. наиболее четко эксплицируются в ситуациях, требующих ответственных решений, влекущих за собой значимые последствия и предопределяющих последующую жизнь индивида. Ц. о. обеспечивают целостность и устойчивость личности, определяют структуры сознания и программы и стратегии деятельности,

контролируют и организуют мотивационную сферу, инструментальные ориентации на конкретные объекты и (или) виды деятельности и общения как средство достижения целей. Таким образом, Ц. о. — это прежде всего предпочтения или отвержения определенных смыслов как жизнеорганизующих начал и (не) готовность вести себя в соответствии в ними. В этом отношении содержание, вкладываемое в понятие «Ц. о.», соответствует изначальному значению слова «ориентация» (лат. oriens, orientiss — восток) как имеющему значение определения своего положения в пространстве прежде всего по отношению к востоку — доминантно означенной точке восхода Солнца, но переносимому в смысловое пространство, а через него — и в социальное. Ц. о., следовательно, задают: общую направленность интересам и устремлениям личности; иерархию индивидуальных предпочтений и образцов; целевую и мотивационную программы; уровень притязаний и престижных предпочтений; представления о должном и механизмы селекции по критериям значимости; меру готовности и решимости (через волевые компоненты) к реализации собственного «проекта» жизни. Ц. о. проявляются и раскрываются через оценки, которые человек дает себе, другим, обстоятельствам и т. д., через его умение структурировать жизненные ситуации, принимать решения в проблемных и выходить из конфликтных ситуаций, через избираемые линии поведения в экзистенциально и морально окрашенных ситуациях, через умение задавать и изменять доминанты собственной жизнедеятельности. Личностные кризисы (часто дополнительно провоцируемые кризисами социальными) вызывают, как правило, необходимость в подтверждении или переосмыслении систем Ц. о., преодоления возникающих в них противоречий, т. к. связаны со сменой векторов активности, пересамидентификацией и рефлексией меры самореализации, обнажением смысловых оснований жизни. В этих случаях успешность разрешения кризисов и минимизация потерь во многом зависят от степени отрефлексированности, динамизма и открытости Ц. о. Непротиворечивость и цельность систем Ц. о. может рассматриваться как показатель устойчивости и автономности личности. Соответственно их противоречивость и «разорванность» — как свидетельство незрелости и маргинальности личности, что фиксируется через неспособность человека вынести оценку и принять решение (или, наоборот, готовности действовать по раз и навсегда установленному стереотипу), с одной стороны, и расхождение вербального и невербального поведения — с другой. Проблематика Ц. о. требует своего существенного переосмысления в условиях современных ди-

намичных социальных систем, предполагающих одновременное самоопределение человека в разных локусах культурного пространства, подчиняющихся разным культурным нормам и задаваемым, соответственно, разными ценностями, далеко не всегда согласующимися между собой. Таким образом, ключ к пониманию Ц. о. следует искать не в субъект-объектных, а в интересубъективных отношениях людей.

ЦЕННОСТЬ — термин, используемый в философии и социологии для указания на человеческое, социальное и культурное значение определенных объектов и явлений, отсылающий к миру должного, целевого, смысловому основанию, Абсолюту. Ц. задают одну из возможных предельных рамок социокультурной активности человека (любого другого социального субъекта). Им приписывается внеличностный, надличностный, а в ряде случаев и внеисторический характер. Они трактуются как порождаемые культурой и (или) задаваемые трансцендентно содержания, вплетаемые в изменчивое многообразие социальной жизни как ее инварианты, позволяющие: связывать разные временные модусы (прошлое, настоящее, будущее); семиотизировать пространства человеческой жизни, наделяя все элементы в нем аксиологической значимостью; задавать системы приоритетов, способы социального признания, критерии оценок; строить сложные и многоуровневые системы ориентации в мире; обосновывать смыслы. Ц. позволяют простраивать системы ценностных отношений в социуме, конституируют процессы оценивания (вынесения оценок как способов установления значимостей чего-либо для субъектов). Понятие Ц. играет центральную роль при анализе механизмов целеполагания и долженствования как вариантов ценностного причинения (телеологической причинности). В этом отношении Ц., обеспечивая временную преемственность, позволяют разделить мир сущего («данность» с ее ресурсными ограничениями) и мир должного (независимо от ресурсных ограничений) и структурировать будущее как преодоление наличных условий, как мир ценностнообоснованных целей (не обязательно достижимых, но всегда определяющих вектора изменений и развития как возможный мир (возможные миры). Одновременно Ц. вносят «метафизическое измерение» в мир человеческого бытия — они всегда абсолютны как самодостаточные сущности, как кладущие «предель» изменчивости, как «последние аргументы», не подлежащие обсуждению и оспариванию, в силу своей безусловности. «Метафизичность» Ц. усиливается, если они при этом трактуются как внеисторические (существующие в пространстве культуры) и (или) трансцендентные, что позволяет полагать сис-





тему религиозных отношений. В силу того, что Ц. непосредственно «не даны» и «не предствимы», они воплощаются и реализуются посредством иных универсальных культурных механизмов. Прежде всего — через нормы. В литературе существует как традиция противопоставления норм и стоящих за ними Ц., так и традиция сближения Ц. и норм, вплоть до их отождествления (прежде всего с «мягкими» позволяющими нормами с практически снятым императивом; в этом случае их чаще называют нормами-ориентациями и противопоставляют нормам-регламентациям, иначе — «жестким», т. е. приписываемым или запрещающим нормам с акцентированным императивом). Последняя традиция заметна у Знанецкого, в социологическом функционализме. Фактически, с собственным понятием Ц. в социологии (во всяком случае, в «классической») на прикладном уровне, как правило, не работают. С ним без достаточных на то оснований соотносят понятие ценностной ориентации, которое, в свою очередь, конструируют (в конечном счете) из оценок, даваемых индивидами кому-либо или чему-либо. Основная методологическая нагрузка понятия Ц. в теории социологии (опять же традиционно понимаемой): а) абсорбировать содержания, неформализуемые в основном аппарате теории (например, функционализме) и обнаруживаемые как иманентные в социальных системах; б) служить объяснительным принципом наблюдаемых фактов, противоречащих схеме концепции (например, для объяснения несовпадения реального ролевого поведения с предписываемым). Конструктивность же понятия Ц. в классической социологии связана прежде всего с разработкой типологий Ц. на уровне «идеальных типов», что обеспечивает работу по созданию эмпирических типологий. В этих случаях Ц. определяется как любой предмет, материальный или идеальный, идея или институт, в отношении которых индивиды или группы занимают позицию оценки, приписывая им важную роль в своей жизни и стремление к обладанию которыми ощущают как необходимость (Я. Щепаньский) или как то, к чему стремятся как к цели, или рассматривают как средство достижения цели (Н.З. Чавчавадзе), или как предмет любой природы, обладающий значимостью для субъекта, т. е. способностью удовлетворять его потребности (А.А. Ручка) и т. д. Типологически Ц. разделяются на Ц.-цели, Ц.-средства (инструментальные Ц.), ситуативные Ц. Ц. могут быть: признанными (институционализированными), причем к ним могут как стремиться, так и не стремиться; не признанными, но действительными; потенциальными. По объекту направленности различают Ц., направленные: на себя, на других, на предмет, на природу, на Бога и т. д.

ЦЕПЬ — в Агни-Йоге — тонкая энергетическая связь между адептами и космическими силами.

ЦЕРЕРА — (в греческой мифологии — Деметра, женская ипостась Юпитера); в эзотеризме — плодородный принцип всесветного Духа, наделяющий жизнью каждое семя в мире.

ЦЕРКОВЬ (греч. — *kyriakon* — дом Господний) — специфический тип самодетельной и самоуправляемой религиозной организации, объединяющей единоверцев и противопоставляющей их иноверцам на основании особых вероучения и культа. В христианской традиции: наименование всей совокупности всех религиозно-христианских общин в стране или в мире в целом; обозначение здания или сооружения, в котором осуществляются богослужения; здание религиозной общины. Ц. — религиозная организация, основанная самим Иисусом Христом, являющая собой мистическое «тело Христово» — «*corpus mysticum*». (В Ц. принято различать «видимое тело» — общество верующих, иерархию из паствы и клира, храмы и т. п., а также «невидимую Ц.», главой которой считается Господь Иисус Христос.) Теоретическое обоснование идеологии и практики Ц. принято связывать с мыслями и деяниями апостола Павла. Преодолевая национально-традиционалистские условности иудейского христианства, апостол Павел акцентировал национальный характер идеи спасения для общества, возникшего на основе веры в Иисуса Христа. Апостол Павел актуализировал для христианской философской традиции такие понятия античного мировоззрения, как дух, тело, закон, благодать, жизнь, смерть и т. д. В границах христианского миропонимания, Ц. — социальное чудо, сопряженное явлению человеку Бога в облике Христа и выступающее как бы его продолжением. Первоначально единая Ц. распалась на ряд Ц.: в 11 в. выделились непризнававшие власть пап греческая и иные восточные Ц. (в католической традиции оформляется парадигма отождествления Ц. с Софией), в 16 в. — оформилось протестантство в виде Ц. лютеранской и Ц. реформаторской.

ЦЗИН (кит. семья, жизненный потенциал) — в даосизме — тонкое вещество, содержащееся во всех физиологических жидкостях организма человека. «Прежде-небесный» Ц. не знает смерти, попадает в человеческий организм при зачатии. «После-небесный» Ц. возгоняется и синтезируется из веществ, потребляемых людьми.

ЦЗИНТУ-ЦЗУН — школа чистой земли, буддийская школа махаяны, основанная в начале 5 в. в Китае монахом Хуэйюанем и в Японии в конце 12 в. Хонэном. Центральный объект поклонения в Ц. —

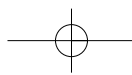
Будда Омито, правящий землей, в которой адепты находят возрождение после смертей и откуда непосредственный путь к нирване.

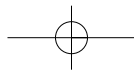
ЦЗИНЬ ДАНЬ — в даосской алхимии — «эликсир бессмертия», вырабатываемый организмом человека посредством специальных упражнений.

ЦЗЫ СЫ (5 в. до н. э.) — китайский философ, внук Конфуция. Систематизировал его учение в трактатах «Учение о сдержанности» и «Великое учение».

ЦИ — в даосской метафизике — тонкая энергия, активизирующая и иницирующая функции организма человека.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (лат. *civilis* — государственный, гражданский) — в высшей степени эклектичное и многозначное понятие, могущее обозначать: 1) одно из разнокачественных состояний общества в его изменении в реальном историческом времени; 2) этап в эволюции человеческого общества, пришедший на смену «первобытному варварству» (Морган); 3) совокупность организационных средств (программ деятельности), посредством которых люди стремятся достичь тех общественных целей, которые заданы существующими универсалиями культуры и фундаментальными символами последней. В риториках и полемиках публицистическо-пропагандистского уровня слово «Ц.» обычно исполняет роль позитивного компонента конфликтной диады «Свои» — «Чужие» («Мы» — «Они»). Возникновение понятия «Ц.» (близкое термину «культура») традиционно относимо к 18 в. (Французские философы-просветители именовали общество, основанное на идеалах справедливости и разума, — «цивилизованным»). В отличие от немецкого и русского языков во французском — понятия «Ц.» и «культура» жестко не разведены.) Именно осознание того обстоятельства, что культура любого отдельно взятого общества являет собой внутренне неразрывно взаимосвязанную, самооценную систему собственной науки (пусть в облике процедур колдовства), собственной литературы (пусть на уровне фольклора), собственных моральных и правовых норм (пусть в ипостаси табу) и т. п., предопределило широкое распространение понятия «Ц.». Доминирующими в 19–20 вв. явились трактовки Ц. либо как таких замкнутых общественных организмов, к индивидуальной судьбе и взаимодействию которых правомерно редуцировать всемирную историю (Данилевский, Тойнби), либо как завершающего фазиса упадка в развитии любой когда-то целостной и органичной «культуры» (Шпенглер). Ц. — набор культурных программ («рабочих чертежей»), реализовавшийся в облике самодостаточного и уникального общественного организма. Культурные





920 ЦИВИЛИЗАЦИЯ РИСКА

же программы задаются «метафизикой» Ц. (глубочайшими истинами о природе Вселенной и о месте человека в ней и/или ее базовыми смыслами и ценностями).

ЦИВИЛИЗАЦИЯ РИСКА — возникшая в 1980-е и широко распространенная в философии Запада концепция, согласно которой разрыв между усиливающимися сложностью и могуществом технологии, с одной стороны, и знанием ее возможных воздействий на окружающую природу и человеческие общности — с другой, приводит ко все большей рисконасыщенности современного общества, которая проявляется в экспоненциально растущем количестве технологических, экологических и иных аварий и катастроф. Исходной теоретической посылкой возникновения данной концепции послужили алармистские идеи, изложенные в первом докладе Римскому клубу «Пределы роста», подготовленном супругами Д. и Д. Медоузами, а также И. Рендерсом и У. Бернсом. Главная идея этого доклада состояла в том, что конечность нашей планеты и имеющихся на ней ресурсов с необходимостью предполагает и наличие пределов человеческой экспансии, прежде всего — технологической. Отсюда вытекал вывод о необходимости ограничения технико-экономического роста и технологического давления на окружающую среду. Философские истоки этой концепции коренятся в учении Кассирера об амбивалентности техники, которая обуславливает господство человека над природой, но делает его самого рабом, приводит его к отчуждению от своей сущности. Опираясь на эту идею, а также на выводы современных западных алармистов Мэмфорда, П. Гудмена, Эллюля и др., поборники идеи Ц. р. выстраивают иерархизированную систему рисков, окружающих современного человека. У. Роув, в частности, предлагает рассматривать допустимость риска на современном этапе цивилизационного развития по трем уровням: 1) нормальный, определяющий область терпимого риска, соответствующую сложившемуся балансу безопасности в обществе; 2) повышенный, задающий сферу желательного снижения риска; 3) чрезмерный, указывающий область недопустимого риска. Исходя из данной классификации, П. Лагадек акцентирует внимание на неуклонно расширяющейся зоне «чрезвычайной технологической опасности», которая приводит к невозможности определить «уровень допустимого риска», поскольку она преодолевает сложившиеся в обществе пространственно-временные границы, охватывая обширные территории и многие поколения людей, одновременно потрясая власти, неспособные предотвратить опасность и вызывая «социальную дестабилизацию». В таких условиях, считает он, катастрофы пе-

рестают быть единовременными событиями и превращаются в процессы, одновременно усиливая негативные канцерогенные и терактогенные эффекты. В силу этих и других причин современную, чрезвычайно насыщенную технологическими средствами, далеко не всегда рационально используемыми, цивилизацию следует именовать «Ц. р.». С. Хансен считает необходимым определять риск, исходя не только из техногенных и иных, внешних по отношению к человеку факторов, но прежде всего, из человеческих, личностных измерений возможной степени риска. Поборники философской, социологической и психологической ветвей складывающейся рискологии стремятся на основе теоретического осмысления эмпирических исследований сконструировать структурно-функциональные модели, позволяющие объяснить механизмы субъективного восприятия риска индивидами и группами, а также воздействие на поведение человека в экстремальных, рискоопасных ситуациях управленческих структур, специалистов, врачей, спасателей и т. п., действия которых направлены на минимизацию негативных последствий различных видов риска (П. Сталлен, А. Томас, П. Словик, Б. Фишхофф, С. Лихтенштейн). Эти модели, по их мнению, в случае их применения, помогут минимизировать различные негативные последствия нарастающей массы рисков — экономические, социальные, политические, психологические, демографические.

ЦИГЛЕР (Ziegler) Леопольд (1881—1958) — немецкий историк и философ религии. Основная работа: «Европейский дух» (1929) Ц. анализировал «тенденцию к религии», свойственную европейской культуре, заключающуюся в «воле к Его созданию». По мысли Ц., в истории европейского духа правомерно выделить магическую, пневматическую, телеологическую, каузальную и функционально-математическую фазы.

ЦИГУН (кит. делание дыхания) — совокупность созданных в Китае систем закалывания и совершенствования возможностей психики и тела. В основе Ц. — представление об универсальной энергии Вселенной — ци.

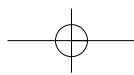
ЦИЕН (Ziehen) Теодор (1862—1950) — немецкий философ и психолог. Стремился обосновать статус психологии посредством естественнонаучного базиса, а также путем апелляции к совокупности «наук о духе». Полагал логическими законами лишь то, что едино для параллельных и каузальных закономерностей — как физических, так и психических.

ЦИКЛ — в мифологии и эзотеризме — отрезок времени между началом и концом какого-то периода (земного, космическо-

го, метафизического и т. п.). Например, большой орфический Ц. этнологической смены человеческих рас (120 000 лет); Ц. Кассандры, означающий полную смену в планетарных взаимодействиях и характере их влияния на людей (136 000 лет).

ЦИКЛОИД (греч. *kuklos* — круг) — человек с отклоняющимися от нормы психологическими характеристиками, занимающими промежуточное положение между здоровым и болезненным состоянием.

ЦИОЛКОВСКИЙ Константин Эдуардович (1857—1935) — мыслитель эзотерической ориентации (см. **Эзотеризм**), ученый-самоучка из русской провинции, разработавший теоретические основы космонавтики и философские проблемы космологии. В 1879 сдал экзамен на звание народного учителя. До 1920 преподавал математику в школах Боровска и Калуги, занимался научно-исследовательской деятельностью. В конце 1920-х становится бесспорным лидером новых направлений в науке — астронавтики и ракетной динамики. Основные сочинения: «Грезы о Земле и небе» (1895), «Нирвана» (1914), «Горе и гений» (1916), «Монизм Вселенной» (1925), «Причина Космоса» (1925), «Будущее Земли и человечество» (1928), «Общественная организация человечества» (1928), «Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы» (1928), «Ум и страсти» (1928), «Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение» (1929), «Научная этика» (1930) и др. Труды Ц. посвящены проблемам взаимоотношений человека и космоса как элементов единой системы, смысла и сроков существования космоса и человека, путей обретения человеком счастья на Земле и в космосе, оснований человеческой нравственности. Будучи изолированным от системы коммуникаций науки того времени, Ц. был вынужден самостоятельно добиваться экспериментального подтверждения своих идей, как и обосновывать их в контексте собственных оригинальных философских концепций. Историко-философская база творчества Ц. — популярные парафразы учений мудрецов античности и буддизма. Никакие авторитеты, кроме «авторитета точной науки», по Ц., не могут способствовать пониманию его идей. Они — логический результат всей современной ему системы естественнонаучных знаний («математики, геометрии, механики, физики, химии, биологии и их приложений»). По мнению Ц., ни материализм, ни религиозный дуализм не в состоянии разрешить проблему смысла Вселенной. Провозглашая космический пантеизм, понимая атомы как неумирающие элементы материи, обладающие чувствительностью и зачатками души, Ц. утверждал, что жизнь и разум выступают атрибутами материаль-





ного мира. Чувствительность атомов, по Ц., «у высших животных велика и носит условное название жизни или бытия, у низших — слабее (почти не существует), так же, как и у растений. В неорганической природе это ощущение так мало, так незаметно, что носит название небытия, смерти, покоя... Но... абсолютно нулевого ощущения ни при каких условиях быть не может». Космос состоит из одинаковых по своему строению атомов, подчиняется единым физическим закономерностям и химически однороден. «В математическом же смысле, — утверждал Ц., — вся Вселенная жива». Бесконечные в жизне-творящих комбинациях, вечные во времени атомы гарантируют разуму космическое бессмертие. Социальные мыслящие существа различной степени совершенства — неизбежный продукт процессов развития космоса. Разумная жизнь на Земле — частный случай присущего материи стремления к прогрессивным изменениям. Критерием же высшей степени развития цивилизации, по Ц., является способность трансформировать структуру Вселенной вместе с сопряженными эволюционными процессами. Не имея конца в реальном времени, будучи единой саморегулирующейся системой, Вселенная Ц. вырастает из стоящей выше Космоса нематериальной Первопричины. Гениальным озарением явилось предошущение Ц. трагической судьбы человека и человечества на Земле. С точки зрения Ц., познающие воля и разум человека способны сделать людей счастливыми. Препятствием выступают страсти — источник всех человеческих страданий. Именно страсти — от блаженства до агонии — лишают людей разумного умиротворенного существования. Принципиальное решение этой проблемы в планетарном масштабе Ц. видел в создании посредством направленного биологического подбора «существа без страстей, но с великим разумом». Промежуточным этапом этого процесса Ц. полагал выявление особо одаренных индивидов и создание для них действительно комфортных условий. В перспективе, по Ц., самым уважаемым занятием людей станет интеллектуальный труд, а наиболее ценным продуктом — научное знание. Продумывая вплоть до мельчайших деталей гармоничный образ существования будущего общества Ц., тем не менее, предполагал неизбежность обострения в дальнейшем в его границах «борьбы убеждений». Истина, с точки зрения Ц., способна указать на наилучшее общественное устройство. В идеальном обществе все члены в своей деятельности следуют одному, единой воле, единой идее: такое общество — как бы одно существо. Конечный же результат эволюции людей Ц. видел в преодолении ими собственной фи-

зической природы, трансформацию в «небывалое разумное животное», способное «обитать в пустоте, в эфире, даже без тяжести, лишь бы была лучистая энергия». Только в таком облике человек, по Ц., будет достоин контакта и союза с иными разумными силами Вселенной, равноправного участия в едином космическом содружестве. Согласно Ц., «нравственность Земли такая же, как и небес, — устранение всяких страданий... Единение избавит народ от войн и других видов самоистребления (или ослабления), укажет на общий алфавит и язык, научит каждого гражданина и даст ему знания, сообразные его умственным силам. Оно обеспечит благосостояние и сделает всех счастливыми... Если бессмертно земное существо, и бессмертен наш мирок в прозрачном сосуде, то почему не может быть бессмертно и единое существо в своей прозрачной оболочке. Природа или разум человека со временем могут этого достигнуть. Я уверен, что зрелые миры вне Земли давно уже дали таких существ: бессмертных, живущих солнечными лучами... будущее человеческое существо живет только солнечными лучами, не изменяется в массе, но продолжает мыслить и жить как смертное или бессмертное существо... Величайший разум господствует в космосе, и ничего несовершенного в нем не допускается». Эзотерическая утопия Ц. — тема, развитию которой он посвятил всю жизнь. Именно эта задача оказалась ведущим стимулом для разработки Ц. теоретических оснований ракетно-космической техники. В этом контексте приобрели особое звучание идеи Ц. об универсальной космической этике, о своеобразной «круговой поруке» всех моральных существ, о концентрации преобразующих трудовых усилий всех носителей разума. Люди у Ц. — часть космоса. Жизнь в нем, в общем, совершенна и разумна. Живя жизнью Вселенной, по Ц., они должны быть счастливы.

ЦИРУФ — в иудаизме и каббалистике — система перестановок букв еврейского алфавита для сохранения текстуальных секретов.

ЦИЦЕРОН (Cicero) Марк Туллий (106—43 до н. э.) — римский политик, философ, оратор. Римский эдил (69), претор (66), консул (63). Убит политическими противниками. Главные сочинения: «Тускуланские беседы» в 5 книгах, «О государстве» (54—51), «О законах» (52), «О границах добра и зла» (45), «Катон Старший, или О старости» (44), «Лелий, или О дружбе» (44), «Об обязанностях» (43) и др. Ц. познакомил римлян с древнегреческой философией в собственной интерпретации. Ввел в научный оборот понятия «определение» (definitio) — «дефиниция есть краткое и исчерпывающее разъяснение

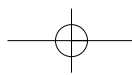
отличительных признаков той вещи, которую мы хотим определить», а также «прогресс» (progressio — восхождение). В этике и теологии — сторонник стоицизма. Добродетели (мудрость, справедливость, мужество, умеренность), по Ц., — единственный источник счастья. Пытался разрешить проблему нравственного долга и личной пользы. Истинная сущность человека постигаема, согласно Ц., через практическую философию. В эстетическом мировоззрении Ц. искусное красноречие вкупе с обоснованием высокого политико-правового и нравственного содержания ораторского искусства трактовались в неразрывном единстве. Согласно Ц., основанная на достижениях греческой культуры философская глубина — атрибут подлинного красноречия для всякого римлянина; искусство речи — неотъемлемая составляющая модернизированной системы ценностей римского общества; красноречие адекватно самому себе лишь в гармонии совершенства формы и гражданского мужества; основой ораторских изысков, по мнению Ц., может выступать только общепринятый язык, снимающий противоположение традиционно дистанцирующихся речевых традиций общественных слоев-антагонистов.

ЦИЦИТ (евр. шнуры) — в древнеиудейских культурах — шнуры с кистями на ритуальных одеждах (предписаны Книгой Чисел). Обязательная деталь Ц. — нити голу-бой шерсти.

ЦОНГ-КАПА (14 в.) — религиозный реформатор буддизма в Тибете, полагаемый Аватаром Будды. Избавил страну от 40 тысяч монахов и лам, стремившихся коммерциализировать данное вероучение. Основатель мистической секты «желтых шапок».

ЦУРА — в каббалистике — Божественный прототип; в оккультизме — вечный божественный человек.

ЦЯПИНСКИЙ (Амельянович) Василий (ок.1540—1603 ?) — белорусский гуманист, писатель и книгоиздатель. Имел родовое поместье Цяпина (около Лепеля). Участвовал в Ливонской войне 1558—1563. Продолжатель гуманистических традиций Скорины, был идейно близок к С. Будному, разделял его религиозно-философские и социально-политические воззрения. От кальвинизма перешел к антиринитаризму. В 1570-е на свои средства открыл типографию. Около 1570 издал «Евангелие» на церковнославянском и белорусском языках со своим предисловием (в нем он писал о своем призвании служить белорусскому народу). Выступил со школьной просветительской программой, видел в образовании путь для преодоления кризиса национальной культуры.





Ч

ЧААДАЕВ Петр Яковлевич (1794–1856) – русский мыслитель, публицист, общественный деятель. К 1829–1830 у Ч. сформировалось новое, философско-историческое и религиозное мировоззрение, которое и проявилось в «Письмах о философии истории» или «Философических письмах» (1829–1831) – самом значительном произведении мыслителя, а также в сочинении «Апология сумасшедшего» (1837). Первое письмо было опубликовано в 1836 в журнале «Телескоп» и вызвало многочисленные и неоднозначные отклики современников, среди которых самым «значительным» был указ императора Николая I, по которому Ч. был объявлен сумасшедшим и взят под надзор. Обращаясь к исторической судьбе России в контексте мировой культуры, Ч. развивает идею целостного понимания исторического процесса в духе «объективного идеализма», согласно которому истинное единство истории – это «религиозное единство». Основой мирового развития выступает «великое ВСЕ», «абсолютное единство», «истинная реальность», которые суть имена Бога и в качестве основных онтологических категорий выражают закон «природы физической» и «природы духовной». Структура этих двух слоев реальности, по Ч., идентична, но элементами первого являются атомы, а второго – идеи. Провиденциалистское понимание Ч. закона истории означает, что все сущее сотворено Богом и подчиняется мудрости Провидения, «вечной божественной силе», которая ставит перед каждым народом определенную цель, частную по отношению к цели развития всего человечества, идущего к царству Божьему на земле. Ч. отдает предпочтение христианской телеологии, придающей «нравственный смысл» развитию западноевропейских народов, миссия которых заключается в дальнейшем распространении христианского вероучения. Трансляция идей «духовного» мира в мир «физический» осуществляется в своеобразной элитарной форме, в обращении Провидения к народным «массам» посредством избранников, которые дают толчок «коллективному сознанию» нации и приводят ее в движение. Развитие и консолидация людей в единую общность (народ или нацию) основана на традиции – непосредственной передаче истины от одного поколения к другому в непрерывной преемственности, благодаря чему обеспечивается единство и нравственное воспитание народа, достигается общая социальная стабильность и «устойчивость личной жизни» каждого отдельного гражданина. Образцом эволюционного развития для Ч. служит опыт западноевропейских государств, частная и общественная жизнь которых основана

на «идеях долга, справедливости, права, порядка» – этих основополагающих и руководящих началах, которые покоятся на духе строгой организации католической церкви и благодаря которым только и возможна связь с прошлым и основания для будущего развития. Снятие всех антирез между Россией и Западом, нормализация русской действительности может осуществиться, по мнению Ч., только путем нравственного воспитания и образования в соответствии с идеалами западного просвещения и религиозного синтеза. Поэтому, по Ч., необходимо устранить разногласия между католицизмом и православием для восстановления не только духовного, но и социального единства России и Европы. Философская концепция Ч. и его попытка исторического анализа закономерностей общественного развития России в контексте западноевропейской и мировой цивилизации стала основой «модернизации» русского национального самосознания и стимулировала дальнейшее развитие русской религиозной и социальной философии.

ЧАДАЯТАНА (санскр. шесть жилищ или врат) – в эзотерике – (1) на физическом уровне – органы чувств человека для восприятия ощущений: глаза, уши, язык, нос, тело (осознание), ум; (2) на ментальном уровне – духовное зрение, обоняние, слух, вкус, осознание и восприятие, синтезированные буддхи-атмическим элементом.

ЧАЙТАНЬЯ – (1) в эзотерике – состояние, возникающее сразу же после пробуждения сознания, когда практикующий единомоментно постиг суть бытия. Ч. предполагает обязательность дальнейшего продвижения человека по пути самосовершенствования. (2) Основатель мистической секты в Индии, полагаемый аватаром Кришны.

ЧАЙТЬЯ – в буддизме – местность, считающаяся сакральной вследствие собственной связанности с каким-либо эпизодом из жизни Будды.

ЧАКРЫ – в индуистской метафизике и эзотерике – энергетические центры высшего сознания, расположенные в «эфирном теле» человека. Ч. – «ворот космической энергии» – насчитывают, как правило, от четырех до сорока девяти (наиболее популярное количество Ч. – семь).

ЧАКРА-ПУДЖА (санскр. круговое поклонение) – общий тантрический ритуал (участвуют от 8 до 48 пар). Фигуранты Ч. – от браминов до парий – вступают в сексуальные контакты друг с другом, поклоняясь Великой Богине. Иногда участники Ч. связывают друг друга веревками, сплетенными из одежд («паутинная чakra»).

ЧАКЧУР (санскр. око) – в оккультизме – способность сверхчуждственного восприятия духовных реальностей.

ЧАНДАЛЫ – в современном индуизме – люди вне каст либо изгнанные из каст. В древности – обозначение людей, терявших право на какую-либо из четырех каст и – как итог – изгоняемых. Окончательное изгнание Ч. из Индии осуществилось за 4000 лет до н. э. По некоторым сведениям, племена Ч. («А-брахма» или «Небрахма») конституировали предков ранних евреев.

ЧАНДРА – в индуизме – Луна, а также соответствующее божество.

ЧАНДРАГУПТА – первый буддийский царь династии Мориа, дед царя Ашоки.

ЧАНДРАКИРТИ (7 в.) – индийский мыслитель-буддист, комментатор Нагарджуны. Согласно Ч., существуют две истины: высшая, относящаяся к святым, являющаяся целью и выразимая молчанием; низшая – скрывающая истинную природу сущего – выступающая средством.

ЧАНИЗМ – в китайской версии буддизма – учение, по которому состояние Будды достижимо мгновенным просветлением (внезапным открытием самого себя для Реальности).

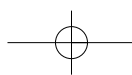
ЧАННА – в китайской версии буддизма – состояние человека, пережившего мгновенное просветление (внезапно открывшего самого себя для Реальности).

ЧАНЬ – китайский вариант техники медитации и версия буддизма (источник дзен-буддизма в Японии). Ч. как школа возникла в 6 в. Первый духовный лидер Ч. – Бодхидхарма. Медитации пассивные в Ч. были дополнены активными (из школ даосизма). Отсюда – распространенность и популярность в Ч. различных коллективных практических деяний (например, школа Шаолинь).

ЧАПМЕН Джон (1865–1933) – английский мыслитель, обратился в католичество в 1890. Автор «Духовных писем» – одного из серьезнейших теолого-мистических трудов 20 в. Призывал преодолеть «темную ночь духа», обусловленную пассивным восприятием Бога и собственным деятельным самоуничтожением человека.

ЧАТУР МАХАРАДЖА (санскр. четыре царя) – в индуизме – дэвы, сторожащие четыре стороны Вселенной, священные скармой.

ЧАТУРЙОНИ – в индуизме – четыре способа восхождения на путь рождений (определяемые скармой): рождение от чрева (люди и млекопитающие), рождение из яйца (птицы и пресмыкающиеся), от влаги и зародышей воздуха (насеко-





мые), мгновенное самопреобразование (бодхисаттвы и боги).

ЧАТУРМУКХА (санскр. четырехликий) — в индуизме — ритуальное имя Брахмы.

ЧАХОВИЦ (Чехович) Мартин (1532–1613) — теолог, поэт, идеолог радикальной Реформации (антитринитаризма) в Беларуси, Литве и Польше. Учился в Лейпцигском университете, но отучился только год, уехав по приглашению Миколая Радзивила Черного в 1559 в Вильно преподавателем протестантской школы. Под влиянием Петра из Гонендза стал отходить от умеренного протестантизма. В 1561 по поручению М. Радзивила Черного едет в Швейцарию с миссией примирения Кальвина с Г. Бландратом, обвиненным в пропаганде идей М. Сервета в Речи Посполитой. Возвращаясь из Цюриха, Ч. посетил одну из анабаптистских общин в Моравии. Получив в Вильно должность проповедника, стал выступать с проповедями, содержащими идеи антитринитаризма, особенно его социальную программу. В 1564 подготовил к печати книгу «Трехдневный диспут о крещении детей» по материалам своей полемики с Николаем Вендрговским (опубликована в 1583). Вынужден был уехать из Вильно в Польшу. Организовал общину в имении Я. Немаевского. Около 1570 члены общины откалзались от всех занимаемых ими государственных постов и продали свое имущество, раздав деньги бедным. Организовал (вместе с Я. Немаевским) общину в Люблине. Вел полемику со сторонниками Социна, кальвинистами, иезуитами, С. Будным. Считал веру личным делом человека, выступал с позиций веротерпимости, отрицал крепостничество, светскую власть, войны, церковь как институт. Автор «Христианских бесед» (1575), стихотворного изложения «Нового Завета» (1570) и его перевода с греческого языка (1577).

ЧАША — в европейской ритуальной магии — атрибут для жертвоприношений, возлияний и магического причастия.

ЧАША (накоплений) — в Агни-Йоге — особый психодуховный орган в тонких телах, вместилище памяти прошлых жизней.

ЧАША ГРААЛЯ — по легендам в этом сосуде хранилась кровь Иисуса Христа, собранная с распятого Бога-Сына Иосифом Арифамейским. Ч. Г. служила для причастий Иисусу и его апостолам во время тайной вечери.

ЧЕЛА (санскр. ученик) — последователь определенного гуру, учителя, учения.

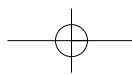
ЧЕЛОВЕК — фундаментальная категория философии, являющаяся смысловым центром практически любой философской системы. В рамках истории философии Ч. традиционно понимался в единстве таких его основных модусов, как тело, душа и дух. При этом тело выступает одновременно как элемент природы, в соот-

ветствии с интерпретацией которой можно говорить о его основных образах в истории философии и науки (микрокосм, механизм и организм), и как собственно человеческое тело, определяемое не только через его биологические особенности (неспециализированность, «гоминидная триада» и т. д.), но и через особый спектр таких исключительно человеческих чувств и состояний, как стыд, смех, плач и т. п. Душа также может пониматься в двух основных ракурсах: во-первых, как жизненный центр тела, «дыхание» («прана», «психе»), являющееся той силой, которая, будучи сама бессмертной, очерчивает срок телесного существования (ее основные экзистенциалы здесь — это жизнь, смерть, любовь); во-вторых, это экзистенциальное начало, индивидуализирующее Ч. в обществе и описываемое в философии через проблемы свободы воли, свободы, творчества, игры. Дух воплощает в себе фундаментальную сущностную идею «человечности» как таковой, где видовая особенность Ч. во времена Аристотеля связывалась преимущественно со свойствами разумности (Ч. как «разумное животное») и социальности («Ч. — это политическое животное»). Вместе с тем, в понятии духа отражается не только феномен «духовности» как интегративного начала культуры и общества, но и личностные характеристики отдельного Ч., где личное характеризуется через индивидуальное воплощение социально-значимых качеств, преломленных в фокусе «Я», самосознания. Следует однако помнить, что выделение тела, души и духа, осуществляемое в рамках философского анализа, далеко не раскрывает всех сущностных особенностей Ч. Для неклассической философии второй половины 19–20 вв. характерна своеобразная антропологическая переориентация, связанная с осознанием кризисности человеческого существования, выявлением его онтологической «бездомности» и неукорененности, признанием его творческих возможностей и одновременным пониманием неизбежных ограниченности и разрушительности его притязаний. Интерпретация проблемы Ч. осуществляется здесь в контексте таких основных подходов, как натурализаторский, экзистенциальный и социологизаторский. Современный натурализм реализуется в двух основных вариантах: 1) биологизаторские модели Ч., описывающие его по аналогии с другими сложными организмами, продолжением и развитием которых выступают общество и Ч. (позитивизм, необихевиоризм, биоэтика и др.); 2) восходящие к «философии жизни» версии Ч. как «несостоявшегося животного», обреченного своей биологической неполноценностью на поиск «противоестественных» способов существования (фрейдизм, философская антропология). Для экзистенциального подхода в современной философии характерна актуализация индиви-

дуального человеческого существования в его принципиальной нередуцируемости к каким-либо общим, внеположенным ему законам и схемам. Абсолютная уникальность и подлинность человеческого бытия обретается здесь в ситуации экзистенциальной свободы, одновременно отталкивающей Ч. от мира обезличенного сущего и открывающей ему истинные, интимные смыслы бытия (экзистенциализм, феноменология, персонализм). Социологизаторский подход (марксизм, структурализм) ориентирован на рассмотрение Ч. в контексте более широких социальных связей, продуктом которых он выступает. Кредо этого направления можно выразить известной марксовской фразой о том, что «своей действительности сущность Ч... есть совокупность всех общественных отношений». Марксизм рассматривает Ч., в первую очередь, как активного субъекта и исторически: в процессе предметно-практической деятельности Ч. преобразует природу и себя самого. Структуралистские концепции Ч. анализируют его в контексте фундаментальных социальных структур (политических, идеологических, семантических и др.), отдельным элементом и функцией которых он выступает, никоим образом не претендуя на их возможную трансформацию. Современная философская ситуация характеризуется своеобразным кризисом традиционной проблемы Ч., который обусловлен признанием невозможности создания целостной модели Ч., способной синтезировать основные философские и научные достижения (последняя такого рода наиболее яркая попытка была предпринята в рамках философской антропологии).

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ПРАВА (права человека) — неотъемлемые права людей, обусловленные высшим положением человека в животном мире. В качестве принципа государственного права приняты в США в 1776 и во Франции в 1789. Ч. п. предполагают, в частности, право на свободу, собственность, безопасность и право сопротивляться угнетению.

«ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ» ТЕОРИЯ — социологическая концепция принципов и методов управления в организациях (прежде всего индустриальных), система морально-психологического стимулирования работников к повышению производительности труда. Возникновение Ч. о. т. связано с экспериментом, проведенным в 1927–1932 на заводах компании «Уэстерн электрик» в Хоторне (близ Чикаго), в ходе которого психолог Мэйо и его сотрудники добились повышения производительности труда в одном их цехов, создав в нем психологический климат, резко отличный от деспотичного режима, существовавшего в других цехах. Ч. о. т. развивалась в оппозиции к теилоризму как лишком биологизированному, машинизированному,





924 ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

«социально некомпетентному». Источники социально-трудовых конфликтов Мэйо и его последователи видели в психических комплексах, расценивая выступления трудящихся как отклонение от нормы, которое можно устранить с помощью социопсихических приемов. В начале 1960-х Д. Макгрегор дополнил «Ч. о. т. учением о стилях обращения с подчиненными или теорией «управления через соучастие», в которой утверждал, что при надлежащем обращении человек проявляет инициативу и изобретательность и работает лучше там, где «ориентируются на людей», а не просто «на продукцию». Ч. о. т. содержит рациональные черты, обусловленные потребностями современного крупного производства, которым нельзя управлять без учета социально-психологических аспектов. Вместе с тем Ч. о. т. подвергается критике западными психологами и социологами (Ф. Херцберг — в США, Ж. Фридман — во Франции, группа сотрудников Тэвистокского института — в Великобритании), ибо основанные на ней действия не дают желаемого результата, а «эффект Хоторна», по сути основанный лишь на новизне, оказывается кратковременным.

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО — в эзотеризме — феномен, берущий начало в андрогинном двуполом духе-первообразе и, пройдя ряд ступеней эволюции, заканчивающийся в Абсолюте. Жизнеспособным Великим Братством Ч. имеет шанс стать лишь при условии обретения людьми высокого уровня духовности. В противном случае мировой Разум озобоится проблемой сохранения и выживания агрессивного, вредоносного и эгоцентричного Ч.

ЧЕЛПАНОВ Георгий Иванович (1862–1936) — русский философ, психолог, логик. Ч. — автор руководств по философии, логике и психологии («Введение в философию» — 6 изданий; «Учебник психологии» — 15 изданий, «Учебник логики» — 10 изданий, последнее — в 1946). Основные работы: «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (ч. 1–2, 1896–1904); «Мозг и душа» (1900); «Введение в философию» (1905); «Психология» (ч. 1–2, 1909); «Введение в экспериментальную психологию» (1915); «Объективная психология в России и Америке» (1925); «Спинозизм и материализм (итоги полемики о марксизме в психологии)» (1927); «Социальная психология или условные рефлексы» (1928) и др. Ч. — автор идеально-реалистической философии как наиболее ортодоксальной версии неокантианства в русской «академической традиции» (Введенский, Лапшин, Ч.). В его творчестве заметно влияние Беркли и Юма. Последовательно выступал против любых форм материализма, часто отождествляя последний с его вульгарными формами. В центре его внимания — проблема

«вещи в себе» («нечто») и вопросы гносеологии. Ощущения, по Ч., сигнализируют нам о наличии чего-то трансцендентного (или, по Ч., транссубъективного) вне сознания, являются его символами. «Нечто» не обладает качествами, свойствами, атрибутами или модусами, как считал имманентический идеализм, оно не есть «сумма представлений», связанных по известному правилу, как утверждает трансцендентальный идеализм. Можно лишь утверждать, что «нечто» существует и обладает функцией воздействия. Сознание связано с трансцендентным, познание возможно благодаря наличию априорных форм (время, пространство, причинность). «Мы творим наше познание при помощи форм нашей мысли и верим, что ему в действительности соответствует мир, который нами создан». Цель философии, согласно Ч., — разрешение конечных проблем бытия, что предполагает ее разработку как системы мировоззрения на основе критического анализа познания и его результатов. Вся философская проблематика стягивается в фокусе гносеологии, устанавливающей границы и пределы познания. Эмпиризм не может ответить на вопрос, почему логические законы аподиктически достоверны. Законы — есть, по Ч., результат наблюдения над нашими собственными мыслительными процессами, о них мы узнаем из внутреннего (а не из внешнего) опыта, вскрывая сам механизм мышления, абстрагируясь от содержания мыслей. Законы формальны и, следовательно, всеобще приложимы; они суть идеальные нормы мышления, приложимые к нашим понятиям о вещах, а не к ним самим. Основной закон — закон противоречия. Много внимания Ч. уделяет анализу закона тождества. Ощущения и чувственные представления «собираются» в одно целое (опыт) благодаря априорным формам. Ч. различает два типа априорности — психическую (например, такие характеристики пространства как внеположенность, единичность, непрерывность, однородность, бесконечность, не могут быть получены из опыта, а продуцируются сознанием) и гносеологическую (понятие пространства, например, как логическое условие или предпосылка познания). То же относится к понятиям времени и причинности. Закон причинности упорядочивает следование событий, делает субъективную последовательность объективной. Кроме того, он задает общеобязательность («социальное общение мысли»). Ч. признает возможность закона и закономерности в истории (в отличие от большинства неокантианцев), но понимает их как проявление закономерностей действия человеческой воли, как выражение общих психологических законов. История, по Ч., суть прикладная психология. Исторические законы основаны на телеологической необходимости, следовательно они могут быть изменены. С другой

стороны, на свободу, как способность индивидов самоопределяться по отношению к действию независимо от чувственных побуждений, как независимость от внешнего, принудительного, постоянно накладывающегося ограничения историческими законами. С этих позиций Ч. дана критика трех известных идей истории: идеалистической (идеи правят миром), натуралистической (факты среды определяют исторический процесс) и марксистской (экономический детерминизм). Последней Ч. противопоставляет аргументы в духе теории факторов. Ч. являлся и крупнейшим представителем «эмпирического» направления психологии, исходившего из принципа «эмпирического параллелизма» души (может обосновываться через акт религиозной веры) и тела. Как психолог, Ч. входил в противоречие со своими философскими установками, утверждая, что общая психология (в отличие от социальной) должна быть свободна от философии.

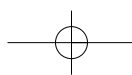
ЧЕРБЕРИ (Cherbury) Эдвард, лорд Герберт (1583–1648) — английский философ и государственный деятель. Согласно Ч., библейская мудрость может быть целиком фундирована постулатами разума, который являет собой высший инстинкт, равно присущий всем людям. Разум также выступает основой всякой морали.

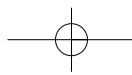
ЧЕРНАЯ ЛОЖА — в теософии и герметизме — сила, ведущая антиэволюционную деятельность на Земле, провоцирующая войны и конфликты.

ЧЕРНОЕ ДУХОВЕНСТВО — в православии — священнослужители, соединившие монашество со священническим саном и давшие обеты безбрачия, полного послушания и т. п.

ЧЕРНЫЙ ОГОНЬ — в кабале — Абсолютный Свет и Мудрость. «Черными» они являются потому, что неподвластны силам ограниченного рассудка людей.

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович (1829–1889) — русский философ, писатель, общественный деятель. Основные философские произведения: «Эстетическое отношение искусства к действительности» (1855, магистерская диссертация); «Антропологический принцип в философии» (1860); «Письма без адреса» (1862); «Характер человеческого знания» (1885) и др. Антропологизм выступает у Ч. концепцией, позволяющей рассматривать человека; община выступает у Ч. также как единый организм, обладающий духовным измерением. Индивид включен в социальную и индивидуальную жизни в цель обусловленностей и причинных зависимостей, делающих невозможным феномен свободы воли, на существовании которого настаивает западноевропейский идеализм. Человек суть единая сущность, соединяющая в себе материальную и духовную стороны жизни. Проявления человеческого организма — частные случаи





всеобщих законов природы. Поведение задается и контролируется психическими механизмами, подкрепляемыми эгоистическими ориентациями человека на выгоду, совпадающую с удовольствием. Личностный природный эгоизм (как волевое начало) может быть, по Ч., поставлен под контроль разумом, нигилистически относящимся к несовершенству окружающей социальной жизни и исходящему из идей общей пользы, ради достижения которой допустимо революционное насилие над сопротивляющимися и противодействующими этой идее. Идеи разума естественнонаучно обосновываются, поэтому философия возможна только как научная философия, постигающая естественные законы природы и жизни и способная на их основе формулировать идеалы достойного бытия человека и нормировать природный эгоизм через введение категории «должного» как необходимости достижения идеала. Нормирование через категорию должного порождает принципы так называемого разумного эгоизма. Следование, последние накладывает очень сильные (в пределе — аскетические) ограничения на личность, требует подчинения им всей жизни (в том числе и частной), что доступно далеко не всем, а только «новым людям», посвящающим жизнь революционному переустройству мира. Соответственно, считает Ч., не может быть социально-нейтральной философской доктрины, — последняя всегда социально-политически обусловлена, выражает интересы конкретных социальных сил и есть средство в их борьбе за сохранение или преобразование существующего порядка. В последующем у Ч. добавляются и экономические аргументы в пользу своей доктрины. Таким образом, он как бы заранее детерминирует этический императивизм субъективной социологии условиями социального и экономического бытия (в частности, работа «Антропологический принцип в философии» была написана как ответ на раннюю работу Лаврова «Очерки вопросов практической философии»). Одной из сквозных тем Ч. является тема русской общины, которую он, вслед за Герценом, рассматривает как проявление и выражение «подлинного», «естественного» бытия человека; община выступает у Ч. также как носитель социалистического начала (русский мужик как стихийный «революционер» и «социалист»). Отсюда и его общая с Герценом идея «избегания» Россией стадий капиталистического развития и прямого перехода (через крестьянскую революцию у Ч.) к социализму. (При этом признание позитивной необходимости трансформации русского общества на социалистических началах неизбежно приводило Ч. к определенной идеализации потенциальной роли сильной российской государственности в этом процессе.) Данный круг идей лег в основу народничества как идейно-революционного движения и со-

циально-философского течения в русской мысли. Другая сквозная тема творчества Ч. — обоснование реализма как принципа «уважения к жизни» в эстетической системе и художественном методе. Так, Ч. обосновывает самодостаточность объективной действительности, продуцирующей «из себя» критерии своей оценки. Красота социально и исторически обусловлена. Искусство есть лишь «замена» действительности и не может быть «выше ее». Оно не может быть определено как «тяга к прекрасному», а должно пониматься как «воспроизведение природы и жизни». Эстетический человек — это прежде всего человек естественный, погруженный во всю полноту жизни. Художественное творчество выступает как способ познания действительности через соединение образа и мысли. Но оно же есть и способ «приговора» над действительностью, исходя из развивающихся сугубо человеческих задач. У позднего Ч. последовательная (до логического конца) проработка идей приводила зачастую к крайним формам материализма, атеизма и социологизма, редуцирующая и вульгаризируя ряд плодотворных содержательных разработок более раннего периода. Влияние Ч. в эстетике оказалось гораздо большим, чем его влияние собственно в философии. Велика роль Ч. в идейных течениях второй половины 19 в. Он стал кумиром для нескольких поколений революционной молодежи. Свою идейную зависимость от Ч. признавал Ленин. В советский период Ч. рассматривался как центральная фигура в истории русской философии.

ЧЕТВЕРТЫЙ ПУТЬ — по Гурджиеву — система современных эзотерических методов самосовершенствования человека, отличная от путей факира, монаха и йогина (см. *Гурджиев*). В отличие от данных путей, требующих отречения от мира, Ч. п. творчески использует традиционные способы развития людей.

ЧЕТКИ — шарики из дерева, янтаря, нарезанные на шнурок, используемые для отсчета молитв, мантр или поклонов в различных религиях. Ч. имеют индийское происхождение, насчитывают от 28 до 109 бусин. В христианстве — с 4 в. (число бусин кратно 10 или 12). В исламских четках бусин — 99, по числу имен Аллаха.

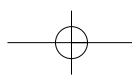
ЧЕТЫРЕ МИРА — в каббалистике — четыре плана существования божества: Ацилут (прототипный); Бриа (творящий, первая производная от высшего); Иецира (формирующий); Ассия (материальная вселенная). Отражения сущности божества по мере приближения к миру материи теряют в светоносности и чистоте.

ЧЖЭНСИН — в даосизме — энергетика «прежнего неба», располагающаяся на вершущке продолговатого мозга.

ЧЖЭНЬШЭНЬ — в китайской традиции — истинная духовность, продукт духовных энергий Инь и Ян.

ЧИДАГНИКУНДУМ (санскр. очаг огня в сердце) — место концентрации силы, уничтожающей все личные желания.

ЧИЖЕВСКИЙ Александр Леонидович (1897–1964) — историк, биолог, один из основателей биофизики, структурной гематологии, космической эпидемиологии и космической биологии. В 1942 Ч. был необоснованно арестован и осужден. Реабилитирован в 1958. В конце жизни возглавлял Лабораторию аэроионификации (1958–1962). Основные сочинения: «Физические факторы исторического процесса» (1924); «Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца» (1930); «Проблемы ионификации» (т. 1–3, 1933–1934); «Вся жизнь» (1964); «Земное эхо солнечных бурь» (1974); «Стихотворения» (1987) и др. В научном творчестве Ч. центральное место занимали вопросы влияния физических факторов космоса на живые организмы. Им установлена зависимость развития биосферы от космических факторов и, прежде всего, корреляция между циклами солнечной активности и различными явлениями биосферы — миграции животных, распространением эпидемий, пандемий и т. д. Обобщая данные своих наблюдений, проявления многих эпидемий и массовых психозов людей, сделал вывод о влиянии солнечной радиации на все живые организмы, в том числе и на психическое состояние человека и человеческих коллективов. На основании всех этих фактов выдвинул идею космичности жизни. Ч. считал, что жизнь является в большей степени явлением космическим, чем земным. Она возникла под воздействием космических сил и существует благодаря им: «...и человек и микроб — существа не только земные, но и космические, связанные всей своей биологией, всеми молекулами, всеми частицами своих тел с космосом, с его лучами, потоками и полями». Аплицируя идею космичности на социальный процесс, Ч. полагал, что «исторические и общественные явления наступают не произвольно, не когда угодно, не безразлично по отношению ко времени, а подчиняются физическим законам в связи с физическими явлениями окружающего мира и могут возникать только тогда, когда этому будет благоприятствовать вся сложная совокупность взаимодействия политико-экономических и других факторов в мире человеческом и физических факторов в мире неорганической природы». Глубокий экологический пафос концепции Ч., ставящий его идеи в один ряд с оформляющимся сегодня идеалом глобальной цивилизации, основанном на презумпции антропоприродной гармонии и коэволюционизма («теперь истории отводится место не рядом с природой, а в ней самой», по словам Ч.), не был оценен по достоинству руководящими структурами советской науки и оказался истолкованным в свете редуционистского сведения социальных законо-





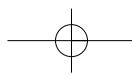
926 ЧИКАГСКАЯ ШКОЛА СОЦИОЛОГИИ

мерностей к биологическим и физическим. Приверженность Ч. идеям космизма обусловила его творческую дружбу с Циолковским. Ч. сделал очень много по утверждению приоритета своего учителя и друга в области космонавтики. Их объединяла идея познания космоса, овладения его тайнами и использование этого знания для освоения человеком и человечеством космического пространства. В «космической философии» Ч. существенное положение занимает проблема человека, обоснование возможности высокого интеллектуального развития и нравственного совершенства человека. «Величие человека» он видел в «величии его духа». Освоение космического пространства может осуществляться, по убеждению Ч., только совместными усилиями всех стран и народов. Вот почему со своих теоретических и гуманистических позиций он обосновывал установление такого миропорядка на Земле, где «не должно быть вражды между странами». В своей деятельности Ч. продолжил лучшие традиции русской научной интеллигенции и принадлежал к той их группе, которую сейчас называют «русскими космистами». Ч. — общепризнанный пионер в области космического естествознания и практического использования его достижений.

ЧИКАГСКАЯ ШКОЛА СОЦИОЛОГИИ — сложившаяся в американской социологии в первые десятилетия 20 в. школа, связанная с именами Р. Парка, Э. Берджесса, Р. Маккензи, Г. Зобо, Л. Вирта и др. исследователей, работавших на кафедре социологии Чикагского университета. Представители университета проделали огромный объем социологической работы и воспитали большое количество студентов, впоследствии ставших преподавателями других американских университетов. Они внесли существенный вклад в развитие эмпирических социологических исследований и в становление социологии города. Парк и Берджесс — авторы первого учебника по социологии. Ч. ш. с. занимала ведущие позиции в американской социологии в период 1915–1935 гг. и оказала серьезное влияние на ее развитие. Основой для формирования Ч. ш. с. послужил первый в мире социологический факультет, руководимый А.В. Смоллом (1892). Период с 1892 по 1915, который можно назвать подготовительным в развитии Ч. ш. с., связан с работой в Чикагском университете «большой четверки» — Смолла, Дж. Винсента, Ч. Хендерсона, У.А. Томаса. Для этого периода характерно отсутствие единой исследовательской программы и определенной теоретической направленности. В это же время в Чикаго выходит первый социологический журнал «American Journal of Sociology» (1895) и создается Американское социологическое общество (1905). Кроме «отцов-основателей» американской социологии — Л.Ф. Уорда, Ч.Х. Кули, У.Г. Самнера, Э.О. Росса, Ф.Г. Гиддингса — на

Ч. ш. с. существенное влияние имела чикагская школа философии (прагматизм Дж. Дьюи). Можно также отметить ее связь с социальной философией протестантизма, а также сильное воздействие европейской социологии. Немаловажно также и влияние Дж.Г. Мида. Вообще, наличие тесных междисциплинарных связей с другими чикагскими школами (философии — Дж. Дьюи, Дж. Тафтс, Э. Мур; антропологии — Р. Редфилд, Э. Сепир; психологии — Л. Терстоун, Дж. Уотсон; политических наук — Г.Д. Лассуэлл, Ч. Мерриам; «социологической» теологии — Э. Эймс; экономики — Г. Шульц, Т.Б. Веблен, У. Митчелл) является характерным для Ч. ш. с. Основные черты Ч. ш. с. — тесная связь эмпирических исследований с теоретическими обобщениями, а также формирование гипотез в рамках единой, направленной на конкретные практические цели программы. Еще одна черта Ч. ш. с. — широта теоретической ориентации, сочетание различных подходов и методов, среди которых нельзя выделить явно преобладающих. Отсюда отождествление Ч. ш. с. с каким-то одним направлением (например, социально-экологической теорией, которая действительно играла заметную, но отнюдь не ведущую роль в Ч. ш. с.) будет ошибочным. Несмотря на широкую тематику как в области теории, так и в области эмпирических исследований, Ч. ш. с. наиболее известна, во-первых, традицией городской социологии, во-вторых, развитием символического интеракционизма. Находясь под влиянием быстрого роста Чикаго, притока переселенцев всех национальностей и вероисповеданий и отчасти из гуманистических соображений, Парк, Берджесс, Л. Маккензи и Л. Вирт и др. разработали особую городскую теорию, а их студенты провели ряд подробных исследований различных районов города. Соединение исследовательских программ с учебным процессом в университете способствовало формированию принципиально нового характера университетского обучения, его связи с решением конкретных эмпирических задач. Заметную роль в формировании концепции социальной экологии Парка-Берджесса и в целом Ч. ш. с. сыграли особенности этого города, поскольку развитие интересов этой школы было связано с решением специфических городских проблем. Городские исследования были подчинены (в духе реформизма) основной задаче — установлению «социального контроля» и «согласия», и базировались на социально-экологической теории. Эта теория исходила из того, что городам присущ особый образ жизни, в корне отличный от образа жизни людей, проживающих в сельской местности. Понятие городского образа жизни предложил Л. Вирт, выдвинув его на 1-й план как новый ракурс социологических исследований города. Анализировать городской образ жизни предлагалось

на основе принципов городской экологии, гласивших, что конкуренция в пределах ограниченной среды ведет к созданию ряда природных территорий, которые заселяются различными социальными группировками. Так, Берджесс, широко применявший в своих исследованиях метод картографирования, представлял социально-пространственную организацию города в виде 4-х концентрических зон (переходной, промежуточной, жилой и пригородной), расположенных, подобно кольцам, вокруг городского ядра — центрального делового района. Зоны различались по типу застройки, экономическим функциям, по социальному и профессиональному составу населения. Город трактовался как стихийно развивающийся организм, при активном воздействии на городское население биотических процессов приобретающий специфическую социальную организацию. Стремясь превратить социологию из философии истории в экспериментальную науку об обществе, социологи провели в Чикаго, который они именовали «социологической лабораторией», многочисленные эмпирические исследования. В центре внимания Ч. ш. с. были проблемы жизни общин сельских и иностранных мигрантов, проблемы их адаптации к городской среде, отклоняющегося поведения, дезорганизации семьи, поддержания консенсуса, юношеской преступности, бродяжничества и т. д. Предметом изучения стали различные территории и группировки — рабочие-поденщики, район притонов, негритянская семья, еврейское гетто и т. д. Эти исследования базировались преимущественно на этнографии. Она же использовалась при изучении различных городских профессий (врачей, официантов, музыкантов и т. д.). В рамках методологической ориентации Ч. ш. с. применяются и «мягкие», этнографические методы, и «жесткие», количественные. Они обычно комбинируются и взаимодополняются. Расширение практики применения «жестких» метрических методов связано с приходом в Ч. ш. с. У. Огборна в 1927 г., который придавал особое значение сбору подробной статистической информации о местных общинах. С течением времени чикагскую этнографическую традицию стали связывать с символическим интеракционизмом, поскольку исследователи чикагских районов, социальных групп и профессий интересовались проблемой конструирования идентичности в ходе взаимодействия восприятия индивидами как себя, так и оценки их другими. Влияние Ч. ш. с. на развитие социологии, в частности, американской, ощущается на протяжении 30–40-х гг., после чего на ведущие позиции выходят Гарвардский и Колумбийский университеты. Причины снижения влияния Ч. ш. с. — уход в 1934 г. ее лидера — Парка; обострение разногласий по поводу методов исследования; отсутствие





равных Парку и Берджессу теоретиков; в целом кризис локалистских и регионалистских ориентаций в период экономической депрессии и обострения социальных проблем, что потребовало и новых методов исследования. Идеи Ч. ш. с. получили развитие в 50–60-х гг. в работах А. Хоули и представителей «неэкологического» направления — О. Дункана, Л. Шнорре и др. Значение Ч. ш. с. сохранилось для социологии города и в дальнейшем.

ЧИНВАТ — в зороастризме — мост на небеса, по которому должны пройти души умерших. Для злых душ — Ч. остр как острый меч, для добрых — широк.

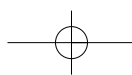
ЧИСТИЛИЩЕ — в христианстве — место, промежуточное между раем и адом. В Ч. души грешников, не прощенные в земной жизни, но и не нагрешившие избыточно, горят в очищающем «небесном огне». По некоторым эзотерическим представлениям, срок пребывания в Ч. длится до момента полного распада астрального тела (40 день после смерти). По иным версиям, все пребывание человека на Земле есть испытание, прохождение Ч.

ЧИТ — в индуизме — состояние пустоты сознания, для которого характерна бесцельность, отсутствие стремления к само совершенствованию.

ЧИТАТЕЛЬ — адресат текста, т. е. субъект восприятия (понимания, интерпретации, осмысления или конструирования — в зависимости от подхода) его семантики; субъект чтения (см. **Текст, Интерпретация**). Смещение интереса от автора и текста к фигуре Ч., имевшее место в 1960-х и длящееся по сей день, ознаменовало смену интерпретативных парадигм в западном литературоведении, а также эстетике, семиоприматике и кинотеории. «Рождение Ч.» маркировало кризис структурализма, а также американской «новой критики», и переход к постструктуралистской (постмодернистской, деконструктивистской) парадигме текстуального анализа. В более широком плане за рецептивными исследованиями 1970–1980-х в англоязычной традиции закрепилось название «reader-response criticism», а наиболее яркое воплощение этот подход получил в так называемой «рецептивной эстетике» и различных нарративных теориях. Рецептивные исследования заявили о себе гораздо раньше, чем это принято считать. Однако, дело заключается в том, что на протяжении многих веков права текста и его автора казались невыблемыми, а проблема Ч. занимала весьма скромное место в просветительских по своей сути теориях однонаправленного воздействия автора и его произведения на реципиента. Ч. оставался на периферии гуманитаристики вплоть до 1960-х (за исключением спорадических исследований, проводимых, скорее, в рамках социологии и психологии, начиная с 1920-х; в частности, эта тема привлекала к себе внима-

ние исследователей в Советской России, когда интенсивно обсуждался вопрос о том, какие фильмы и книги нужны новому «советскому Ч.» из среды рабочего класса и крестьянства). Авангардисты лишь укрепили миф о том, что настоящему искусству публика не нужна, и, как известно, их стратегия привела к настоящему коммуникативному провалу в «общении» со своими реципиентами. Сам факт подобной маргинальности свидетельствует о том, что на протяжении столетий фигура Создателя и миф Творца занимали главное место в западных интеллектуальных практиках. Идея Бога как автора всего сущего явно или неявно вдохновляла традиционную историографию, литературоведение, искусство и другие сферы с присущим им культом творческих и гениальных личностей, создающих произведения и драматизирующих историю. Позиция демиурга и идея невидимого центра, благодаря которому универсум обретает некоторую целостность и осмысленность, не были отменены в одночасье нищенским тезисом о «смерти Бога», поскольку центр и место Бога — это, прежде всего, эффект структуры. Поэтому культ Автора вполне логично уступил место культу Ч. — нового «сокровенного Бога» — наделяющего слова смыслом, именующего вещи и упорядочивающего мир своим взглядом. Среди текстов, которые сыграли важную роль в этом структурном «перемещении» и в общем изменении парадигмы текстуальной интерпретации, можно было бы упомянуть книги: «Риторика вымысла» Уэйна Бута (1961), «Открытое произведение» Эко (1962), тексты Р. Барта «Смерть автора» (1968), «S/Z» (1970) и работу Фуко «Что такое автор?» (1969). Р. Барт в «Смерти автора» (1968) указывал, что фигура Автора и ее значимость связаны, прежде всего, с культом картезианского самосознающего субъекта, и в целом являются наследием, доставшимся современной литературе от Нового времени. «Автор» поныне царит в учебниках по истории литературы, в биографиях писателей, в сознании как литераторов, так и Ч. Однако, по мнению Барта, в самом «письме как раз уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике». Письмо — эта та область неопределенности, где утрачивается субъективность, и, прежде всего, исчезает «телесная торжественность пишущего». Еще Малларме полагал, что в тексте говорит не автор, но язык. М. Пруст и другие модернистские писатели чрезвычайно усложнили отношения между автором и его персонажами. Сюрреалисты провозгласили возможность не только автоматического письма, но также и письма без-личного, группового. Барт надеялся, что сможет внести свой вклад в «дело десакрализации Автора». Барт привлекает на свою сторону современную лингвистику, отмечая, что еще Бенвенист показал, что язык знает лишь субъекта, но не личность. Свое эссе Барт заканчивает знаме-

нитой фразой: «рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора». Со своей стороны, Фуко в работе «Что такое автор?» (1969) обозначил в качестве сферы своего интереса «условия функционирования специфических дискурсивных практик» и отметил, что сам факт указания тех или иных имен (как имен авторов) был ему интересен как факт легитимации и социализации дискурса в данной культуре. «Имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса». Фуко также подчеркивает, что автор является фигурой, внешней по отношению к тексту (поскольку письмо результируется в стирании «индивидуальных характеристик пишущего субъекта»), — ему вменяется «роль мертвого в игре письма». Однако проблема автора (как проблема отношения текста к автору) заслуживает того, чтобы быть проанализированной — тогда, возможно, удастся ответить на такие сложные вопросы, как-то: «каким образом автор индивидуализировался в такой культуре, как наша, какой статус ему был придан, с какого момента, скажем, стали заниматься поисками аутентичности и атрибуции, в какой системе valorизации автор был взят, в какой момент начали рассказывать жизнь уже не героев, но авторов, каким образом установилась эта фундаментальная категория критики «человек-и-произведение». Продолжая мысль Фуко о том, что «исчезновение автора — событие, которое, начиная с Малларме, без конца длится», можно было бы сказать, что это событие и не может быть завершено (в онтологическом смысле, по крайней мере). Не требует особых доказательств тот факт, что вся европейская культура в действительности основана на фетишизации автора как синонима аутентичности, и овладение этой идеей (идеей «смерти автора») массами было бы чревато разрушением института собственности, научных авторитетов, всей индустрии туризма, музеев и практики атрибутирования, художественной критики с созданным ею культом оригинала и т. д. Негативные последствия были бы неисчислимыми. Это как раз тот случай, когда «структуры не выходят на улицы». Однако здесь важно отметить, что для текстуальных практик концепции Барта, Фуко и других постструктуралистов имели весьма серьезные последствия. Такая постановка вопроса означала отказ от расшифровки, вычитывания в тексте некоего сакрального, окончательного смысла (который, в конечном счете, обычно присваивается автору), а также легитимацию новых способов интерпретации — «чтения-письма», или текстуального анализа — и создания новых моделей коммуникации между автором (как автором подразумеваемым, присутствующим в тексте), текстом и Ч. в рамках нарратологии. Фуко удалось де-субстанциализовать понятие Автора посредством сведения его к функции, к *одному из* способов интерпретации текста





928 ЧИТАТЕЛЬ

как закрепления за ним определенного смысла: «автор — это то, что позволяет объяснить как присутствие в произведении определенных событий, так и различные их трансформации, деформации и модификации (и это — через биографию автора, установление его индивидуальной перспективы, анализ его социальной принадлежности или классово-позиции, раскрытие его фундаментального проекта)». В предельно обобщенном и несколько схематизированном виде можно восстановить следующие основные этапы становления современной парадигмы интерпретации, рассматривая отношения «автор — текст — реципиент» в исторической перспективе. Роль автора как основного инвестора значения текста исследовалась традиционной («школьной», начиная с романтизма) критикой: политический и социальный контекст создания произведения, биография автора и высказывания автора о своем произведении рассматривались как основание для реконструкции интенций автора, и, соответственно, в этой парадигме текст предположительно мог иметь некий аутентичный смысл. Кроме того, этому подходу была свойственна вульгарно социологическая вера в репрезентативность текста, то есть способность отражать социальную реальность (ранняя марксистская критика), и некоторые убеждения автора, а также вера в существование некоей сквозной логики развития авторского «Я», в его самостождественность (пресловутая «красная нить», которая должна проходить через все творчество писателя). Изменяемость смысла в зависимости от контекста рецепции, изначальная гетерогенность и полифоничность текста, субъективность прочтения и отсутствие имманентного тексту смысла не входили в число допустимых различий этой парадигмы. В рамках типологии основных подходов к проблеме текстуральных стратегий следовало бы заметить, что если возвращение к авторским интенциям, как и к другим ценностям традиционной критики, выглядело бы сегодня непростительным анахронизмом, то спор между защитниками интенций Ч. и интенций текста все еще актуален. Именно в русле этого спора развивались в последние десятилетия основные концепции интерпретации текста. Множество различных теоретических подходов (герменевтика, рецептивная эстетика, критика читательских реакций, семиотические теории интерпретативного сотрудничества, вплоть до «ужасающе гомогенного архипелага деконструктивизма» (Эко) оказались объединены общим интересом к *текстуальным истокам* интерпретативного феномена. Иначе говоря, их интересуют не столько эмпирические данные индивидуального или коллективных актов чтения (изучаемых социологией восприятия), но, скорее, конструктивная (или деконструктивная) деятельность текста, представленная его интерпретатором — в той мере, в какой

эта деятельность как таковая представлена, предписана и поддерживается линейной манифестацией текста. «Текст, текст и ничего, кроме текста» — так можно было бы сформулировать в двух словах кредо литературных теорий, вдохновленных ранним русским формализмом (В. Шкловский, Эйхенбаум и др.), американской «новой критикой» (Дж. Рэнсом, К. Берк, Р. Блэкмур, А. Тейт и др.) и французским структурализмом (К. Леви-Строс, А.-Ж. Греймас, Ц. Тодоров и т. д.). Невозможно представить здесь все то многообразие идей и методов, которые были предложены этими традициями, однако в целом можно было бы утверждать, что приоритет оставался за интенцией текста, его означивающими структурами и способностью к порождению смысла. В рамках структуралистского подхода попытка принять во внимание роль реципиента выглядела бы как посягательство на существовавшую догму, согласно которой формальная структура текста должна анализироваться сама по себе и ради самой себя. Постепенно в процессе дискуссий об интерпретации этот структуралистский принцип трансформировался в позитивный тезис о том, что читательская реакция детерминирована прежде всего специфическими операциями текста. В то же время синтез структуралистской критики с психоанализом продемонстрировал, что в рамках этого подхода историчность восприятия отвергается самой универсальностью текстуральных процедур. В этом смысле структурализм все еще близок к традиционному пониманию процесса интерпретации как выявления заключенной в произведении абсолютной художественной ценности, в то время как, например, в рамках рецептивной эстетики, но также и социологии литературы произведение рассматривается не как сама по себе существующая художественная ценность, а как компонент системы, в которой оно находится во взаимодействии с реципиентом. Вне потребления произведение обладает лишь потенциальным смыслом. В итоге произведение начинает рассматриваться как исторически открытое явление, ценность и смысл которого исторически подвижны, изменчивы, поддаются переосмыслению. Социология литературы 1960–1970-х представляла собой одну из возможных альтернатив структуралистской концепции текста и его отношений с Ч. Так, Л. Гольдман, рассматривая произведение в целостности коммуникативных процессов как на этапе создания, так и на этапе потребления, а также учитывая социальную детерминированность этих ситуаций, указал на значимость исследований контекста (при этом имеется в виду также и феномен коллективного сознания, включающего в себя идеологию). В целом же, социология литературы исследует, скорее, социализированные интерпретации и не интересуется формальной структурой текста. Рецептивная эстетика и ли-

тературная семиотика (прагматика) 1970-х не только углубили представления о способах и процедурах анализа рецептивной ситуации, но и прояснили общую перспективу теории читательских ответов. Среди наиболее репрезентативных теоретиков этой парадигмы — В. Изер, М. Риффатер, Х.Р. Яусс, С.Фиш и другие. Рецептивный подход заключается в том, что значение сообщения ставится в зависимость от интерпретативных предпочтений реципиента: даже наиболее простое сообщение, высказанное в процессе обычного коммуникативного акта, опирается на восприятие адресата, и это восприятие некоторым образом детерминировано контекстом (при этом контекст может быть интертекстуальным, интра-текстуальным и экстра-текстуальным, а речь идет не только о рецепции литературных текстов, но также и любых других форм сообщений). «Странствующая точка зрения» (*Wandelnde Blickpunkt* — В. Изер) зависит как от индивидуально-психологических, так и от социально-исторических характеристик Ч. В выборе точки зрения Ч. свободен не полностью, ибо ее формирование определяется также и текстом, хотя «перспективы текста обладают только «характером инструкций», акцентирующих внимание и интерес Ч. на определенном содержании». В известной степени к этим направлениям примыкает и деконструктивизм, для которого текст выступает как «сложный букет неформальных возможностей, стимулирующий интерпретативный дрейф своего читателя» (Эко). Примечательно то, что в предыдущие десятилетия в качестве текстов, способных обнажить, намеренно и провокационно, свою незавершенную сущность, рассматривались, преимущественно, художественные произведения (особенно те, которые принадлежат модернистской традиции), однако в настоящее время этим свойством наделяется практически любой вид текста. Семиотические теории интерпретативного сотрудничества (Эко, М. Корти и др.) рассматривают «текстуальную стратегию» как систему предписаний, адресованную Ч., образ и модель которого формируется текстом независимо от и задолго до эмпирического процесса чтения. Исследование диалектики отношений между автором и Ч., отправителем и получателем, нарратором и «нарратором» породило целую «толпу» семиотических или экстра-текстуальных нарраторов, субъектов высказывания, фокализаторов, голосов, метанарраторов. Фактически каждый теоретик предлагал свою классификацию различных типов Ч., среди которых можно выделить, например, «метачитателя», «архичитателя», «действительного», «властного», «когерентного», «компетентного», «идеального», «образцового», «подразумеваемого» «программируемого», «виртуального», «реального», «сопротивляющегося» и даже Ч. «нулевой степени». Модификация, популяризация и

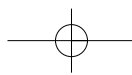




критика этих подходов в 1980–1990-х, а также попытка перейти от образцового к «реальному» Ч., идентичность которого определяема в терминах класса, пола, этнической принадлежности, расы и других социальных и культурных категорий (в том числе речь идет и об изучении идеологий), были осуществлены феминизмом, «культурными исследованиями», а также различными теориями исторической рецепции кино и литературы. В рамках типологии рецептивных подходов, предложенной Дж. Стэйгер, рецептивные концепции, представленные работами Р. Барта, Эко, Каллера, Женетта, Риффатера, Фиша и Изера, представляют собой так называемый *textual-activated* подход, согласно которому текст устанавливает правила игры для Ч., который конституируется текстуальными конвенциями. Остальные теории могут быть условно подразделены на *context-activated* и *reader-activated* концепции, подчеркивающие либо активность Ч., либо акцентирующие роль исторического и теоретического контекста рецепции. Реконструкция развития различных интерпретативных подходов интересна, в первую очередь, тем, чтобы выяснить, насколько оригинальна ориентированная на Ч. критика. Американский семиотик Моррис в своих «Основах теории знака» (1938) обратил внимание на то, что обращение к роли интерпретатора было в высшей степени характерно для греческой и латинской софистики, для коммуникативной теории софистов, для Аристотеля, разумеется, для Августина, для которого знаки определяются тем фактом, что они порождают мысль в разуме воспринимающего. В некотором смысле вся история эстетики может быть сведена к истории теорий интерпретации и тому воздействию, которое произведение искусства оказывает на своего адресата. Можно, например, рассматривать в качестве рецептивных концепций «Поэтику» Аристотеля, средневековые учения о «правильной интерпретации» (начиная с Августина), герметические учения Ренессанса, ряд концепций искусства и прекрасного, разработанных в 18 в., эстетические идеи Канта и т. д. Современные исследователи обращают особое внимание на многообразие трактовок и глубокий интерес к рецептивной проблематике среди средневековых и ренессансных мыслителей. Так, средневековые интерпретаторы искали множественность смыслов, не отказываясь от принципа тождественности (текст не может вызвать противоречивые интерпретации), в то время как символисты Ренессанса полагали идеальным такой текст, который допускает самые противоположные толкования. Принятие ренессансной модели породило противоречие, смысл которого в том, что герметико-символическое чтение нацелено на поиск в тексте: (1) бесконечности смыслов, запрограммированной автором; (2) или бесконечности смыслов, о которых автор

не подозревал. Если принимается в целом второй подход, то это порождает новые проблемы: были ли эти непредвиденные смыслы выявлены благодаря тому, что текст сообщает нечто благодаря своей текстуальной связности и изначально заданной означающей системе; или вопреки ему, как результат вольных домыслов Ч., полагающегося на свой горизонт ожиданий. Более того, средневековые и ренессансные каббалисты утверждали, что Тора открыта бесконечным толкованиям, так как она может быть переписана столько раз, сколько угодно путем варьирования писем, однако такая множественность прочтений (и написаний), определенно зависящая от инициативы Ч.я, была, тем не менее, запланирована ее божественным Автором. Иначе говоря, классические «теории рецепции» подготовили почву для современных дебатов, обозначив проблему интерпретации как попытку найти в тексте или то, что желал сказать автор, или то, что текст сообщает независимо от авторских намерений — в обоих случаях речь идет об «открытии» текста. Современный ракурс обсуждения тема Ч. впервые получила в работе американского литературоведа У. Бута, который, по существу, первым заговорил о «подразумеваемом авторе» (1961). Далее, на протяжении последующих двух десятилетий можно было бы проследить параллельное развитие двух самостоятельных направлений исследований, каждое из которых до извещенного момента игнорировало существование другого, — *структурно-семиотическое* и *герменевтическое*. Показательно то, что этот параллелизм традиций в исследовании проблемы рецепции все еще в каком-то смысле сохраняется. *Неогерменевтическая* линия представлена немецкой школой «рецептивной эстетики» и, прежде всего, В. Изером, который начал с Бута и опирался также на других англосаксонских теоретиков нарративного анализа, однако выстроил свою концепцию на основе другой — немецкоязычной, в основном, герменевтической традиции (Ингарден, Х.-Г. Гадамер, Х.Р. Яусс). Из структуралистских авторов Изер обращается лишь к Мукаржовскому. Значительно позже Изер предпринимает попытку воссоединить обе линии, используя идеи Якобсона, Лотмана, Хирша, Риффатера, ранние работы Эко. В литературной области В. Изер был, возможно, первым, кто обнаружил сближение между новой лингвистической перспективой и литературной теорией рецепции, посвятив этому вопросу, а точнее, проблемам, поднятым Дж. Остином и Р. Серлем, целую главу в «Акте чтения». *Структурно-семиотическая* традиция заявила о себе в восьмом выпуске журнала «Коммуникации» («Communications», 1966). В этом номере Р. Барт рассуждал о реальном авторе, который не может быть отождествлен с нарратором; Ц. Тодоров апеллировал к оппозиции «образ нарратора — образ автора» и

раскапывал предшествующие теории «точки зрения» (Г. Джеймс, П. Лаббок и др.); Ж. Женетт начал разрабатывать свои категории *голоса* и *фокализации* (принявшие вид целостной концепции к 1972). Не без «помощи» М.Бахтина Кристиева создает свою концепцию семанализа как модели «текстуального производства» (1970) и разрабатывает теорию интертекстуальности, затем появляются написанные в духе новых (постструктуралистских и деконструктивистских) веяний и посвященные фигуре Ч. работы М. Риффатера (теория архичитателя, 1971), Е.Д. Хирша (1967), С. Чэтмэна (1978, концепция «подразумеваемого Ч.»). В это же время Фуко задает тон новым исследованиям через проблематизацию роли авторской функции: проблема автора определялась им как *способ существования в дискурсе*, как поле концептуальной согласованности, как стилистическое единство, — что не могло не повлечь за собой предположения о том, что Ч. оказывается средством распознавания такого существования-в-дискурсе. В пост- и неструктуралистской семиотике 1960-х, которая отвечала интенции Пирса рассматривать семиотику как прагматическую теорию, проблема рецепции была осмыслена (или пере-осмыслена) как противостоящая: 1) структуралистской идее о независимости текстуального объекта от его интерпретаций; 2) жесткости формальных семантик, процветавших в англосаксонских академических кругах, с точки зрения которых значение терминов и высказываний должно изучаться независимо от контекста. Особое значение в этом контексте имеет концепция Эко, посвятившего этой проблеме немало работ, начиная с 1962 («Открытое произведение») и продолжая работами 1990-х («Пределы интерпретации», «Интерпретация и гиперинтерпретация», «Шесть прогулок в нарративных лесах»). Эко разрабатывал свою концепцию «образцового Ч.» в духе наиболее влиятельной в тот период (начало 1960-х) структурно-семиотической парадигмы, соотнося некоторые результаты своего исследования с достижениями по модальной логике повествования (ван Дейк) и с отдельными соображениями Вайнриха, не говоря уж об «идеальном Ч.» Джойса («страдающем идеальной бессонницей»). «Открытое произведение» и «Роль читателя» — ключевые работы Эко, первая из которых поставила вопрос об «открытости» текста для интерпретативных усилий Ч., а вторая — закрепила *status quo* в пользу того же Ч. Уже первая из этих книг была воспринята как интеллектуальная провокация, а Эко впоследствии пришлось взять на себя ответственность за эскалацию «открытости» и бесконечности интерпретации, ибо установленная им, казалось бы, четкая иерархия между автором и Ч. — доминанта авторского замысла, воплощенного в тексте, над восприятием Ч. — в конце концов оказалась подвергнутой сомнению (даже если сам





автор этого не желал). «Роль Ч.» казалась особенно актуальной в ситуации, когда неприемлемость структуралистского подхода к тексту, а равно и «классического» герменевтического, стала очевидной для всех, и потребность в новой парадигме интерпретации буквально витала в воздухе (собственно говоря, раньше всех ее ощутили писатели, в том числе И.Калвино и Борхес). Эко неоднократно отмечал, что именно предпринятая им попытка проблематизировать Ч. более всего способствовала его расхождению со структуралистами. В 1967 в одном из интервью по поводу «Открытого произведения» К. Леви-Стросса сказал, что он не может принять эту перспективу, поскольку произведение искусства — «это объект, наделенный некоторыми свойствами, которые должны быть аналитически выделены, и это произведение может быть целиком определено на основе таких свойств. Когда Якобсон и я попытались осуществить структурный анализ сонета Бодлера, мы не подходили к нему как к «открытому произведению», в котором мы можем обнаружить все, что было в него заложено предыдущими эпохами; мы рассматривали его в качестве объекта, который, будучи однажды написанным, обладает известной (если не сказать кристальной) упругостью; мы должны были выявить эту его особенность». Тем более примечательно то, что с точки зрения Эко конца 1990-х, мнение Леви-Стросса, возможно, кажется более близким к истине рассуждающего о проблеме гиперинтерпретации. Эко еще раньше писал, что подчеркивая роль интерпретатора, он и мысли не допускал о том, что «открытое произведение» — это нечто, что может быть наполнено любым содержанием по воле его эмпирических Ч., независимо или невзирая на свойства текстуральных объектов. Напротив, художественный текст включает в себя, помимо его основных подлежащих анализу свойств, определенные структурные механизмы, которые детерминируют интерпретативные стратегии. Эко, но также Изер, Риффатер, Яусс и другие теоретики, обосновавшие роль Ч., сознательно не разделяют ни идеологию, ни теоретические взгляды психоаналитических, феминистских и социологических теорий Ч., а также концепции исторической рецепции визуального или литературного текста, демонстрируя свою почти абсолютную индифферентность к социополитическому контексту восприятия и в этом смысле — к «реальному» Ч. Проблема «образцового», «абстрактного», «идеального» Ч. в семиотике и текстуальном анализе в целом противостоит, или, точнее, предшествует идее читательской аудитории как разнородной, гетерогенной, всегда конкретной и незамкнутой группе людей, границы и постоянная характеристика которой не существуют. В каком-то смысле категория «реального» Ч. кажется более проблематичной (нежели, например,

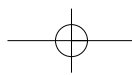
понятие «идеального Ч.»), ибо в конечном счете мы оказываемся в порочном круге гносеологических категорий и в любом случае имеем дело с абстракциями большей или меньшей степени. В интересующем нас случае реальность «образцового Ч.» задается текстом, но отнюдь не классовыми, политическими, этническими, сексуальными, антропологическими и другими признаками идентификации. Здесь «Ч.» напоминает, скорее, компьютер, способный обнаружить в своей памяти и соединить в безграничном гипертексте весь текстуальный универсум (и потому он — *образцовый Ч. par excellence*). Его единственной связью с миром является культурная традиция, а единственной жизненной функцией — функция интерпретации. К стати, «идеальный» Ч. или зритель может также быть понят также как категория историческая: каждый текст, программирующий своего интерпретатора, предполагает наличие у реципиента определенной текстуальной компетенции и общность контекста коммуникации. Именно апелляция к исторически конкретным событиям или фактам иногда обеспечивает когерентность воспринимаемого текста. В конечном счете, оставаясь именно на этой категории из всего множества существующих концептов, Эко и другие теоретики, исповедующие близкую точку зрения, используют понятие «образцового Ч.» не для выяснения множества его реакций на художественное творение (что, напротив, акцентуруется в понятии *имплицитный Ч.* В. Изера), а для обретения *реальности* текста, для защиты текста от множества интерпретативных решений. *Подразумеваемый Ч.* Изера, напротив, призван раскрыть потенциальную множественность значений текста. Работая с «сырым» материалом, каковым представляется написанный, но не прочитанный и, следовательно, не существующий еще текст, Ч. вправе делать умозаключения, которые способствуют раскрытию множественных связей и референций произведения. Можно, таким образом, сделать вывод о том, что провозглашенный некоторыми теоретиками «фундаментальный сдвиг в парадигме литературоведения» (Х.Р. Яусс), на самом деле отражал общее изменение интерпретативной парадигмы в целом, даже если это изменение являлось не столько недавним изобретением, сколько сложным переплетением различных подходов, вызревавших долгое время в эстетических и семиотических теориях, и которые, условно говоря, могут называться теориями рецепции, если согласиться с тем, что теория рецепции может быть понята шире, чем конкретное эстетическое направление: речь идет о специфически общем для современной гуманитаристики внимании к роли реципиента в процессе восприятия, интерпретации и в конечном счете *со-творения текста*.

А.Р. Усманова

ЧИТТА — в индуизме — основное вещество ума, разум низшего сознания (Манаса).

ЧИТТАРИДДХИПАДА (санскр. ступень памяти) — в индуистской мистике — состояние мистического самосовершенствования, при котором адепт отказывается от физической памяти и сопряженных с ней мыслей. Физическую память полагается призывать при крайней необходимости. После отстранения от желаний, памяти и «физической» медитации медитация трансформируется (на этапе Ч.) в чисто духовную.

ЧИЧЕРИН Борис Николаевич (1828–1904) — русский философ, правовед, историк, публицист. Основные работы: «Опыты по истории русского права» (1858); «О народном представительстве» (1866); «История политических учений» (ч. 1–5, 1869–1902); «Наука и религия» (1879); «Мистицизм в науке» (1880); «Собственность и государство» (ч. 1–2, 1881–1883); «Положительная философия и единство науки» (1892); «Основания логики и метафизики» (1894); «Курс государственной науки» (ч. 1–3, 1894–1898); «Философия права» (1900); «Вопросы политики» (1903); «Вопросы философии» (1904) и др. Ч. исходит из тезиса Гегеля о тождестве мышления и бытия. Тождество законов разума и внешнего мира доказывается наличием реальных отношений субъекта к внешнему миру, подтверждением умозрительных выводов в опыте, невозможностью оформить опыт помимо логических категорий. Эмпиризм невозможен без метафизики, без абстрактных понятий. Дуализм разума и материи (которые не есть ступени развития абсолютной идеи, а самостоятельные начала) снимается духом, направляющим бытие к идеальному совершенству. Дух же восходит к первопричине. Абсолюту как логическому началу, привносящему закономерность как в субъективный, так и в объективный мир. Логическое определение суть определение самих предметов, соответствующее реальной сущности вещей. Метафизика (умозрительная философия) является наукой о понимании, самопознании как тождестве сознающего субъекта и познаваемого. Способами же понимания выступают логические понятия, поэтому логика есть первая и основная наука, дающая законы всем остальным. Самопознание разума непосредственно схватывает источник законосообразности как достоверный факт, делая возможным философское знание как результат познания сущностей. Анализ самопознания позволяет выявить законы разума, а следовательно, и законы бытия. Философское познание, как любой процесс развития, подчиняется «принципу тетрады», введенному Ч. вместо принципа триады Гегеля. Антитезис в схеме Ч. удваивается





и фиксирует независимость двух противоположных начал, выделившихся из первоначального единства и приобретающих высший синтез (тождество) на завершающей стадии (ср. гегелевскую фигуру «разломанной середины»). Отсюда относительная самостоятельность (разъединение) объективного и субъективного, опыта (эмпирии) и метафизики (умозрения) и т. д., на смену которым неизбежно придет единство (соединение) в философском синтезе. В общем же познании Абсолюта философия «схватывает фазы его развертывания, требующие аналитического подхода, логического испытания религии, как «схватывающей» фазы, требующей синтетического подхода. Так синтез натуральных религий сменяется, по Ч., аналитикой античной философии, последняя же сменяется христианским синтезом, переходящим в аналитичность новой философии, эпоха господства которой должна смениться религией Духа — высшим (конечным) единством. «Человечество исходит от Бога и снова возвращается к Богу», — резюмирует Ч. Действие Абсолюта реализуется и в разумных личностях как единичных мыслящих субстанциях, выделяющихся из общей субстанции и снова с ней сливающихся. «Носитель Абсолютного, человек сам себе начало, сам абсолютный источник своих действий, и только в силу этого свойства он должен быть признан свободным лицом, имеющим права; с ним непозволительно обращаться, как с природным орудием». Так Ч. вносятся в гегелевскую схему принципы персонализма, метафизического обоснования индивидуального начала, личности, созданной «по образу и подобию Божьему». Отсюда обоснование Ч. концепции естественного права — человек свободен «по природе», дополняемой идеей телеологического развития права, связывающей его с уровнем развития сознания в конкретную эпоху и в конкретной стране (государстве). Свобода понимается двойственно: как внутренняя свобода (свобода воли — ведение этики) и как внешняя свобода (как подлежащая ограничению общим законом в праве). Правопринудительное определение эмпирических условий человеческой жизни есть, прежде всего, фиксация того, что требуется экономическими отношениями. Юридический порядок определяет формальную сторону внешней свободы человека, в которую вкладывается конкретно-историческое социокультурное содержание. Регулятором внешней свободы является справедливость как основа действующего законодательства. Справедливость в своем основании имеет отношения собственности. Свобода — начало не только индивидуалистическое, проявляемое вовне, но и априорно-метафизическое: «разумное существо есть вместе с тем свободное существо... через

разум человек преодолевает свою конечность, постигая идею Абсолюта, задающую нравственность». Внутренняя свобода, как свобода воли, определяется: а) свободой от чуждых влияний (от чувственных воздействий и от чуждой воли); б) возможностью определяться к действию по собственному побуждению. Отношения свободной воли реализуются: 1) через частное (гражданское) право, регулирующее отношение лиц как частных собственников и отделенное от публичного (государственного) права; 2) в субъективной нравственности или морали как выражении внутренней свободы; 3) через союзы-соединения разумных существ в одно нравственно-юридическое целое; 4) через государство как высший союз — сферу «объективной нравственности», которая есть в то же время и сфера «объективного права». Система положительного (гражданского и государственного) права вырабатывается, по Ч., как опытное приложение к разнообразию жизненных условий «чистых начал» права, выведенных умозрением как метафизические основы последнего, как система философского, или естественного права.

ЧОД — ритуал самопосвящения, принятый в некоторых школах тибетского буддизма: адепт, оставаясь один, предлагает свое тело в жертву божеству.

ЧТЕНИЕ — совокупность практик, методик и процедур работы с текстом. Возникает вместе с появлением письменности, письма как формы фиксации выражаемых в языке содержаний, знаковой системы коммуникации людей, отделенной от ситуации «здесь-и-сейчас» взаимодействия. Изначально конституируется как стратегия перевода письма в устную речь, с одной стороны, как его буквальное озвучивание, а с другой — как истолкование закрепленного в нем инвариантного (надвременного и надпространственного) содержания в конкретных прагматических ситуациях востребованности этих содержаний. Исходными основными сферами применения Ч. являлись: 1) сфера хозяйственной деятельности в аспекте «учета и контроля», в которой текст и его буквальное Ч. закрепляли и выражали в той или иной степени сакрализованную систему властных отношений господства и подчинения через артикуляцию накладываемых на социальных агентов прав и обязательств; 2) сфера «литературы», предполагавшая обязательное озвучивание (как подлинного бытия) текста в разной мере ритуализированных пространствах; 3) сфера религии, сакрального, закрепляющая себя в том числе и в «священных текстах», предполагающих: а) свое избирательное озвучивание в культовых практиках как их смыслоконституирующий компонент, связывающий «мирское» с

«трансцендентным», с одной стороны, б) и вновь письменно фиксируемое обнаружение («вычитывание») — истолкование ранее потаенных в них смыслов-ключей, оформляемых как «комментарии» к этим текстам («комментарии» фрагментируют и процессуально проясняют подлежащее «озвучиванию») — с другой. Уже в этом качестве Ч. выступало организационно-упорядочивающим началом культуры, центрируемой вокруг «главного» (в тенденции — «единственного») культуро-конституирующего текста. Ч. изначально выступало как особая трансляционно-истолковательская практика и как «инструментальный» компонент более широких ритуально-речевых (имеющих тем самым прямые следствия для деятельности — поведения) практик, но и как культуuroобразующая практика в качестве оборотной стороны письма, возникновение которого есть один из показателей перехода от «варварства» к «цивилизации». Принципиальное значение и далеко идущие для переинтерпретации практик, методик и процедур Ч. последствия имело возникновение фонетических систем письменности, создание буквенных алфавитов, зная которые стало в принципе (потенциально) возможным прочитать любой текст, даже не зная и не понимая значений образующих его единиц (слов). Во-первых, упрощение систем письма в фонетически организованной письменности в тенденции максимально расширяет круг «читателей», накладывая ограничения лишь по линии владения-невладения техниками Ч. (зачастую даже автономно от владения-невладения техниками письма). Революционизирующую роль в этом отношении сыграли становление систем массового образования, начиная с овладения элементарной грамотностью, с одной стороны, и развитие технико-технологических средств тиражирования текстов (позволившее решить проблему их доступности, «массовизации» и содержательной «плюрализации», обеспечивших возможность выбора текстов для Ч.) — с другой. Во-вторых, была задана тенденция к постепенному вытеснению обязательного посредничества между письменным текстом и его адресатом. Посредник («медиум», «трикстер») стал либо локализоваться в особых позициях, конституированных по принципу компетентности (позволяющей «иначе» читать, чем все остальные) и авторитетности (стоит или не стоит принимать во внимание его «прочтения»), либо сливаться с самим читателем (что было манифестировано прежде всего в протестантском тезисе об отсутствии необходимости в посредничестве в общении человека и Бога). Функции посредника берет на себя, по сути, сам читаемый текст. В-третьих, была намечена тенденция к «обмирщению», к «десекуля-





932 ЧУВСТВОЗНАНИЕ

ризации» процедур Ч. и письма, в которых стало возможным и необходимым «тренироваться» (совершая ошибки) для овладения их техниками, с одной стороны, и которые стали встраиваться в профессиональные и иные прагматически-утилитарно ориентированные практики (деятельности) как их искусственно-средствовой инструментальный компонент (фиксация, селекция, хранение, передача) — с другой. Эта «десакрализация» слова достигает своего апогея в Новое время с формированием многообразия специализированных знаниевых дискурсов, зачастую никак не связанных между собой (профессиональный дискурс в традиционном обществе не мог быть сформирован, а его тексты не могли быть прочитаны вне связи с культуuroобразующим текстом-мифом). Точно так же сакрально-ритуализированные практики «посвящения» в эзотерически-мистические знаниевые системы заменяются воспитательно-образовательными технологиями, где отбор во многом задается через способность-неспособность прочитать данный тип текста. Методологически этот посыл был оформлен как тезис о независимости содержаний как проясненного рационального мышления, так и данных (фактов) процессуально организованного опыта от средств и форм его выражения (истина независима от своего языкового оформления, другое дело, что последнее может быть более или менее «прозрачным» по отношению к ней). В-четвертых, применительно, как правило, к текстам литературы и искусства (хотя изначально это касалось почти исключительно религиозных текстов) возникла проблематика их адекватного прочтения-интерпретации не в плане репрезентирования ими реальности (тематика, «монополизируемая» профессиональными и особенно научными дискурсами), а в плане выявления в Ч. смыслов, вложенных в художественное произведение автором, т. е. их подлинного понимания. Тем самым первый проект герменевтики Шлейермахера формулировался во многом именно как разработка методик и процедур Ч. С этой «точки» можно начинать вести отсчет становлению проблематики Ч. и письма (в их соотношении с языком) как собственно предметности философской и научной методологической рефлексии в западно-европейской традиции, окончательно оформившейся в качестве таковой лишь в последней четверти 19 в. Смена типов коммуникации, языковых практик, технологий работы с информацией, стратегий Ч. и письма универсализируется в ряде культур-социологических дискурсов до «системо-социо-культуро-порождающих» событий европейской истории. Близких взглядов придерживаются и теории информационного общества. В

этом смысле говорят о «третьей («невидимой») революции» (наряду с артикулированными экономической и социально-политической революциями). В этом же отношении интерес представляет концепция «галактики Гутенберга» Мак-Люэна, в которой изобретение наборного шрифта И. Гутенбергом в 15 в. рассматривается как импульс, породивший «культуру зрения», которая по сути есть «культура Ч.», господствовавшая вплоть до «электронной эпохи», т. е. до 1960-х. Закрепление термина «Ч.» как обозначающего универсальный культурный «механизм» в европейской культуре оказалось связано с переосмыслением рефлексии над языком и письмом, осуществленной в структуралистски ориентированной лингвистике (начиная с Соссюра), в семиотике (начиная с Пирса), в философии языка» в традиции аналитической философии (начиная с Витгенштейна), в литературоведении и литературной критике (начиная с «новой критики»). В фокусе обсуждения оказались оппозиции языка и реальности, речи и языка, речи и письма, письма и Ч. и поиск путей их преодоления. Наиболее целостно и детально эта проблематика была разработана прежде всего внутри различных вариантов французского структурализма и постструктурализма (Деррида, Р. Барт, Лиотар, Батай, Бодрийяр, Делез, Гваттари, Фуко, Гольдман, Бурдьё и др.) и в близких им американских версиях (Джеймисон, П. де Ман, Дж.Х. Миллер, Х. Блум и др.). Формулируется несколько исходных теоретико-методологических установок концепции: 1) противопоставление замкнутости, завершенности, отграниченности, классифицированности произведения принципиальной незамкнутости, незавершенности, открытости, неквалифицируемости извне текста (тезис о «смерти произведения»); 2) отрицание единственности изначально заложенного в тексте смысла (что постулировалось по отношению к произведению), а соответственно и возможности единственно «правильного» его прочтения (тезис о децентрированности текста, «потере» им «трансцендентального означаемого»; «центр» везде, текст можно читать с «любого места»); 3) отрицание наличия вообще какого-либо смысла в тексте вне практик «работы» с ним, т. е. вне процедур Ч. и письма, деконструкции и интерпретации, которые только и порождают смыслы; при этом текст, допуская любые прочтения, остается принципиально избыточным к каждому из них (принцип неразрешимости текста; смысл нельзя «снять» в гегелевском смысле слова, Ч. рано или поздно заводит в смысловой «тупик», логически неразрешимый, но отсылающий к другому смыслу — такому же «тупику»), а любое прочтение по опре-

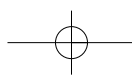
делению неверно (так как допустимо всегда и иное Ч.; принцип «дополнения»-дополнительности, отрицающий само представление о возможности «полного» и «исчерпывающего наличия»); 4) утверждение того, что смысл не может быть обнаружен в тексте, а может быть туда только «вложен», так как в тексте нет и не может быть никакого объективного смысла как «воспроизведения внешней реальности» (текст не имеет референтов вовне себя, он неререференциален); проблема поиска референтов (точнее Ч. «следов» как обозначений «отсутствия наличия» референтов как априорно «записанного» в тексте) перекладывается на читателей, в многообразии интерпретации которых порождается множество смыслов, что делает сам вопрос о референтах текста бессмысленным; 5) утверждение невозможности насильственного овладения текстом, попытка которого каждый раз повторяется при проведении над ним аналитических операций, пытающихся подчинить текст господствующим стереотипам; основным работ с текстом является «желание» («историческое бессознательное» у Фуко); в свою очередь текст сам является «машиной производства желаний»; в этом ключе интерес представляет различие Р. Бартом текстов-удовольствий и текстов-наслаждений, требующих и одновременно стимулирующих разные читательские стратегии, ориентированные на «потребление» (первый случай) и «производство» (второй случай) читаемых текстов (аналогично в американской традиции различаются «наивный» и «сознательный» читатели); 6) обоснование того, что как нет произведения в качестве сообщения автора, означающего его замысел, так нет и самого автора как порождающего смыслы текста (тезис о «смерти автора»); соответственно, задание тексту некоего смыслового единства — удел читателя (тем самым, основные фигуранты текстовых практик — анонимный скриптор («пишущий») и безличный «некто» («читающий»).

ЧУВСТВОЗНАНИЕ — в теософии — особое свойство духа и разума постигать происходящие в мире процессы. Ч. — целостное состояние эмоционального, рационального и духовного познания и понимания мира.

ЧУДО — сверхъестественное, необъяснимое для свидетелей событие, явление, случай.

ЧХАНДА РИДДХИ ПАДА — в Раджа Йоге — конечное отречение от любых желаний, обязательно предшествующее выходу на путь Нирваны.

ЧХАЯ — в эзотеризме — астральный образ человека.





Ш

ШАБАШ — в европейской мистике и мифологии — ночные собрания колдунов и ведьм.

ШАББАТ (евр. Суббота) — в иудаизме — последний день недели, в который каждый еврей наполнен позитивной энергетикой и ощущением ниспосланной благодати.

ШАБД — в теософии — сила Бога. Ш. создает разные планы существования: физический, астральный, каузальный, духовно-материальный и духовный (истины).

ШАБДА БРАХМАН — в Ведах — непроявленный Логос: эфирные вибрации Ш. Б. пронизывают все мироздание.

ШАВА-САДХАНА — в тантризме — мистическо-ритуальная практика получения от временно оживленного трупа (или его символического заместителя из травы или зерна) какой-либо сверхъестественной способности. Предполагается, что этот дар сохраняет свой потенциал в течение 15 дней. Обряд Ш. проводится при желательном наблюдении гуру.

ШАВУОТ (евр. недели) — в иудаизме — праздник в честь дарования Моисею Торы. Отмечается на 50-й день после первого дня Пасхи.

ШАДАЙ (евр. Всемогущий, Полагающий предел) — в иудаизме — одно из имен Всевышнего.

ШАДАНАКАР — по Андрееву, собственное наименование системы 240 разноматериальных инопространственных и иновременных миров нашей планеты (или брамфатуры).

ШАДУРСКИЙ Станислав (1726—1789) — польско-белорусский философ. В 1752 из Виленской иезуитской академии был послан для продолжения образования в Париж, где до 1756 занимался в коллегии Людовика Великого, изучая, наряду с теологией, и натурфилософию. По возвращении преподавал философию в Варшаве и Новогрудке, где издает основные книги по философии. С 1762 по 1765 был придворным капелланом, позднее преподавал теологию и церковное право в Вильно, Гродно и Бранево. Основные работы: «Принципы философии мышления и ощущений» (1758); «Начала рассуждений в различных диалогах и упражнениях по логике, этике и метафизике» (1760); «Философские основания общей физики, высказанные автором публично» (1761), «Физика, или Философия природы» (не опубликована) и др. Ш. — предшественник натурфилософии. Пытался соединить в теории познания рационализм Декарта и

эмпиризм. В качестве критерия истины рассматривал очевидность, не отрицая при этом роли исторического авторитета и веры. Разрабатывал понятие аналогичной истины, занимался теорией дедуктивного вывода. В ряде своих работ выступает последовательным сторонником Декарта (особенно в работе «Философские основания общей физики»), в частности, разделяя дуалистичность картезианского подхода. В целом же позиция Ш. может быть расценена как эклектическая.

ШАЙВАЧАРА — (1) в тантризме — третья стадия духовной эволюции адепта: вера и преданность усиливаются духовным осознанием собственной божественной природы; (2) в индуизме — школа, ориентирующаяся на аскетизм, практики йоги и культ мужского начала в лице божества Шивы.

ШАЙТАН — в исламе — аналог Сатаны. На любого человека стремятся воздействовать Ш. и ангел. Ш. способен принимать также и человеческое обличье.

ШАКАДВИПА — в Пуранах — один из семи исходных островов или континентов.

ШАКВАЛА — в буддизме — многочисленные солнечные системы Вселенной. Любая Ш. вмещает земли, ады и небеса (земля в контексте оккультных представлений выступает как ад), развивается и погибает в соответствии с единым законом.

ШАКТИ — (1) в традиционной индийской мифологии — супруга Шивы, воплощение женского начала (в созидательной ипостаси — «волшебница трех миров» Парвати, в разрушительной — злая богиня Кали и т. д.); (2) в тантризме — творческий потенциал всякого божества, воплощенный в образе его супруги; изначальная космическая энергия; (3) в оккультизме — венец астрального света, энергия Вселенной.

ШАКТИЗМ — одна из трех центральных (наряду с вишнуизмом и шиваизмом) современных версий индуизма. Шакти выступает в Ш. как божественная мать, абсолютная божественная воля. Ш. в универсалистской версии восходит к Шри Рамакришне.

ШАКТИПАТ (санскр. сила благодати) — в индуизме — спасительная милость Божеств и благодатная сила Гуру и святых.

ШАКЬЯМУНИ (ок. 565 — ок. 475 до н. э.) — наследный принц, сын царя Шуддходаны, основатель буддизма. Известен под именем собственным Сиддхартха и родовым именем Гаутама. См. **Будда**, **Буддизм**.

ШАМА — в индуизме — вырабатываемая посредством особых методик способ-

ность к контролю над собственными мыслями и желаниями тела. Компоненты Ш.: благожелательность, воздержание, медитация, милосердие, правдивость, преданность, смирение, терпение.

ШАМАНИЗМ — религия (разнообразные верования), несущей конструкцией которой выступает богоподобный авторитет шамана — харизматической личности (медиама), способной впасть в транс, исцелять больных и убогих, а также находящейся в контакте с загробными мирами.

ШАМАТХА (тиб. находиться в покое) — в тибетской традиции — способность тела человека после смерти не разлагаться многие годы («мирская Ш.»); обретается достижением определенного уровня в «немирской Ш.».

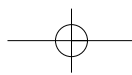
ШАМБАЛА — в буддизме и ряде мистических учений — легендарная страна, располагающаяся к северу от реки Тарим (Амударья, Сыр-Дарья) либо в великих горных системах Азии. Впервые упоминается в текстах 10 в. Цари Ш., правившие и правящие в соответствии с учением мудреца Шакьямуни (по преданию, их 32), призваны сохранять Ш. до момента великой битвы ее сил с полчищами зла. В результате этого противоборства должна родиться новая эпоха — эпоха будды Майтрейи (см. **Майтрейя**). У приверженцев теософских миропредставлений Ш. — местопребывание Великих учителей Человечества В 20 в. осуществлялись неоднократные попытки (например, семья Рерихов) обнаружить местонахождение Ш. в Гималаях, на Памире и т. п. В некоторых школах медитации состояние посещения Ш. или пребывания в ней идентично особому состоянию психики, достижимому специальными методиками.

ШАНА — у древних евреев — лунный год.

ШАНГНА — в индуизме — наименование «одеяния в метафизическом смысле» (облечься в одеяние Ш. означает постичь тайное знание и пройти посвящение).

ШАН-ДИ (кит. высший предок) — (1) в древнекитайской мифологии — верховный Бог; (2) в даосизме — великий предок Дао-пути.

ШАНКРА-АЧАРЬЯ (санскр. Sankara — имя, асана — учитель) (788—820) — индийский философ, мистик, поэт, ортодоксальный теолог и реформатор, учитель и проповедник школы Адвайта-Веданты (недуализм, недвойственность). Родом из Кералы, принадлежал касте брахманов; стремясь постигнуть тайну жизни, становится саньясином (странствующим отшельником). Учится у Говинды, ученика





934 ШАНТИ

Гаудапады. Проходит пешком всю Южную Индию, дискутирует с буддистами, вишнуитами, шиваитами, представителями разных философских школ. Основывает ряд монастырей (главный – в Шри-нагаре). Доходит до Кашмира, где после победоносного диспута возведен на трон Сарасвати (Богиня наук, искусства и красноречия). Умер в Кедарнатхе (Гималаи). За 32 года он создал более 400 произведений самых разных жанров. Главные философские труды: комментарии к «Брахма-сутре» («Веданта-сутре») Бадараяны, Вторым Упанишадам, к «Бхагавадгите», а также «Упадешасахасри» и «Вивекачудамани». Время Ш. явилось кризисным для индийского мировоззрения. Упадок буддизма и расслоения школ индуизма, связанных с культом конкретного Божества, породили тенденцию к религиозно-философской всеобщности, выразителем которой стал Ш. В его учении сочетаются идеи индуизма Веданты и буддийской Мадхьямики. Реформизм Ш. выражается в отвержении архаических культов мимансы, в постановке задач очищения религии от грубых форм поклонения Шакти, жертвоприношений и натуралистических обрядов, принятых в тантризме. Ш. – создатель философских основ индуизма. Он считал главной философской проблемой проблему реальности как противоположности существующему, рассматривал ее в отношении к проблеме Бога. То, по Ш., что существует, может быть нереальным, а то, что не существует, может быть реальным. Ш. дает недуалистическое понимание Высшего духовного Начала (Брахмана) и духа индивида (Атмана): Атман и Брахман едины, – иллюзию разобщения создает проявленный мир (Майя), задача человека – преодолеть иллюзию и постигнуть тождество Атмана с Брахманом. В духовной практике Ш. был основателем «пути знания» («джняна-марга»), который считал наиболее эффективным в преодолении авидьи (незнания) и для достижения освобождения (мокши). Творчески обогатил пути бхакти – устремленной преданности и любви к Богу, кармы – бескорыстного действия и служения людям, и практику йоги. Полагал полезными все пути и духовные устремления на начальных ступенях развития сознания человека. Невежество или «неведение» (авидья) Ш. считал не только свойством и недостатком, а объективным космическим фактором, скрывающим высшую духовную Реальность. В этом объективном аспекте неведения, по Ш., и проявляет себя Майя – вселенская иллюзия, феноменальное проявление высшей творческой энергии духовного Начала. Влияние Ш. на индийскую философию сказалось в творчестве таких авторов, как: Рамануджа, Мадхва, Валлабха, Нимбарка (9–10 вв.), Шрихарши (12 в.), Видьяранья (14 в.), Вивекананда (19 в.), Гхош (20 в.) и др.

ШАНТИ – финальное слово в проповедях в буддистских и ламаистских монастырях.

ШАНТИДЕВА (691–743) – буддийский монах, представитель школы мадхьямика-прасангика. Один из авторов общего свода учений буддизма махаяны.

ШАНЦИН – в даосизме – сфера высшего мира, доступная святым. Управляется «верховным государем Дао», который руководит взаимодействием Инь и Ян, а также подразделяет поток времени на периоды.

ШАН ЯН (настоящее имя – Гунсунь Ян) (400–338 до н. э.) – древнекитайский мыслитель, один из основоположников школы законников. Ш.Я. учил тому, что развитие суверенного права необходимо приведет к осуществлению управления людьми при помощи строгих законов (а не только иерархией богатства).

ШАР – в эзотерических и мистических учениях – символ целостности, совершенства и счастья. У неоплатоников – внешняя форма души.

ШАРРОН (Charon) Пьер (1541–1603) – французский мыслитель. Утверждал, что к пониманию житейской мудрости возможно прийти, соединив доводы ума с естественной нравственностью. «Благодарная осторожность» – итог сей интеллектуальной процедуры – позволяет людям жить сообразно законам природы и разума и возвыситься над кажущейся непреодолимостью собственной судьбы.

ШАРИАТ – в исламе – свод предписаний поведения для правоверных. Главные принципы Ш.: очищение сознания путем памятования о Боге; очищение сердца путем пятикратных ежедневных молитв; очищение тела посредством поста; очищение имущества посредством выплаты налогов и раздачи милостыни; очищение жизни путем хаджа.

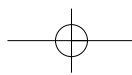
ШАРИПУТРА (6–5 вв. до н. э.) – в буддизме – один из двух главных последователей Будды Шакьямуни (наряду с Маудгальяной). Умер несколько ранее Учителя, обрел просветление в течение 14 дней. Обладал талантом особой аналитичности ума и последовательности изложения основ учения. В хинаяне полагается носителем высшей способности понимания, в махаяне – уступает лишь Субхути.

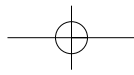
ШАРКО (Charcot) Жан Мартен (1825–1893) – французский врач и ученый. Один из основоположников современной невропатологии и психиатрии. Доктор медицины (1858), профессор невропатологии (1860), профессор патологической анатомии Парижского университета (1872), член Французской медицинской академии (1872), Парижской академии наук (1883), член различных зарубежных

академий, университетов и научных обществ. Учитель Жана, Ж. Дежерина, Фрейда, Бехтерева и многих других ученых. Создатель собственной признанной научной школы. Окончил медицинский факультет Парижского университета (1848). Работал врачом. Более 30 лет работал в больнице Сальпетриер (1862–1893). Основал журнал «Архивы неврологии» (1880). В 1882–1893 руководил неврологической клиникой Сальпетриер. С 1885 – соорганизатор и соруководитель Парижского общества физиологической психологии. С 1862 занимался преимущественно вопросами нервных болезней. Исследовал наследственные формы нервных болезней и неосознаваемые психические явления. Выявил, описал и исследовал различные проявления истерии (в т. ч. впоследствии названные «Ш. большая истерия» и «Ш. малая истерия»). Показал роль внушения в возникновении истерических расстройств. Разрабатывая травматическую теорию истерии, отметил сходство между поведением истериков и людей, находящихся в состоянии гипноза. Установил предрасположенность истериков к гипнозу и впервые осуществил широкомасштабное использование гипноза при лечении истерии. Предложил трактовку гипноза как патологического явления, обусловливаемого анатомо-физиологическими причинами. Выделил различные стадии гипноза (каталепсию, летаргию и сомнамбулизм). Установил и исследовал хроническое заболевание нервной системы (болезнь Ш. – Кожевникова). Разработал ряд методов неврологии и психотерапии, в т. ч. метод гидротерапии (душ Ш.) Изучал психологию художественного творчества и психотерапевтическое действие произведений искусства. Оказал существенное интеллектуальное и эмоциональное влияние на формирование метафизических и общепсихологических представлений Фрейда, его интереса к нервным и психическим заболеваниям, размышления о психической травме и бессознательных феноменах психики, сексуальной этиологии неврозов, внушения, природы и роли гипноза и постгипнотических явлений, проблемах творчества и т. д. Автор ряда фундаментальных трудов по болезням нервной системы, изданных в ряде стран мира.

ШАСТРА – в индуизме – систематизированная совокупность знаний о мире и о жизни. Ш. обозначаются древнеиндийские кодексы по разнообразным отраслям знания.

ШАСТРИ – в индуизме – сведущий человек в божественном и человеческом знании (один из первых лидеров независимой Индии – Лал Бахадур Шастри).





ШАТАРУПА (санскр. «имеющая сто форм») — в индуизме — женский аспект Брахмы, обозначение природы.

ШАТКАРМА — в тантризме — отвергающая физический контакт с объектом боевая магия, включающая: контролирование сознания человека, введение кого-то в ступор, разрушение, убийство, генерацию вражды между кем-то, изгнание.

ШАХАДА — в исламе — ритуальное проговаривание: «Нет никакого божества, кроме Аллаха, а Магомет — пророк Его». Ш. формулирует истинность (в первой части) и истовость (во второй части) ислама.

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875–1965) — немецко-французский мыслитель-гуманист, теолог, врач, пастор, музыковед, теоретик философии культуры, общественный деятель. «Негритянский доктор» в Ламбарене (Габон, Экваториальная Африка) (1913–1917, 1924–1965). Доктор философии (тема диссертации «Философия в постановке задач очищения религии И. Канта», 1899); доктор теологии (1900); доктор медицины (тема диссертации — «Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика», 1913). Лауреат Нобелевской премии мира (1952) и франкфуртской премии Гете (1928). Основные сочинения: «Проблема Тайной вечери на основании научных исследований 19 столетия и исторических сообщений» (1901), «Тайна мессианизма и страдания. Очерк жизни Иисуса» (1901), «И.С. Бах» (1908), «Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I» (1923), «Культура и этика. Философия культуры. Часть II» (1923), «Христианство и мировые религии» (1924), «Отношение белых к цветным расам» (1928), «Мистика апостола Павла» (1930), «Религия в современной культуре» (1934), «Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика» (1935), «О положении нашей культуры» (1947), «Гете. Четыре речи» (1950), «Философия и движение в защиту животных» (1950), «Идея Царства Божия в эпоху преобразования эсхатологической веры в неэсхатологическую» (1953), «Проблема мира в современном мире» (1954), «Проблема этического в развитии человеческой мысли» (1954–1955), «Гуманность» (1961, опубликована в 1966) и др. Человек, согласно Ш., приближает к себе и осваивает мир не на основе его познания, а благодаря переживанию его, которое трагично. «Два переживания омрачают мою жизнь, — писал Ш. — Первое состоит в понимании того, что мир предстает необъяснимо таинственным и полным страдания; второе — в том, что я родился в период духовного упадка человечества». Существование людей в исторической перспективе обуславливается не столько их мышлением, сколько осознанием того, что любой из

нас «есть жизнь, желающая жить среди жизни». Стремясь сформулировать (в европейской интеллектуальной традиции вслед за Шопенгауэром) путь к избавлению от страданий, Ш. усматривал его в акцентированно свободном и осмысленном волеизъявлении человека. «Благоговение перед жизнью», согласно философскому миропредставлению Ш. (самообозначение — «новый рационализм»), должно выступать основанием универсальной, космической этики и мировоззрения вообще человека и человечества. (Согласно Ш., «свободное и глубокое мышление не подвержено субъективизму.. мышление по самой своей природе особым образом побуждает благоговение перед жизнью вступить в бой со скептицизмом») «Благоговение перед жизнью» содержит в себе, по мысли Ш., смирение, миротворчество и жизнеутверждение и соответствует этике. Последняя у Ш. «не подчеркивает различия между высшей и низшей, более ценной и менее ценной жизнью». «Благоговение перед жизнью» постулирует безграничную ответственность за все живое на Земле. «Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло — есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей». Мировоззрение миро- и жизнеутверждения способно стать истинной культуротворящей силой лишь в гармонии с подлинными этическими ценностями. Для осуществления принципа «благоговения перед жизнью» (этот принцип — ядро, несущая конструкция антиномативистской по сути этики Ш.), не допускающего парциальных решений, «...сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становясь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию». Лишь в границах такого подхода, по Ш., возможно преодолеть пагубный характер воздействия современной цивилизации на человека. Конкретно-личностное начало в человеке не должно подавляться интересом «всеобщего»: воля, олицетворяющая свободное и нравственное начало в человеке, безусловно, значимее знания и понимания, обосновывающих неизбежность подчинения людей репертуарам объективации закономерностей внешнего мира. «Организованные государственные, социальные и религиозные объединения нашего времени пытаются принудить индивида не обновлять свои убеждения на собственном мышлении, а присоединяться к тем, которые они для него предназначили. Человек, исходящий из собственного мышления и поэтому духовно свободный, представляется им чем-то неудобным и тревожащим, — отмечал Ш., — ...сверхорганизация нашей общественной жизни выливается в организацию бездумья».

Смысл бытия человека, полагал Ш., — непрестанное самосовершенствование с целью гармонизации и улучшения собственной природы. Иной путь не является достойным человека, его духа, освященного божественным происхождением. По мнению Ш., именно уровень гуманизма, достигнутый обществом в целом, адекватно отражает степень его зрелости и чело-векосоразмерности.

ШЕВУЙ ЦУРА (евр. «уподобление по форме») — жизненная ситуация, в рамках которой у человека «желание обрести» равно «желанию отдать». Тем самым действие приобретения выступает как получение с целью отдачи. Человек в Ш. Ц. уподобляется Создателю и понижается Его Светом.

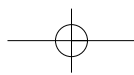
ШЕДИМ — у древних евреев — демоны, злые духи, от которых откупались иногда даже жертвоприношением собственных детей.

ШЕЙБЛЕР (Scheibler) Христоф (1589–1653) — немецкий философ. Основное сочинение — «Опус метафизики» (в двух томах, 1617). Создатель (вслед за Суаресом) системы протестантской неосхоластики.

ШЕЙКЕРЫ — религиозная секта, основанная в 18 в. (1774) в США Анной Ли — неграмотной эмигранткой из Англии, пережившей ряд откровений. Проповедует пацифизм, Ш. преуспевали в ведении домашнего хозяйства: им приписывают изобретение пропеллера, молотилки, прищипки, циркулярной пилы и мн. др.

ШЕЙХ (араб. ставший старым) — (1) в исламе — почетный титул опытных богословов и благочестивых людей; (2) в суфизме — наставник новообращенных, с 12 в. — глава братства суфиев.

ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874–1928) — немецкий философ и социолог, один из основоположников аксиологии, культуросоциологии и социологии знания, философской антропологии. В эволюции философских взглядов Ш. выделяют ранних (прикладная феноменология, преодоление неокантианства), классический (религиозный — неокатолический; социология знания и феноменологическая аксиология) и поздний (отход от теизма и обоснование философской антропологии) периоды. Кроме неокантианства, философии жизни (Ницше) и Гуссерля на философию Ш. большое влияние оказал круг идей Паскаля, а также традиция, идущая от Августина Блаженного. Главное произведение Ш. классического периода — «Формализм в этике и материалистическая этика ценностей» (вышло двумя выпусками в 1913–1916; в 1916 — вышло отдельным изданием). Главная работа позднего периода — «Положение человека в космосе» (1928), которой предшествовал сделанный в 1927 и получив-





936 ШЕЛЕР

ший значительный резонанс доклад «Особое положение человека»; сама же она, представляя программное изложение круга идей философской антропологии, должна была предварять задуманный в это время главный труд Ш. «Сущность человека, новый опыт философской антропологии» (Ш. предполагал издать его в 1929, но реализации замысла помешала смерть). Поздние работы Ш. собраны в сборнике «Философское мировоззрение» (1929). Другие работы Ш.: «Трансцендентальный и психологический метод» (1900), «Феноменология и теория познания» (1913–1914, опубликована в 1933), «Кризис ценностей» (1919), «О вечном в человеке» (1921), «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» (1923), «Формы знания и общество» (1926) и др. Главная заслуга Ш. — конституирование новых областей знания (прикладная феноменология, аксиология, социология знания, философская антропология). Ш. сумел «выстроить» цельную систему взглядов, отдельные подсистемы (области) которой взаимно дополняют, корректируют и фундируют друг друга. Исходная установка антропологического дискурса Ш. задает постулированием изначальной двойственности подлинно человеческого действия. Он может акцентировать собой как идеальную, так и жизненную составляющую. Любой акт сознания интенционален, направлен на предметы, но сами эти предметы могут быть как «практическими», презентирющими человеческую телесность, так и «идеальными», презентирющими смысловой компонент человеческого бытия. Последнее имеет как бы два горизонта — эмпирический, ситуативный (в котором человек сопричастен миру, соизмерим с ним, в котором он «проживает» себя) и надэмпирический, объективный, задающий сущностную, не зависящую от обстоятельств места (пространства) и времени составляющую человека (в котором человек противостоит миру, способен «стать над» жизнью, становится сопричастным Абсолюту — Богу). В этом, втором, горизонте человек имеет дело с трансцендентным — с ценностями, которые могут быть явлены в мире, предписывать нормативность и должностное человеческому поведению, «значить» в нем через формируемые системы оценок, но никогда не могут быть выведены из свойств предметов и явлений этого мира и всегда остаются самостождественными в своей сущности. Ш. вводит понятие «материального априори», позволяющего восходить к сущности через соответствие акта этого восхождения предмету (эйдической данности), противопоставляя его («материальное априори») «формальному априори» Канта, требующему соблюдения условий необходимости и всеобщности (сущность же может являться — быть усмотрена — и

отдельной личностью). «Материальное априори» задает основу феноменологического опыта, имманентного и непосредственно схватывающего «сами факты», феномены. Феноменологический опыт, согласно Ш., противостоит нефеноменологическому опыту, исходящему из естественной установки, естественной конституции познающего субъекта. Это не имманентный опыт, он знаково-символически опосредован и «домыслен», а тем самым имеет дело не с феноменами, а с «домысленным». Таким образом, ценности являются у Ш. интенциональными содержаниями определенных (не всех) человеческих актов, выступаая основанием для тех или иных целевых усилий (здесь Ш. вновь оппонирует неокантианству, но уже его волонтеристской трактовке ценностей). Степень открытости ценности или ценности субъектам (типологизируя последние) позволяет иерархизировать явления априорно-тождественности ценности, дать их типологию (тема, впервые введенная в аксиологию именно Ш.) на основании определенных критериев. В принципе, потенциально (через сопричастность Богу) человек способен неограниченно «прорываться» к ценностям, однако в силу своей «мировоззренческой ущербности» и ограничений, накладываемых современной «практицистской» цивилизацией, его возможности в этом отношении резко ограничиваются складывающимися структурами переживания ценности (но при этом, чем полнее личность, тем ценнее для нее мир, и наоборот). Это позволяет иерархизировать явление ценности. Одна из коренных причин и «мировоззренческой ущербности», и «практицизма» современной цивилизации кроется, согласно Ш., в гипостазировании роли разума в культуре и познании. Но разум ценностно слеп, ценности логически не выразимы, их можно только чувствовать (хотя они и даны как отличное от чувствования — исчезновение чувствования не затрагивает бытия ценности). Для реализации программы реформирования философии, ее окончательного антропологического «разворота» Ш. потребовалось найти достаточно высокого уровня мета-теоретическую позицию, с которой было бы возможно посмотреть как бы «со стороны» на специфику современных ему философских дискурсов и критически отразить собственную позицию. Средоточие проблем Ш. увидел в фундаменте позитивизма нарастающем нигилизме Запада по отношению к мировоззренческому знанию (метафизико-философии), что ведет к «тупику» прагматизма и технократизма. Поэтому необходим поворот к созерцательно-умозрительному знанию, без усвоения которого невозможно никакое образование, и без которого «уплощается» культура. В

этом отношении социология знания и призвана описать механизмы социокультурной обусловленности «ущербности мировоззрения» и природу ограничений, накладываемых современной цивилизацией, выявить те цели (программы), которые являются в каждом из знаниевых дискурсов и в их совокупности, обосновать необходимость присутствия всех трех типов знания в «нормально» развивающейся культуре и показать реальные механизмы доминирования тех или иных типов (научных, метафизических, религиозных) знаний-дискурсов как самоописаний этой культуры. Согласно Ш., память о двуединстве «всего человеческого», следует разобраться в самой природе человека, начать исходить в своих дискурсах из него самого, найти механизм «выравнивания» сложившейся социокультурной ситуации на основе принципов солидарности, т. е. необходимо реализовать программу философской антропологии. Приняв идею Аристотеля о «лестнице существ», Ш. обосновывает «среднее» место человека между животным и Богом, его сопричастность и тому, и другому (человек есть только «между», «граница», «переход», «божественное явление» в потоке жизни, вечный «выход» жизни за пределы самой себя). Он — сопричастие различных аксиологических порядков (человеческого и сверхчеловеческого, конечного и бесконечного, временного и вечного, естественного и сверхъестественного). Ш. делает предмет своего специального рассмотрения телесно-душевное (животное) единство человека, снимая проблему психофизического параллелизма. Биологическое и психическое (интеллект как способность к выбору есть и у животных — здесь Ш. ссылается, в подтверждение своего тезиса, на эксперименты с шимпанзе) слиты в *homo naturalis*, но не они, принадлежат жизни, определяют, что есть человек. В силу ниществия божьей милости человек трансцендирует себя, свою и всякую иную жизнь, выходит за их границы. Эта составляющая человека есть «дух», конституирующий его в личность. Дух суть внеприродный принцип личности, а сама личность, будучи тайной, неукоренной в предметности, есть центр и условие подлинно человеческих актов. Личность опредмечивает все, сама не превращаясь в предмет, залог ее бытия — постоянное самопроектирование себя в духовных актах, обнаруживание себя через сосуществование ею же порожденных духовных актов. Личность нельзя (да и не надо) познавать, к ней можно только «прийти» и «понять» ее в любящем созерцании сущностей. В расшифровке «тайны» человека и заключено собственно, согласно Ш., предназначение современной философии (ведь «только исходя из картины человеческой сущности, кото-



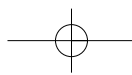


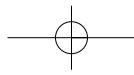
рую исследует философская антропология — идя навстречу актам духа, проистекающим из самого ядра человека — можно сделать вывод об истинных атрибутах конечной основы вещей»).

ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854) — один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии. Философский путь Ш. и, соответственно, порядок решаемых им проблем можно представить так: от самопознания к миропознанию, а от него — к богопознанию, что согласуется с такими периодами его творчества, как натурфилософия, философия тождества, трансцендентальный идеализм, философия откровения. Прежде, чем выработать свою точку зрения, Ш. целиком находился под влиянием идей Фихте. Все его работы до середины 1790-х представляют собой не более чем комментарии к наукоучению последнего. Отказавшись позднее от возможности использовать в качестве образца учение Фихте, Ш. пытается всесторонне развить выводы, полученные им в натурфилософии, для построения собственной философской системы как идеализма во всей его полноте в противовес ограниченному субъективному идеализму. С этой целью Ш. напишет большую работу, которая займет центральное место в его творчестве, особенно раннем, под названием «Система трансцендентального идеализма» (1800). Уже в Предисловии Ш. настаивает на том, что ограниченный субъективный идеализм Фихте, изображающий мир лишь таким, каков он есть в представлении субъекта, должен быть дополнен «посредством изложения всех частей философии в их единой последовательности». Поставив перед собой задачу осмыслить человеческое знание во всей его системности и целостности, т. е. «дать идеализм во всей полноте» и доказательности, автор представил саму философию в виде «непрерывной истории самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом». Чтобы точно и полно отразить этот ход истории самосознания, Ш. попытался тщательно отделить друг от друга отдельные ступени его развития и представить их в строго определенной последовательности, когда Я поднимается до сознания в его высшей потенции. Полагая, что философия должна объяснить факт соответствия наших представлений предметам, и утверждая таким образом тождество субъективного и объективного, Ш., тем не менее, считал, что ни один из этих двух факторов познания не может быть признан изначально зависимым от другого без тщательного рассмотрения. Таким образом, если натурфилософия считает первичным объективное и из него выводит субъективное, то трансцендентальная

философия вынуждена идти в противоположном направлении — исходя из субъективного в качестве первичного и абсолютного, вывести из него объективное, становясь тем самым другой необходимой основной наукой философии. Ш. определяет первую задачу своей философии — объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с совершенно независимо от них существующими вещами. Из второго, столь же изначального, по его мнению, убеждения, заключающегося в том, что представления возникают в нас без какой-либо необходимости, посредством свободы, Ш. выводит, по его мнению, вторую проблему философии: каким образом объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится, причем изменено так, что оно полностью совпадает с мыслимым. Объекты, таким образом, определяются здесь самими нашими представлениями, которые возникают произвольно и обуславливают возможность нашей свободной деятельности, вытекающей, в свою очередь, из преобразующего, или практического интеллекта. Решение этой задачи мыслитель относит к области практической философии. Ш. предполагает признание наличия предустановленной гармонии между двумя мирами — идеальным и реальным, существование одной и той же деятельности, посредством которой и производится объективный мир, и находит свое выражение воление, т. е. деятельность, которая и создает объекты, и копирует их. По Ш., это не две разных, а единая творческая деятельность, которая может быть как бессознательной (в продуцировании мира), так и сознательной (в актах свободного воления). Из этого ее единства и вытекает соответствие вещей и представлений, объективного и субъективного, бессознательного и сознательного. Отсюда мыслитель выводит последующие разделы своей философской системы. Изначальное тождество той деятельности, которая производит мир, и той, которая находит свое выражение в волении, предстает перед нами, по Ш., в продуктах первой, и эти продукты являются собой результат деятельности, сознательной и бессознательной — одновременно. Так, природа и как целое, и в своих отдельных продуктах представляется философу, с одной стороны, сознательным творением и в то же время продуктом слепого, бессознательного интеллекта; иначе говоря, здесь действует слепой разум, но продукты его деятельности всегда целесообразно определены, ибо природа действует согласно слепым целям, механически давая образцы и приводя их в исполнение. Согласно Ш., «природа целесообразна, не будучи объяснима в своей целесообразности». Структура философской системы Ш. предстает в виде четырех элементов: система теоретической

философии (отвечающая на вопрос, как интеллект познает мир); система практической философии (отвечающая на вопрос, как практический интеллект преобразует этот мир, приводя его в порядок); философия природных целей (анализирующая творческую, целеполагающую деятельность природы); философия искусства (отвечающая на вопрос, как интеллект творит мир). Ш. провозглашает свою мысль об эзотерическом характере философии, считая, что склонность к ней не может быть распространена более, чем склонность к поэзии. Далее, уже в первом главном разделе работы он продолжит разговор на тему методологии, сформулировав наряду с «органом» принцип и метод Я (т. е. трансцендентальной философии). В роли так называемого принципа Ш. дедуцирует то условие, благодаря которому только и возможна интеллектуальная интуиция (т. е. интеллект, который одновременно и действует, и созерцает себя в этом действии). Таким условием, по Ш., становится самосозерцание, или самосознание. В Я, иначе говоря, попадает лишь то, что оно само только и порождает; Я само становится для себя своим объектом. Под методом же Ш. понимает непрерывность развития Я, которое постоянно действует и одновременно рефлексивует свою деятельность, переходя от акта рефлексии к новому действию, более высокому, а от акта действия вновь к акту рефлексии и т. д. Т. о., впервые в философии, Ш. представил само Я-сознание не как нечто готовое, а как необходимый ряд актов, как находящееся в состоянии постоянного развития, как бы заставив его возникнуть перед своими глазами. Само изложение системы трансцендентального идеализма Ш. начинает с системы теоретической философии (или собственно теории познания), в которой он реконструирует основные эпохи (ступени) развития теоретического Я-интеллекта: 1) От первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания, когда Я не осознает ни себя, ни своей деятельности, осуществляемой бессознательно и представленной пока в сознании только в виде ее результатов — как объект, вещь. 2) От творческого созерцания до рефлексии, когда предметом ощущения становится уже не нечто внешнее типа вещей, а продукт самого созерцания — ощущение; так что интеллект оперирует здесь с предметами без их непосредственного присутствия — на уровне представлений, не осознавая своей деятельности, он познает ее продукты и делает это вполне сознательно. 3) От рефлексии до абсолютного волевого акта, когда теоретический интеллект оказывается и связан, и свободен одновременно: он по-прежнему скован своим материалом в виде объектов, данных ему в созерцании, но в то же время он свободен в том, как он их рассматри-





938 ШЕМОТ

вает. На этом этапе акт деятельности уже отличается Ш. от продукта этого акта, сама деятельность — от ее объекта; деятельность впервые как таковая вступает теперь в сознание. Результатом рефлексии является уже не объект и не представление о нем, а понятие, суждение и т. п. Учение Ш. оказало большое влияние на философскую мысль 19–20 вв.

ШЕМОТ (евр. имена) — в каббале — десять имен Бога: Эхиех, Иах, Иегова, Эль, Элоха, Элохим, Иаве Саваоф, Элохим Саваоф, Шадай, Адонаи.

ШЕМХАМФОРАШ — согласно древнееврейскому преданию, чудотворное имя, заключающее в себе самосушную сущность божества. Оппоненты Иисуса Христа обвиняли Его в похищении Ш. из храма и осуществлении с его помощью различных чудес.

ШЕНГ-ВАНГ — в китайской философии — правитель, наделенный властью и мудростью. Ш. — идеальный правитель.

ШЕНГ-ДЖЭН — в китайской философии — истинно сведущий мудрец, способный оптимизировать поведение значительной массы людей без применения насилия над ними.

ШЕОЛ — в иудаизме — место наказания грешных душ, преисподняя. Ш. отличается от ада кратковременность пребывания (до земного года) грешников там и очистительный, «воспитующий» характер. Ш. отличается бездействием (в отличие от Геенна).

ШЕРТОК (Chertok) Леон (1910–1991) — французский психиатр, психоаналитик, историк психиатрии и психоанализа. Доктор медицины, профессор Сорбонны. Ученик Лакана. После получения медицинского образования работал психиатром. Изучал гипноз и активно использовал его в терапевтических целях (в т. ч. в качестве анестезирующего средства). Прошел курс дидактического психоанализа у Лакана и работал практикующим психоаналитиком. Во время Второй мировой войны был активным участником французского движения Сопротивления. Прошел научную стажировку в США у Ф. Александера. Систематически занимался гипнотерапией, психоанализом и психосоматической медициной и пропагандировал их. Считался одним из лидеров этих направлений во Франции. Оказал влияние на распространение данных идей в России. На протяжении ряда лет был руководителем психосоматического отделения Института психиатрии Ларошфуко и Центра психосоматической медицины им. Ж. Дежерина. Автор книг «Гипноз. Теория, практика и техника» (1959), «Рождение психоаналитика. От Месмера до Фрейда» (1973, совместно с Р. де Соссюром), «Непознанное в психике человека» (1976), «Сердце и разум» (1989, совместно с И. Стенгерс), «Мемуары еретика» (1990) и др.

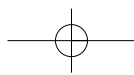
ШЕСТОВ Лев (Лев Исаакович Шварцман) (1866–1938) — российский философ и литератор, представитель русского религиозно-философского возрождения начала 20 в. Основные сочинения: «Добро в изучении графа Толстого и Ф. Ницше. (Философия и проповедь)» (1900), «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» (1903), «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)» (1905), «Начала и концы» (1908), «Potestas clavium» («Власть ключей») (1923), «Навлах Иова (Странствование по душам)» (1929) и др. После его смерти изданы работы: «Афины и Иерусалим» (1938), «Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)» (1939), «Умозрение и откровение. (Религиозная философия Владимира Соловьева и др. статьи)» (1964), «Sola fidee — Только верою. (Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь)» (1966) и др. Творческая деятельность Ш. началась с ряда литературно-философских работ. Исключительную роль в становлении философии Ш. сыграли — наряду с произведениями Шекспира, которого Ш. называл своим первым учителем философии — русская литература (прежде всего, в лице Достоевского и Толстого) и философия Ницше. Исходя из глубинного переживания трагичности человеческого существования, Ш. выступал непримиримым критиком рационализма, в силу своих основных предпосылок узаконивающего, по мнению Ш., человеческие страдания. Источник, порождающий ужасы жизни, Ш. усматривал в «страшной власти» необходимости над человеческой жизнью. Наука, будучи воплощением разума, в своем стремлении упорядочить мир предстает у Ш. как поклонение необходимости и, соответственно, продуцирует принудительное знание, рационализированные истины которого служат орудием управления и господства. Ш. признавал за научными, т. е. логически доказуемыми истинами только ограниченное значение, в противном случае они сами (как орудия необходимости) ограничивают человека как свободное и творящее существо, в чем собственно и заключается, по Ш., призвание человека. Ш. призывал к освобождению от довлеющей власти самоочевидного, общепринятого, общеобязательного, или, говоря иначе, — к «беспочвенности», — единственному, что дарует человеку ощущение полета. Системосозидающей установке философского разума Ш. противопоставил опыт «адогматического» мышления, усматривающего истину «в единичном, неповторяющемся, непонятном, всегда враждующем с объяснением» — «случайном», куда не распространяется власть разума. Особую метафизическую значимость в философии Ш. обретают мгновения, связанные с «порывистостью и свободной внезапностью

творческого роста и делания», «когда разум отказывает в своих услугах». Именно в эти редкие мгновения, писал Ш., «только наедине с собой, под покровом тайны индивидуального бытия... вспыхивают последние истины». Глубоко переживая иррациональное в бытии человека, Ш. подчеркивал невозможность ясного и отчетливого представления о великих тайнах мироздания, когда непредсказуемость, неожиданность, чудесность требуют отказа от самого усилия «быть понятыми». Философия для Ш. — не «строгая наука» (он горячо спорил с Гуссерлем по этому поводу), но «борьба за невозможное», риск и дерзновение, стремление к неведомому; дело философов — «не в разрешении проблем, а в искусстве изображать жизнь как можно более таинственной и проблематической». Единственную возможность реализации свободы и творческой мощи человеческой личности Д. находил в религиозном опыте. Вера для Ш. — это одновременно и «второе измерение мышления», преодолевающее истины разума, освобождающее от власти необходимости, и путь к тому, для кого все возможно, и упование на Бога живого, что, сметая всякую уверенность и прочность, сопряжено с ожиданием, надеждой, тоской, страхом и трепетом. Выступая против рационализации веры и полагая ее как сферу абсурда и парадокса, Ш. сам включается в русло иудейско-христианской философии, которую он, назвав философией откровения, противопоставил философии умозрительной, рациональной. Как философ Ш. был достаточно независим от окружающих течений времени. Наиболее близким себе мыслителем считал Кьеркегора. Определенная близость философии Ш. и экзистенциализма (как течения) не дает оснований к их соединению — в силу общности, ярковыраженного своеобразия этого мыслителя.

ШЕШЬ — в оккультизме — символ андрогинной природы человека: равносторонний шестиугольник состоит из двух треугольников и означает союз огня и воды, духа и материи. Число 666 — число несовершенного человека, полуживотного. В противовес 666 — «777» являет собой символ человека совершенного.

ШЕШЬ МИРОВ — в буддизме — миры Богов, Полубогов, людей, животных, Голдных духов и обитателей адов.

ШЕФТСБЕРИ (Shaftesbury) Антони Эшли Купер, граф (1671–1713) — английский философ. Основной сборник работ — «Характеристики людей, манер, мнений, времен» (в трех томах, издан посмертно в 1776–1779), «Моралисты» (1709) и др. Отстаивал идею о самостоятельном характере морали (в том числе и по отношению к религии). Посредством идеи религиозно-





го воздаяния или страха перед неизбежностью искупления грехов, согласно Ш., можно лишь усмирить людей, но не сделать их более нравственными.

ШЕХИНА (евр. обитание) — в иудейском мистицизме — (1) имя Единого Бога, отражающее идею Его присутствия в сотворенном мире; (2) один из ангелов Йеговы или сам Йегова.

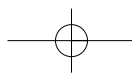
ШИВА (санскр. приносящий Благо) — (1) одно из главных божеств индуизма, верховный Бог шиваистских сект, диалектически соединяющий в себе ипостаси разрушителя и созидателя, аскета и эротического символа, гуманного пастыря душ и бича истины. У Ш. — три глаза, один из которых предназначен для «внутреннего зрения», но способен и испепелить; (2) сила, вызволяющая человека из земного тела. (3) божество йогов, преодолевающих собственную зависимость от тела.

ШИВАИЗМ — культ Шивы, одна из трех главных форм современного индуизма. Отдельные школы Ш. уделяют значимое место философским и социальным проблемам. Основание Ш. — учение о том, как душа человека должна избавиться от цепей природного существования и обрести «природу Шивы». Для достижения последней используются чарья (зримое поклонение богам), крия (внутреннее поклонение им), йога и знание.

ШИЗОАНАЛИЗ (греч. schizein — расколоть) — одно из направлений современного постструктурализма. Программным сочинением Ш. выступил коллективный труд Делеза и Гваттари «Капитализм и шизофрения» (1972–1980), объединивший критику структуралистских представлений и леворадикальные политические идеи конца 1960-хх — начала 1970-х. В рамках парадигмы Ш. затрагивается широкий спектр проблем философии, социологии, политологии, психиатрии, экономики и пр. Спектр философских аспектов Ш. содержит критику теории репрезентации и вытекающую из нее традиционную структуру знака (означающее, означаемое, референт); критику фрейдовской концепции, в частности «Эдипова комплекса» (установка Ш. на преодоление «эдипизации бессознательного») и др. Важным пунктом размышлений теоретиков Ш. стала также критика марксистски ориентированных интерпретаторов Фрейда, — в частности, раннего Маркузе и Райха. Существенным недостатком их концептуальных построений, согласно тезисам Ш., является понимание бессознательного, которое мыслится как некая символическая структура. Отождествляемое Фрейдом со снами или мечтами, бессознательное, по мнению Делеза и Гваттари, тем самым неадекватно и редуцированно сводится к символическим образам и представлениям. Сторонники Ш. усмотрели причину этого заблуждения в чрез-

мерной роли Эдипова комплекса, которую тот исполняет в психоаналитической теории. В частности, было отмечено, что «...из-за Эдипа все оказывается завуалировано новым идеализмом: из бессознательного как завода создали античный театр, из единства производства создали совокупность представлений; из производящего бессознательного создали бессознательное, которое может только выражаться (миф, трагедия, сновидения)». С точки зрения теоретиков Ш., структуралистские интерпретации психоанализа (Лакан) необратимо элиминируют «реальное» из механизмов бессознательного, являя собой (в стилистике образного ряда рассуждений Фрейда) возврат к Эдипу-деспоту от Эдипа-эталопа. Согласно Ш., понять истинную природу бессознательного можно, только отбросив Эдипов комплекс, ограниченный рамками семейных отношений и не способный объяснить сложные социальные структуры и процессы, а также очистив понятие бессознательного от каких-либо символических форм и попытавшись понять его как «производящее желание» или, что тоже самое, — «желающее производство». Очевидная ориентированность Ш. на полемику с теорией капиталистического производства Маркса, с одной стороны, и установками традиционалистского психоанализа — с другой, результировалась в формулировании следующих тезисов: а) ограниченность марксовской схемы связана с недооценкой связи общественного производства и желания как такового — капитализм и марксизм игнорируют «желающую ипостась» социального; б) психоанализ оказывается не в состоянии адекватно отобразить социальное измерение желания. Эксплицируя мысль Клосовски о позитивности и желательности конструктивного отказа от «стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом», Гваттари и Делез подчеркнули, что решение данной задачи возможно путем уяснения того «способа, в границах которого общественное производство и производственные отношения выступают как производство желания и того, каким образом разнообразные аффекты и импульсы конституируют фрагмент инфраструктуры... составляя ее часть и присутствуя в ней самыми различными способами, аффекты и импульсы порождают угнетение в его экономических измерениях вкуче со средствами его преодоления». Осуществление на уровне интеллектуальной и социальной практики принципа единства социального производства и «производства желания» — с целью достижения предельной степени раскрепощения последнего — предполагало, по Гваттари и Делезу, выявление трансцендентального бессознательного. Ш. утверждал генетическую автономность «желания» от потребностей людей вообще, от человеческих потребностей в чем-либо как тако-

вых. Попытка объяснить желание через ощущение нехватки чего-либо, по мнению теоретиков Ш., с необходимостью приводит к фетишизации наших представлений относительно отношений индивида с миром. В контексте такого подхода (в каком бы облике — «диалектическом», «нигилистическом» и т. п. — он ни выступал), который представители Ш. и призывали преодолеть, личные желания понимаются как проистекающие, в конечном счете, из коллективных запросов и интересов, что необходимо приводит к отчужденности человека и разрыву его естественных связей с природой («реальное») и обществом («производством желания»). По Гваттари и Делезу, «если желанию недостает реального объекта, сама реальность желания заключена в «сущности недостачи», которая и производит фантазматический объект». Отсутствие объекта, таким образом, векторизируется на внешнее, по сути своей, производство, а желание, в свою очередь, — продуцирует мысленный дубликат недостающего объекта. Тем самым человек преобразует природную среду лишь в собственном воображении, а не реально взаимодействует с ней. Теоретические концепции, пропагандирующие такой взгляд на происхождение желаний, по версии Ш., поддерживают доминирующей на Западе индустриально-потребительский общественный уклад и являются инструментом легитимизации социальных манипуляций и культурных репрессий (как, например, психоанализ по Фрейду). В аналогичном понимании природы желаний Ш. видит основной недостаток и в учении Маркузе. Согласно Ш., коль скоро Маркузе утверждает детерминирующую роль потребностей в динамике жизни индивида и общества, то и весь корпус возводимого на этом постулате социогуманитарного знания отвечает социальному заказу буржуазного общества, а именно — оправдывает внедрение такой совокупности социальных связей, при которой человек оказывается доступен максимальному числу насильственных манипуляций со стороны социума. (В рамках Ш. психоанализ и капитализм рассматриваются как компоненты единого механизма культурных репрессий.) Трактовка «желания» в Ш. состоит в провозглашении полной его дистанцированности от каких-либо социальных характеристик и в его понимании как чисто физического процесса, атрибутом которого мыслится особое «производство». Социальное производство, согласно постулатам Ш., являет собой производство желания в определенных условиях: желание является производителем, производя реальное в поле реальности. По Делезу и Гваттари, «желание есть совокупность пассивных синтезов, машинным способом продуцирующих фрагментарные объекты, потоки и тела, функционирующие как производствен-



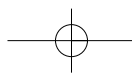


940 ШИЗОАНАЛИЗ

ные единицы. Именно из него истекает реальное, являясь результатом пассивных синтезов желания как самопроизводства бессознательного...» Желание — наряду с производством — не может быть конституировано в функции отсутствующего объекта: желание само порождает состояние отсутствия и потребности, выступающие в реальности «контрпродуктами, производимыми желанием». Либи́до инвестирует способ производства («социальное поле в его экономических, исторических, расовых, культурных и иных феноменах») вне заданности какими-либо трансформациями психической деятельности или сублимациями в какой бы то ни было форме. Согласно Гваттари и Делезу, «есть только желание и социальность, и ничего более... Самые репрессивные и смертоносные формы общественного воспроизводства продуцируются желанием...» «Желающее производство» создает, согласно Ш., и природную, и социальную среду. Только посредством «желающего производства» конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъективным. Другими словами, основой всех природных и социальных связей индивида выступают, с точки зрения Ш., импульсы сексуального происхождения. Человек должен полностью доверяться именно собственным желаниям, а не репертуарам воображаемого удовлетворения. Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно Ш., — функция сексуальности как циклического самодвижения посредством активности бессознательного. Согласно схеме Ш., «производство желания» формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности «машин желания», под референтами которых могут мыслиться и отдельный субъект, и социальная группа, и общество в целом. Стремясь осуществить процедуру синтеза психоаналитической концепции желания и марксовской теории общественного производства, теоретики Ш. разработали многомерную и полисмысловую концепцию «желающей машины» как субъекта некоего машинного процесса; последний же, в свою очередь, согласно Ш., может также истолковываться как модель для описания процедур деятельности бессознательного. Уподобление социального производства и «производства желания» уместно, с точки зрения Ш., постольку, поскольку первое неизбежно предполагает в качестве собственного компонента «полное тело» («социус») вкуче с непродуктивными остановками и паузами антипроизводства. «Машина желания», по Гваттари и Делезу, представляет собой органическое единство трех компонентов: субъекта; «машин-органов», репрезентирующих жизнь и производство; стериль-

ного, непотребляемого, непродуктивного «тела без органов», являющего собой результат актуализации инстинкта смерти и воплощение антипроизводства. Последнее — перманентный компонент производства желания, ибо «машины желания» не функционируют иначе, нежели в поврежденном состоянии: «...в известном смысле было бы предпочтительнее, чтобы ничто не работало и не функционировало: не рождался, оставив цикл рождений; остаться без рта для сосания; без ануса для испражнений и т. п.» (Делез и Гваттари). (Как ни один биологический процесс не мыслим без временных остановок, так и «производство желания» должно быть, кроме всего прочего, представлено механизмом, прерывающим деятельность «работающих органов». Таким и выступает, согласно Ш., «тело без органов».) Его включенность в производственный процесс неизбежно разрушает организм, иницируя перманентные напряжения в системе. На уровне общественного производства, согласно Ш., «тело без органов» может выступать в обликах «тела земли» (эпоха дикости, клинический аналог — перверсия как деспотическая сущность); «тела деспотии» (эпоха варварства, клинический аналог — параноидальный психоз как деспотическая сущность), «тела капитала» (эпоха цивилизации, клинический аналог и символ — невротический Эдип). Клиническим аналогом «тел без органов» в полном их объеме может считаться «классическая» шизофрения. Атрибуты состояния сосуществования и взаимодействия «машин желания» и «тела без органов», согласно авторам Ш., следующие: 1) перманентный конфликт, 2) взаимное притяжение, 3) единство и противостояние взаимного конфликтного отталкивания и взаимопритяжения. В первом случае рабочий шум «машин желания» невыносим для «тела, не нуждающегося в органе»; последнее воспринимает вторжение «машин желания» как преследование — в результате «оппозиции процесса производства машин желания и непродуктивного положения тела без органов» (Делез, Гваттари) незамедлительно возникают «машинные желания «параноидального» типа. Во втором случае, согласно мнению теоретиков Ш., «...тело без органов обрушивается на производство желания, притягивает и овладевает им... Непродуктивное, непотребляемое тело без органов служит поверхностью записи всех процессов производства желания, — создается впечатление, будто бы машины желания им и обусловлены...» Как результат — появление «машин желания» «чудодейственного» типа. В третьем случае, как результат единства и борьбы взаимопритяжения и взаимоотталкивания, производится и воспроизводится бесконечная серия метастабильных состояний субъекта; субъект «рождается из каждого состояния се-

рии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния». В итоге конституируется «машина желания» «холостого» типа или коррелят «шизофренического опыта чистых количеств», вступающая в особые («субъектотворящие») отношения с «телом без органов». Схема эволюции «машин желания» в контексте динамики разнокачественных состояний взаимосвязей их компонентов позволила авторам Ш. разработать весьма нетрадиционную модель развития социального производства как процесса эмансипации «производства желания» из структуры последнего. Исторически первая, доиндустриальная «машина желаний», согласно схеме Ш., — машина «территориального» вида, базирующаяся на архаичной целостности производства и земли как жизнеформирующих начал. В границах действия «машин желаний» данного вида существует очевидный естественный предел для процессов концентрации власти в руках представителей института вождей: «как если бы дикари заранее предчувствовали сами приход к власти имперского Варвара, который все же придет и перекодирует все существующие коды». «Территориальный» тип организации социальных кодов в дальнейшем сменяется, по Гваттари и Делезу, «машиной желания» имперского типа: жестокость сменяется осознанным системным террором. Потоки желания не высвобождаются, они лишь перекодируются. «Полное тело» («социус») выступает на этом этапе как «тело деспота», место «территориальной машины желаний» занимает «мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем на вершине; аппаратом бюрократии как боковой поверхностью и органом передачи; крестьянами — как рабочими частями в ее основании...» (Гваттари, Делез). Создаваемая в этих условиях правовая система отнюдь не стремится к ограничению деспотизма, ее суть либо «маниакально-депрессивная» (накладывающая запрет на всякое познание), либо — «параноидально-шизоидная» (вовлекающая в сферу своего действия нетотализуемые структуры социума). В условиях капитализма, являющего собой, по Делезу и Гваттари, предельное отрицание всех предыдущих социальных формаций, степень удаленности «производства желания» от социального производства достигает высшей степени — степени полной несоместности. Естественным продуктом детерриторизации желаний выступает «шизоиндивид», шизофреник — субъект декодированных потоков на «теле без органов». Шизофреник расположен на пределе капитализма, представляя собой его зрелую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя» (Гваттари, Делез). Основанием же обстоятельности, что капитализм и шизофрения внешне выглядят как антиподы, счи-

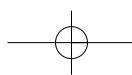




тается стремление первого не столько декодировать и перекодировать потоки желаний, сколько установка на декодирование их. Шизофрения в этой диалектике выступает как предел более высокого порядка, «внешний» предел, ибо она осуществляет процедуры декодирования на десоциализованном «теле без органов» в отличие от капитализма, который трансформирует потоки желания на «теле» капитала как детерриториализованного социуса. Капитализм в результате оказывается вынужденным адаптировать, аксиоматизировать и декодировать шизофренические реальности, будучи радикально идентичен шизофрении, но они существуют и выступают ее антиподом в сфере репертуаров аксиоматизации: «Денежные потоки являются собой совершенно шизофренические реальности, но они существуют и функционируют лишь в рамках имманентной аксиоматики, которая заключает и отталкивает их реальность. Язык банкира, генерала, промышленника, чиновника ... является совершенно шизофреническим, но статистически он работает лишь в рамках опоясывающей его аксиоматики, ставящей его на службу капиталистическому строю...» (Делез, Гваттари). Авторы Ш., таким образом, интерпретируют свободное от нормативирующих структур общества поведение индивида, который может свободно реализовывать свои желания как «деконструированный субъект» — как «шизоидное»: но не в качестве поступков психически больного человека, а как линию поведения лица, сознательно отвергающего каноны общества в угоду своему естественному «производящему желанию», своему бессознательному. Требование слушаться голоса собственного «шизо» (т. е. «шизомолекулы» — основания человека) ведет не просто к необходимости редуцировать из психической жизни нормативные конструкты, навязанные культурой, но, что еще более важно для понимания доктрины Ш., — к постулированию желательности максимального снижения роли разума, которую тот играет, выступая арбитром во всех связях и отношениях субъекта. Именно сознание (терминологически в Ш. не осуществляется разделения сознания и разума) как первоначальный репрессивный механизм сдерживает свободную деятельность «желающей машины». Бессознательное же, выступая по сути как «желающее производство», очищено, по версии Ш., от структурирующей роли разума и таким образом может характеризоваться как машинный процесс, не имеющий других причин своего возникновения, нежели он сам, и не имеющий, кроме этого, также и целей своего существования. Согласно Гваттари и Делезу, «речь идет не о том, чтобы биологизировать человеческую или антропологизировать естественную историю, но о том, чтобы показать общность участия социальных и органических ма-

шин в машинах желания». Безумная природа творческого преобразователя социальной действительности капиталистического общества стала в дальнейшем символом множества философских версий постструктурализма, а главным этапом в определении революционного субъекта как «социального извращенца» стал провозглашенный в рамках традиции Ш. отказ разуму в его созидательной мощи и определение всей культуры, построенной по канонам рациональности, как тупиковой. Таким образом, Делез и Гваттари связали с личностным типом «шизо-» надежды на возможность освобождения человека и общества от репрессивных канонов культуры капитализма, являющих собой, согласно Ш., основополагающие причины процессов массовой невротизации людей. Пробуждение в индивидах имманентных «машин желания» сопряжено с высвобождением процессов «производства желания», разрушающих несвободу людей во всех ее формах (навязываемое структурное единство, индивидуализация, фиксированное тождество и т. п.). Такой освободительный потенциал, присущий «шизо-», а также его способность к критическому, отстраненному анализу реальности обуславливаются, по схеме Ш., еще и тем, что данный социально-психический тип мыслится как маргинальный субъект, не включенный в формирующую сознание систему капиталистического общества и дистанцированный от нее. Главным способом высвобождения, раскрепощения желаний, согласно Ш., выступает «ускользание» от определенностей любого рода — определенностей как негативных, так и позитивных. Любая определенность, однозначность — это социальная ловушка: борьба никогда не является проявлением воли к власти. «Ускользание» индивидов разрушает тождественность общества в целом самому себе; по утверждению Делеза и Гваттари, «...порядочные люди говорят, что убегают не нужно, что это не эффективно, что необходимо трудиться во имя реформ. Но всякий революционер знает: ускользание революционно...» Лишь в рамках таких репертуаров индивидуального поведения (наиболее типичными примерами которых являются шизофрения, искусство и наука, ориентированные на процесс и производство, а не на цель и выражение) «производство желания» способно подчинить себе социальное производство. По схеме Гваттари и Делеза, «производство желания» неоднородно и плюралистично по своей структуре: целое в принципе не может объединять части, будучи потенциально способно лишь примыкать к ним: «...целое есть продукт, производимый как часть наряду с другими частями, которые оно не объединяет и не тотализует, но применяется к ним, устанавливая типы отклоняющейся коммуникации между несообщающимися сосу-

дами, поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях...» Несущей конструкцией теоретической схемы различения «производства желания» и социального производства в Ш. является отображение и фиксация природы и динамики всего существующего в границах гипотезы о существовании «молярных» и «молекулярных» образований. Шизофрения — это граница между «молекулярной» множественностью желаний и «молярной» организацией. «Молекулярная» организация интегрирована в «молярный» макромир общественных формаций, располагаясь в его основании: именно микробессознательные «сексуальные инвестиции» финансируют сознательные инвестиции экономических, политических и иных общественных макроструктур. По Делезу и Гваттари, «нет машин желания, которые бы существовали вне социальных машин желания, которые заполняют их в малых масштабах». Два этих уровня организации реальности, согласно Ш., выступают как предпочтительные по отношению к различным типам желающих субъектов. Молярные («макрофизические») совокупности, относящиеся к статистическому порядку «больших чисел», — поля действия для параноика. «Микрофизический» же уровень, лежащий вне «притоков больших чисел», — ориентир для шизофреника, при этом не менее сложный, чем в первом случае. Инвестиции в «производство желания» в контексте данного различения оппозиционно разновекторны: «...один — это инвестиция группы подчинения, вытесняющая желания личностей, другая — это инвестиция группы-субъекта в поперечных множественностях, относящихся к желанию как молекулярному явлению» (Делез, Гваттари). «Молярные» образования представлены индивидами, классами, государством, культурой и ее частными составляющими: наукой, искусством и т. д. К «молекулярным» же образованиям Ш. относит непосредственно сами «желающие машины», структурно разграниченные на отдельные элементы. Учитывая, что вышеохарактеризованное «тело без органов» содержит все возможные модели развития производственных связей и алгоритмы деятельности «машин желания», то, заключают Делез и Гваттари, «тело без органов» служит своеобразным агентом «молярных» образований. Оно останавливает деятельность «машин желания» или осуществляет «запись» производственных процессов на «тело без органов» таким образом, чтобы, уже будучи «считываемыми», они не могли мыслиться иначе, как произведенными из «тела без органов». Вступая в эти отношения, «работающие органы» как бы «вступают в брак» со считанными моделями, технологиями или видами деятельности, а значит





942 ШИИЗМ

«машина желания» оказывается не в силах на свободное «самопроизводство бес- сознательного». «Молярные» образования образуют строгие структуры, важным качеством которых становятся уникальность и специфичность, в результате чего они ускользают от воздействия «молекулярных» систем и становятся инструментами подавления желаний. Согласно Ш., «молярные» системы через агента — «тело без органов» способны переходить на «молекулярный» уровень, т. о. возникают всевозможные проникновения этих уровней друг в друга. «Молекулярные» системы, по модели Ш., нуждаются в «молярных», в существовании на уровне специфических, а не универсальных множеств. Необходимо обнаружение у каждого индивида собственной «машины желания»: «шизоаналитик — это механик, шизоанализ чисто функционален... он не может остановиться на герменевтическом (с точки зрения бессознательного) обследовании социальных механизмов...» (Гваттари, Делез). Ш. не претендует на статус политически ориентированной либо идеологически ангажированной философско-психоаналитической системы, он базируется на уверенности в абсолютном характере природы «машин желания». «Если мы призываем желание как революционную силу, то делаем это потому, что верим, что капиталистическое общество может выдержать множество проявлений интересов, но ни единого проявления желания, которое в состоянии взорвать его базовые структуры...» (Делез и Гваттари). В этом плане каждый человек, с точки зрения авторов Ш., потенциально обладает шансом начать жить согласно естественным законам желания, восстановив гармоничные отношения с природой, обществом и самим собой.

А.А. Грицанов

ШИИЗМ — в исламе — меньшая (по сравнению с суннитами) ветвь (в нее входит 10 % мусульман). Изначально Ш. отстаивал интересы Али, зятя Магомета, четвертого халифа мусульманской общины. Согласно Ш., любой халиф, исполняющий волю Аллаха, имеет право на власть.

ШИЛА — в буддизме — одно из трех важнейших моральных качеств наряду с щедростью (дана) и с упражнением ума (бхавана). Ш. приносит важнейшие религиозные заслуги.

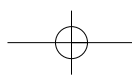
ШИЛЗ (Shils) Эдвард Алберт (1911) — американский социолог функционалистского направления. Вместе с Т. Парсонсом разрабатывал основы структурно-функционального анализа. Значительный вклад Ш. внес в научную разработку макросоциологической теории, проблем дефиниции общества. Основные сочинения: «К общей теории деятельности» (1951, с Парсонсом), «Интеллектуалы и власть» (1972). Каждое общество пред-

ставляет собой, по мнению Ш., центр и периферию. От их взаимоотношения зависит тип общества. Ш. выделил и исследовал несколько типов взаимоотношений и, соответственно, несколько типов общества. Современное общество, с его точки зрения, характеризуется более широким распределением харизмы, чем предшествующие и восточные общества. Основные факторы, создающие и сохраняющие общество, — центральная власть, согласие и территориальная целостность. Особое внимание Ш. придавал культуре, как интегрирующему фактору, выделяя в обществе главную (центральную) и вариантную культуры. Для эффективного функционирования общества центральная культурная система должна включить продукты культуры, лояльные центральной институциональной системе. В случае расхождения между ними центральная институциональная система утрачивает свою законность, что чревато социальными конфликтами и нарушением социального порядка. Ш. — сторонник концепции равновесия, в соответствии с которой общество рассматривается как система, восстанавливающая «социальный порядок» при нарушении его равновесия. Ш. первым занялся исследованием социологических теорий. Он подчеркивал важность изучения социологических традиций и истории социологии для понимания процессов, происходящих в современном обществе. В сфере интересов Ш. — социальные группы современного общества, в т. ч. группы и институты, производящие «интеллектуальную продукцию». Ш. первым обратил внимание на метрополи и провинции в связи с их различным положением, составом интеллектуальных групп; проследил становление, развитие, роль и место интеллектуалов как в развитых капиталистических странах, так и в странах «третьего мира», что оказало заметное влияние на дальнейшее исследование интеллектуальных элит в западной социологии. Ш. — один из авторов концепции деидеологизации. Он дал название этой концепции, а также провозгласил лозунг «конец идеологии», пытаясь обосновать «чистую», свободную от ценностных суждений социальную науку.

ШИЛЛЕР (Schiller) Фердинанд Каннинг Скотт (1864–1937) — английский философ, представитель школы прагматизма. Основные работы: «Гуманизм» (1903), «Исследования по гуманизму» (1907), «Формальная логика» (1912), «Наша человеческие истины» (1939) и др. Именуя собственный прагматизм «гуманизмом» Ш. разработал теолого-антимеханистическую картину мироздания и сопряженную с ней этику действия.

ШИЛЛЕР (Schiller) Фридрих (1759–1805) — немецкий поэт, философ, просветитель, испытавший на себе огромное

влияние идей республиканской Франции. Ранние драматические произведения Ш. — «Разбойники», «Заговор Фиеско в Генуе», «Коварство и любовь» и др. — были пронизаны духом антимонархизма и роднят его с самыми радикальными французскими просветителями. Не случайно в 1792 Национальное собрание Франции присвоило Ш. звание почетного гражданина республики. Резкое выступление Ш. против феодальных предрассудков сыграло большое значение для развития немецкого Просвещения, содействовало росту передовых настроений среди немецкой интеллигенции. Однако, постепенно Ш. отходит от революционного бунтарства «Бури и натиска», ослабевают и его симпатии к французской революции и к революции вообще. Даже в период своего наибольшего сочувствия революции, осознавая и истолковывая ее в понятиях стоической этики гражданской доблести, Ш. никогда не мог оправдать (ни морально, ни юридически) террор якобинцев. Более того, в своей работе «Письма об эстетическом воспитании человека» он обосновал резко отрицательное значение революций вообще и откал им в праве на существование. Ш. пишет, что надежду на революцию как на средство восстановить в человеке целостную человечность, поправленную историческим развитием государственных форм, следует считать тщетной и даже угрожающей самой человечности, во имя которой и совершается революция. По Ш., «естественное государство», т. е. общество, основанное не на законах, а на силе, «не должно прекращаться ни на один момент». Поэтому, уничтожая естественное государство, разум рискует физическим и действительным человеком ради проблематичного нравственного человека, рискует существованием общества ради возможного (хотя в моральном плане и необходимого) идеала общества. Сам Ш. отвергал этот «риск» решительным образом. «Нельзя же, — утверждал он, — ради того, чтобы познать достоинство человека, ставить на карту самое его сущее». Ш. полагал, что к революционному разрушению современного государства стремятся прежде всего низшие классы общества. «В низших и более многочисленных классах, — писал Ш., — мы встречаемся с грубыми и незаконными инстинктами, которые будучи разнуданы ослаблением оков общественного порядка, слышат с неукротимой яростью к животному удовлетворению». Революционные восстания масс против существующего государства Ш. трактовал как анархическую деятельность «субъективного человечества». «Разнуданное общество, — утверждал Ш., — вместо того, чтобы стремиться вверх к органической жизни, катится опять в царство стихийных сил». Поэтому, признавая необходимость уничтоже-





ния «естественного государства», Ш. не допускал, чтобы это уничтожение было осуществлено революцией. Более того, Ш. безусловно признает право государства защищаться силой против личности, поднявшейся на него во имя восстановления попорченной и разрушенной целостности и человечности. Он требует от личности беспрекословного уважения к существующим формам государственности. Отвергая революционный путь решения главной проблемы всего своего творчества и деятельности — вопроса целостности и всесторонности индивида, Ш. находит выход в идее об эстетическом воспитании человека.

ШИН — в китайской философии — добрая вера, предписывающая человеку вести себя таким образом, чтобы снискать всеобщее уважение.

ШИФР (фр. chiffre — числовое обозначение) — в философии ряда немецких мыслителей (Кант, Гете, Новалис) — облик, посредством которого природа демонстрирует людям свою истинную красоту. По Ясперсу, метафизика есть тайнопись; заключенную в Ш. действительность мы выводим из действительности (экзистенции) нашего существования. Рассудок же не соответствует раскрытию смысла.

ШИ-ФЭЙ — в китайской философии — пары противоположностей: хорошее — плохое, верное — неверное, истинное — ложное и т. д.

ШИШКОВИДНАЯ ЖЕЛЕЗА — в оккультизме — фрагмент мозга, локализующийся между бровями, — место расположения «третьего глаза» (ответственного за соответствующие способности).

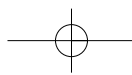
ШИШТЫ (санскр. остаток) — великие избранные, сохраняющиеся при исчезновении уходящих человечеств, чтобы впоследствии стать изначальным семенем людей будущих человечеств.

ШКОЛА ИСТОРИЧЕСКАЯ — направление политэкономии, возникшее в 40-х гг. девятнадцатого века в Германии. Ш. и. правомерно рассматривать как реакцию классов помещиков и буржуазии на несоответствующие их интересам положения классической школы политэкономии (см. **Школа классическая**), изменения в социально-классовых отношениях и возникновения теорий, выражающих интересы пролетариата. Гносеологической особенностью Ш. и. явилось широкое использование исторического метода при исследовании экономических процессов. В качестве предмета политэкономии принимались эволюции хозяйственных систем, экономических институтов, этических норм, политических систем в отдельных странах, что и должно было служить научным объяснением направлений экономического развития. Это суживало предмет экономической теории, не позво-

ляло изучать экономические законы (см. **Экономические законы**) и, соответственно, видеть реальные тенденции развития. В качестве эвристического достоинства Ш. и. признается стремление рассматривать развитие государств и народов в тесном взаимодействии экономических, социальных, политических, моральных и иных факторов. В качестве даты возникновения Ш. и. принято считать выход в свет книги В. Рошера «Очерк политической экономии с точки зрения исторического метода» в 1843 г.

ШКОЛА КЛАССИЧЕСКАЯ — 1) в марксизме — это направление буржуазной экономической мысли, возникшее в период становления капитализма и неразвитого классового сознания пролетариата. Маркс писал по поводу Ш. к.: «Под классической политической экономией я понимаю всю политическую экономику, начиная с У. Петти, которая исследует внутренние зависимости буржуазных отношений производства. В противоположность ей вульгарная политическая экономия толчется лишь в области внешних, кажущихся зависимостей...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 9. Прим. 32). В.И. Ленин считал Ш. к. одним из источников марксизма; 2) у Дж. М. Кейнса — это ученые экономисты, рассматривающие с позиций маржинализма, главным образом количественные, функциональные зависимости экономических явлений, при этом на отказывающиеся от ряда теоретических положений А. Смита и Д. Рикардо. При таком подходе в представители Ш. к. неизбежно попадают экономисты, традиционно относящиеся к Неоклассической школе. Первая трактовка Ш. к. сегодня, с некоторыми незначительными оговорками, является наиболее распространенной в отечественной политэкономии. При этом признается, что Ш. к. возникла во второй половине 17 в. в мануфактурный период развития капитализма как апологетическая буржуазная теория, ориентированная на обоснование правомерности претензий класса буржуазии на создание оптимальных условий для реализации своих социально-экономических интересов, сопровождаемое стремлением к уничтожению феодальных экономических отношений и сословного деления общества. Прекратила свое существование Ш. к. в середине 19 в. — в начале периода машинной индустрии, с обострением классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией. Представители Ш. к.: У. Петти (1623–1687), Д. Рикардо (1772–1823), Ж.Ш. Сисмонди (1773–1842) и многие другие. В рамках этой научной школы был разработан и впервые в политэкономии применен для познания экономических отношений собственно научный метод — метод научной абстракции.

ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Фридрих (1772–1829) — немецкий философ, писатель, языковед, один из наиболее ярких теоретиков романтизма. Первый период творчества Ш. отмечен сильным влиянием идей И.И. Винкельмана, предопределившим увлечение Ш. античностью, греческой поэзией как «золотым веком» единства, господства объективно-прекрасного. Современное общество, по мнению Ш., может спасти «эстетическая революция», очищающее воздействие которой должно вернуть человечество к «объективной красоте» и изначальному единству. Первый шаг к эстетической революции — создание соответствующей эстетической теории, за которое Ш. и берется. В этом контексте он разрабатывает понятия «поэзия», «классическое», «романтическое» и др. Второй период жизнедеятельности Ш. связан с переездом в Йену (1796) и возникновением йенского кружка романтиков, и в это время его творческие усилия сконцентрированы на формировании идеала, новой универсальной культуры и соответствующей ей целостной, свободной, универсальной личности, в которой «величие индивидуальности» превышает все ее отдельные дарования и произведения. Модель отношений между такой универсальной личностью и миром выстраивается Ш. через разработку понятий «ирония», «рефлексия», «цинизм», «либеральность», «игра», «остроумие». Центральным в этом списке является понятие иронии. Ирония как форма «указания на бесконечность» является у Ш. и онтологическим, и гносеологическим, и творческим принципом. Ирония — не только творческий прием, но и свидетельство незамкнутости, открытости всякой сущности. «Иронична» природа мира, и потому звания ироника достоин лишь тот человек, «...внутри которого возросло и созрело мироздание». Эта же тема развивается Ш. и в теории романтической поэзии (или иначе — «трансцендентальной поэзии», где осуществляется саморефлексия по поводу самого акта художественного творчества). Роман как самая совершенная, по Ш., поэтическая форма современности, это «соединение двух абсолютов — абсолютной индивидуальности и абсолютной универсальности». Как многие молодые немецкие философы этого времени, Ш. пережил увлечение философией Фихте и разочарование в ней, неудовлетворенность противопоставлением умозрения и жизни и внеисторичностью фихтеанской системы. Развитие собственных философских взглядов Ш. во многом конгениально творчеству Шеллинга. Интенции сближения взглядов Фихте и Спинозы, выстраивание целостной философии индивидуальности и универсума порождают учение Ш. о символе. Символы универсума (индивидуальные формы становящегося мирового целого) пости-





944 ШЛЕЙЕРМАХЕР

жимы не в понятиях, а в образах, символах или идеях-символах (первопонятиях). В силу этого, именно поэзия, а не философия, в противоположность Шеллингу, реализует целостное видение мира. Весь мир есть поэзия, а человеческое поэтическое творчество воспроизводит ее сущность. Наиболее продуктивно — поэтическое творчество, осуществляющееся как «сотворчество», ибо человек — это прежде всего высказывающееся, находящееся в ситуации общения Я. Идеал общения-сотворчества созвучен шлегелевской трактовке любви как «жизни жизни», как того сообщительного импульса, эротического слияния, которое превращает хаос в космос. «Хаос и эрос — лучшее объяснение романтического». Но любовь — не только сущность жизни, но и единственно плодотворный путь познания, поскольку для Ш. «всякое конечное Я — это только фрагмент изначального пра-Я, так что мир предстает как множество конечных производимых Я, соотносящихся, общающихся между собой». Всякая возможность общения между Я и пра-Я, между Я и Ты основана на любви. В противовес односторонности рассудочного познания Ш. делает ядром своей гносеологии понятие «чувство» как единство духовных и душевных способностей человека. Зрелый Ш. трактует искомое единство как единство поэзии, философии и религии и обращает свой взор на Восток, а именно к культуре Древней Индии как, по Ш., прародине такого единства.

ШЛЕЙЕРМАХЕР (Sleiermacher) Фридрих Эрнст Даниэль (1768–1834) — немецкий философ, богослов и филолог. Корпус сочинений Ш. достаточно велик и разнообразен. Большинство из них было опубликовано после смерти мыслителя. Важнейшие из них: «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799); «Монологи» (1800); «О различии между законами природы и законами морали» (1825); «Диалектика» (1839); «Эстетика» (1842); «Учение о государстве» (1845); «Психология» (1864); «Философия этики» (1870) и др. В истории герменевтики Ш. принадлежит концепция универсальной герменевтики и конструирование ее как науки. У него проблемой становится понимание как таковое. В своих лекциях и докладах по герменевтике Ш. придерживался следующего принципа: «Понимать речь сперва так же хорошо, а потом и лучше, чем ее автор». Однако искусство герменевтики не выступало у Ш. «органом предметного исследования». В этом смысле Ш. отличает искусство герменевтики от диалектики. Именно поэтому герменевтика имеет служебную функцию и подчиняется предметному исследованию. В своем миросозерцании он оригинальным образом синтезировал принципы немецкой философии (Кант,

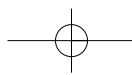
Фихте, Шеллинг) и обосновал на них собственные убеждения. Теоретические основы учения Ш. изложены по преимуществу в сочинении «Диалектика», которое было издано на основании его лекций посмертно. Философия, по Ш., должна показать каким образом мышление в качестве познания может приближаться к своему идеалу. В этом смысле она — диалектика и логика познающего бытия. Как кантовская трансцендентальная логика, так и диалектика Ш. является одновременно и логикой и метафизикой. В философии религии Ш. также занимает особенное и оригинальное положение. Бог как тождество мышления и бытия, идеального и реального, представляется недостижимой целью, к которой стремится все научное познание. Ш. не богослов Откровения, так как, по его мнению, о деятельности откровения Божества мы так же мало можем что-либо знать, как и о его Сущности. В то же время Ш. — противник рационализма, потому что, согласно его убеждению, Божество непознаваемо. Но он и против кантовского нравственного богословия. Его философия религии основывается не на теоретическом, не на практическом, но на эстетическом разуме. Так как Бог не может быть познан, то и философия религии является не учением о Боге, а учением о религиозном чувстве. В своей этике Ш. самым выразительным образом подчеркивает идею личности. Нравственная задача состоит в законченном развитии индивидуума, который в равновесии своих различных сил должен изжить свою внутреннюю сущность. Однако нравственное развитие индивидуума, по Ш., возможно только на широком базисе общей культурной жизни и состоит исключительно в индивидуальной переработке всех моментов, составляющих содержание целого. Нравственно зрелый индивид должен чувствовать свое единство с целым, принявшим в нем индивидуальную форму. Занимая эту этическую точку зрения, Ш. рассматривал государство, общественность, университет и церковь. Он дал в своем учении совершенный образ собственной личности, хотя и замкнутой в самой себе, но все же соприкасающейся с общей жизнью.

ШЛИК (Schlick) Мориц (1882–1936) — австрийский философ, физик и логик. Основные работы: «Пространство и время в современной физике» (1917), «Всеобщая теория познания» (1918), «Вопросы этики» (1930), «Позитивизм и реализм» (1932), «Природа и культура» (1952) и др. В 1938 было издано собрание сочинений Ш. Неопозитивистская программа анализа знания, разработанная Ш. в фундаментальном труде «Всеобщая теория познания», претерпела впоследствии весьма своеобразную эволюцию: формально совершенствуясь, она значимо

упростилась в своей англоязычной версии. Свою философскую концепцию Ш. именовал «последовательным эмпиризмом», к которому он пришел, отказавшись (под влиянием Карнапа и Витгенштейна) от критического реализма. Отталкиваясь от исходного понимания «знания», Ш. обрисовал разнообразные практики употребления данного термина, а также проанализировал соответствующие им познавательные процедуры. Ш. основывается на понятии «чувственно познающей личности. Все научное знание, по Ш., — обобщение и уплотнение «чувственно данного», определение структурных отношений чувственного опыта, выявление повторяемости в нем порядка. С точки зрения Ш., между логикой и опытом нет никакого антагонизма; логик не только может быть одновременно эмпиристом, но должен им быть, если хочет понять собственную деятельность. Согласно Ш., проблема познания сущности бытия бессмысленна, ибо предмет философии — не искание истины, но «исследование значения». При этом, настаивал Ш., прояснение значения не может иметь форму высказывания; «в метафизике же, — по мнению Ш., — имеют место лишь псевдопредложения — звучные, но совершенно бессмысленные слова». Законы природы, с точки зрения Ш., — формальные правила, определяемые синтаксисом того языка, на котором производится описание природы. Инвариантом самых различных познавательных практик Ш. полагал сопоставление имен и предметов, которое в науке реализуется в виде образования емких знаковых систем, выражающих многообразные предметных отношений. Ш. одним из первых сформулировал принцип верифицируемости (все истинно научное знание должно быть редуцировано к «чувственно данному», «значением выражения является метод его верификации»). Осмысление значения через его «сводимость к опыту» Ш. представлял так: «Для понимания высказывания мы должны обладать способностью точно указывать те конкретные обстоятельства, при которых это высказывание было бы истинным, и те конкретные обстоятельства, при которых оно было бы ложным.

ШМАКОВ Владимир — российский инженер путей сообщения, мыслитель-эзотерик. Основные труды: «Системы эзотерической философии», «Основы Пневматологии», «Священная книга Тота (Гермеса Трисмегиста), или Великие Арканы Таро. Начала Синтетической Философии Эзотеризма» и др.

ШМИДТ (Schmidt) Генрих (1874–1935) — немецкий натурфилософ и биолог. Основные сочинения: «Словарь по биологии» (1911), «Лексикон Гете»





(1913) и др. Продолжая учение Геккеля, развивал идеи эволюционного и этического монизма.

ШОВИНИЗМ (фр. chauvinisme, в англ. версии — джингоизм) — наиболее одиозная форма национализма, провозглашение национальной исключительности, противопоставление интересов одного этноса (или суперэтноса) интересам всех других этносов, распространение идей национального превосходства, национальной вражды и ненависти. Термин «Ш.» появился во Франции. В 1831 в пьесе братьев Коньяр «Трехцветная кокарда» одним из героев был агрессивно-воинственный новобранец Никола Шовен; считается, что прообразом этого персонажа была реальная личность — ветеран наполеоновских войн, воспитанный в духе преклонения перед императором. Словом «Ш.» принято обозначать разнообразные проявления националистического экстремизма.

ШОЕЛ-ОБ — в древнееврейском мистицизме — медиум, собеседник умерших людей, воскреситель мертвых.

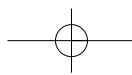
ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788–1860) — немецкий философ. Первый успех посетил Ш. после его 50-летия в виде премии Королевского норвежского научного общества за конкурсную работу «О свободе человеческой воли» (1839). С 1851 труды Ш. приобретают все возрастающую известность. Р. Вагнер посвящает ему свой эпохальный оперный цикл «Кольцо нибелунгов», во многом созвучный философии Ш. Весьма популярными в Германии и за ее пределами становятся «Афоризмы житейской мудрости». Иронически воспринимая славословия в свой адрес, Ш. до самой смерти занимается комментированием и популяризацией своего основного труда, настоящий признание которого в качестве философской классики пришло значительно позднее. «Мир как воля и представление» начинается с рассмотрения тезиса «мир есть мое представление». Опираясь на учение Канта, Ш. доказывает, что мир, являющийся нам в представлениях, выступает в форме, зависящей от познающей способности субъекта. Мир, каков он сам по себе, как «вещь в себе», не есть, однако, нечто абсолютно непознаваемое. Судя по его проявлениям в видимом мире, мир сам по себе есть не что иное, как мировая воля. Рассуждая о мире как воле, Ш. прежде всего обосновывает тезис о единстве воли и движения. Волевой акт субъекта и действие его тела — это не два различных состояния, находящихся между собой в отношении причины и следствия, а одно и то же действие. Всякое действие тела есть объективированный акт воли, а все тело — это объективированная воля. Но воля выступает, по Ш., в качестве вну-

тренней сущности не только в явлениях психической природы, в людях и животных, но и в явлениях неорганической природы. Сила, которая образует тяготение, влекущее камень к Земле, а Землю — к Солнцу, тоже может быть объяснена как воля. И не только она, но и сила, которая обнаруживается в магните, и та, которая образует кристалл, и та, которая движет и живит растение, — все эти силы различны лишь в явлениях, по своей же сущности они обнаруживаются как воля. Если ранее понятие воли подводили под понятие силы, Ш. каждую силу стремится объяснить как проявление воли. В основе понятия силы лежит явление, наглядное представление объективного мира, в котором царят причина и действие. Воля как «вещь в себе» совершенно отлична от каждого своего явления и вполне свободна от всех его форм. Она лежит вне сферы закона основания, ничем не обусловлена и не ограничена, обоснованна и беспричинна. Материя же — это всецело причинность. Всякая сила природы есть, по Ш., лишь явление мировой воли, которая в себе вездесуща, лежит вне времени и как бы неизменно выжидает условий, при которых она могла бы овладеть материей, вытеснив все другие силы. Будучи бессознательной, воля абсолютно безразлична к своим творениям в мире явлений, к живым существам, к людям, они брошены ею на произвол случайно складывающихся обстоятельств. Жизнь человеческого индивида есть, по Ш., постоянная борьба со смертью, постоянное умирание, временно прерываемое жизненными процессами — дыханием, пищеварением, кровообращением и т. д. Человек как самая совершенная объективация воли является и самым нуждающимся из всех существ, он — сплошная нужда, сплетение тысячи потребностей. Постоянная неудовлетворенность потребностей приводит к тому, что жизнь человека всегда и при всех обстоятельствах есть страдание. Беспрестанные усилия освободиться от страданий приводят лишь к тому, что одно страдание заменяется другим. Сильнее всего воля к жизни проявляется, по Ш., в половом влечении. Выражением воли к жизни является также постоянная борьба всех против всех. Сама воля к жизни проринкнута тем разладом, который характеризует мировую волю в мире явлений. Раздор воли в самой себе проявляется также в войне, в убийстве людьми себе подобных. Ш. одним из первых подверг сомнению моральность материального прогресса общества, заговорил о цене, которую человечество платит за прогресс, дал этическое обоснование консерватизма. Оптимизм, с его точки зрения, есть просто издевательство над немощными страданиями человечества. Жизнь, по Ш., есть ад, в котором нужно уметь устроить себе огнеупорное помещение. Глупец

гонится за наслаждениями и приходит к разочарованию, мудрец старается избежать бед. К счастью ведет самоограничение, но счастье тоже заключается во внутреннем чувстве, а не во внешних обстоятельствах. Мудро живущий человек осознает неизбежность бед, держит в узде свои страсти и ставит предел своим желаниям.

ШОФАР — в иудаизме — бараний рог, атрибут праздника Рош-Гашан. Согласно Торе, звук Ш. сопровождал Синайское Откровение; согласно пророкам, именно Ш. возвестит приход Мессии.

ШПЕНГЛЕР — (Spengler) Освальд (29.5.1880, Бланкенбург, Барц. — 8.5.1936, Мюнхен) — немецкий философ, историк, культуролог, представитель философии жизни. Во взглядах Ш. просматривается влияние идей Гете, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, неокантианства, эстетического учения В. Воррингера. Он создал оригинальную культурологическую и историческую концепцию, представленные им в знаменитом произведении «Закат Европы» (1918–1922). По словам самого автора книги, в ней он попытался изложить «нефилософскую философию» будущего, которая станет последней в истории Западной Европы. Рассматривая культуру как живой организм, Ш. начинает свои философские размышления с прояснения смысла понятия «жизнь». По его мнению, жизнь не сводится к совокупности биологических процессов, она представляет собой вечную устремленность в будущее. Жизнь — это постоянное становление. Становление и ставшее, согласно Ш., не образуют единства, они изначально полярны. Идея их полярности приобретает статус осевого принципа, вокруг которого выстраиваются все рассуждения немецкого мыслителя. Понимание сущности жизни у Ш. обусловливает и его понимание сущности человека. Согласно немецкому мыслителю, человек — это открытое, свободное, незавершенное существо. Человек постоянно находится перед выбором, он постоянно спрашивает Бога и себя о судьбе, о смысле жизни. Это даже не вопросы, а скорее переживание глубинного контраста между осознанием законченного, ставшего в пространстве внешнего мира и ощущением становящегося, постоянно ускользающего, не поддающегося никакому определению внутреннего мира человеческого «Я». Этот контраст рождает двойственное чувство: с одной стороны — это восторг перед завершенностью мира, его гармонией, красотой; с другой — страх перед ним. Человеческий страх — это не столько страх перед миром, сколько страх перед смертью. Двойственное и противоречивое отношение к миру побуждает человека создать нечто такое, в чем одновременно было бы представлено и завое-



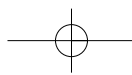


946 ШПЕНГЛЕР

вание мира, и защита от него. Таким образом, с точки зрения немецкого философа, является культура. В культуре жизнь представлена в символической форме — в религиозных верованиях, художественных образах, архитектурных сооружениях, государственных учреждениях и т. д., поэтому культура всегда беднее самой жизни. Однако выступая в роли посредника между человеком и миром, культура становится той «призмой», через которую человек смотрит на мир. Тем самым существование человека и его видение мира приобретают культурное измерение. Немецкий философ сравнивает культуру с природой и делает вывод, что они противостоят друг другу. Природа — это мертвое, ставшее, вечное, статичное, механическое, пространственно организованное. Культура — это живое, становящееся, процессуальное, подчиненное времени, органическое. Вслед за неокантианцами Ш. считает, что культуру и природу, нужно изучать различными методами, используя при этом и различные понятия. К природе можно применять принцип причинности, обратимости во времени, сохранения энергии, использовать понятия числа, закона. Природу можно измерять, разлагать. Культуру, как и историю в целом, следует творить и сопереживать. Движение культуры определяется судьбой, которая, в отличие от закономерности, всегда уникальна и неповторима. Постигается культура образной интуицией, основным методом ее познания является аналогия. Новый подход к анализу культуры предполагает, по мнению Ш., введение новых понятий для ее описания и глубинного постижения, таких, как мгновение, продолжительность, развитие, цель, полнота и пустота жизни и другие. С их помощью культура может быть представлена не в виде логической схемы, а как живой, уникальный организм. Согласно Ш., законы природы могут познать все, но понять исторический процесс могут только избранные, поскольку «интуитивным схватыванием», образной интуицией обладают лишь немногие. По мнению автора «Заката Европы», культура — это прежде всего самовыражение коллективной души народа. В зависимости от условий, в которых живет народ, его «пра-душа» выбирает свой «первосимвол» («прасимвол»), из которого затем формируются все остальные элементы культуры и который обеспечивает целостность последней. Так, первосимволом египетской культуры является «дорога», античной — «тело», европейской — «пространство». Культура представляет собой удивительное единство возможности и действительности. Как возможность она коренится в душе народа и содержит в себе образ последующего существования культуры. Как действительность культура выражает себя в многообразных формах:

языковых, архитектурных, философских, художественных, политических. Именно эти формы выражения культуры, а также их сочетание определяют ее сущность. В период своего становления и развития культура не тождественна разуму. Она скорее напоминает музыку, звучащую в созидательной душе. Уже позже, стремясь к своему завершению и оформлению, культура находит свое воплощение в «жестких», строго фиксированных формах архитектуры, техники, идеологии, в бездушном разуме. Такое понимание альтернативно просветительскому подходу и по существу свидетельствует о романтическом восприятии культуры немецким мыслителем. Ш. выступает против концепции всемирной истории. По его глубокому убеждению, подлинная проблема истории — это проблема судеб культур, проблема исторического времени, а не построение теоретических моделей. Задача философии — не создание системы, а выражение души эпохи. Философия должна представить морфологию всемирной истории и культуры. История — это феномен множества культур, каждая из которых уникальна. Культура возникает стихийно, она имеет свою собственную жизнь, волю и умирает только ей присущей смертью. Немецкий мыслитель не принимает концепцию европоцентризма. Его морфология основана на признании равноценности всех высоких культур. В истории человечества Ш. выделяет 8 таких культур: египетскую, китайскую, индийскую, вавилонскую, «аполлоновскую» (греко-римскую), «магическую» (византийско — арабскую), «фаустовскую» (западноевропейскую) и культуру майя. Русско-сибирскую культуру он рассматривает отдельно как находящуюся на стадии становления, считает, что ей принадлежит будущее. Хотя каждая культура уникальна, но любой культуре присуща цикличность и стадийность развития. Культура, как и человек, проходит такие этапы в своем развитии, как детство, юность, зрелость, увядание; для нее характерны такие фазы, как мифологическая (ранняя), метафизико — религиозная (высокая) и поздняя — цивилизационная. История — это процесс смены отдельных изолированных культур, что в принципе исключает историю как линейно — прогрессивный процесс. В силу своей уникальности культуры взаимнепроницаемы. Каждая культура замкнута сама в себе. Она не имеет ничего общего с другими культурами и создает свои специфические научные и культурные ценности. В силу своей изолированности культура ничего не может позаимствовать у других культур, а также испытать их влияние, поэтому нет никакой исторической преемственности. Разъясняя свою идею «взаимнепроницаемости» культур, немецкий философ подчеркивает, что он не отрица-

ет отношения между ними, он лишь обращает внимание на то, что эти отношения особые, их нельзя описать понятиями «влияние», «продолжительность», «продолжающееся воздействие». В новой культуре, согласно Ш., могут присутствовать прежние системы выразительных форм (слова, ритуалы, знаки и т. д.), но их смыслы остаются уникальными, не транслируемыми из культуры в культуру. Поэтому, если изменилась душа народа, или данные символические формы использует другой народ, эти формы неизбежно наполняются новым смыслом. Для человека, выросшего в определенной культуре, остальные культуры остаются непонятными, он не может их адекватно расшифровать, а значит воспринять их элементы и ценности. Язык мироощущения, зашифрованный в культуре, доступен только тому, чья душа принадлежит этой культуре. По мнению Ш., не окружение других культур оказывает влияние на молодую культуру, а она сама, обладая свободой, отбирает только то, что соответствует ее душе, сама устанавливает ограниченное число контактов со «старой» культурой. Культура всегда первична, считает автор «Заката Европы», а отношения между культурами — вторичны. Каждая культура функционирует в течение определенного срока — в пределах тысячелетия. Умирая, культура перерождается в цивилизацию. Цивилизация — это особое состояние. Она — неизбежная судьба культуры. У каждой культуры есть своя собственная цивилизация. Возникновение цивилизации сопровождается появлением таких феноменов, как «мировой город» и «провинция». Город — это не весь мир, а всего лишь одна точка, в которой концентрируется жизнь обширных стран. В то же время все остальное увядает, чахнет, опустошается. Мировой город живет новыми принципами: вместо «отечества» он вводит космополитизм; вместо благоговения перед традициями и определенным укладом он предлагает практический ум; он заменяет религию сердца иррелигиозностью; государство — «обществом»; приоритетные права — естественными, творчество — бесплодием, становление — окостенением. В мировом городе, подчеркивает немецкий философ, нет народа, а есть только масса. Последняя — это особое явление. Выступая против традиций, масса фактически выступает против культуры. Для нее характерна холодная рассудочность, а также натурализм, который в половых и социальных вопросах сближает ее с инстинктами первобытного человека и условиями его жизни. Для мирового города характерна неограниченная власть денег. Деньги — это абстрактное начало, в котором заключена сила самой цивилизации. У цивилизации и ее основных признаков — мирового города и денег — нет будущего, но это неиз-



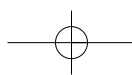


бежный этап развития истории. Заостряя внимание на кризисе западного общества, немецкий философ подчеркивает, что этот кризис проявляется не в виде недостатка в материальной сфере. Наоборот, отмечает Ш., здесь наблюдается небывалый взлет экономики. Он проявляется в виде кризиса культуры, ее духовных, ценностных оснований. Ш. одним из первых глубоко исследовал место и роль техники в развитии человеческой истории, ее влияние на общество и природу. Анализу феномена техники посвящена его работа 30-х годов «Человек и техника» (1932). Ш. обращает внимание на враждебность техники человеку и культуре, на ее автономность и наличие внутренних закономерностей развития, на возможные негативные экологические последствия технического прогресса.

ШПЕТ Густав Густавович (1879–1937) – русский философ и искусствовед. В 1935 арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности и сослан в Енисейск, затем в Томск, где был арестован вторично и по приговору тройки НКВД расстрелян. В 1956 реабилитирован. Основные сочинения: «Память в экспериментальной психологии» (1905); «Проблема причинности у Юма и Канта» (1907); «Явление и смысл» (1914); «Философское наследие П.Д. Юркевича (к сокращению со дня смерти)» (1915); «Сознание и его собственник» (1916); «История как проблема логики. Критические и методологические исследования» (ч. 1, 1916); «Герменевтика и ее проблемы» (1918, не опубликована); «Философское мировоззрение Герцена» (1921); «Антропологизм Лаврова в свете истории философии» (1922); «Эстетические фрагменты» (вып. 1–3, 1922–1923); «Театр как искусство» (1922); «Введение в этническую психологию» (вып. 1, 1927); «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольда» (1927) и др. Наследие Ш. в полном объеме до сих пор еще не опубликовано. В начальный период своего творчества (время учебы и сотрудничества с Челпановым) Ш. увлекался психологией, разделяя в целом неокантианские установки своего учителя, но достаточно быстро пришел к осознанию неприемлемости для себя этой методологической позиции. С другой стороны, Ш. не разделял и взгляды идеологов русского религиозно-философского «ренессанса», развернутую критику которых он позже дал в своем ежегоднике «Мысль и слово» (1917–1921). Это определило его выбор в пользу феноменологии (Ш. был не только слушателем, но и учеником и другом Гуссерля). Считается, что Ш. являлся ведущим представителем феноменологии в России, однако уже в работе «Явление и смысл» заложены все предпосылки последующего «герменевтического поворо-

та», а также культурно-исторических анализов позднего Ш. Философия в своем развитии, считает Ш., проходит три ступени: мудрости, метафизики и строгой науки (последняя – цель его построений). В ней заложены две формы развития: отрицательная («меоническая») философия (линия Канта), идентифицирующая себя как «научную философию», и положительная философия (линия Платона, Лейбница, Вольфа), ориентированная на знание основ бытия самого сознания. К первой форме, по Ш., могут быть предъявлены две претензии: 1) уход от конкретной данности живой жизни, засилье абстракций; 2) партикуляризация в частные направления: физицизм, психологизм, социологизм и т. п. Кант и «научная философия» не смогли преодолеть метафизику, выйти на уровень «точной науки», с трудом и постепенно добывающей свои истины. Осталась та же дилемма: или отражение природы, или предписывание ей законов. Попытки поиска «третьей возможности» приводили к эклектизму, потому что она указывалась «после», а не «до» названного разделения. В решении названной дилеммы Ш. видит большую заслугу диалектической философии Гегеля, но и последний, по его мнению, в конечном счете гипостазировал момент «тождества» в абсолютную метафизическую реальность. Следующий шаг сделан Гуссерлем, который через понятие «идеации» вернул философию в исходную точку преодоления дилеммы, утверждая предметность и интенциональность сознания. Однако у Гуссерля Ш. усматривает опасность натурализма в утверждении первичной данности за перцептивностью и опасность трансцендентализма в утверждении «чистого Я» как единства сознания. Ш. не отрицал наличия «невыразимого», но резко протестовал против его обозначения как «вещи» или как некоего «мистического единения». Все выразимо дискурсивно, и только то, что может быть рационально уяснено, есть, согласно Ш., предмет философии как точной науки. Границы возможного дискурса есть одновременно и границы философского рассуждения. Игнорирование этого приводит лишь к формам отрицательной философии: эмпиризму, критицизму, скептицизму, догматизму («скептицизму с изнанки» – по Ш.). Основой общего философского знания может являться только жизненное (обыденное) знание, еще не ограниченное рамками рассудочного членения (как знание дотеретического). Однако рефлексивная критика сознания с позиций непосредственного опыта может осуществиться лишь при условии, что опыт берется в конкретной полноте его культурно-социальных содержаний, а не в его абстрактной форме восприятия «вещи». К тому же его нельзя редуцировать к индивидуальному созна-

нию, которое само может быть выявлено только в широком социокультурном контексте. Более того, если верно, что «Я обладаю сознанием», из этого не следует, что сознание принадлежит только «Я» («сознание может не иметь собственника»), так как могут существовать и формы коллективного сознания. Формы культурного сознания выражаются в словопонятии, первично данном не в восприятии вещи, а в усвоении знака социального общения. Живое понятие улавливается нами, по мысли Ш., не только как концепт, но и как конкретное единство текущего смысла. Смыслы понимаются, но они даны не посредством «вчувствования», а через «уразумение» их интеллигибельной интуицией как предельные (но проблемные) основания явлений (т. е. актов переживания предметов действительности или идей предметов). Внутренняя форма слова суть правило образования понятия. Эти правила, как алгоритмы, не только оформляют течение смысла, но и открывают возможность диалектической интерпретации выраженной в слове реальности. Интерпретация, раскрывая все возможности в движении смысла, превращает философию в философию культуры (как философию возможностей). Реальность конкретной действительности есть реализация, предполагающая рациональное основание, в силу которого осуществляется данная, а не иная возможность. История может быть понята, следовательно, как своего рода проективная реальность, формируемая в конкретном культурно-социальном опыте, который единственно подлинно реален. Каждый социокультурный факт (подобно слову) значен и, следовательно, подлежит диалектической интерпретации, т. е. может быть целостно осмыслен только в особых герменевтических актах логики диалектического сознания. Но, подобно слову, он оказывается и выразителем объективирующих себя в нем субъектов, как личных, так и коллективных (народ, класс и т. д.). В этом своем качестве социальный знак может быть объектом психологического изучения в социальной и этнической психологии. (Сознание получает «общность», с точки зрения Ш., не путем «обобщения», а путем «общения».) Следовательно, любую познавательную ситуацию следует рассматривать в контексте социально-онтологических связей познаваемого и познающего. Высшее знание дает «основная философия», т. е. философия как точное знание, а не мораль, проповедь или мировоззрение. Исходя из этого, Ш. полагал, что национальная специфика философии лежит не в плоскости получаемых ответов (они одни и те же), а в самой постановке вопросов, в их подборе и модификациях, вписанных в конкретный социокультурный контекст.





948 ШРАВАКА

ШРАВАКА (санскр. «тот, кого слушают») — в буддизме — ученик, чел.

ШРАМАНА — в буддизме — жрецы, аскеты и все те, кто обуздывая собственные мысли и желания, готовится обрести нирвану.

ШРАСТРЫ — по Андрееву, инопространственные обиталища античеловеческих демонических существ в физическом теле Земли.

ШРЁДИНГЕР (Schrodinger) Эрвин (1887—1961) — австрийский физик-теоретик, создатель волновой механики, лауреат Нобелевской премии по физике (совместно с П. Дираком) «за открытие новых форм атомной теории» (1933), почетный член АН СССР (1934). Основные работы Ш. относятся к направлениям квантовой теории, статистической физики, биофизики. Основные труды: «Основные принципы метрики цветов в дневном свете» (1920), «Поиски пути» (1925), «Обусловлено ли естествознание окружающей средой?» (1932, доклад Прусской Академии наук, Берлин), «Что такое жизнь с точки зрения физики?» (1944), «Наука и гуманизм» (1952, Кембридж), «Природа и греки» (1954, Лондон), «Теория науки и человек» (1957, Нью-Йорк), «Дух и материя» (1958, Кембридж), «Что действительно?» (1960), «Что такое закон природы?» (1962, Мюнхен). Из числа ранних работ Ш. большое значение имела математическая теория цвета. В работе о метрике цветов «Основные принципы метрики цветов в дневном свете» он впервые применил эволюционные идеи для выявления характера связи спектральной чувствительности глаза со спектральным составом излучения Солнца, причем два типа рецепторов сетчатки — колбочки и палочки — существенно отличны один от другого. Исходя из принципа Гамильтона и гипотезы Л. де Бройля о волнах материи, в 1925—1926 Ш. разработал нерелятивистскую волновую механику (теорию движения субатомных частиц), введя для описания состояния этих частиц волновую функцию. Ш., М. Планку и другим устоявшийся детерминизм классической физики представлялся наиболее адекватной моделью реальности. Все трудности, с которыми столкнулась классическая физика на рубеже 19—20 в.в., они стремились разрешить в рамках классических понятий. Вывел основное уравнение нерелятивистской квантовой механики (уравнение Ш.) и дал его решение для частных случаев. Введя понятие «функции Ш.», описывающей состояние микрообъекта, он получил «волновое уравнение» материи — уравнение Ш., играющее в физике атома такую же фундаментальную роль, как уравнения Ньютона и Максвелла в классической физике. Зная функцию Ш. в один из моментов времени, возможно, решив уравнение Ш., получить ее для любого другого момента времени. Но сама функция Ш. опи-

сывает только вероятностное распределение состояний микрочастицы. Ш. показал формальную эквивалентность своей волновой механики матричной квантовой механике Гейзенберга — М. Борна — П. Иордана и доказал их физическую тождественность. Ш. — автор исследования «Что такое жизнь с точки зрения физики?», где он пытался применить физические концепции и методы к решению проблем жизни, в частности, к установлению природы генов. Этот труд Ш. оказал существенное влияние на развитие молекулярной биологии и биофизики после Второй Мировой войны, на работы лауреатов Нобелевской премии по биологии Дж. Уотсона и Ф. Крика (создание модели двойной спирали ДНК). Ш. опубликовал более 100 статей на общенаучные и философские темы. В философии Древней Греции, Индии и Китая (как системе рассмотрения всей Природы в ее неразрывном единстве) Ш. отыскивал «утраченные крупницы мудрости» для преодоления раздробления современного ему знания.

ШРИ (санскр. «святой», «святейшее») — слово, употребляемое в качестве префикса для имени человека или наименования книги.

ШРИПАДА (санскр. след Владыки или след Возвышенного Учителя) — отпечаток стопы Будды Гаутамы.

ШРИ САТЬЯ САИ БАБА (р. 1926) — индийский Учитель, Аватар — полагается воплощением Аватара Баба из Ширди, умершего в 1918.

ШРИ ЧИНМОЙ — современный индийский йог, достигший высших ступеней совершенства, Гуру. Проживает в США. Автор ряда трудов по технике медитации, духовного самосовершенствования и философии спорта.

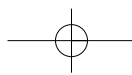
ШРУТИ (санскр. откровение) — в индуизме — обобщающее наименование священных текстов: Вед, Упанишад, «младших» Вед и трактатов по астрономии, ритуалам и т. п. (Веданг). Ш. полагаются дарованными людям самими богами посредством процедур откровения.

ШУДДХОДАНА — царь Капиласту, отец Сиддхартхи Гаутамы.

ШУДРЫ — в индуизме — низшая из четырех каст — каста рабов, возникшая из ноги Брахмы.

ШТЕЙН (Stein) Лоренц фон (1815—1890) — немецкий философ, историк, экономист. Автор разнообразных работ об обществе, государстве, праве. Основные сочинения: «Социализм и коммунизм в современной Франции» (1842); «История социального движения во Франции с 1789 г. до наших дней» (в трех томах); «Учение об управлении» (второй том издан после смерти Ш.); «Настоящее и будущее на-

уки о государстве и праве Германии» (третий том издан посмертно) и др. Ш. — один из ярких противников идей социализма и коммунизма, тонкий и последовательный критик работ Маркса. Свою теорию «надклассовой монархии» разрабатывал как альтернативу социализму и как средство спасения исторического прогресса от социальных революций. Философские взгляды Ш. базируются на учении Гегеля. Главное внимание Ш. уделял социальной философии. Главным побудительным мотивом поведения каждого человека, по Ш., — стремление к самореализации. Последняя же выражается в добычании, переработке, изготовлении благ. Всякое благо, произведенное личностью, согласно Ш., «принадлежит ей, отождествляется с ней и потому становится столь же неприкосновенным, как она сама. Эта неприкосновенность блага и есть право. Соединенное через право с личностью в одно неприкосновенное целое благо является собственностью». Человек не может самореализоваться и заниматься любым видом деятельности в одиночку, поэтому он вынужден сотрудничать с другими, т. е. жить в обществе. Как и Гегель, Ш. различает понятия «государство» и «гражданское общество». Гражданское общество, по мысли Ш., основано на разделении труда, которое, в свою очередь, зависит от форм собственности. Законом общественной жизни является у Ш. «по сути своей постоянный и неизменный порядок зависимости тех, кто не владеет, от тех, кто владеет». Вся история человечества представляется Ш. как борьба этих двух классов: нет ни одного типа общества, в котором не было или не будет этой борьбы. Идеи социализма и коммунизма, считающих, что возможно создание общества гармонии классов, по мнению Ш., является прекрасной, но несбыточной мечтой. Реально, любое общество атрибутивно делится на классы, каждый класс стремится овладеть государственной властью и использовать ее в своих интересах. Государство, по схеме Ш., основывается на совершенно иных принципах. Общество разрывается противоречиями и порождает революции (Ш. отождествляет революцию с крахом, гибелью и т. п.), а государство стремится к установлению органического единства воли, интересов и действий людей. В человеческой истории есть форма власти, которая может гарантировать переход индивида от несвободы гражданского общества к свободе в государстве. Эта форма, с точки зрения Ш., — конституционная династическая монархия. Династический монарх занимает столь высокое положение, что ему чужды интересы любого класса. Более того, только монарх способен осознать интересы общества в целом и последовательно проводить социальные реформы. Конституционная династическая монархия является, по мнению Ш., не только надклассовым государством, но и





социально ориентированным, т. е. монарх должен проводить реформы в пользу трудящихся с целью улучшения их уровня жизни, поднятия их статуса, роста образовательного и культурного потенциала и т. п. Теория надклассовой монархии Ш. получила, благодаря прусскому канцлеру О. Бисмарку, и другое название — «социальная монархия». Популярность этой теории, восходящей к идеям Ш., особенно велика до сих пор в странах, имеющих монархический тип управления.

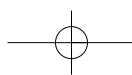
ШТЕЙНЕР (Steiner) Рудольф (1861–1925) — немецкий философ-мистик, педагог, медик, теоретик литературы и архитектуры. Автор оригинального эзотерического учения — антропософии — и создатель соответствующей, существующей до конца 20 в. эзотерической общины. Издал после предварительного изучения (1883–1897) работы Гете по естествознанию. Основные сочинения: «Философия свободы» (1894), «Фридрих Ницше: борец против своего времени» (18) (1895), «Христианство как мистический факт и мистерии древности» (1902), «Теософия» (1904), «Воспитание ребенка с точки зрения духовного познания» (1907), «Окультизм наука» (1910), «Тезисы антропософии» (1925), а также: «Познание и достижение высших миров», «Мистерии древности и христианство», «Путь к посвящению, или Как достигнуть познания высших миров. Путь к самопознанию человека в восьми медитациях», «Антропософский календарь души», «Познание и посвящение. Познание Христа через антропософию» и др. Исходным пунктом и основанием процессов познания и мышления, согласно Ш., правомерно полагать не идеи как таковые, а процедуры распознавания в мышлении, посредством которых эта идея достигается. (По убеждению Ш., «за видимым миром существует невидимый, скрытый пока для внешних чувств и связанного с ними мышления, и человек через развитие дремлющих в нем способностей может проникнуть в этот скрытый мир».) «Величайшей загадкой эволюции мира Ш. считал то, что человек, единственный в живой природе, способен размышлять о своем собственном сознании. По Ш., «предметы и события, воспринимаемые человеком, находясь в пространстве наряду с пространством вне человека, внутри него тоже существует некое душевное пространство, арена духовных реальностей и событий». «Тайноведение», выступающее у Ш. своеобразной «пропедевтикой» собственно эзотеризма, ориентировано на поиск Истины, а также на духовное проникновение в будущее (которое, согласно Ш., как духовное образование тоже подчиняется определенным законам развития). По мнению Ш., «тайноведение, делающее скрытое явным, способно преодолеть всякую безнадежность, всякую жизненную неуверенность,

всякое отчаянье, словом, все то, что ослабляет жизнь и делает ее неспособной к должному служению в мироздании... Оно укрепляет жизнь, ибо снабжает человека силами не только видимого, но также и скрытого мира, действием которого является мир видимый». Важным компонентом учения Ш. выступал его тезис о том, что человек способен развиваться как элемент мира только в том случае, если он взаимодействует с иными существами и силами этого мира: «с высшей точки зрения благо и горе отдельного человека тесно связаны со спасением и гибелью всего мира». Полагая, что все общие представления людей имеют свои истоки в промысле и бытии высших Духовных Существ, Ш. трактовал приобщение человека к подлинному Знанию осуществимым только через дорогу посвящения. Главными этапами сопряженного с последним эзотерического восхождения Ш. считал следующие: 1) Изучение духовной науки, используя способность суждения, приобретенную в физически-чувственном мире. 2) Достижение «имагинативного познания» — «концентрации всей душевной жизни на одном представлении» с одновременным отключением других впечатлений; на этом уровне, по Ш., у индивида открывается второе «Я». Человек фиксирует, правда, еще не законченные духовные процессы в целом, а лишь непрерывные превращения одного в другое. 3) Чтение «сокровенного письма» или «инспирация», делающая доступной для постижения не только взаимопревращения духовных феноменов, но и сами отношения между существами и предметами «высшего» мира, их устройство и сущность. 4) Работа над «камнем мудрых» посредством интуиции. 5) Познание соотношений между микрокосмом и макрокосмом. 6) Слияние с макрокосмом. 7) Осуществление блаженства в Боге. Иерархия организации и строения индивидуального человеческого тела, согласно видению Ш., многомерна: физическое тело, обуславливающее наличие трупя после смерти; эфирное, в чистом виде проявляющееся во сне; астральное (пробуждающееся во время забвения); и, наконец, собственно «Я» (сознание, воспоминания человека). Соответственно Ш. выделял иерархию устройства человеческой души: а) душа «ощущающая» (или Я как условие физического тела); душа «рассудочная или чувствующая» (Я эфирного тела), душа «сознательная» (Я астрального тела). Ш. твердо верил в то, что человеческая душа хранит в тайниках своего подсознания память о всех предшествовавших перевоплощениях (см. **Рейнкаррация**, **Метемпсихоза**, **Сансара**). «Дух» в учении Ш. — подлинная реальность Я — то трансцендентальное, невидимое, что скрыто в видимом. (Ср. в аналогичных моделях Востока: «само-дух» у Ш. — Манас, «жизне-дух» у Ш. — Будда, «духо-человек» у Ш. — Атман.) Явив собой

одно из наиболее заметных течений эзотеризма 20 в., антропософия Ш. задала ряд оригинальных умозрительных интенций, существенно обогативших концептную палитру соответствующей традиции: «поступоронний», высший мир у Ш. устроен по принципу «гармонии сфер» — иначе, чем, например, в моделях буддизма: человек Ш. обитает там не в медитативном состоянии, сливаясь с божеством, а активно взаимодействует с существами и предметами этого мира, также обладающего богатым и разнообразным набором бытийных структур.

ШТЕЙНТАЛЬ (Steinthal) Хейман (1823–1899) — немецкий философ и языковед. Основатель психологического направления в языкознании (лингвистического психологизма). Профессор (с 1863). Создал звукоподражательную теорию происхождения языка. Подчеркивал социальную природу языка и то, что язык является одной из основных форм выражения «духа народа». Высоко оценивая роль психических факторов в формировании и развитии языка, распространял эту оценку на другие феномены и сферы социальной жизни. Совместно с М. Лацарусом организовал и издавал журнал «Психология народов и языкознание» (1859–1890), в котором излагал идеи о том, что главной силой истории является «дух целого» (дух народа). Сформулировал проблему и поставил задачу психологического познания сущности народного духа и законов духовной деятельности народа. Считал, что «дух целого» проявляется в различных формах продуктов культуры: языке, обычаях, искусстве, мифах, религии и т. д., которые подлежат соответствующим исследованиям. Эти идеи получили значительную известность и оказали влияние на развитие, квалификации и интерпретации «психологии народов» и «психологии масс» как нетождественных форм психологической социологии. Автор книг «Происхождение языка» (1851), «Грамматика, логика, психология» (1855), «Очерк языкознания» (1861–1871, в 2 т.) и др.

ШТИРНЕР (Stirner) Макс (настоящее имя — Каспар Шмидт) (1806–1856) — немецкий философ, теоретик индивидуалистического анархизма. Основной философский труд — «Единственный и его собственность» (1845), принесший его создателю значительную известность, но вскоре забытый и вновь обретший признание в качестве классики анархических учений через 20 лет после смерти автора. Согласно Ш., жизнь человека с самого рождения проходит в борьбе с окружающим миром. В этой борьбе человек утверждает себя в качестве «единственного» — ни на кого и ни на что не похожего существа. Одновременно человек формируется обществом в качестве обладателя духа — творца и





950 ШУАН-ШУЭ

собственника мыслей, идей. Идеи отечества, нравственности, законности, благочестия, богобоязни, общие для разных людей, для человеческих масс, довлеют над человеком, сковывают его свободу. Они — не более чем призраки, но, будучи навязываемы каждому человеку при помощи насилия, они приобретают характер реальных институтов. Такими же призраками, по Ш., являются государство, право, собственность, семья, религия и т. д. Человек должен преодолеть призраки, освободиться от них, утвердив себя в качестве собственника мира предметного и мира духовного. Для этого необходимо вернуться к самому себе, реабилитировать свой естественный эгоизм и индивидуализм, научившись отдавать предпочтение личному перед «духовным». С позиций гуманного эгоизма Ш. критикует и либерализм, и социализм. Либералы, согласно Ш., проповедуют свободу индивидов только на словах, на деле же они освящают подчинение индивидов буржуазной законности. На смену тирании властителей феодальной эпохи приходит тирания либеральных законов, написанных людьми для того, чтобы подчинить людей власти денег, заставив неимущих служить имущим. Социалисты же, по Ш., стремятся уравнивать собственность путем уничтожения частной собственности. Но стоит сделать это, и все окажутся нищими, абсолютно беспомощными перед высшим собственником — государством. Именно таков, по Ш., так называемый пролетарский, коммунистический идеал. То, что коммунист видит в человеке брата, по Ш., — только воскресная праздничная сторона коммунизма. С будничной же стороны он рассматривает человека как работника на государство. Такой фанатизм свободы оборачивается государственным деспотизмом худшего толка. Но и под властью либерального государства нет подлинных собственников. Истинным собственником собственников остается само государство, люди — только держатели и пользователи собственности. Каждый человек принадлежит отечеству, государству в качестве его собственности. Выход из этого тупика, обусловленного подчинением человека собственности, заключается в том, чтобы отобрать у слуг государства власть, которую индивиды дали им в неведении своей силы. Веление эгоизма состоит в том, что каждый сам наделяет себя собственностью, берет себе столько, сколько ему нужно. Средства же для этого можно получить путем освобождения труда. Нужно не ждать справедливого распределения от начальства, а умножить свободным трудом присваиваемые средства для жизни. Люди должны научиться добывать себе все, что нужно для жизни, не отнимая у других. А для

этого нужно уничтожить государство и заменить его системой союзов, свободных ассоциаций. В таком союзе «единственный», по мысли Ш., свободно соединяется с другим для осуществления своей цели, и так же свободно разделяется с ним. В союзе каждый живет эгоистично, союз — собственность каждого. Методом уничтожения государства является всеобщее восстание. Такое восстание, по своей сути, противоположно революции. Если революция есть политическое и социальное деяние, имеющее целью создание новых учреждений, то восстание есть деяние отдельных личностей, которое позволит людям самим себя устраивать. Только при таком устройстве человек сможет по-настоящему наслаждаться жизнью, вместо того, чтобы тратить всю жизнь на удовлетворение нужд для жизни. Взгляды Ш. оказали и продолжают оказывать значительное влияние на «левою» интеллигенцию.

ШУАН-ШУЭ — школа мистицизма, зародившаяся в Китае в 3 в. Предполагала обретение астрального опыта в течение многих лет. Один из ритуалов Ш. предполагал убийство человека, но при сохранении жизни мозга (задержкой крови в голове трупа). Астральное тело таким образом освобождалось от оков тела физического, и человек был способен обрести опыт астрального существования. Возвращенный к физической жизни последователь Ш. кардинально менялся.

ШУАС — в тибетском буддизме и ламаизме — жизненная энергия. То же, что Ци.

ШУБАХАКАРАСИМХА (637–735) — индийский монах, знаток буддизма. Транслировал и адаптировал основания буддизма в сфере китайского языка и культуры (с 716). Основатель китайского эзотерического буддизма.

ШУНЯ (санскр. пустота, пространство) — центральное понятие философской системы Нагарджуны. Согласно трем принципам Ш., все вещи пусты и бессущности, все вещи временны, все вещи выступают синтезом временности и пустоты.

ШУНЯТА (санскр. пустота, пространство) — в индуизме — объективная Вселенная, понимаемая как Ничто. Ш. — символ иллюзорности, вторичности материального мира.

ШУ-ТУАН — в китайской философии — набор атрибутов человечности: сострадание, праведность, мудрость, верное отношение к собственности.

ШУТУКГ — в Тибете — монастырь университетского типа, в котором обучается до 30 тысяч студентов и монахов.

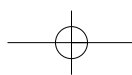
ШУТЦ (Schutz) Вильям (р. 1925) — американский психолог. Доктор наук, профессор. Преподавал психологию в различных университетах США. Создал теорию **ФИРО** (фундаментальной ориентации межличностных отношений) — трехмерную теорию интерперсонального поведения), утверждающую существование трех фундаментальных межличностных потребностей: включенности, контроля и расположения, рациональное удовлетворение которых обеспечивает совместимость членов группы и нормальную эффективность действий группы. Разработал теорию групповой совместимости, утверждающую в качестве основной детерминанты совместимости гармонизацию ориентаций на власть и ориентаций на личностную близость. Исследовал развитие личности, межличностные отношения, типы совместимости, развитие групп и др. Автор книги «**ФИРО: трехмерная теория интерперсонального поведения**» (1958) и др.

ШЭНЬ (кит. дух) — в даосизме — духовное начало человека: прежде небесный Ш. есть «изначальный разум Дао» (располагается в сердце, не проявляется в обыденной жизни); посленесенный Ш. располагается в мозгу, его проявлениями выступают мышление, чувственное осознание мира, психика человека. Исходя из этого духовные упражнения даосизма ориентированы на обуздание посленесенного Ш. и проявление прежде небесного Ш.

ШЭНЬЛИН — в китайской философии — (1) духи, управляющие миром и его компонентами; (2) душа святых после их ухода из физической жизни.

ШЭНЬ СЯНЬ — в позднем даосизме — святые бессмертные, на ранг превосходящие «земных бессмертных» за счет индивидуального обретения «нового одухотворенного тела».

ШЮЦ (Schutz) Альфред (1899–1959) — австрийский философ и социолог, основатель феноменологической социологии. Основное сочинение: «Феноменология социального мира» (1932). Философскую основу феноменологической социологии Ш. составляют идеи Гуссерля, неразрешенное противоречие между объективным миром и познающим его субъектом, вооруженным научными понятиями, «овеществившимися естественный мир». Для решения этого противоречия Ш. предложил осуществить две редукции. Первая — это феноменологическая редукция: отказаться от исследования мира путем «естественной установки» и исследовать «жизненный мир» на основе «интенциональности». Все эмпирические науки имеют своим предметом мир как пред-данное, но сами они так же, как и их инструментарий, являются





элементами этого мира. Значит, науке, если она действительно желает быть строгой наукой, необходимо выяснение ее генезиса и обусловленности миром пред-данного, из которого оно рождается и в котором живет. Этот мир, предшествующий научной рефлексии, или «жизненный мир», Ш. определяет как нашу непосредственную «интуитивную среду», где «мы, как человеческие существа среди себе подобных, переживаем культуру и общество, определенным образом относимся к окружающим нас объектам, воздействуем на них и сами находимся под их воздействием». Социология должна изучать этот мир, начиная «с самого начала». Но это еще не дает ответа на вопрос: как возможно общество? Для этого Ш. предлагает осуществить вторую редукцию — трансцендентальную, отказаться от анализа самого субъекта и анализировать его «чистое сознание». Феноменологу, по Ш., нет дела до самих объектов. Его интересуют их значения, конструированные деятельностью нашего разума. Не реальные социальные объекты становятся предметом его анализа, но редуцированные объекты, как они являются в потоке сознания индивида, организуя его социальное поведение. Если с точки зрения естественной установки мир объективен, то,

с точки зрения Ш., это конструированный «интерсубъективный мир». Парадигма «интерсубъективного мира» играет решающую роль в феноменологической социологии Ш. Основная форма интерсубъективности описывается Ш. при помощи конструкта о «взаимности перспектив», предполагающего наличие двух идеализаций. Первая из них — «взаимозаменяемость точек зрения». Поменявшись социальными местами, субъекты, тем не менее, окажутся обладателями идентичных способов переживания мира. Второй идеализацией является правило «совпадения систем релевантностей». По Ш., Я и любой другой человек принимает на веру тот факт, что, несмотря на уникальность наших биографических ситуаций, различие используемых систем критериев значимости «несущественно с точки зрения наличных целей». Мы оба считаем, по утверждению Ш., что «Я и он, т. е. Мы», интерпретируем актуально или потенциально общие нам объекты, факты, события достаточно одинаковым образом». Следующим важным компонентом интерсубъективности является alter ego — «другое Я». По Ш., тезис «другое Я» описывает некоторые аспекты восприятий индивидом «другого» в его «живом настоящем». Одно-

временность нашего восприятия друг друга в «живом настоящем» означает, что Я в некотором смысле знаю о другом в данный момент больше, чем он знает о себе самом. Ш. обосновал, как должна формироваться социологическая теория. Он рекомендует следующее: социолог должен начинать с уровня значения; понятия и конструкты социолога становятся тогда конструктами «второго порядка», ибо они являются конструктами действительных обыденных конструктов первого порядка, используемых индивидами в их повседневной жизни. Они являются объективными (верифицируемыми) идеальными типическими конструктами, основанными на обыденных конструктах первого уровня, т. е. конструктами иного порядка. Опираясь на свою теорию, Ш. исследовал структуры мотивов социального действия, формы и методы обыденного сознания, структуру человеческого общения, социального восприятия, рациональности и др., а также проблемы методологии и процедуры социального познания.

ШЯНЬ-СЯНЬ — в китайском мистицизме — состояние подлинной духовной свободы, позволяющее перемещаться вне зависимости от состояния физического тела.

Щ

ЩЕДРОВИЦКИЙ Георгий Петрович (1929–1994) — российский методолог и философ, основатель и лидер Московского методологического кружка (ММК). Щ. впервые стал рассматривать методологию как особую и самостоятельную сферу знания, а не составную часть философии, науки или инженерии, сформулировал основные принципы и положения деятельностного подхода, а затем, с конца 1970-х, системо-

мыследеятельностного (СМД) подхода. Деятельностный (системодеятельностный) подход производит радикальную смену онтологических оснований познания, вводя вместо объектов природы рефлексивные объекты деятельности и мышления, в результате чего меняется и предметная структура знания, и основанная на принципе противопоставления объекта и субъекта практика. Последствия распространения деятельностного

подхода на различные сферы познания и практики еще предстоит исследовать и отразить. В 1979 Щ. предложил новую форму практикования философии и методологии — организационно-деятельностную игру (ОДИ). ОДИ позволили соединить организацию межпрофессиональных коллективов для реализации проектов и программ с рафинированной философской дискуссией и со строгой методологической рефлексией.

Э

ЭББИНГАУС (Ebbinghaus) Герман (1850–1909) — немецкий психолог. Основная работа: «Очерк психологии» (1908). Представитель «психологического параллелизма».

ЭББИНГАУС (Ebbinghaus) Юлиус (1885–1954) — немецкий философ, специалист по теории и философии государства. Основные сочинения: «Относительный и абсолютный идеализм» (1910), «Кант и 20 век» (1954) и др. Единственной целью и смыслом существования государства, по Э., выступает осуществление социальных прав — предотвращение пролетаризации населения.

ЭБИОНИТЫ (евр. бедные) — историческая первая (наряду с назарянами) секта

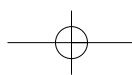
еврейских христиан. Слово «Э.» предшествовало термину «христианин». Легенды Э. о адепте-аскете Иассу (казненном в I в. до н. э.) нередко трактуются как один из источников собственно христианского вероучения, значимо корректирующий при этом официальную хронологию.

ЭВБУЛИД из Милета (4 в. до н. э.) — древнегреческий философ, сторонник мегарской школы, автор софизма «Лжещ».

ЭВГЕМЕР (4–3 вв. до н. э.) — древнегреческий философ, сторонник школы киренаиков. Автор идеи о том, что боги есть выдающиеся деятели древности, впоследствии идеализированные людьми.

ЭВДЕМ РОДОСКИЙ — древнегреческий философ, сторонник школы перипатетиков, ученик Аристотеля. Главный фигурант произведения Аристотеля «Эвдемова этика».

ЭВДЕМОНИЗМ (греч. eudamonia — блаженство, счастье) — этическое направление, трактующее счастье, блаженство в качестве мотива и цели всех человеческих устремлений. В рамках Э., развившегося из системы принципов античного жизнепонимания, постулировалась неразрывная сопряженность добродетели и счастья, достигаемых человеком и (как следствие) его ближайшим окружением, посредством всестороннего развития





952 ЭВОЛЮЦИОНИЗМ

собственной личности в единстве ее духовного и телесного начал. Э. постулировал особую значимость минимизации зависимости человека от чувственных удовольствий при помощи самоограничения и аскезы вкупе с внутренним освобождением от диктата судьбы. Утилитаризм полагал в качестве мерила общественного нравственного прогресса обеспечение наибольшего счастья наибольшему количеству людей: инструментом этого процесса были призваны выступать как каждый индивид, так и государство во всех своих ипостасях, институтах и функциях.

ЭВОЛЮЦИОНИЗМ — исторически первое теоретическое направление в развитии антропологии. Э. стал антропологической интерпретацией идей развития и прогресса, сформировавшихся в конце 18 — первой половине 19 в. в рамках геологии (Ч. Лайел), биологии (Ламарк, Дарвин), философии (Дидро, Тюрго) и социологии (Конт, Спенсер). В основе Э. лежали представления о закономерной дифференциации общих форм и о трансформации простых явлений в сложные. В антропологическом контексте это означало постулирование биологического и психического единства человечества. Из этого положения вытекала концепция однолинейного единообразия развития культуры от простых форм к сложным. Культурные различия между народами объяснялись их принадлежностью к различным стадиям исторического прогресса. Целью антропологии объявлялась систематизация культурных явлений в виде эволюционных рядов. Базовым приемом проведения таких построений становился сравнительно-исторический метод. Он основывался на представлении о том, что социокультурные системы настоящего в различной степени содержат в себе элементы прошлых стадий развития. Применение сравнительного метода означало выделение этих элементов и построение их в последовательности от простого к сложному. Э. сформировался преимущественно в Великобритании и США, позднее приобрел популярность в большинстве европейских стран. Общеизвестным лидером британского Э. стал Тайлор, сформулировавший базовые теоретические положения направления и его методологию, в частности, концепцию «перехитков» и периодизацию стадий развития религии. На рубеже 19—20 вв. Э. постепенно утрачивает позиции ведущего теоретического направления в антропологии. Причиной этого стали предельная схематизация и упрощение концепции культурно-исторического процесса, которая не была подтверждена конкретными этнографическими материалами. В начале 20 в. теории Э. придерживались лишь отдельные исследователи, в том числе Фрезер.

ЭВОЛЮЦИЯ — в традиционной философии и в эзотерике — развитие Духа к Высшему состоянию, эмансипация его от материальных ограничений. Эзотерика целью Э. усматривает формирование человека по образу Бога — в эфирно-астральном теле. Э. духа таким образом оказывается практикой пребывания неизбывно существующего духа в наборе разнообразных материальных и телесных оболочек.

ЭВРИСТИКА (греч. *heurisko* — отыскиваю) — искусство изобретения принципиально нового. Метод Э. противоплагается систематическому изложению.

ЭВСЕБИЯ — в древнегреческой философии — обязательность по отношению к богам, благочестие. Противоположена асебии.

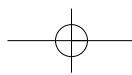
ЭВТАНАЗИЯ (греч. *eu* — хорошо, *thanatoss* — смерть) — понятие, разрабатываемое в контексте прикладной этики применительно к сфере медико-биологических исследований, которое определяется как легкая и безболезненная смерть или отсутствие действий по недопущению смерти. Имеются в виду ситуации, когда смерть считается большим добром или меньшим злом по отношению к человеку. Под Э. можно понимать такое положение дел, когда смерть становится для человека благом. Э. — это прерывание жизни, которая по медицинским причинам стала невозможной, невыносимой для человека. Это ситуация, когда трудно, а порой и невозможно руководствоваться традиционными нормами медицинской этики. Здесь сталкиваются диаметрально противоположные факторы: облегчение страдания и продление жизни. По своим формам Э. может быть добровольной и недобровольной, активной (позитивной) и пассивной (негативной). Активная Э. предполагает использование специальных медикаментозных средств, прерывающих жизнь, или отключение поддерживающей жизнь медицинской аппаратуры. Пассивная Э. — это не что иное как отказ от мер, способствующих поддержанию жизни.

ЭВФИМИЯ (греч. хорошее настроение) — согласно Демокриту — истинное блаженство, душевное спокойствие.

ЭГО («Я») — в психоанализе — сфера личности, характеризующаяся внутренним осознанием самой себя и осуществлением приспособления личности к реальности. Фрейд трактовал Э. как «особую дифференцированную часть Оно, которая происходит от первых объектных привязанностей Оно, т. е. от комплекса Эдипа», связанную с сознанием и олицетворяющую «то, что можно назвать разумом и рассудительностью, в противоположность Оно, содержащим страсти». По

мысли Фрейда, Э. — это «совокупность организованных сил, которая контролирует слепые, бессознательные силы Оно и пытается привести их в известное соответствие с требованиями внешнего мира путем расположения душевных явлений во времени и осуществления над ними контроля реальности». Согласно Фрейду, несмотря на непосредственную связь с сознанием, Э. все же, выступая «модифицированной» и обособленной частью Оно, остается в основном бессознательным и частично предсознательным, а «ядро» Э. всегда является бессознательным. Фрейд характеризовал Э. как «несчастное существо», которое не является хозяином в собственном доме и находится в услужении у «трех господ» или «трех тиранов»: внешнего мира, Сверх-Я и Оно. Важнейшим успехом развития Э. у Фрейда полагается переход от принципа удовольствия к принципу реальности: именно благодаря этому Э. оказывает существенное воздействие на поведение и жизнь человека.

ЭГОИЗМ (лат. *ego* — Я) — принцип жизненной ориентации и моральное качество человека, связанное с предпочтением собственных интересов интересам других (индивидуальных и коллективных) субъектов. Э. прямо противоположен альтруизму — принципу бескорыстной, жертвенной морали служения ближнему. «Как возможен альтруизм без эгоизма? Жертвующие жизнью суть альтруисты, а принимающие жертву, они — кто?» — писал в свое время Федоров. Феномен Э. полисемичен и многофункционален. В этических концепциях его сущность вывели либо из природы человека, его стремления к счастью (эвдемонизм), наслаждению и удовольствию (гедонизм); либо из потребности получить общественное признание (утилитаризм и прагматизм); либо из совокупности этих факторов (теории «разумного Э.»). Спиноза полагал, что человек руководствуется не моральным законом добра, а стремлением к самосохранению и личной выгоде, что свои земные интересы человек может отстоять без Бога. Кант относил Э. человека к «радикально злomu», к стремлению сконцентрировать все цели на самом себе, собственной выгоде и пользе. Шопенгауэр называл Э. реальной пружиной поведения человека, проявлением его истинной природы. Французские философы 18 в. утверждали, что «разумное себялюбие», правильно понятый собственный интерес являются основой социальных добродетелей и успехов. По Гельвецию, противоречия между общественным и личным интересом порождены корыстью и невежеством людей, несовершенством законов, что преодолевается просвещением и моралью, «гуманностью». В этике Чернышевского «разум-





ный Э.» означает сознательное и свободное подчинение человеком своих целей общему делу, от успеха которой выигрывает сам индивид.

ЭГО-ПРОЦЕСС (лат. ego — я и лат. processus — продвижение) — в учении Эриксона — сопряженный с биологическими и социальными процессами организационный принцип, обеспечивающий непрерывное существование индивида как цельной личности, характеризуемой тождеством себе и цельностью в отношении внутреннего опыта и актуальности для других.

ЭГОС — в эзотерике — внутренний мир людей, имеющий (у высокоразвитых личностей) выход в Макрокосмос. Личный Э. определяет положение человека в социальной иерархии.

ЭГОЦЕНТРИЗМ (лат. ego — Я, centrum — середина) — жизненная позиция человека, сознательно или произвольно ставящего в центр внимания и ситуации собственное Я.

ЭГОЦЕНТРИЧЕСКАЯ (МОНОПОЛЬНАЯ) СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ — факторы (детерминации) причинного плана, детерминирующие (см. **Социально-экономические системные детерминации**) направленность экономической системы на реализацию частного индивидуального или группового интереса. Эгоцентрический частно-групповой (частно-классовый) интерес заключается в подчинении себе остальных интересов посредством концентрации собственности на хозяйственные блага, важнейших управленческих функций, власти, информации, наиболее важных видов труда и т. п. Данная детерминация предполагает наличие четкой персонифицированной собственности. Значение субъекта в такой системе определяется только его характеристиками как собственника.

С.Ю. Солодовников

ЭГРЕГОРЫ — в эзотеризме — «руководители душ, являющиеся духами энергии и действия» (Э. Леви). Тела Э. — ткань астрального света. Э. есть резервуары энергии, формируемые мысленной связью оккультных сознаний членов тех или иных объединений людей.

ЭД Жан (1601–1680) — французский мистик, основавший в 1643 в г. Каннах Конгрегацию священников миссии Иисуса и Марии. Ратовал за учреждение культа «Святого сердца Иисуса» и культа «Непочечного сердца матери Божией».

ЭДВАРДС (Edwards) Джонатан (1703–1758) — американский философ и богослов. Основные философские работы Э.:

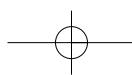
«Религиозные чувства» (1746), «Свобода воли» (1754), «Первородный грех» (1758) и др. В своих философских трудах Э., отталкиваясь от абсурдности предположения об абсолютном небытии, доказывает необходимость существования вечного бытия, являющегося бесконечным, вездесущим и обязательно нетвердым. Этим бытием, по Э., может быть только Бог. С точки зрения Э., сознание и бытие тождественны друг другу, поскольку предположение о вечном бытии, не отраженном в каком-либо сознании, абсурдно. Он соглашается с мнением английских сенсуалистов 17 в. о том, что вторичные качества, такие как цвет и вкус, не существуют в объективной реальности, они представлены лишь в разуме. Э. утверждает, что первичные качества обладают той же природой: твердость — это сопротивление, форма — это прекращение сопротивления, а движение — это передача сопротивления от одной точки пространства к другой. Таким образом, сопротивление — это не что иное, как проявление силы Бога; оно существует в Божьем разуме, а значит мир по своей природе идеален и существует в разуме Бога посредством свободного акта творения, а также в нашем разуме — в виде идей, непрерывно сообщаемых нам Богом. С точки зрения Э., поскольку мир полностью зависит от Бога, продолжающего пересотворять его, значит, и наша воля находится в полной зависимости от причин, предопределенных Богом. Э. утверждает, что с одной стороны, выбор полностью предопределен Богом, потому что он ответствен за обстоятельства, при которых осуществление желаний субъекта происходит беспрепятственно, а, с другой стороны, субъект, делающий выбор, свободен, если не создается препятствий для осуществления его решения. Таким образом Э. примиряет свободу не только с учением кальвинизма, но и с ньютоновским представлением о мире, которое видит природу полностью детерминированной. Центральной мыслью в богословской системе Э. является следующая: каждый человек — грешен и по природе никогда не захочет прославить Бога, пока Бог сам не изменит его характер, или, по словам самого Э., не даст новое «чувство сердца».

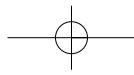
ЭДИНГТОН (Eddington) Артур Стэнли (1882–1944) — английский мыслитель и астроном. Основные сочинения: «Пространство, время и тяготение» (1920), «Математическая теория относительности» (1922), «Природа физического мира» (1928) и др.

ЭДЕМ (евр. наслаждение) — (1) в «Бытии» — созданный Богом сад удовольствий; (2) в Каббале — место посвящения и мистерий.

ЭДИПОВ КОМПЛЕКС (греч. Oedipus — имя древнегреческого мифического фиванского героя и лат. complexus — связь, сочетание) — имманентное, соответствующее бисексуальному расположению, универсальное бессознательное эротическое влечение ребенка к родителю противоположного пола (и связанное с ним агрессивное чувство к родителю собственного пола; позитивная форма) или собственного пола (и связанное с ним агрессивное чувство к родителю противоположного пола; негативная форма), оказывающее существенное влияние на психику, личность и поведение человека. Понятие было введено в научный оборот Фрейдом в 1910 (хотя сама идея Э. к. появилась, по-видимому, в 1897) и с тех пор является одной из основных категорий психоаналитического учения. Наименование Э. к. связано с осуществленным Фрейдом толкованием древнегреческого мифа о царе Эдипе и одноименной трагедии Софокла, в которых фиванский царь Эдип, вопреки своей воле и не ведая того, убивает отца (Лаия), женится на матери (Иокасте) и становится отцом детей, которые в то же время являются его братьями по материнской линии. Фрейд считал, что Э. к. извечно тяготеет над всеми мужчинами, поскольку мальчики испытывают сексуальное влечение к матери, воспринимая своего отца как сексуального соперника, которого они боятся и ненавидят. По Фрейду, пиковых значений Э. к. достигает в детском возрасте (между 3 и 5 годами жизни человека) и после некоторого угасания возрождается в период полового созревания (пубертатный период), в процессе которого преодолевается тем или иным выбором эротического объекта. Фрейд утверждал, что основа структурирования личности и сама личность человека формируется в зависимости от переживания Э. к. Им же, по Фрейду, в значительной мере определяется формирование желаний и позднейшее поведение взрослого человека. В частности, например, в зрелом возрасте человека он оказывает значительное влияние на выбор сексуальных партнеров, который осуществляется по образу и подобию одного из родителей. По Фрейду, Э. к. является источником общечеловеческого сознания вины (в том числе чувства вины, которое часто мучает невротиков) и сопряженным началом религии, нравственности и искусства. Фрейд решительно настаивал на том, что признание или непризнание Э. к. является паролем, по которому можно отличить сторонников психоанализа от его противников.

«**ЭДИПОВ ЭФФЕКТ**» — влияние информации (или единицы информации) на ситуацию, к которой эта информация относится. Понятие введено Поппером для





954 ЭДИСОН

обозначения влияния предсказания (или пророчества) на предсказанное событие, независимо от того, способствует ли оно его появлению или предотвращению.

ЭДИСОН Томас Альва (1847–1931) – гениальный американский изобретатель. Совершив множество выдающихся технических открытий, Э. к концу жизни уверовал в бессмертие души, в реальность и обитаемость потустороннего мира. Результаты его активнейших исследований в этой области малоизвестны.

ЭДРИС (араб. ученый) – эпитет, относимый к Еноху.

ЭЗОТЕРИЗМ – тип рациональности в культуре (наряду с религиозным и научным), подвергающийся, начиная с 19 в., осознанной концептуализации и рефлексии. Творцы и приверженцы Э., как правило, усматривают его истоки в миропостигающих процедурах, а также в психо- и антропотехниках, присущих Иисусу Христу, Будде и гностикам. (При этом эзотерические истины акцентированно а-инженерны, будучи принципиально обращены лишь к человеку.) Взаимные оценки и взаимоотношения между Э., наукой и религией позволительно интерпретировать как вполне изоморфные. С позиций любой из этих духовных традиций, остальные являют собой ее частный случай. Исходными «онтологическими» началами для них выступают Бог, либо эзотерическая реальность, либо природа с ее законами. Э. располагает собственными эзотерическими космологией, метафизикой и психологией, простирая собственную архитектонику в соответствии с последними научными достижениями. С точки зрения Э., науковедение и богословие суть взаимовлияющие и взаимопроникающие сферы (что полагается очевидным на примере творчества Флоренского). В контексте религиозных миропредставлений, эзотерические конструкции реальности представляют собой не более, чем неадекватное понимание Бога. Соответственно, в Э. – Бог – упрощенная религиозная форма понимания эзотерической реальности. Согласно постулатам науки, религиозные и эзотерические трактовки мира по природе своей – квазинаучные и неотрефлексированные представления. При этом, если формулировки науки и религии являются собственностью научного сообщества и соответствующей конфессии, то тезисы Э. – в принципе удел одного человека – того, кто их высказал. Научной доказательности и религиозной основательности Э. предпочитает своего рода очевидность и красоту истолкования. К фундаментальным тезисам Э. относятся, согласно установившейся традиции (В.М. Розин), следующие: критика ценностей обыденной жизни

и культуры; вера в существование иной, подлинной, эзотерической реальности; убеждение, что человек способен при жизни интегрироваться в эту реальность – при непрременном условии трансформации своей личности, интенсивной духовной работы, переделки себя в иное существо; признание соотносительности микро- и макрокосма, особой роли Луны; важность освоения различных психотехник. Конечная цель эзотерических усилий, нередко обозначаемых как «полет в себя», – попадание в истинный мир своего учения: душа «сама сподобится стать духом».

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ (греч. сокровенный) – скрытый, тайный.

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ БОДХИЗМ – сокровенная мудрость (в отличие от буддхи – способности к мудрости и от буддизма – Закона Будды).

ЭЙДЕТИКА – в традиционной философии – учение о сущности.

ЭЙДОЛОН – в эзотерике – астральная форма человека.

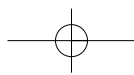
ЭЙДОС (греч. eidos – вид, образ, образец) – термин античной философии, фиксирующий способ организации объекта, а также категориальная структура средневековой и современной философии, интерпретирующая исходную семантику данного понятия – соответственно – в традиционном и нетрадиционном контекстах. В древнегреческой философии, языке и культуре в целом понятие Э. оказывается фактически эквивалентным с точки зрения семантики понятию идеи (греч. idea – вид, образ, наружность, род, способ). В рамках неоплатонизма Э. в исходном платоновском смысле атрибутируется Единому в качестве его «мыслей» (Альбин), Нусу как Демиургу (Плотин), а многочисленные Э. в аристотелевском смысле (как имманентные гештальты объектной организации) – продуктам эманации. Семантика Э. как архетипической основы вещей актуализируется в средневековой философии: archetipium как прообраз вещей в мышлении Божьем в ортодоксальной схоластике (см. Ансельм Кентерберийский об исходном предбытии вещей как архетипов в разговоре Бога с самим собой, аналогичном предбытию художественного произведения в сознании мастера); Иоанн Дунс Скот о haecceitas (этовости) как предшествующей вещи ее самости, актуализирующейся в свободном креационном волеизъявлении Божьем) и в неортодоксальных направлениях схоластической мысли: концепция species (образ – лат. эквивалент Э.) в позднем скотизме; презумпция visiones (мысленные образы у Николая Кузанского) и др. В позднеклассической и неклассической

философии понятие Э. обретает второе дыхание: спекулятивные формы разворачивания содержания Абсолютной идеи до объективации ее в инобытии природы у Гегеля; учение Шопенгауэра о «мире разумных идей»; эйдология Гуссерля, где species мыслится в качестве интеллектуальной, но при этом конкретно данной абстракции как предмета «интеллектуальной интуиции»; концепция «идей» Э.И. Гайзера в неотомизме и др.

ЭЙКЕН (Eucken) Рудольф (1846–1926) – немецкий философ. Основные сочинения: «Истинное содержание религии» (1901), «Человек и Вселенная» (1918) и др. Автор учения о «новом идеализме», только и способном оградить мир от безверия. Бог у Э. – абсолютная духовная жизнь, возвышающаяся над ограниченностью человечества и эмпирического мира; духовность, достигающая полное-у-себя бытие и охватывающая всю действительность.

ЭЙН – в иудаизме – божество в состоянии покоя.

ЭЙНШТЕЙН (Einstein) Альберт (1879–1955) – выдающийся мыслитель 20 в., создатель физической теории пространства, времени и гравитации, для которой исторически утвердилось название «теория относительности Э.». Главные труды: «К электродинамике движущихся сред» (1905), «Вокруг теории относительности» (1921), «О современном кризисе теоретической физики» (1922), «Мир, каким я его вижу» (1934), «Физика и реальность» (1936), «Эволюция физики» (1940, в соавт. с Л.Инфельдом), «Сущность теории относительности» (1945) и др. В Бернском периоде своей деятельности Э. установил глубокую связь между диффузией и броуновским движением, разработав к 1905 фундаментальную (молекулярно-статистическую) теорию флуктуационных процессов. В квантовой теории Э. выдвинул основополагающую концепцию о том, что «световое поле представляет собой совокупность элементарных световых полей фотонов или квантов света, независимо излученных телами и независимо же поглощаемых ими», тем самым введя фотонную концепцию квантовой структуры поля излучения (1905), что позволило ему на этой основе открыть законы фотоэффекта и люминесценции. И только после создания целостной теории квантовой механики и квантовой электродинамики (1925–1928) было снято противоречие между волновой природой и квантовой структурой светового излучения. Выдающимся достижением Э. явилось создание физической теории пространства, времени и гравитации – теории относительности. Результаты экспериментов, противоречившие теориям классической фи-





зики (например, опыт Майкельсона измерения скорости света и др.), Э. объяснил на основании общих свойств пространства и времени, показав при этом, что одним из следствий этих свойств является изменение протяженностей материальных объектов и промежутков времени при изменении состояния движения материальных объектов. Э. показал, что для согласования теоретических представлений с опытом следует отказаться от понятий абсолютного пространства (эфира) и времени, и ввел понятие относительного характера длины, интервала времени и одновременности. В основу СТО легли два постулата: принцип относительности и принцип постоянства скорости света. Принцип относительности состоит в том, что все законы природы одинаковы во всех инерциальных системах отсчета, то есть в системах, движущихся с постоянной скоростью. Принцип постоянства скорости света был введен Э. без экспериментального обоснования. Э. показал, что для согласования этих двух постулатов следует отказаться от идеи о абсолютном характере одновременности, длин и промежутков времени, которые, как оказалось, зависят от состояния системы отсчета. Э. была показана пропорциональность массы материального объекта заключающейся в нем энергии (широко известное соотношение $E = MC^2$, где E – энергия, M – масса).

ЭЙСАЙ (1141–1215) – первый проповедник дзэн-буддизма в Японии. Возвел в г. Хаката первый храм этой школы. Автор книги «О распространении дзэн в целях обороны государства».

ЭЙСЛЕР (Eisler) Рудольф (1873–1926) – австрийский философ, автор и составитель ряда философских словарей (1899, в трех томах; 1912; 1913; 1930).

ЭЙФОРΙΑ – в психологии и мистицизме – экстатическое состояние людей, не соответствующее внешним условиям (Э. инициируема алкоголем, наркотиками, гипнозом и самогипнозом либо искаженной оценкой наличной ситуации).

ЭЙХЭЙДЗИ – японский монастырь дзэн, основанный в 1243 Догэном в предельно изолированном месте. Такое размещение Э. было призвано способствовать интеллектуальной сосредоточенности и жизнеспособности устава монастыря.

ЭКА – в индуизме – разум Вселенной.

ЭКАВЬЯВАХАРИКА – в буддизме – школа в Индии (3 в. до н. э. – 4 в. н. э.), постулировавшая несубстанциальность сансары, нирваны и дхармы и их тождество меж собой.

ЭКАНА-РУПА – в Пуранах – одно (многие) тело либо форма, атрибут божества.

«ЭКАШЛОКА-ШАСТРА» – мистический труд Нагарджуны о шастрах, переведенный на китайский язык.

ЭКВИЛИБРИЗМ (лат. *aequilibrium* – равновесие) – схоластическое учение, постулирующее, что воля человека лишь тогда свободна в выборе, когда мотивы действия равно интенсивны.

ЭКЗЕГЕЗА – истолкование текста (традиционно – Библии).

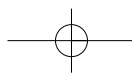
ЭКЗЕГЕТИКА (греч. *exegetai* – истолковываю) – 1) Раздел фундаментальной (или систематической) теологии, занимающийся истолкованиями текстов откровения. Поскольку в рамках христианского канона исходное Божественное откровение трактуется как данное в слове Священного Писания, постольку тексты последнего выступают центральным предметом Э. Фундаментальной презумпцией применяемой Э. методологии является установка на имманентное истолкование текста, исключающая его историческую, генетическую, символическую, мифологическую, аллегорическую и любую другую внешнюю интерпретацию: статус откровения и сакральная значимость толкуемых текстов задают интенцию на автохтонное воспроизведение их смысла как единственно возможный вариант их восприятия и как центральную задачу Э. 2) Э. может быть рассмотрена не только в узком смысле – как раздел фундаментальной теологии и соответствующая специальная практика – но и в качестве общекультурного феномена, органически связанного с характерными для соответствующей культуры парадигмальными установками восприятия и понимания текста. Так, расцвет Э. в раннем средневековье, с одной стороны, инспирирован свойственным средневековой культуре напряженным семиотизмом (усмотрение иносказаний в любой языковой формуле и знамений в любой комбинации событий, образ мира как книги и т. п.), с другой – традиция Э. в своем возвратном влиянии на основания культуры может быть рассмотрена как одна из детерминант разворачивания указанного семиотизма.

ЭКЗЕМПЛЯРИЗМ (лат. образец) – у Фомы Аквинского – учение о Боге как о прообразе, отражением которого выступает все конечное и земное.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (позднелат. – *ex(s) istentiaa* – существование), или философия существования, – одно из крупнейших направлений философии 20 в. Э. возник накануне 1-й мировой войны в России (Шестов, Бердяев), после нее – в Германии (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) и в

период 2-й мировой войны – во Франции (Марсель, выдвигавший идеи Э. еще во время 1-й мировой войны, Сартр, Мерло-Понти, Камю, С. де Бовуар). В середине века Э. широко распространился и в др. странах, в т. ч. и США. Представители Э. в Италии – Н. Аббаньяно, Э. Пачи; в Испании к нему близок Ортега-и-Гассет. Различают Э. религиозный (Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер) и атеистический (Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер). Экзистенциалисты единодушны в своем критическом отношении к господствующей рационалистической философии, философии рефлексивного анализа. Они упрекают классический рационализм в отрыве от живого конкретного опыта человеческого существования в мире, в сосредоточении внимания исключительно на «эпистемологическом субъекте как органе объективного познания» (Марсель) и придании абсолютного приоритета «чистому субъекту», субъекту *cogito*. Принимая кьеркегоровское понятие экзистенции и связанное с ним противопоставление явлений жизненного ряда (вера, надежда, боль, страдание, нужда, заботы и тревоги, любовь, страсть, болезнь и т. п.) и явлений познавательного ряда, они развивают идею онтологической самостоятельности, устойчивости и конститутивности явлений жизни и их нередуцируемости к познанию. Э. противопоставляет рационалистической позиции *de jure* (критики) позицию *de facto*, которую Сартр и Мерло-Понти, вслед за Гуссерлем, называют «феноменологическим позитивизмом». «Абстрактному субъекту» и «возможному» сознанию рационализма Э. противопоставляет конкретно человека в его реальной ситуации в мире, с действительным «разнообразием феноменов» его непосредственного жизненного опыта, в реальном синкретизме рациональных, необходимых и случайных содержаний этого опыта. Общим для всего движения Э. является различение аутентичного и неаутентичного существования человека, противопоставление, в этой связи, «самости» и аутентичности конформистскому – унифицированному, анонимному, безличному и безответственному – существованию «как все», отказ от наивной веры в научно-технический прогресс, стоическая вера в возможности индивида противостоять любым формам социальных манипуляций и насилия и, придавая смысл внешним обстоятельствам и своему существованию в мире, порывать с «необходимостью факта», утверждать в мире порядок экзистенции.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИИ – способы существования человека, категории бытия





956 ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

людей (у Хайдеггера Э. — это страх, бытие-в-мире, забота, понимание, заброшенность и др.).

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ (лат. *existentia* — существование и греч. *analysis* — разложение, расчленение) — направление современного психоанализа, ориентированное на исследование и коррекцию личности во всей полноте и уникальности ее экзистенции (существования). Создан в 1930-х учеником и другом Э. Блейлера, Фрейда и Юнга швейцарским психиатром Бинсвангером, осуществившим антропологический поворот в психиатрии и ее феноменологическую акцентировку. В значительной мере опираясь на экзистенциальную аналитику Хайдеггера и феноменологию Гуссерля, Бинсвангер сосредоточил внимание на «бытие-в-мире» как принципиальном феномене человеческого существования и произвел модификацию теории и практики психоанализа в плане расширения антропологического горизонта понимания и создания «психоаналитической антропологии». Э. а. ориентирован на исследование подлинного бытия личности, которое обнаруживается при углублении ее в себя в ситуации выбора «жизненного плана» и в экзистенциальной коммуникации. Большое значение в Э. а. придается изучению межперсональных отношений. Трактует человеческое существование в контексте трех временных измерений (прошлого — настоящего — будущего), Бинсвангер полагал, что симптомы невротического расстройства возникают тогда, когда из-за преобладания одного из трех временных модусов происходит сужение внутреннего мира личности и ограничение горизонта ее экзистенциального видения. По Бинсвангеру, особую роль в возникновении невроза играет уменьшение или исчезновение открытости личности будущему. Как психотерапия, Э. а. ориентирован на лечение неврозов и психозов путем оказания квалифицированного содействия пациентам в осознании ими себя как свободных людей, способных к самоопределению собственного существования. Согласно версии одного из лидеров Э. а. Босса, целью Э. а. является излечение людей посредством преодоления запретов, предвзятых понятий и субъективных интерпретаций, заслоняющих бытие от человека и выбор пациентом соответствующего ему способа существования и проявления своей сущности. Эти идеи легли в основу разработанной Боссом своеобразной программы реформации психологии и медицины на основе Э. а.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ (лат. *existentia* — существование и психоанализ) — психоаналитически ориентированное учение современной экзи-

стенциальной философии, являющее собой совокупность модифицированных идей Фрейда, «фундаментальной онтологии» Хайдеггера и концепций Сартра, направленных на рассмотрение человека как тотальности, обладающей определенным смыслом. Основатель Э. п. Сартр стремился к объединению психоаналитического и экзистенциального подходов для решения ряда проблем, в т. ч. и для реконструирования жизни человека на уровне онтологических и психических структур с учетом «изначального проекта» и человеческого свободного выбора. Ряд идей Э. п. изложен в работах Сартра «Очерк теории эмоций» (1939) и «Бытие и ничто» (1943). Для Э. п. характерно понимание сознания как сути человеческого бытия и стремление к осмыслению человеческой реальности не через прошлое, а через будущее. Э. п. отверг понимание человека как априорно сексуального существа, подверг критике психоаналитические теории бессознательного и аффектов. К числу существенных заслуг Фрейда Э. п. относит установление существования и расшифровку скрытой символики человеческого поведения. В настоящее время Э. п. является одним из существенных каналов распространения классических и модифицированных идей психоанализа.

ЭКЗИСТЕНЦИЯ (существование, лат. *existentia*, от глагола *ex-sisto*, *ex-sistere* — выступать, выходить, обнаруживать себя, существовать, возникать, показываться, становиться, делаться) — философская категория, используемая для обозначения конкретного бытия. Ее содержание и способ употребления претерпели радикальные трансформации в истории философии. В средние века категорией «Э.» обозначали способ бытия вещи как сотворенного, производного, в конечном счете, от божественного бытия, как существования несамодостаточного, незавершенного, не совпадающего со своей сущностью. В современной философии категорией «Э.» фиксируют и обозначают человеческое существование в его фундаментальной, глубинной онтологической специфичности, противопоставляя, во-первых, способ человеческого бытия в мире бытию вещи; во-вторых, способ философского постижения и понимания специфически человеческого самоосуществления в мире и специфически человеческих феноменов способу научного и объективирующего познания «человеческого», основанному на аналитическом редукционизме. Если в средние века префиксом *ex-* (из) в термине «Э.» подчеркивалась производность бытия вещи, его обусловленность тем, из чего оно происходит, то в современной философии (в феноменологии, экзистенциализме и родственных им философских течениях)

значение префикса *ex-* связывается с характеристикой бытия человека как живой процессуальности, динамической и открытой реальности, которая «должна ожидать себя и делать себя», у которой «существование предшествует сущности» (Сартр). Подлинность человеческого существования связывается с человеческой «решимостью на способность быть из своей самости», способностью собирать себя «из рассеяния и бессвязности» только что «происшедшего» и приходить к себе самому (Хайдеггер); с признанием и принятием на себя своего авторства, тотальной неоправдываемости своих выборов, решений и личной ответственности (Сартр). Крупнейшие мыслители 20 в. широко используют понятие «Э.», разделяя кьеркегоровское различие подлинного и неподлинного способов существования человека, принимая его понимание Э. как «внутреннего», претендующего, во всей его глубине — на самоутверждение, во всей его конечности — на признание.

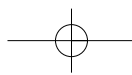
ЭКЗОГЕННЫЙ (греч. *exo* — вне, *genos* — происхождение) — возникший в итоге воздействия внешней причины (противопологается — эндогенный).

ЭКЗОРЦИЗМ — ритуальные процедуры изгнания из человеческого тела посторонних антигуманных сущностей. Осуществляют Э. способны монахи, экстрасенсы и — в пределе — Посвященные.

ЭКЗОТЕРИЧЕСКИЙ — противоположен эзотерическому — внешний, публичный.

ЭККАРТГАУЗЕН Карл (1752–1803) — немецкий мистик, писатель-окультист. Главный труд: «Ключ к таинствам природы». По Э., смерти не существует, есть трансформация одних видов бытия в другие. Эволюция души и тела осуществляется по различным законам, хотя и параллельна.

ЭКО (Есо) Умберто (р. 1932) — итальянский семиотик, философ, специалист по средневековой эстетике, писатель и литературный критик. Основные философские сочинения: «Проблема эстетического у Св. Фомы» (1956), «Трактат по общей семиотике» (1975), «Семиотика и философия языка» (1984), «Путешествия в гиперреальности» (1987), «Пределы Интерпретации» (1990), «Поиск совершенного языка» (1995) и др. Главным направлением развития западной мысли Э. считает переход от моделей рационального порядка, выраженного наиболее ясно в «Сумме теологии» Фомы Аквинского, к ощущению хаоса и кризиса, которое преобладает в современном опыте мира. К такому выводу Э. пришел, анализируя модернистскую поэтику Дж. Джойса и эстетику авангарда в целом, в которых



разрушается классический образ мира, но «не на вещах, а в и на языке». Даже учитывая динамичную природу западной культуры, ее желание интерпретировать и апробировать оригинальные гипотезы, Э. не сомневается в том, что культура находится в состоянии кризиса: «порядок слов больше не соответствует порядку вещей», система коммуникаций, имеющаяся в нашем распоряжении, чужда исторической ситуации, кризис репрезентации очевиден. Идея бесконечной интерпретации трансформируется в идею неограниченного семиозиса как основы существования культуры. Энтропии, согласно Э., удастся избежать по той причине, что язык — это организация, лишенная возможности порядка, однако допускающая: смену кодов (тем более, что коды рождаются на основе договора, утверждаются и канонизируются данным социумом), выдвижение новых гипотез и их включение в систему культурных установлений. Э. создает семиотический вариант деконструкции, которому присущи представления о равноправном существовании Хаоса и Порядка («эстетика Хаосмоса»), идеал нестабильности, нежесткости, плюрализма. Э. интересуется принципиальная возможность единого (но не унифицированного) семиотического подхода ко всем феноменам сигнификации и/или коммуникации, возможность выявления логики культуры посредством различных означающих практик, которые могут быть частью общей семиотики культуры.

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС — термин для обозначения тяжелого переходного состояния экологических систем и биосферы в целом. Параметр «Э. к.» предполагает наличие значительных структурных изменений окружающей среды. Э. к. существенным образом отличается от экологической катастрофы, означающей полное разрушение общественной системы, — в случае Э. к. сохраняется возможность восстановления нарушенного состояния на основе эволюционного разрешения противоречий. Тотальные Э. к. характеризуются исключительной разрушительной силой, поскольку сопровождаются уничтожением целых классов экосистем. Возросшая производящая мощь человечества позволила ему освободиться от непосредственной зависимости от природной среды и начать стремительное преобразование биосферы, грозящее превратиться в глобальный Э. к. или глобальную экологическую катастрофу. По этой причине у человечества не остается иного выхода как перейти на коэволюционный путь развития, поскольку истоки Э. к. коренятся в несоответствии законов социально-технологического развития законам эволюции биосферы. (См.: **Коэволюция**.)

«ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕССИМИЗМ» — направление в философии, экономической теории, социологии и футурологии, представители которого считают трудно-разрешимыми глобальные проблемы, стоящие перед человечеством (истощение минеральных ресурсов, загрязнение окружающей среды, обеспеченность продовольствием и т. д.), без приостановки роста населения. Сложилось в первой половине 1970-х. Ведущие представители течения — Дж. Форрестер, Д. Медоуз, Р. Хейлбронер, П. и А. Эрлих (США) и др. К сторонникам «Э. п.» относят представителей различных интеллектуальных направлений, выступающих, по сути, против концепций ничем не ограничиваемого социального прогресса.

ЭКОЛОГИЯ (греч. oikos — дом, местобитания, убежище, жилище; logos — наука) — термин, введенный в научный оборот Геккелем (1866), определявшем Э. как науку об экономике природы, образе жизни и внешних жизненных отношений организмов друг с другом. В дальнейшем в исследованиях по Э. уделялось внимание изучению реакции живых организмов на различные факторы окружающей среды, экстремальным значениям этих факторов, совместимых с жизнью, смене растительного покрова в отдельных регионах и др. Ч. Элтон (1930) определил Э. как науку об естественной истории, которая изучает широкий круг вопросов, начиная от проблем патогенеза клеток и органов, соотношения эволюции и адаптации, и включая проблемы социологии (теория народонаселения). Главная задача экологических исследований сводится при этом к изучению распространения генотипических вариаций в популяции и рассмотрению изоляции данной формы в процессе образования нового вида. Особое внимание обращается на рассмотрение вопросов формирования адаптаций и достижения целесообразности строения и поведения организмов, роли естественного отбора и различных форм борьбы за существование в процессе видообразования. Сложность объекта исследования Э., обращение к ее проблемам специалистов различного профиля, исключительная актуальность ее проблем для жизни людей определили лидерство данной науки среди других наук. К настоящему времени достаточно четко разработаны представления об Э. как о науке, изучающей закономерности взаимодействия живых организмов с окружающей средой. Предметом современной Э. правомочно считать изучение закономерностей взаимодействия надорганизменных систем (популяций, видов, биогеоценозов и биосферы в целом) с окружающей средой, изучение энергетики данных макросистем, их развитие во времени и пространстве.

ЭКОНОМИКА ОТКРЫТАЯ — хозяйственная система, ориентированная на максимальное участие в международном разделении труда.

ЭКОНОМИКА РЫНОЧНАЯ — 1) экономика основанная на рыночных отношениях; 2) совокупность всех социально-экономических отношений по поводу суженого, простого или расширенного воспроизводства, которые складываются в сфере товарно-денежных отношений на рынке.

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СИСТЕМА — «единый, устойчивый, организационно оформленный, относительно самостоятельный, материально-общественный комплекс, в пределах которого осуществляются внутренне взаимосвязанное производство, присвоение и социально значимое потребление материальных средств и благ для обеспечения физической жизни общества, а также для создания материальной базы, необходимой во всех остальных сферах общественной жизни» (Н.В. Герасимов). Функциональное назначение экономических отношений в самом общем плане заключается в обеспечении общества необходимыми для его существования материальными условиями, средствами, благами, иначе говоря, — в обеспечении обмена общества веществом и энергией с окружающей средой. Такая функциональная нагрузка предопределяет основополагающую роль экономической деятельности в жизни общества. В Э. с. выделяются следующие роды отношений: трудовые отношения, отношения собственности, потребительные отношения и отношения социально-экономического определения поведения субъектов. Существование и развитие человеческого общества, обеспечение его материальной базы возможно лишь на основе труда. Труд представляет собой особый вид субъектно-предметных отношений, а также содержит в себе специфическую совокупность внутрисубъектных отношений. В настоящее время в литературе отношения, в которые вступают субъекты в процессе труда, названы трудовыми и определяются как отношения людей по поводу их участия в труде: «...трудовые отношения представляют собой совокупность реально сложившихся связей (отношений по поводу осуществления процесса труда)» (А.П. Морова). Важнейшими составляющими трудовых отношений (видовыми группами) являются: функционально-технологический способ соединения рабочей силы со средствами производства; разделение и кооперация труда; перемена труда. Основными видами трудовых отношений являются общественное разделение и кооперация. Под разделением труда в экономической литературе понимается

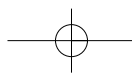


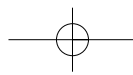
958 ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

исторически определенная качественная дифференциация трудовой деятельности, приводящая к обособлению и существованию различных ее видов. Разделение труда предполагает, во-первых, наличие различных видов деятельности и персонификацию труда, во-вторых, производство законченных продуктов относительно обособленными субъектами, и в-третьих, потребность у одних субъектов в продуктах деятельности других субъектов. Под кооперацией труда понимается форма организации, обеспечивающая согласованность совместных действий работников в процессе производства. Необходимость такого согласования вытекает из качественной дифференциации трудовой деятельности. Рассмотрение разделения труда предполагает одновременное рассмотрение кооперации труда, так как первое никогда не существует без второго. В разделение труда условно выделяют две стороны: материально-вещественную и собственно-общественную (социальную). Материально-вещественная сторона разделения труда представляет собой специализированные средства производства, которыми человек осуществляет свое активное воздействие на природу. Социальная сторона общественного разделения труда представляет собой персонификацию его материально-вещественной стороны (то есть социально-субъектное отражение процесса соединения со специализированными средствами производства индивида, обладающего соответствующими способностями, для их производственного потребления). Взаимосвязь и неразрывность этих сторон очевидна, так как общественное разделение труда всегда имеет какое-то материально-вещественное выражение, и оно, как и любое социальное явление, всегда персонифицировано. Наряду с выделением двух сторон общественного разделения труда, разграничивают следующие его виды: технологическое и социальное. Под технологическим разделением труда понимается такая система общественного разделения труда, которая складывается в результате дифференциации трудовой деятельности, исходя из чисто (только) технологической структуры производственного процесса. Сразу оговоримся, что чисто технологического разделения труда не бывает (как впрочем и любых других чистых экономических отношений — это научная абстракция), на него всегда оказывают влияние социальные условия. Труд с технологической стороны — это целесообразная деятельность человека, в процессе которой он при помощи определенных орудий труда воздействует на природу и использует ее для создания потребительных стоимостей. Труд, как вечное естествен-

ное условие человеческой жизни, не зависит от какой бы то ни было ее формы, а, напротив, одинаково общее всем ее социальным формам, то есть эта сторона труда сама по себе еще не выражает социально-экономических отношений людей. Тогда данный вид разделения труда должен изменяться сразу же с изменением технологии производства и быть всегда адекватным последней. Технологическое разделение труда неминуемо влечет за собой технологическое взаимодополнение (кооперацию) индивидов, которое связывает различных субъектов разделения труда на основе технологических потребностей производства производственного процесса, исходя из выполняемых ими специфических производственных функций. Данные дифференциально-интегральный и координационно-субординационный процессы будут выступать в качестве атрибутивного фактора в образовании технологической системы производства. Коллективные действия людей всегда требуют определенного управления ими (то есть распределение трудовых условий в пространстве и времени, их координацию или сосредоточение в необходимых случаях, распределение наличных орудий труда и т. д.). Управление непосредственно связано с разделением и кооперацией труда, так как выделение самой функции управления есть выделение труда особого рода (управленческого, организаторского), которому противостоит исполнительный труд. В то же время управления требуют любые кооперативные действия индивидов. Общепризнано, что всякий совместный труд, осуществляемый в сравнительно крупном масштабе, нуждается, в большей или меньшей степени, в управлении, которое устанавливает согласованность между индивидуальными работами и выполняет общие функции, возникающие из движения ее самостоятельных органов. Поэтому в технологическом разделении труда целесообразно выделение в качестве одной из его форм организационно-управленческую, которая будет определяться как технологической основой производства (или, иначе, технологическим разделением труда), так и исторически специфической, обусловленной традициями и обычаями, системой его организации и управления. Иными словами, генетически организационно-управленческое разделение труда произрастает на чисто технологической основе, но при различных конкретно-исторических, национальных и других условиях. И хотя организационно-управленческое разделение труда определяется технологической основой производства, оно в то же время обладает относительной самостоятельностью, то есть зависит также от конкретного национально-историчес-

кого генезиса того или иного социума. Рассмотрим это несколько подробнее. Бесспорно, что производственная технология (то есть функционально-технологический способ соединения рабочей силы со средствами производства) будет в известном смысле предопределять организационные формы управления технологическим процессом. Вопрос лишь в том, до какой степени эта зависимость. Если даже предположить, что первоначально применяемая технология (прямо, непосредственно) предопределила организационно-управленческое разделение труда, и последнее принимало адекватный ей характер, то с течением времени (то есть с развитием технической базы производства) такое соответствие может нарушиться. Почему? Дело в том, что в деятельности людей вообще, и в производственной — в частности, при всем ее многообразии и сложности процессов, достаточно часто повторяются сходные ситуации, которые требуют от индивидов однотипных поступков. В результате многократного повторения одинаковых действий облегчается решение практических задач, вырабатываются стереотипы поведения и навыки, склонности, установки, которые «автоматически» включаются в действие при попадании индивида в привычные условия и постепенно могут принять форму обычаев, которые функционируют в тех общественных отношениях, где имеются стереотипно повторяющиеся ситуации; реализация этих отношений может кристаллизоваться в жестких стандартных действиях. Наряду с обычаями формируются традиции, которые представляют собой общие нормы, сходные с идеей, принципом и позволяющие в границах утверждаемой ею направленности поведения, более широко варьировать конкретные поступки людей. Обычаи и традиции, в свою очередь, облекаясь в форму массовых привычек, поддерживаемых силой общественного мнения, обретают огромную устойчивость, становясь своего рода хранителями достижений прошлого, хотя на известной степени своего развития те или иные конкретные обычаи и традиции могут превращаться в тормоз общественного прогресса. На производственную деятельность индивидов неизбежно влияют те общественно-исторические условия, которые имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. Таким образом, применяемая технология будет определять организационно-управленческую форму разделения труда не прямо (непосредственно), а подвергаясь корректировке в зависимости от существующих обычаев и традиций конкретного социума. Итак, уже здесь может наблюдаться отставание организационных форм управления производством от потребностей, предопре-

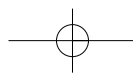




деляемых развитием его технологической базы. Кроме этого необходимо учитывать, что помимо материально-вещественной стороны в разделении труда существует социальная сторона, которая представлена различными субъектами со специфическими потребностями и интересами. Причем специфика их интересов определяется не только внутренними (по отношению к общественному производству) причинами, но и рядом внешних условий. Целью общественного производства является не просто производство материальных благ на основании какого-то достигнутого уровня развития технологии, а производство их наиболее экономичным способом. Для этого необходимо в полной мере активизировать использование производственных способностей субъектов. А это требует учета интересов индивидов и различных социальных общностей в целях организации и наиболее эффективного вовлечения их в общественное производство. Для чего необходимо, даже на базе идентичной технологической базы производства, существование различных форм организационно-управленческого разделения труда, в соответствии с конкретно-историческими социальными условиями. Таким образом, видна относительная самостоятельность организации и управления производством по отношению к его технологической основе, так как последняя определяет организационно-управленческое разделение труда опосредованно. Помимо собственно трудовых отношений, в экономической системе существуют отношения их обслуживающие. Это отношения по подготовке рабочей силы, по привлечению индивидов к труду и по формированию отношений к труду. Все эти виды экономических отношений имеют большое значение для эффективного функционирования трудовых отношений и дифференцируются в разных общественно-исторических системах. Разделение трудового процесса на отдельные подпроцессы, возникновение индивидуального труда означает раздробление условий и результатов производства, разделение их присвоения на обособленные акты. Это неизбежно сопровождается распадом присваивающего однородного общества на разнокачественные субъекты производства, их автономизацией, становлением как субъектов собственности и установлением нового типа общественной связи, формированием отношений, необходимых для поддержания целостности и упорядоченности общественного присвоения. Здесь присвоение и отчуждение получают свои социальные черты, характеризуют «субъект-субъектные» отношения. В производственном процессе осуществляется распределение условий производства, происходит его

оформление отношениями собственности. Говоря об отношениях собственности, следует прежде всего отметить, что «абстрактный признак (критерий) всяких отношений собственности состоит в социальной межсубъектной персонификации потребительных стоимостей в целом, всех или отдельных функций, связанных с их социальным движением, фиксацией и использованием» (Н.В. Герасимов). Соответственно, отношения собственности, в плане их социальной персонификации, устанавливаются и фиксируются круг хозяйственных субъектов, которые имеют (или не имеют) возможность обладать теми или иными потребительными стоимостями, то есть осуществлять в отношении их определенные функции. Суть отношений собственности составляют отношения присвоения – отчуждения. Присвоение представляет собой совокупность отношений между субъектами по поводу отторжения благ от одних лиц к другим различными способами на эквивалентных или неэквивалентных началах и обращении этих благ или полезного эффекта. Отчуждения – это отношения, противоположные присвоению. В качестве видовых форм (видов) присвоения выступают распоряжение, пользование и владение. «Распоряжение объектами собственности, – как отмечает Н.В. Герасимов, – представляет собой принятие собственником социально обязательных решений по поводу характера, меры и порядка использования, а также отчуждения принадлежащих ему благ». Данные отношения выступают важнейшей прерогативой собственников и опосредуют всякие отношения собственности. Именно в пользовании и состоит конечный, функциональный смысл отношений собственности. Владение есть совокупность отношений между субъектами по поводу фактического обладания объектами собственности (в натуре) без распоряжения ими и без извлечения из них полезного эффекта. Социально-экономические отношения между людьми складываются не только и не столько по поводу результатов производства, сколько по поводу условий и форм производства. Собственность есть общественная экономическая форма производства (присвоения). Здесь содержание собственности (присвоения) и общественное производство (присвоение) есть одно и то же. Нельзя отрывать производство от формы собственности, так как оно существует всегда в определенной форме..., но нельзя также отрывать собственность от производства, так как она всегда имеет определенное содержание производства (Г.А. Джавадов). Таким образом, социально-экономическое содержание собственности составляет исторически определенная система

общественных отношений, производства, распределения, обмена и потребления материальных благ. В качестве объектов отношений собственности выступает вся совокупность хозяйственных благ: материальные средства производства; природная среда; потребительные стоимости (результаты производства); информационные и социальные условия производства; производственные и социальные способности индивидов и сами производственные и социально-экономические функции. Отношения собственности закрепляют эти объекты за определенными субъектами и, тем самым, субординируют людей по отношению друг к другу. Трудовые отношения и отношения собственности тесно связаны между собой. Вместе с тем эти отношения имеют существенные различия. Трудовые отношения, как мы уже отмечали ранее, формируются по поводу осуществления непосредственного процесса труда. Отношения собственности складываются по поводу присвоения, отчуждения и использования производимых или произведенных благ. В ряду отношений собственности важнейшее место принадлежит отношениям собственности на производительные силы. Данные отношения обуславливаются трудовыми отношениями, которые предопределяют положение субъектов в системе общественного производства, т. е. 1) тип общественной организации и управление трудом; 2) способ привлечения людей к труду; 3) отношения по поводу принятия и непринятия труда; 4) социальные аспекты подготовки рабочей силы, отношения персонификации труда, закрепление за субъектами их места в общественном разделении труда. В процессе общественного производства между индивидами складываются отношения по поводу факторов производства, которые имеют две стороны – отношения по поводу средств производства и отношения по поводу рабочей силы. Именно характер и способ соединения данных факторов будет отражать специфику собственности на определенном этапе ее развития. В любом обществе «собственность на производительные силы и результаты производства социально-экономического поведения играет главную роль в формировании системы экономических отношений. Исходя из этого ...методологически правомерен вопрос о дифференциации общества на классы и группы в зависимости от их роли и положения в системе отношений собственности на производительные силы и результаты социального производства...» (Н.В. Герасимов). В отношении собственности, помимо видовой дифференциации существует дифференциация по формам. В основу последней положены характеристики субъектов собственности по степе-





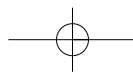
960 ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

ни и механизм их ассоциированности. В формах собственности выражаются различные способы организации общественного присвоения. Следует однозначно разграничить методологические «уровни» в подходах к проблеме форм собственности. Один из них, «абстрактно-субстациональный», предлагает использование категорий общественной и частной собственности для выражения двух взаимосвязанных абстрактных сторон развития форм экономической связи субъектов, механизма интеграции процесса производства и присвоения в обществе. В этом смысле они не являются онтологически реальными формами собственности, не несут в себе конкретных характеристик каких либо форм. Представленная таким образом частная собственность отражает тенденцию автономизации процессов производства и присвоения в обществе, фиксации объектов собственности за определенными субъектами и наделения последних прерогативами по их использованию. Категория общественной собственности, в свою очередь, служит для выражения интеграционного начала в общественном присвоении-отчуждения, отражает необходимость общественного регулирования процессов присвоения. При рассмотрении форм собственности на реально-онтологическом уровне последние будут отражать конкретные способы организации общественного производства и присвоения. Зависимости от реальных социальных субъектов и конкретных общественных механизмов их объединения выделяют следующие формы отношений собственности: государственную, коллективную и частную. В исторически определенных условиях, когда государство обладает значительной автономностью по отношению к субъектам экономического процесса, а последние не имеют существенных возможностей воздействия на него, то речь идет о государственной форме собственности, которая заключается в институциональной персонификации, в фиксации объектов собственности за государством как институтом и наделением последнего всеми исключительными правами по их использованию. Коллективная форма собственности характеризуется групповой персонификацией, закреплением объектов собственности за группой, коллективом, ассоциацией. Данная форма собственности представлена множеством разнообразных модификаций, отличающихся различными социальными механизмами организации процессов присвоения и увязки экономических интересов субъектов внутри самой группы, коллектива. В одних случаях внутри группы присутствует четкая и полная персонификация; в других случаях — персонификация

носит частный характер, охватывает лишь часть объектов собственности; в третьих — персонификация отсутствует полностью. Частная форма собственности отличается законченной персонификацией объектов собственности, четкой фиксацией их принадлежности определенному лицу. При данной форме собственности социальный субъект располагает всеми прерогативами и функциями, необходимыми для использования объекта собственности. Характерной особенностью частной формы собственности является однозначная (предельная) социальная определенность и адресность, она во многом определяет упорядоченность экономических процессов в обществе. Однако, несмотря на данную определенность, частная собственность не является чем-то однообразным; существуют различные конкретные формы и вариации ее проявления. Отношения собственности в любом социуме характеризуются существенным разнообразием, наличием множества смешанных форм и различными способами их реализации. Любые экономические действия, трудовые отношения и отношения собственности направлены в конечном счете на удовлетворение тех или иных потребностей субъектов, на обеспечение материальной жизни индивидов, различных социально-классовых общностей и общества в целом. Потребность — это источник и конечный пункт всякой экономической деятельности. Так уж сложилось, что большинство существующих дефиниций потребностей связывает их с негативным состоянием субъекта (состоянием отсутствия или нехватки чего-либо), которое последний стремится преодолеть. Вместе с тем, для рассмотрения потребности в экономическом плане наиболее приемлемым является «позитивное» понимание этой категории, предложенное Л. Никольским. Данный автор указывает, что «потребность есть положительное отношение между нормальным функционированием организма, или субъекта и условиями этого нормального функционирования». При этом подходе состояние неудовлетворенной потребности представляется отклонением от нормы, а удовлетворение ее — возвращение в состояние нормы. Такое понимание раскрывает внутренний источник активности общественных субъектов, «...где обеспечение одного из условий жизни субъекта (или изменение его меры) вызывает «цепь» изменений других условий и самой нормы его существования» (А.Л. Подгайский). Такая трактовка делает возможным представить потребности социальных субъектов как целостное системное образование, в котором всякое частное удовлетворение или неудовлетворение потребности вызывает актив-

ность всей совокупности социальных побуждений. Потребность есть специфическая (сущностная) сила живых систем в окружающем мире. Воспроизводство индивидов, социальных организаций и общества, есть процесс обмена со средой, который должен поддерживаться в динамическом равновесии. Соответственно, под потребностями социальных групп и индивидов следует понимать сущностные силы, обеспечивающие их связь с внешней средой для самосохранения и саморазвития, источник активности социальных субъектов в окружающем мире. Потребности социально активны, их структура и мера удовлетворения оказывают большое влияние на поведение субъектов в трудовом процессе, в системе отношений собственности, на отношение к социальным институтам и т. д. Любая социальная общность ориентируется в отношениях с другими социальными субъектами на увеличение своей жизнеспособности. Это вытекает из общих законов функционирования систем, так как социальный класс или элементарная социальная группа являются системами, а основная ориентация функционирования всех систем — это увеличение своей жизнеспособности. Изменение, происходящее в экономической системе, трансформирует экономические условия функционирования социально-классовых общностей, формирует у них новые потребности, которые соответствуют их ориентации на упрочнение собственной жизнеспособности в изменившихся условиях. Изменение потребностей социальных субъектов ведет к преобразованию существующих социально-экономических условий в обществе; изменению роли и места социальных групп и классов в общественном производстве. А это неизбежно вызывает изменение в отношении сил социальных субъектов. «Обществу и субъектам не безразлично, какие и у кого существуют потребности, какова их структура, каким образом они удовлетворяются» (А.Л. Подгайский). Взаимодействуя по этому поводу, вступая в потребностные отношения, данные субъекты прежде всего формируют потребности друг друга. Этот процесс может быть направлен как на поддержание существующей системы потребительских стандартов, так и на становление одних потребностей и исчезновение других. Формирование потребностей субъектов может происходить в виде общественной регламентации содержания и структуры потребностей, уровня материального благосостояния, так и в виде спонтанных воздействий на субъект со стороны других субъектов — побуждение к приобретению или отказу от получения каких-либо потребительских стоимостей. Однако в любых случаях речь идет о воздействиях на ориента-

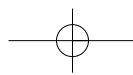


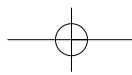


ционно-регулятивный комплекс субъектов, на лежащую в его основе систему ценностей. Эти воздействия носят явно выраженный социально-адресный характер, ориентированы на определенных социальных субъектов. Определение потребностей также ориентировано социумом и самими субъектами. Характеристики данного регламента, механизмы его осуществления могут быть различны. В одних случаях речь идет о прямых властных предписаниях, в других — регламент обеспечивается лишь действием экономических институтов, предлагая в экономически определенных рамках свободу выбора потребителей, в третьих — регламентирующее воздействие реализуется посредством каких-либо моральных норм, содержащих критерий общественной целесообразности удовлетворения тех или иных потребностей и т. д. (А.Л. Подгайский). Трудовые отношения, отношения собственности и потребности реализуются не сами по себе, а через отношения социально-экономического определения поведения субъекта. «...Отношения социально-экономического определения субъектов, — отмечает Н.В. Герасимов, — представляют собой специальную совокупность отношений по поводу осуществления каких-либо отношений, т. е. производства социально-необходимого поведения субъектов». Данные отношения, в отличие от трудовых отношений и отношений собственности, складывающихся по поводу создания и использования материальных благ, возникают по поводу самих экономических отношений, их организационных форм и способов организации. Отношения социально-экономического определения поведения субъектов формируют принципиальную социально-экономическую диспозицию сторон и их общий статус в экономической системе. Основы этих отношений составляют отношения социально-экономического управления. Их функциональная цель состоит в том, чтобы посредством формирования и осуществления определенного поведения субъектов обеспечить производство, присвоение и использование материальных благ в интересах господствующих социальных классов и групп, общества в целом, других субъектов. Управление выступает в качестве функций любой системы, обеспечивающей сохранение ее определенной структуры, поддержание режима деятельности, реализацию программы, цели деятельности. Социальное управление как воздействие на общество с целью его упорядочения, сохранения системной целостности, совершенствования и развития есть непременно, внутренне присущее свойство любого социума, вытекающее из его специфики, необходимости общения людей

в процессе их труда и жизни, обмена услугами и продуктами их материальной и духовной деятельности. Любая совместная деятельность, как мы уже отмечали, требует определенного управления ими. Нормальное функционирование производительных сил (которые представляют собой целостную систему) невозможно представить себе без механизма постоянного поддержания нормального режима их деятельности, реализации программы и целей этой деятельности. Естественно, что это требует выделения, во-первых, самой функции управления производительными силами, и, во-вторых, персонализации этой функции. Отношения социально-экономического управления функционируют одновременно и как обслуживающие трудовые отношения и отношения собственности, так и как определяющие их. Правила хозяйственной деятельности, — поведенческие, формальные и неформальные — наряду с основной структурой экономической системы образуют комплекс механизмов, детерминирующих динамику этой системы в качестве некоторой замкнутой целостности. Без отношений социально-экономического определения поведения субъектов, обеспечивающих соблюдения данных правил, социально-экономическая система утрачивает свою целостность. Иначе говоря, без отношений социально-экономического управления невозможно ни одно экономическое действие. Выделяются три основных типа социального управления: в широком смысле слова: 1) властное; 2) информационное (информационно-идеологическая); 3) стимуляционное. Основу властного управления составляет власть. В самом общем смысле «власть, — как отмечает Е. Вятр, — это возможность приказывать в условиях, когда тот, кому приказывают, обязан повиноваться». М. Вебер также понимал под «...властью возможность одного человека или группы людей реализовывать свою собственную волю в совместном действии даже вопреки сопротивлению других людей, участвующих в указанном действии». Власть может быть экономической, политической, идеологической и т. д. Властные отношения, как и все другие социальные отношения, включают в себя по крайней мере двух действительных (деятельных) субъектов, обладающих специфическими интересами и мотивами. Данные отношения не могут быть рассмотрены лишь со стороны давления одного из них на другого. Во властных отношениях следует говорить о взаимодействии активности субъектов, при этом подчеркивая чье-то доминирование (господство). Из сказанного ясно, что приводимые выше определения власти не могут нас удовлетворить в полной мере. Властные отношения —

это такие социальные отношения, где проявляется сила взаимодействия различных социальных субъектов с целью реализации их интересов. Соответственно, власть — это возможность со стороны одних социальных субъектов в большей или меньшей степени навязывать свою волю другим субъектам, то есть заставлять последних в той или иной степени действовать сообразно интересам первых. Иначе говоря, во властных отношениях существует по крайней мере два субъекта, каждый из которых обладает определенной властью. Фактически, в подавляющем большинстве случаев властные отношения представляют собой борьбу (взаимный компромисс) между субъектами, обладающими определенной властью по отношению к друг другу. В результате чего они и могут существовать, частично реализуя свои интересы. «Власть представляет собой совокупность специфических базопределяющих декретивных функций управления поведения субъектом, состоящих в передаче нормативным модулям социально-экономических отношений обязательного характера, в обеспечении их гарантированного осуществления и защиты посредством потенциального или реального принуждения» (Н.В. Герасимов). В системе властного управления огромную роль играет такой политический институт как государство. Различное место в трудовых отношениях, отношениях собственности на производительные силы определяют различную роль социальных классов и групп в управлении производительными силами и собственностью на хозяйственные блага, а значит и различную степень наделения их властными полномочиями. Однако степень обладания властью тем или иным социальным классом в свою очередь создает возможность для сохранения (создания) — в известных пределах — таких отношений собственности и форм социально-организационного разделения труда, которые наибольшим образом способствуют реализации их экономических интересов. Г.В. Плеханов писал по этому поводу «...Представим себе общество, в котором данный класс пользуется полным господством. Он добился этого господства благодаря преимуществам своего экономического отношения, которые открывают, согласно нашим посылкам, путь ко всем другим успехам в общественной жизни. В качестве господствующего класса он, разумеется, приспособляет общественную организацию к наиболее выгодным условиям своего существования и тщательно устраняет из нее все, что может так или иначе ослабить его влияние». Помимо собственно властных отношений и государства в действии отношений социально-экономического





962 ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

управления поведения субъектов большое значение имеет такой социальный институт, как право. Именно с помощью права социальный класс(-ы) и общественные группы, держащие в руках государственную власть, получают возможность регулировать поведение субъектов определенным образом в целях закрепления тех социально-экономических отношений, которые отвечают (или по крайней мере не противоречат) их интересам. Правовое определение социально-экономических отношений предоставляет, в отличие от прямого властного (административного) принуждения, фиксирует за каждым субъектом определенной, соответствующий присвоенным функциям, объем власти и властных прерогатив. Государство принуждает его не выходить за эти рамки. Таким образом, система права способствует объемно-правовому расчленению субъектов и одновременно фиксирует эту дифференциацию. Информационно-идеологический тип управления основан на знаниях, сознании и убеждении индивидов. В отличие от властного управления, данный направлен не на внешнее принуждение субъектов, а на формирование у них некой целостной совокупности внутренних идеологических установок, позволяющих субъекту управлять своими действиями. Основу данного субъектного ориентационно-регулятивного комплекса, как показывает А.Л. Подгайский, «...составляет система ценностей субъекта, которая предопределяет характер всех других его компонентов – целей, установок, стереотипов, убеждений, моделей поведения и т. п.». В современной зарубежной литературе данная совокупность приобретенных индивидом установок, схем, восприятия, оценок и действий, навязываемых социальным контекстом в определенном месте и в определенное время, определяется как габитус. Иначе говоря, «между системой объективных закономерностей и системой непосредственно наблюдаемых действий всегда находится посредник, который и есть габитус, геометрическое место детерминирующих факторов и детерминации ожидаемых переживаний объективного будущего и субъективного проекта» (Бурдьё). Очевидно, что без признания хотя бы частью общества существующего социально-экономического строя как социально-необходимого, невозможно его существование. Иначе говоря, информационно-идеологическое управление способствует внедрению в сознание индивидов такой системы ценностей, которая позволяет существовать сложившейся системе трудовых отношений, отношений собственности потребностных отношений, т. е. выступает в качестве специфического социально-экономичес-

кого субъектного фиксатора. Стимуляционный тип управления характеризуется предоставлением выгод за позитивное и непредоставлением выгод за негативное поведение. Как отмечается в литературе, данный тип управления находит выражение в функционировании различных политико-институциональных форм. Прежде всего, по мнению А.Л. Подгайского, это «...касается государственных органов социально-экономического управления, которые располагают значительным «арсеналом» рычагов воздействия на субъектов и экономические институты». По мнению этого автора в данном случае идет речь «...о предоставлении последним исключительных прав на что-либо (занятие определенным видом деятельности, производство какой-либо продукции, использование природных ресурсов); об определенной налоговой и кредитной политике государства; об осуществлении трансферных платежей и государственных закупок; о прямом финансировании государством каких-либо проектов и т. д.» (А.Л. Подгайский). Стимулирующее управление представляет собой наиболее тонкую и, пожалуй, действенную форму реализации целей укрупненных социальных субъектов в экономической сфере. Применение стимуляционного типа управления, ввиду использования экономических методов воздействия на субъектов хозяйствования, непосредственно зависит от эффективности общественного производства. Непосредственная реакция субъектов стимуляционного управления находит выражение в действительности либо недейственности стимулов. Отрицательные реакции могут проявиться в их индифферентности к стимулам и «искаженным» восприятию последних, при котором результат стимулирования значительно расходится с его целями.

С.Ю. Солодовников

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ – общественная дисциплина, исследующая закономерности экономической жизни с помощью системы категорий, разработанных в рамках социологической науки. Развитие экономики Э. с. описывает как социальный процесс, движимый активностью функционирующих в ней социальных субъектов, интересами, поведением и взаимодействием социальных групп и слоев. Объект Э. с. – взаимодействие двух основных сфер общественной жизни – экономической и социальной и, соответственно, взаимодействие двойного рода процессов –экономических и социальных. Особенность подхода Э. с. к этому взаимодействию состоит в том, что описываются не отдельно взятые тенденции, наблюдаемые в сфере экономики и общества, и даже не взаимосвязи между

ними, а нечто более сложное: механизмы, которые порождают и регулируют эти взаимосвязи. Природа и специфические способности социальных механизмов регулировать протекание экономических процессов находятся, таким образом, в центре внимания Э. с. и составляют ее предмет. Необходимость регулирования экономического поведения положена в основу понимания экономической культуры как совокупности социальных ценностей и норм, являющихся регуляторами экономического поведения, выполняющих роль социальной памяти экономического развития, ориентирующих ее субъектов на те или иные формы экономической активности. Предполагается, что активность социальных субъектов во многом зависит: от состояния и регулятивных возможностей экономической культуры; от места и роли тех или иных социальных групп в структуре экономических связей; от динамики их перемещения в иерархии этой структуры в зависимости от принципов организации связи и эластичности их собственных социальных стереотипов; от способности специфических социальных механизмов регулировать экономические отношения.

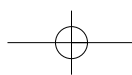
ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ЗАКОНЫ – существенные, устойчивые, регулярно повторяющиеся, причинно обусловленные связи и взаимозависимые социально-экономические явления в процессе производства, присвоения и социально значимого потребления материальных средств и благ для обеспечения физической жизни общества, а также для создания материальной базы всех сфер общественной жизни (см. **Экономическая система**).

С.Ю. Солодовников

ЭКСКРЕМЕНТЫ – в алхимии – символ наиболее ничтожного, ассоциируемого с предельно ценимым. «Философский камень» и Э. образуют начало и конец процесса трансмутации. Ср. у Ницше: «из самого низкого высшее достигает вершины».

ЭКСПЕКТАЦИИ (англ. ожидание) – в социологии – совокупность предположений и требований относительно исполняемых индивидом социальных ролей. Социальные санкции, формирующие систему Э., не обязательно осознаются людьми.

ЭКСПЕРИМЕНТ (лат. experimentum – проба, опыт) – метод эмпирического познания, при помощи которого в контролируемых и управляемых условиях (зачастую специально конструируемых) получают знание относительно связей (чаще всего причинных) между явлениями и объектами или обнаруживают новые свойства объектов или явлений. Э. могут быть натурными и мысленными. Натур-





ный Э. проводится с объектами и в ситуациях самой изучаемой действительности и предполагает, как правило, вмешательство экспериментатора в естественный ход событий. Мысленный Э. предполагает задание условной ситуации, проявляющей интересующие исследователя свойства, и оперирование идеализированными объектами (последние зачастую специально конструируются для этих целей). Э. позволяет: 1) изучать явление в «чистом» виде, когда искусственно устраняются побочные (фоновые) факторы; 2) исследовать свойства предмета в искусственно создаваемых экстремальных условиях или вызывать явления, в естественных режимах слабо или вообще не проявляющиеся; 3) планомерно изменять и варьировать различные условия для получения искомого результата; 4) многократно воспроизводить ход процесса в строго фиксируемых и повторяющихся условиях.

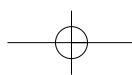
ЭКСПЛИКАЦИЯ (лат. explicatio — разъяснение) — уточнение понятий и утверждений естественного или искусственного языка с целью устранения выявленных в них неясностей и неточностей или (и) наоборот новому объекту исследования. Э. может пониматься как замена одних (неточных, неясных) понятий другими (формально более четкими) или только как уточнение исходных понятий через уточнение их места в какой-либо понятийной системе. В социологии говорят также об Э. (обнаружении, выявлении) латентных переменных; в аналогичном значении можно говорить об эксплицитных и имплицитных формах мысли (подтекстах и контекстах предъявляемых текстов). В этих случаях задачи Э. сводятся к выработке и знанию правил трансформации «скрытого» в «явное». Несколько иной аспект задает задача Э. в рефлексии и (или) методологическом анализе имплицитных оснований («аксиом», допущений и т. д.) «очевидного» знания.

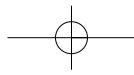
ЭКСПРЕССИВНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ — один из способов ориентации деятельности на социальные объекты в теории социального действия Парсонса. Социальное действие, по Парсонсу, ориентируется по двум осям: экспрессивность — инструментальность и подчинение — господство. В отличие от инструментальной, Э. о. подразумевает эмоциональную предрасположенность к объекту, а не просто его оценку с точки зрения практической пользы. В системе социального действия экспрессивно ориентированные подсистемы связаны с внутренними проблемами системы, с поддержанием равновесия внутри системы, которое нарушается в связи с трудностями адаптации к внешним обстоятельствам, т. е. с инструментальными проблемами. В лю-

бой малой группе, будь то экспериментальная группа по решению какой-либо задачи или обычная семья, происходит дифференциация экспрессивных и инструментальных функций и появление проблемного лидера и лидера-специалиста в социальных и эмоциональных вопросах (иногда эти роли могут совмещаться в одном лице). В семье, по мнению Парсонса, Э. о. присущи взаимодействию матери и ребенка, в то время как на отца лежат инструментальные функции. Одновременно современная западная семья в целом в более широком социальном контексте выполняет экспрессивные функции.

ЭКСПРЕССИОНИЗМ (лат. expressio — выражение) — направление в развитии традиции художественного модернизма, программно ориентированное на поворот от идеала изображения (действительности) к идеалу выражения: первоначально — внутреннего мира субъекта, затем — внутренней сущности объекта. Термин «Э.» впервые был употреблен в 1911 В. Воррингером (по отношению к П. Сезанну, В. Ван-Гогу и А. Матиссу как к «синтетикам и экспрессионистам»); в современном (собственном) смысле используется с 1912. В эволюции Э. могут быть выделены два этапа: 1) ранний, ставящий своей целью воплотить «не внешние облики предметов, а первичные всплески человеческого духа» (Э.Л. Кирхнер); по рефлексивной самооценке Кандинского, «художник, который является творцом, уже не усматривает своей цели в подражании...природным явлениям, он хочет и должен найти и *выражение* своему собственному миру»; и 2) зрелый, осуществляющий переориентацию на выражение абстрактной сущности предметности: «мы... ищем скрытого в природе за пеленой видимости. Это нам кажется более важным, чем открытия импрессионистов. Мы ищем и пишем эту другую, внутреннюю сторону природы...» (Ф. Марк). Классический Э. представлен деятельностью художественных групп «Мост» (Дрезден, с 1905), в которую вошли (или к которой примыкали) Э.Л. Кирхнер, Ф. Блейль, Э. Хаккель, К. Шмидт-Ротлуфф, Э.Х. Нольде, М. Пехштейн, К. Амье, А. Галлен-Калле, О. Мюллер и др., и «Синий всадник» (по названию альманаха «Нового художественного объединения»; Мюнхен, с 1912), представленный Кандинским, Ф. Марком, А. Макке, П. Клее, А. Кубином, О. Кокошкой, Р. Делоне и др., а также деятельностью таких авторов, как М. Бекман, О. Дикс, К. Хофер, Э. Барлах, Г. Гросс, и др. Э. может быть оценен как первое (как в хронологическом, так и в логическом отношении) из многочисленных направлений в развитии собственно модернистского искусства, и в

этом отношении предпосылки его формирования фактически выступают предпосылками формирования модернистской программы в художественной традиции как таковой. В качестве предшественников Э., заложивших основы модернистской интерпретации художественного творчества и изобразительной техники, могут быть названы Дж. Энсор, Э. Мунк, Ф. Ходлер и отчасти В. Ван-Гог с их ориентацией на универсальные обобщения (портреты «Студента», «Ученика», «Дровосека» и др. у Ф. Ходлера); экзистенциально окрашенную тематику (проблематика любви и смерти у Э. Мунка); сознательную деформацию объекта, призванную раскрыть его деформирующее влияние на сознание художника (Дж. Энсор); программную эмоциональность цвета (напряженность цвета у Дж. Энсора, хроматические обобщения и колористическое моделирование у Ф. Ходлера, интенция В. Ван-Гога к информационной выразительности цветовой гаммы: «Этот человек светловолос. Следовательно, для начала я пишу его со всей точностью, на которую способен. Но полотно после этого еще не закончено. Чтобы завершить его, я становлюсь необузданным колористом. Я преувеличиваю светлые тона его белокурых волос, доходя до оранжевого, хрома, бледно-лимонного. Позади его головы я пишу не банальную стену убогой комнатушки, а бесконечность — создаю простой, но максимально интенсивный и богатый синий фон, на какой я только способен, и эта нехитрая комбинация светящихся белокурых волос и богатого синего неба дает тот же эффект таинственности, что звезда на темной лазури неба»). Эстетическая программа Э. оформилась в контексте экстремизма студенческой фронды (группа «Мост», например, исходно являла собой творческий союз четырех студентов архитектурного факультета высшего технического училища в Дрездене: Э.Л. Кирхнера (впоследствии — главного идеолога Э.), Ф. Блейля, Э. Хаккеля и К. Шмидта-Ротлуффа) против практически всех известных на тот момент «идеологий» искусства: от реализма — до импрессионизма, включая даже характерный для немецкого искусства начала века молодежный «югенд-стиль» как своего рода национальную версию модерна. В противовес «устаревшим» и «традиционным» программам художественного творчества как «изображения красивого» Э. формулирует программную установку на «интуитивную непосредственность» (Э.Л. Кирхнер). Под последней понимается интенция выражения в художественном творчестве непосредственно формируемого и непосредственно фиксируемого (выражаемого в произведении) представления художника о предмете:





964 ЭКСТАЗ

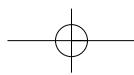
«дух должен торжествовать над материей» (Э.Л. Кирхнер). Акцент, таким образом, переносится с художественного *восприятия* мира (наиболее ярко репрезентированного в феномене живописи «с натуры») на *представление* о нем (в строгом когнитивном смысле этого слова, что предполагает отсутствие представляемого объекта на органы чувств в момент представления). В этом отношении можно утверждать, что если импрессионизм в свое время презентировал в художественной традиции позитивистскую парадигму, то Э. строит свою концепцию художественного творчества на основе субъективизма и идеализма: «нам принадлежит каждый, кто непосредственно и неподдельно передает то, что побуждает его к творчеству» (Э.Л. Кирхнер), «чем дальше удаляешься от природы, оставаясь естественным, тем выше становится искусство» (Э.Х. Нольде). Общая установка на непосредственность обусловила конституирование в Э. трех основополагающих принципов: *принципа интуитивизма*, предполагающего непосредственное выражение художником содержащейся в его сознании (подсознании) «идеи предмета» — как помимо обращения к натуре, так и помимо рациональной рефлексии над этой «идеей»; *принципа инфантилизма*, программно требующего от художника детской непосредственности мироинтерпретации (презумпция «бессознательной гениальности» ребенка у Кандинского, культ детского рисунка в группе «Мост» и т. п.); и *принципа примитивизма*, заставляющего представителей Э. постоянно обращаться в своих творческих исканиях к искусству культур Азии, Африки, Океании и т. п. — в поисках «варварской и стихийной непосредственности» (Э.Л. Кирхнер), «грубой и примитивной, но подлинной силы» (М. Пешштейн), что дало повод современной Э. критике обвинить его в «готтентотской наивности». Подобная эстетическая концепция с необходимостью требовала и трансформации традиционных приемов художественной техники, — поиск нового языка живописи начинается в Э. с отказа и от классического, и от неклассического наследия: начиная с отказа от декоративности в целом и вплоть до отказа от создания в картине «иллюзорного пространства» по законам перспективы, в частности. Для экспрессионистской живописи характерна установка на неусложненные геометрические формы (впоследствии оказавшая влияние на эстетическую концепцию и художественную практику кубизма — см. **Кубизм**); тенденция деформации так называемой «естественной» (т. е. видимой) формы (контура) — в пользу абстрактной формы предмета, постигаемой умозрительно (вплоть до отказа от «идеологии перспективы» и

стремления к плоскостной трактовке изображаемой предметности); ориентация на программную эмоциональность цвета («цветовые экстазы» как жанр у Э.Х. Нольде, регистры цветовой гаммы как «щупальца души» в трактовке Кандинского), задавшая в модернистском искусстве традицию хроматических обобщений и колористического моделирования (использование так называемого «открытого» или «чистого» цвета, резкие цветовые контрасты и диссонансы красок, кричащая экспрессия колорита, грубофактурное пастозное нанесение красок на холст и т. п., — т. е. все то, что Э.Л. Кирхнер называл «варварской стихией цвета», а известным критиком А. Орье обозначил позднее как «экстатичность колорита»). В итоге подобная художественная практика привела к оформлению концепции единства цвета и формы (известная таблица соответствий у Кандинского: желтый цвет как выражение угловатости, синий — округлости и т. п.), а позднее — концепции единства цвета и звука (попытка создания Р. Делоне (чей прямой потомок Вадим Делоне был участником выступлений советской интеллигенции в связи с пражскими событиями) «цветового органа», где свист, скрипка и кларнет сопрягались с лимонно-желтым, виолончель — с синим, контрабас — с фиолетовым). С другой стороны, фундаментальная философичность эстетической программы Э. обусловила собой имманентно присущий ему методологизм, заложивший основы методологизма модернистского искусства в целом, его имманентной интенции на программное изложение идейных основ художественного творчества: от ежегодных отчетных «Папок» группы «Мост» — до оформления такого специфического для модерн-жанра, как «Манифест» (многочисленные «Манифесты» футуризма, сюрреализма и многого др.), — в отличие от классики, полагавшей живописное произведение самодостаточным (классическая концепция картины как «окна в мир»). Данный методологизм Э. имеет своим следствием эксплицитное оформление концептуальной программы творчества, основанной на интерпретации живописи в качестве своего рода инструмента для создания адекватной модели мироздания: поиски «мифологических первооснов» бытия в творчестве Э.Х. Нольде, абстрактных элементов «борьбы форм» у Ф. Марка, «первозлементов мироздания» у П. Клее и т. п. Подобная нагруженность изображения метафизическими идеями (см. **Метафизика**), еще раз демонстрирующая альтернативность Э. импрессионизму с его позитивистским пафосом констатации сиюминутного впечатления, инспирируют интерес Э. к скрытой сущности воплоща-

емой художником предметности, что может быть рассмотрено как имманентная основа постепенной эволюции Э. от пафоса выражения душевного и духовного состояния субъекта к пафосу выражения сущности объекта как такового. Э. фактически осуществляет парадигмальный поворот от презумпции субъективизма к презумпции своего рода феноменологической редукции (см. **Феноменология**): например, цикл О. Кокошки «Портреты городов» фиксирует Рим, Бордо, Венецию, Константинополь, Толедо и т. д. не с точки зрения визуального впечатления от них, сколько с точки зрения культуры, традиций, исторической и этнической специфики этих городов: эти «портреты» отражают не то, как мы видим эти города, а то, что мы знаем о них, и портретируемые оригиналы скорее могут быть узнаны не тем, кто бывал в этих городах, а тем, кто много читал о них (ср. с цитируемым Р. Бартом в «Эффекте реальности» тезисом Николая: «вещи следует рассматривать не так, как они суть сами по себе, и не так, как о них известно говорящему или пишущему, но лишь соответственно тому, что о них знают читатели или слушатели»). По оценке А. Орье, выражающий базисную для Э. идею тезис может быть сформулирован следующим образом: «Естественная и конечная цель живописи не есть изображение предметов. В мире существуют только идеи, и художник должен выразить их абстрактную сущность; предметы же — лишь внешние знаки этих идей». В этом отношении Э. может рассматриваться не только как положивший начало и заложивший исходные концептуальные основы искусству модернизма вообще (так, Э. во многом обусловил программные манифесты кубизма, дадаизма, футуризма, искусства «новой вещественности», в определенном отношении Э. может рассматриваться и как один из источников риджионализма, поскольку, по формулировке Э.Л. Кирхнера, в Э. проявляются «специфические черты германского духа»), но и фактически поставил вопрос об интерпретации любого культурно артикулированного феномена в его постмодернистской проекции: а именно — как изначально семиотически нагруженного.

М.А. Можейко

ЭКСТАЗ (греч. ekstasis — нахождение во вне, смещение, пребывание вне себя) — состояние измененного сознания, сопровождающееся: потерей человеком ощущения времени, восторгом, предельным позитивным эмоциональным упоением, нередко зрительными и со слуховыми галлюцинациями; род транса, сопряженный с анестезией, снижением активности дыхания и кровообращения (физиологический Э.). Состояния Э. в





обыденной жизни людей, как правило, недолговременны и традиционно ассоциируются с любовными либо героическими (совершение жертвенного подвига) переживаниями. 20 в. с его широко распространившимися в европейской и североамериканской культуре массовыми методиками наркотического обретения состояний Э., с одной стороны, и теоретическими изысками ряда философов и ученых — с другой, перевел проблему обретения человеком состояния Э. из лично-индивидуальной, глубоко-интимной, жертвенно-мистической ипостаси в разряд социальных и медицинских проблем массового порядка.

ЭКСТЕРИОРИЗАЦИЯ — (1) в психологии — воздействие человека на социальную среду путем интериоризации явлений собственной психики. (2) в оккультизме — отделение астрального тела от физического, декорпорация.

ЭКСТРАВЕРТНЫЙ — ориентированный вовне. По Юнгу, Э. личностный тип открыт внешнему миру, контактен. Э. противопоставляется интравертному типу, центрированному на себя.

ЭКСТРАВЕРТНЫЙ МИСТИЦИЗМ — форма мистицизма и оккультизма, преобладающая с 19 в. Э. м. ориентирован на активное воздействие на политику и жизнь людей. До 18 в. включительно доминировал «интравертный мистицизм», обращенный к ограниченному кругу адептов.

ЭКСТРАКОСМИЧЕСКИЙ — в ряде религиозных учений — антипантеистический термин для утверждения существования Бога, независимого от природы и находящегося вне ее.

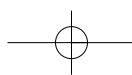
ЭКСТРАПОЛЯЦИЯ (лат. extra — сверх, вне и polioo — выправляю, изменяю) — логико-методологическая процедура распространения (переноса) выводов, сделанных относительно какой-либо части объектов или явлений на всю совокупность (множество) данных объектов или явлений, а также на их другую какую-либо часть; распространение выводов, сделанных на основе настоящих и (или) прошлых состояний явления или процесса на их будущее (предполагаемое) состояние. В математике и статистике — продолжение динамического ряда данных по определенным формулам; соотносится здесь с понятием «интерполяция» (лат. interpolatio — изменение, подновление), обозначающим нахождение промежуточных значений по ряду логических или статистических данных. Таким образом, Э. могут подвергаться как качественные так и количественные характеристики, а также некоторые уравнения (сформулированные для одной предметной области, они переносятся на иные предметные

области). Э. предполагает работу с «неизвестными» на основе известного знания и с «будущим» на основе знания прошлого и настоящего. В этом отношении она — неизбежный прием любого творческого мышления и деятельности.

ЭКСТРАСЕНС — в эзотерике — человек, обладающий повышенной чувствительностью не столько обычных органов восприятия (подобно сенситиву), сколько нетрадиционных (подобно «третьему глазу», располагающемуся в области шишковидной железы).

ЭКСТРЕМАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ (лат. extremum — крайнее, предельное; situatio — положение) — с категорической точки зрения, — понятие, посредством которого дается интегративная характеристика радикально или резко изменившейся обстановки, темпоральных, динамичных, сложных, деконструктивных процессуальных изменений, связанных с этим особо неблагоприятных или угрожающих факторов для жизнедеятельности человека, а также высокой проблемности, напряженности и риска в реализации целесообразной деятельности в данных условиях. Понятием «Э. с.» характеризуются чрезвычайные, исключительно опасные своими возможными последствиями для жизнедеятельности и практики человека события (процессы). Как правило, в качестве определяющего или универсального сущностного признака таких инцидентов рассматривается именно фактор опасности — прежде всего, непосредственной угрозы для здоровья и жизни людей (их гибели) либо же угрозы срыва их деятельности по решению жизненно важных задач. То есть, Э. с. — не просто чрезвычайное, а именно исключительно опасное событие или совокупность опасных событий, рассматриваемых относительно и только во взаимосвязи с деятельностью людей, их существованием. В последние годы ставится вопрос о более глубоком философском осмыслении и разработке термина «Э. с.» (в том числе определении его категориального статуса), претендующего быть не только преимущественно профессиональным термином, но также одним из унифицированных понятий в катастрофологии, конфликтологии, теории безопасности, теории менеджмента по оптимизации управления, оперативному управлению и др. Осмысление экстремального развития тех или иных процессов действительности, их «крайних» состояний, изучение влияния экстремальных форм на жизнь и деятельность людей становится все более актуальным в научном отношении. Активно разрабатываемые теории катастроф, кризисов, конфликтов и других типов проявляемой экстремальности составляют содержание важной развивающейся области знаний —

экстремологии. Экстремологическое направление исследований стало заметной традицией в психологии, социологии, философии, синергетике. С точки зрения экстремологии, катастрофы — такая же нормальная (естественная) форма природных процессов и развития, как и периоды постепенного изменения, называемые эволюционными, и в диалектическом единстве они четко демонстрируют важнейший закон диалектики — переход количественных изменений в качественные. Развиваемое с античных времен понимание сущности экстремумов, экстремальности и принципов экстремального (Аристотель, Н. Кузанский, Дж. Бруно, Даламбер, Мопертюи, Лейбниц и др.), поднятое до современных философских обобщений о закономерностях экстремальных изменений (Д. Канторович, М. Планк, М. Борн, М. Бунге, И. Пригожин и др.), находят свое отражение и в содержании понятия Э. с. Экстремальность, как это было открыто еще античной философией, указывает на предельные состояния в существовании вещей. Экстремумы образуют, по сути, границы меры существования вещей, с превышением которых вещи перестают быть самими собой и обретают иное существование. Это великое философское открытие, идея об экстремальности, навсегда, прочно утверждается в практически применяемых экстремальных принципах, регулирующих деятельно-преобразующую активность человека. В теоретическом выражении принципы экстремального утверждают, что та или иная величина, характеризующая состояние, процесс или структуру, принимает крайнее (условно — минимальное или максимальное) значение. Экстремальность проявляет себя как «наискорейшее движение, проходящее по наикратчайшей линии» (Аристотель). Диалектика этого процесса «в доведенных до крайностей состояниях» (Дж. Бруно) «насыщена бурным взаимным проникновением и превращением противоположностей друг в друга» (Гегель), «синергетическими эффектами бифуркаций и хаоса» (И. Пригожин), закономерно влекущими «катастрофические или деструктивные изменения» (Р. Том). Познание теоретически сложной, актуальной в методологическом отношении проблемы экстремального в настоящее время связано, в частности, с решением следующих важных научных задач: исследованием экстремальной процессуальности и ее рефлексии, оценкой экстремоситуационных проблем и возможностей их рационального регулирования. Если в физике либо в математике, а теперь уже в кибернетике и других областях естествознания применение принципов экстремального достаточно обосновано и изуче-



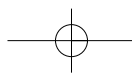


966 ЭКСТРЕМАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ

но до определенных закономерностей, то этого никак нельзя сказать пока относительно исследования данных принципов применительно к активностной компоненте человеческого бытия, с которой непосредственно связан феномен Э. с. В аспекте методологии Э. с, как экстремальностям в человеко-деятельностной системе или системах с непосредственным участием человека, можно сказать, еще только начинает уделяться внимание исследователей. Философская «экстремоситуативная» концепция исходит из того, что экстремальность и выражающие ее принципы, являются универсальными в самом их понимании, отражающими вполне определенные, фундаментальные процессы действительности; экстремальная форма выражает существенные черты одной из всеобщих закономерностей действительности, имея объективную связь с диалектическими законами развития процессов; а также из того, что сущность Э. с. выражают собственные инвариантные факторы. Немаловажным при этом является установление объективной взаимосвязи экстремального с принципами ситуативности, детерминизма, рефлексии, целесообразной регуляции, оптимизации и другими принципами, актуальными в оценке осуществляемой субъектами деятельности. В «ситуативном аспекте» сущности экстремальных инцидентов принципиально, что ситуация – это определенная характеристика сложившегося состояния (тех или иных условий жизнедеятельности), которое с точки зрения субъекта может быть удовлетворительным либо неудовлетворительным (в частности, благоприятная либо неблагоприятная ситуация). В последнем случае она становится проблемной, что характеризует реальное несовпадение желаемого и действительного уровней удовлетворения потребностей субъекта. То есть, ситуация – это, прежде всего, оценка отражаемых условий, обстоятельств, как проблемных. В ситуативной теории деятельности (СТД) понятием ситуация и формулируется проблемно-ориентированная характеристика условий жизнедеятельности и состояния субъекта. Вводимая новая важная система координат измерения существования и деятельности человека – «действующее лицо – ситуация» – предполагает коррелятом содержания понятия Э. с. определенные субъект-объектные отношения: отражение субъектом объективно-сложных условий деятельности в виде проблемно-экстремальной задачи. Для житейских оценок характерна общая трактовка Э. с. как всякого сколько-нибудь серьезного осложнения обстоятельств для жизнедеятельности человека, то есть как «контрастных», трудных, обострившихся

ситуаций. В психологии преобладает понимание Э. с. как «особых, неблагоприятных условий для деятельности человека» и наряду с этим – «специфических условий, которые в обычной практике не встречаются», «условий, затрудняющих или нарушающих нормальный ход деятельности», «критических этапов деятельности, вызывающих напряженность и перенапряженность, затруднения и ошибки», «ситуаций, угрожающих жизни людей, требующих экстренного выбора действий» и др. В результате популяризации психологической теории стресса (Г. Селье) появилась тенденция относить к экстремальностям любые условия и связанные с ними ситуации жизнедеятельности, в которых требуется напряжение человеком своих физических и психических состояний. С такой точкой зрения нельзя согласиться, так как грань, отделяющая обычные условия жизни и деятельности от экстремально измененных, становится при этом практически мало различимой. Социология акцентирует внимание на Э. с. как «особом типе проблемной ситуации». По взглядам социологов школы «функционалистов», например Р. Мертона, Э. с. представляет собой специфическое явление дисфункции, возникающее вследствие резкого или крайнего обострения противоречий и напряжений в структуре той или иной системы, связанной с деятельностью субъектов (индивидов, социальных групп или общества в целом). В предшествующие годы лишь одна из философских школ акцентировала внимание на проблеме переживания человеком экстремальных состояний – это экзистенциализм, или «философия кризиса» (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю и др.). Согласно этому учению, Э. с. – критический инцидент, обостряющий экзистенциальную проблему, то есть проблему самого существования человека. В данном контексте и рассматриваются экзистенциализмом качественно своеобразные типы Э. с. Первый тип – серьезные потрясения, дающие, однако, человеку определенный шанс возвращения на прежний, привычный уровень жизни. Второй тип – кризисные Э. с., которые бесповоротно перечеркивают сформировавшиеся и актуальные жизненные замыслы человека и предполагают трансформацию внутреннего мира самой личности, ее смысла жизни, программ жизнедеятельности. Э. с., являющиеся порой неизбежными реалиями в жизнедеятельности людей, в том числе, в их профессионально осуществляемой деятельности, разнообразны. К основному типу Э. с. относят: *стихийные бедствия, катастрофы, аварии, кризисы, конфликты*. Несмотря на свою специфичность, они имеют ряд общих процес-

суальных характеристик. Инвариантными факторами Э. с. являются: а) *стохастичность* экстремальностей (такие ситуации всегда представляют собой особые случаи), определяемая также как их событийная внезапность; б) *трансгрессивность*, или нелинейность экстремоситуативного процесса, проявляющаяся как радикальные по содержанию и резкие по своему осуществлению, ненаправленного характера (*nondirectionalis*) изменения в субъектно-деятельностной системе; в) *чрезвычайность*, или неравномерность экстремоситуативного состояния, выражающая крайнюю степень изменения ситуационных отношений в связи с выходом за пределы нормативных или привычных действий и состояний, к пределам существования вещей; г) *темпоральность* экстремоситуативного процесса (его интенсивность, «лавинообразность», «недискретность» – трудность разломности на структурные элементы, повышенная чувствительность к ходу времени); д) *динамичность* основного состояния по наличию и проявлению имманентного потенциала коренной перестройки развития экстремогенной системы, ее (само)организации; е) *деструктивность*, обнаруживающая себя через катастрофические и кризисные процессы; ж) *стихийность* развития относительно возможностей рационального регулирования (контроля) экстремоситуативных процессов; з) *актуальность опасности* разрушения систем, срыва деятельности, гибели субъекта (актуализация парадигмы «жизнь-смерть»); и) *множественность проблемности, сложность* генерирующих экстремоситуативный процесс противоречий относительно их целесообразного разрешения, в том числе предельных (критических противоречий), находящихся в синергетическом развитии; к) *разнокачественность проблем* экстремоситуативного процесса (физические, психологические, гносеологические, тектологические и др.); л) *энтропийность* как насыщенность ситуации элементами неустойчивости, неупорядоченности, и в связи с этим неопределенностью тенденций возможного развития или (само)разрешения экстремогенных противоречий; м) *кумулятивность* или ускоренное разрешение экстремальных противоречий (силы, вызывающие деформацию систем, изменяют свой характер тем резче, чем ближе их результирующая); н) *экстремозависимость* как критический способ взаимосвязи (взаимодействия) всех элементов содержания данного процессуального состояния субъект-объектной системы; о) *напряженность*, высокий уровень напряженности ситуативных процессов и отношений, обуславливающий стрессовое состояние субъекта; п) *проблемность*





ренормализации экстремоситуативных процессов; р) *актуальность экстренного реагирования* в них субъекта. В целом, вследствие проявления таких факторов, присущих Э. с., деятельность осуществляется в условиях, на которые невозможно по многим параметрам оказать активное преобразовательное воздействие. Все экстремогенные факторы воздействуют на человека, как правило, исключительно негативно. В практике особых «профессионального риска» понятие Э. с. как специальный термин применяется в зависимости от акцентации экстремогенных факторов, в достаточно широком диапазоне интерпретаций, таких как: «угрожающая ситуация», «опасная девиантность» (флуктуация) или «опасный выход за пределы нормы», «предельно трудная ситуация», «рисковая ситуация», «критическая ситуация», «нештатная, чрезвычайная ситуация» и т. п. Э. с. классифицируются: а) по детерминации – объективно либо субъективно детерминированные; б) по субъектной характеристике – индивидуальные и корпоративные; в) по объективной характеристике (факторам экстремогенности) – связанные с единичной угрозой либо с многомерной опасностью; г) по наличию аналогов – уникальные либо относительно ординарные; д) по антиципации – известные (предсказуемые, регулярные), частично неопределенные и непредполагаемые (стохастические) опасные события; е) по характеру развития – катастрофической и кризисной (хронической) эскалации; ж) по квалификации противоречий – хорошо структурируемые, слабо структурируемые, неструктурируемые в проблемном отношении; з) по характеру угроз – латентной либо актуальной (непосредственной) опасности; и) по «допустимости» угроз – угрожающие гибелью субъекту (системам), влекущая срыв деятельности; допускающие дальнейшую реализацию деятельности; препятствующие действительному и возможному ходу деятельности; усиливающие опасность эскалации экстремальной обстановки; к) по характеру экстремогенного воздействия – с мощным однократным или кратковременным воздействием экстремальных факторов, или т. н. «критические инциденты»; с многократным или длительным, «постоянным» действием экстремальных факторов, т. н. «экстремальные условия»; л) по степени управляемости – стихийные (с саморазрешением противоречий), контролируемые (с элементами рационального регулирования экстремоситуативного процесса); м) по масштабу опасности – локальные, тотальные; н) по масштабу последствий – со значительными либо незначительными последствиями; о) по риску решения проблем – минимального, приемлемого

или рационального, высокого или чрезмерного (неоправданного), неисчислимого риска и риска непоправимых последствий.

Н.П. Баранов

ЭКСТРЕМИЗМ – идеология, теория и практика крайне фанатичных и радикальных представителей разнообразных конфессий, политических организаций и экстравагантных социальных групп. Э. направлен против обычных людей, антигуманен, склонен к терроризму.

ЭКУМЕНИЗМ – традиционно – движение, направленное на сближение всех христианских конфессий. В эзотеризме – установка на преодоление всех религиозных, социальных, расовых и национальных барьеров между людьми, обретение братства между людьми.

ЭКХАРТ (Eckhart) Иоганн, Майстер (нем. – мастер, учитель) Экхарт (1260–1327/1328) – немецкий схоласт и философ-мистик, доминиканец, из рыцарского рода Хохгеймов. Главное сочинение – «Проповеди и рассуждения», а также «Комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского», «Комментарий на книгу Премудростей Соломона», «Толкование на Евангелие от Иоанна», «Толкование на книгу Бытия II». 26 тезисов Э. были осуждены (27 марта 1329) после его смерти папской буллой. Сторонник учений Фомы Аквинского, Дионисия Ареопажита и Иоанна Скота Эриугены. Вера, согласно Э., должна преобразовывать сверхъестественное знание в знание логическое. Высшая сила души – разум, единосущный Богу, несотворенная «искра», который Э. именует «крепостью души», «сохранением естественного стремления к добру, несмотря на грехопадение». Познание – благороднейшая деятельность души (орудия вечного порождения Богом самого себя), материал для которой составляют чувства. Из этого материала «общее чувство» образует восприятия. На их основе разум формирует понятия. Разум, посредством которого мы воспринимаем Божью волю, Э. соотносит со Святой Троицей. Согласно Э., сущность – это Божество, а природа – Бог, т. е. Божество, получившее образ или лицо. Бог продолжает самопроявление в трех лицах: Отец – мысль Бога, в которой выявилась Его природа; Сын – это мысль Бога о себе самом, порожденная его же природой; осознание этими лицами единства их воли есть Святой Дух. Деятельность разума, по Э., – промысел Божий внутри нас. Душа располагается между Богом и сотворенной сущностью (телесным началом). Бог есть чистое бытие, первоединство, безличный и бескачественный абсолюте. Сущность Бога состоит из идей. Бог мыслит себя в челове-

ке. Э. был убежден в необходимости просвещения людей. Многие философские «формулы», принадлежащие Э., пророчески выразили современные ему и будущие нравственно-мировоззренческие выборы человека: «кто хочет стать тем, чем он должен быть, тот должен перестать быть тем, что он есть»; «где есть равенство, там нет единства, ибо равенство «посягает» на единство, и где есть единство, там нет равенства, ибо равенство пребывает в разделении и многообразии».

ЭЛ ШАДАЙ – в древнееврейских представлениях и сакральных текстах (книги «Бытия», «Исхода», «Чисел» и т. д.) – Бог Всемогущий (имя божества).

ЭЛАГАБАЛ – бог солнца и сельского хозяйства, культ которого (западноеврейского происхождения) с пышными оргиастическими обрядами был распространен в Древнем Риме.

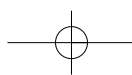
ЭЛЕАЗАР ВОРМСКИЙ (ум. в 1230) – немецко-еврейский мистик, автор работ по теории и практике мистицизма. Э.В. известен образной метафорой: человек подобен натянутому канату, один из концов которого – у Бога, второй – у дьявола. Лишь в самом конце жизни человека Бог демонстрирует превосходящую силу.

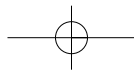
ЭЛЕМЕНТАЛЫ – в оккультизме и эзотерике – низшие невидимые существа (духи стихий – силы природы).

ЭЛЕМЕНТАРИИ – у Блаватской – «развоплощенные души развращенных», утратившие шанс на бессмертие. Э. могут происходить от людей либо выступать существами, населяющими стихии.

ЭЛЕМЕНТЕРЫ – в оккультизме и эзотерике – остаточные фрагменты недавно умерших людей, не прошедшие лестницу эволюции.

ЭЛЕМЕНТЫ (лат. elementum – стихия, первовещество; калька греч. stoiheia, от stoihoss – члены ряда, т. е. первоначально буквы алфавита) – в ранней древнегреческой философии четыре первоначальных вещества (земля, вода, огонь, воздух) и как «пятый элемент» (лат. quinta essentia – «пятая сущность») – ночь либо эфир. Впервые в традиционном смысле употреблено Платоном (обозначение Э. как правильных многогранников). Аристотель придал Э. статус универсального понятия онтологии, космологии, гносеологии и др. В древнекитайской философии Э. – металл, земля, вода, дерево, огонь. Э. в древнеиндийской философии – эфир, вода, огонь, ветер, земля. В алхимии – Э. – сера, серебро, соль и т. д. После постулирования Юнгиусом тезиса о том, что земля является собой неисчислимым множеством Э., Бойль сформулировал определение Э. как веществ, неразложи-





968 ЭЛИАДЕ

мых на более простые вещества. В настоящее время под Э. подразумеваются составные части сложного целого.

ЭЛИАДЕ (Eliade) Мирча (1907–1986) — румынский ученый, антрополог, историк религии. Изучал топику мифа и мифологизма в литературе 20 в. Основные сочинения по истории религии, мифологии, философии: «Эссе о происхождении индийской мистики» (1936), «Техника йоги» (1948), «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение» (1949), «Очерки по истории религий» (1949), «Йога. Бессмертие и свобода» (1951), «Образы и символы» (1952), «Шаманизм и архаическая техника экстаза» (1954), «Запретный лес» (1955), «Кузнецы и алхимики» (1956), «Священное и мирское» (1956), «Мифы, сновидения и мистерии» (1957), «Рождение и новое рождение» (1958), «Мистические рождения. Очерк о некоторых типах посвящения» (1959), «Мефистофель и Андрогин» (1962), «Разновидности мифа» (1963), «Патанджали и йога» (1965), «Ностальгия по истокам» (1971), «Инициации, ритуалы, тайные общества. Мистические рождения» (1976) и др. (только на французском языке опубликованы более 300 книг Э.). Не ограничивая круг своих интересов понятием «история религии», Э. подчеркивал, что религия «не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связана с идеями существования, значения и истины». «Крипторелигиозность» (подсознательно присущая каждому человеку) — занимает важное место в творчестве Э. Прояснение неизбытности ее существования (даже в условиях активности показного атеизма и безбожия), ее связь с мифологией и культурой — выступили пафосом многих работ Э. Согласно Э., космос — как миропорядок, установленный от века и организующий все отношения во вселенной, противостоящий хаосу, побежденному, но не уничтоженному актом миротворения, выступал для древнего человека доминирующим началом восприятия всего сущего. Космогония выступала для него камертоном и парадигмой для толкования любых значимых жизненных явлений. Космос конституировал непреходящее настоящее, автономное от прошлого и не предполагающее неизбежного будущего. Восприятие современным человеком самого себя как «субъекта в истории», согласно Э., налагает на него непреходящий груз мирозмерной ответственности, но при этом позволяет ощущать себя творцом истории. Изменения в восприятии людьми исторического времени, сопрягающиеся с эволюцией моделей их самоосознания, Э., в частности, реконструирует посредством изучения соответствующих символов и ритуалов в философских,

религиозных и мифологических системах. Э. проводит различие между «историческими» и «внеисторическими» временами и народами, чему соответствует более привычное различие между народами «цивилизованными» и «примитивными». Лишь последние, по его мнению, способны по-настоящему пребывать в «раю архетипов», т. е. существовать без исторической памяти и в неведении относительно необратимости событий во времени. Современный человек, по мнению Э., переживает неимоверные страдания и, вследствие этого, измучен насущным вопросом о том, как ему вынести усиливающийся гнет истории. Посвятив ряд работ исследованию мифа, Э. сформулировал тезис о том, что миф являет собой «священную историю» актов миротворения с участием сверхъестественных существ, конституируя тем самым единственно подлинную духовную реальность для первобытного человека. Миф, по Э., — прототип, образец любых людских обрядов и «калька» подавляющего большинства видов «профанной» деятельности. Доминируя в философии античности, в народном средневековом христианстве, мифологическое сознание, согласно Э., переживает ренессанс в философии и в искусстве 20 в., в продукции современных средств массовой информации.

ЭЛИЗИУМ — в античной мифологии — загробный мир на краю Ойкумены (земной), где в райских условиях обитают герои и праведники.

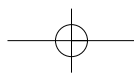
ЭЛИКСИР — в алхимии — вещество, способное трансформировать основные металлы в золото. «Э. жизни» (философский камень) предназначался для prolongации жизни человека

ЭЛИТА (франц. elite — лучшее, избранное) — слой или группа лиц, обладающих специфическими личностными особенностями и профессиональными качествами, делающими их Э., т. е. «избранными», той или иной сферы общественной жизни (науки, искусства и др.), социальных движений и партий. В западной социологии существуют различные теории Э., в которых противопоставляются Э. и народ, проводится и доказывается мысль о смене Э. по мере завершения определенного социального цикла (В. Парето, Р. Михельс и др.), за некоторыми исключениями (напр., Ч.Р. Миллс) отвергается чистосоциологическое объяснение природы и сущности Э., стоящей у власти; Э. связывается либо с разделением функций в обществе, либо с генетически природными особенностями выдающихся личностей, харизматических лидеров. Ряд версий Э. отстаивает мысль о непреодолимости Э., как в структуре политической власти, которая рассматривается

как согласие между различными Э. — военных, экономических, так и в структуре современного производства, поскольку технологические требования и организационные условия предприятия предполагают существование особого слоя менеджеров.

ЭЛИТАРНАЯ КУЛЬТУРА — специфическая сфера культуротворчества, связанная с профессиональным производством культурных текстов, приобретающих впоследствии статус культурных канонов. Понятие «Э. к.» возникает в западной культурологии для обозначения культурных пластов, диаметрально противоположных по своему содержанию «профанной» массовой культуре. В отличие от присущих любым типам культуры сообществ носителей сакрального или эзотерического знания, Э. к. представляет собой сферу промышленного производства культурных образцов, существующую в постоянном взаимодействии с различными формами массовой, локальной и маргинальной культуры. В то же время, для Э. к. характерна высокая степень закрытости, обусловленная как специфическими технологиями интеллектуального труда (формирующими узкое профессиональное сообщество), так и необходимостью овладения техниками потребления сложноорганизованных элитарных культурных продуктов, т. е. определенным уровнем образованности. Образцы Э. к. предполагают в процессе своего усвоения необходимость целенаправленного интеллектуального усилия по «расшифровке» авторского послания.

ЭЛИТЫ ТЕОРИИ (франц. elite — лучшее, отборное, избранное) — социально-философские, социологические и политологические концепции, утверждающие, что элита — доминирующие (господствующие) общественные группы, вырабатывающие и осуществляющие государственную, культурную и социально-экономическую политику, — являются необходимыми и жизненно важными структурными элементами для функционирования социума любого типа. Придание «элите» легитимного статуса в категориально-понятийных комплексах социальных и гуманитарных дисциплин, оформление Э. т. как целостных систем представлений — традиционно связываются с творчеством Парето, итальянского социолога Г. Моски, немецкого политолога Р. Михельса и др. В 20 в. для исследователей феномена элиты (за исключением Моски и его последователей, отождествляющих элиту с правящим классом) наиболее типично — акцентированное противопоставление дихотомии «элита — масса» марксистской теории классов и классовой борьбы. В 1970–1990-х в американской социальной и политической





науке полемизируют сторонники элитно-плюрализма и «неоэлитаристы» (Т. Дай, Х. Зиглер и др.). Последние считают, что небольшая по численности элита осуществляет в США власть де-факто, и эта власть «структурна», в принципе не являясь зависимой от исхода тех или иных выборов. В СССР официальная идеология полностью отрицала существование элиты в государствах и социумах социалистического типа. В действительности, дихотомия «элита — масса» оказалась приложимой к общественному устройству «реального» социализма в неизмеримо большей степени, чем к моделям западных демократий.

ЭЛЛИНИЗМ — в истории философии — греко-римская философия от Александра Великого (356–323 до н. э.) до конца античного мира (5–6 вв н. э.).

ЭЛЛЮЛЬ (Ellul) Жак (1912–1994) — французский философ и социолог, профессор университета в Бордо. Основные сочинения: «Введение в предмет церковных реформ» (1943), «История организаций» (тт. 1–2, 1955–1956), «Техника» (1962), «Пропаганда» (1965), «Политическая иллюзия» (1965), «Аутопсия революции» (1969), «Этика свободы» (тт. 1–2, 1974), «Апокалипсис» (1975), «Техническая система» (1977), «Марксистско-христианская идеология» (1979), «Изменения революции: неизбранный пролетариат» (1982), «Технологический блеф» (1988) и др. Основные интересы Э. — в сфере философии техники и философии культуры. Трактует технику не только как совокупность машин и механизмов, но и как определенный тип рациональности, свойственный техногенной цивилизации. В условиях этой цивилизации техника, созданная как средство подчинения природной среды человеку, сама становится сплошной средой, делающей природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. В результате происходит фетишизация и демонизация техники, которая превращается в некий абсолют — Технику, Машину, порабащивающую человека. В результате все компоненты человеческого бытия, включая мысли и чувственность, заполняются механическими процессами. Даже чистый свет искусства пробивается к нам сквозь толщу технических объектов, а его произведения, созданные художником, уподобляющимся роботу, по Э., становятся отражением технической реальности. Иногда искусство выступает как утешение, компенсация невыносимых сторон технической культуры, в других случаях оно слепо вторит той же технике, но всегда оно оказывается придатком к последней и во всех своих выражениях выполняет конформизирующую роль. Даже совре-

менная политика и власть, по Э., не в силах справиться с техникой и оказываются ею полностью детерминированными. Таким образом, техника превращается в фактор порабления человека и в производстве, и в культуре, в политике, и в быту. Отсюда, согласно Э., главная задача — не отвергая техники как таковой, осуществить радикальное отвержение идеологии техники. Это и будет, по Э., подлинная, реалистическая революция, которая используя автоматизацию и информатизацию, позволит осуществить всестороннее развертывание способностей и диверсификацию знаний, создаст благоприятные возможности для расцвета национальных дарований, для новой культуры, открывающей просторы творчества. Эта единственная революция, заключающаяся в захвате не власти, а позитивных потенций техники и культуры, и полной их переориентации в целях освобождения человека от всех форм порабления, в том числе и технического, должна привести к новому качеству жизни для всех, без исключения и уравнивания, членов общества. Это будет подлинная мутация человека — мутация психологическая, идеологическая, нравственная, сопровождающаяся преобразованием всех целей жизни. И она должна произойти в каждом человеке. Все остальные революции, направленные против эксплуатации, неравенства, империализма, колониализма, по мнению Э., в современных условиях утратили реальное содержание и социальный смысл.

ЭЛОХИМ (евр. Бог богов) — (1) квинтэссенция Божией сущности; (2) одно из ветхозаветных имен Яхве-Иеговы; (3) в эзотерике — существа из иных пространств, исполнители воли Всетворящего вселенского Разума, оперирующие светом, как земные люди материальными объектами.

ЭМАНАЦИЯ (позднелат. emanatio — истечение) — термин неоплатонизма, фиксирующий онтологический вектор перехода от семантически и аксиологически высшей сферы универсума к менее совершенным. В рамках системы неоплатонизма Э. мыслится как следствие онтологической, энергетической и творческой избыточности Единого (Блага) как первоосновы мира, проявляющейся в его произвольно-естественном и имеющем креационный потенциал излианию вовне. Согласно неоплатонизму, соотношение между Единым (Благом) и низшими уровнями бытия управляются двумя фундаментальными закономерностями: во-первых, неизменностью (неубыванием) Блага в процессе Э., и, во-вторых, возвращением творческой потенции обратно к Блугу, благодаря волевому импульсу преодоления оторванности от ис-

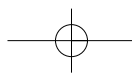
тока. Таким образом, Э. понимается в неоплатонизме как нисходящее движение («истечение от верховного светоча»), предполагающее обратный вектор восходящего экстаза, что — позднее — в рамках теизма будет переосмыслено как изливание отцовской любви Творца на творение (вектор вниз) и неизбывная сыновья любовь твари к Творцу (вектор вверх) и задаст в контексте мистики идею стремления души к воссоединению с Богом как своим источником.

ЭМБЛЕМА — изображение фигуры или предмета, условно изображающее его подлинный смысл. Э. содержат общее понимание для подавляющего большинства представителей некоей социальной общности.

ЭМЕРДЖЕНЦИЯ — в метафизике начала 20 в. (английские мыслители К.Л. Морган и С. Александер) — идея о том, что вещи возникают из мировой первоосновы, образованной пространственно-временными точками, и благодаря «выносающему на поверхность развитию» наделяются всевозрастающими категориями и свойствами.

ЭМЕРСОН (Emerson) Ралф Уолдо (1803–1882) — американский философ. Основные сочинения: «Природа» (1836), «Очерки о репрезентативных людях» (1849) и др. Согласно Э., дух как носитель божественного есть единственно реальное начало; душа — первоисточник ценностей и истин; природа — духовный абсолют и одушевлена. Подлинный человек — тот, кто в наибольшей степени репрезентирует абсолютную истину.

ЭМПАТИЯ (от греч. empatheia — сопереживание) — это проникновение, вчувствование в переживания другого человека, постижение его эмоционального состояния, способность испытывать его чувства. В социологии под Э. понимается способность индивида принимать социальные роли и установки других субъектов. В социальной психологии Дж.Г. Мида, в которой центральным является понятие межличностного взаимодействия, способность эмпатировать социальным ролям и позициям, «принимать роль другого», является основным навыком, приобретаемым в процессе социализации. В психологии термин «Э» ввел Э. Титченер, который обобщил философские идеи о симпатии, а также теории вчувствования Э. Клиффорда и Т. Лилпса. Различают эмоциональную Э., основанную на механизмах проекции и подражания моторным и аффективным реакциям другого человека; когнитивную Э., базирующуюся на интеллектуальных процессах (сравнение, аналогия и т. п.) и предикативную Э., проявляющуюся как способность человека предугадывать





970 ЭМПЕДОКЛ

аффективные реакции другого в конкретных ситуациях. Особыми формами Э. считается сопереживание — переживание субъектом тех же эмоциональных состояний, которые испытывает другой, и сочувствие — переживание собственных эмоциональных состояний по поводу чувств другого, хотя некоторые исследователи склонны отличать Э. от этих понятий. Э. является определяющей во многих межличностных отношениях и социальных установках. Так, перспектива конфликтов и раздоров в семье более вероятна там, где члены семьи не испытывают друг к другу Э., нежели там, где имеет место климат эмпатического понимания. Эмпатическая связь устанавливается между близкими друзьями. Э. занимает основное место в эффективном консультировании, где в центр внимания помещается личность клиента, ибо она позволяет глубже понять проблемы клиентов через ощущение их эмоционального поля. Э. — одно из 3-х условий (по Роджерсу, 1951), соблюдение которых необходимо для успешного отношения консультанта с клиентом (два других — искренняя благожелательность и безусловное позитивное внимание). Э. отличается от другого, близкого к ней вида понимания человека — идентификации — тем, что она есть не рациональное, а аффективное понимание, прочувствование, хотя механизмы их сходны: и в том, и в другом случае речь идет об умении поставить себя на место другого, взглянуть на вещи с его точки зрения. Как говорил Титченер: «я не только вижу в других важность, скромность или гордость..., я чувствую эти черты, проигрываю их в уме». Однако взглянуть на положение вещей с чьей-либо позиции — не обязательно означает отождествить себя с другим. Если индивид идентифицирует себя с другим индивидом, это значит, что он строит свое поведение так, как строит его этот другой. Если же индивид проявляет к другому Э., он принимает во внимание линию его поведения, относится к ней сочувственно, но свою собственную может строить совсем по-иному. Э. не предполагает обязательного активного вмешательства с целью оказания действительной помощи другим, не предполагает и оценочного реагирования. Она сближает людей в процессе общения, доводя его до уровня доверительного, интимного. Эмпатическая способность индивидов возрастает обычно с ростом жизненного опыта. Считается, что Э. легче реализуется в случае сходства поведенческих и эмоциональных реакций субъектов общения.

ЭМПЕДОКЛ из Акраганта, Сицилия (490/487/482—430/424/423 до н. э.) — древнегреческий философ, врач, жрец и

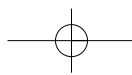
чудотворец, оратор и государственный деятель, почитался учениками как божеество. По преданию, отказался от царской власти в пользу занятий философией. Согласно Аристотелю, создатель риторики. Основные сочинения: поэмы «Очищения» и «О природе» — сохранилась 1/10 стихов (порядка 350). Мироззрение Э. отличалось явным дуализмом (мировоззрения поэм противоречат друг другу): профетическая религия спасения соседствовала с натурализмом, мистика метемпсихоза — с элементами научного рационализма, первобытная по сути демонология — с ориентацией на опыт. Космогония Э. в целом носила натуралистический характер: оболочка космоса — затвердевший эфир, огненные звезды прикреплены к небесному своду в отличие от планет, свободно парящих в пространстве. Космос — лишь небольшой фрагмент Вселенной, остальное — необработанная материя. Живые существа, по Э., формируются путем отбора наиболее приспособленных к жизни комбинаций фрагментов их тел. Члены, неспособные соединиться в организм, превращаются в неудачно сочлененных «монстров», последние, в свою очередь, — в бисексуальные образования. Последней стадией этого процесса является формирование полноценных животных с половой дифференциацией.

ЭМПИРИЗМ (греч. *empeiria* — опыт) — направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знаний и утверждающее, что все знание основывается на опыте. При этом, другая познавательная способность человека — разум — рассматривается в Э. только как сочетание и перекомпоновка того материала, который дан нам в опыте, а также как способность, в принципе ничего не добавляющая к содержанию нашего знания. В методологическом плане Э. — это принцип, согласно которому жизненная практика, мораль и наука должны базироваться исключительно на соответствующем опыте. В качестве целостной гносеологической концепции Э. сформировался в 17—18 вв. В истории философии Э. выступал как идеалистический (Юм, Беркли, Мах, Авенариус, современный логический Э. и т. д.), признававший единственной реальностью субъективный опыт (ощущения, представления), и как материалистический Э. (Ф. Бэкон, Гоббс, Локк, Кондильяк и др.), считавший, что источником чувственного опыта является объективно существующий мир. Противоположен Э. — рационализм.

ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ — у Авенариуса — философия «чистого опыта» при полном исключении метафизики. Цель Э. — выработка «естественного понятия о мире». См. **Авенариус**.

ЭМПИРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ (от греч. *empeiria* — опыт) — установление и обобщение социальных фактов при помощи прямой или косвенной регистрации свершившихся событий, характерных для изучаемых социальных явлений, объектов и процессов. В отличие от теоретического исследования, в котором оперируют научными понятиями, категориями, отражающими существенные свойства социальных явлений, состояний и процессов, в Э. и. предметом анализа выступают действия, поступки, характеристики поведения индивидов и социальных общностей, конкретные продукты человеческой деятельности, а также отражение социальной реальности в фактах сознания (мнениях, оценках, суждениях). Методика и инструментарий Э. и. предназначены для регистрации и обобщения социальных фактов в понятиях, вырабатываемых с помощью теоретического анализа. Вместе с тем сведения о социальных фактах, полученные в Э. и., составляют базу дальнейших теоретических обобщений, истинность которых проверяется социальной практикой и в новых Э. и., то есть опытным (эмпирическим) путем.

ЭМПИРИЧЕСКОЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ — понятия, посредством которых современная методология науки обозначает гетерогенные системы научного знания и сопряженные типы научно-исследовательской деятельности. Их сложное взаимодействие обуславливает функционирование той или иной научной дисциплины как единого развивающегося целого. Проблема выработки критериев выделения Э. и Т. была поставлена в философии логического позитивизма. Э. и Т. как типы исследовательской деятельности различаются по предмету исследования: Э. исследование ориентируется на непосредственное изучение явлений, теория ориентируется на уровень сущности и объективной закономерности в изучаемом процессе, явлении. Э. исследование в качестве методов использует реальное наблюдение, реальный эксперимент, Э. описание, составление графиков, таблиц и т. д. На Т. уровне применяют методы идеализации, мысленного эксперимента, исторический и логический; методы восхождения от абстрактного к конкретному, аксиоматический, гипотетико-дедуктивный используются как методы построения теории. Особенности предмета исследования фиксируются в средствах познания: на Э. уровне — приборы, экспериментальные установки и др. материальные средства и Э. язык науки. Э. язык науки сложно организован, включает кроме Э., Т. термины, описывает так называемые Э. объекты — абстрактные реальные объектов, но с ограниченным набором признаков. На Т. уровне в качестве





средства познания используется исключительно Т. язык, термины которого представляют такие абстрактные объекты, которые являются логическими реконструкциями реальных объектов и их связей, отношений. Результат исследований на Э. и Т. уровнях науки — сложная система Э. и Т. знания. В Э. знании можно выделить непосредственные данные наблюдений и экспериментов и Э. зависимости и обобщения, Э. факты. Проблема необходимости различать данные наблюдения и Э. факты также была осмыслена в философии позитивизма, в частности, в работах Венского кружка. Э. зависимости (Э. закономерности) и Э. факты являются непосредственным базисом теории. В структуру Т. знания входят слои Т. моделей частного характера, абстрактные Т. объекты, а также развитые научные теории, включающие фундаментальные Т. законы в качестве главного элемента. Например, Т. законы и модели, характеризующие отдельные виды механического движения и теория ньютоновской механики. Э. и Т. уровни научного познания взаимодействуют друг с другом, являясь одновременно относительно самостоятельными блоками научного знания.

ЭН СОФ (евр. беспредельный) — в каббалистике — ни-что (т. е. ничто, что может быть сопоставлено с чем-то иным). Э. С. есть абсолютный божественный принцип, безличный и непостижимый.

ЭНВОЛЬТАЦИЯ — в оккультизме и эзотерике — воздействие человека на астральное тело другого.

ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820—1895) — немецкий философ, социолог, сооснователь (вместе с Марксом) идеологии «научного социализма». Основные сочинения: «Положение рабочего класса в Англии» (1844); «Манифест Коммунистической партии» (совместно с Марксом, 1848); «Революция в науке господина Евгения Дюринга» (или «Анти-Дюринг») (1878); «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884); «Диалектика природы» (1872—1882, опубликована в 1925) и др. Уже в начале 1840-х Э. пришел к выводу, что социальные конфликты индустриального общества неустранимы без ликвидации института частной собственности посредством классовой борьбы, кульминацией и результатом которой должно явиться коммунистическое общество. В сочинении «Положение рабочего класса в Англии» Э. акцентировал эти идеи и проанализировал колоссальный статистический материал, могущий представлять интерес для социолога и в конце 20 в. Встреча с Марксом, состоявшаяся в Париже в 1844, положила начало творческому содружеству, продолжавшемуся вплоть до смерти

Маркса. Самостоятельное творчество Э. было связано с полемическими («Анти-Дюринг»), прогностическими (комментарии к войне Севера и Юга в Америке и к франко-прусской войне 1870—1871) и историческими («Происхождение семьи...») приложениями метода и пафоса марксовой доктрины к событиям реальной истории (наличным и ожидаемым), а также к новейшим достижениям научного знания (например, Морган и его «Древнее общество»). Стремление Э. разработать новую и оригинальную философскую концепцию — «диалектический материализм» — и обозначить его место в историко-философском процессе («Людви́г Фейербах и конец классической немецкой философии», 1886; «Диалектика природы») нельзя считать удавшейся хотя бы вследствие ее очевидной фрагментарности. В то же время эта идея трансформировалась в 20 в. в основную интенцию официальных философских школ ряда тоталитарных государств коммунистического типа: поиск все новых и новых свидетельств наличия материальных коррелятов материалистической диалектики Маркса — Э. стал там безраздельно господствующим.

ЭНГРАММЫ — в сайентологии — следы травм в психике, передающиеся по наследству и генерирующие неврозы и психозы. Устранить Э. можно лишь специальными приборами.

ЭНДОГЕННЫЙ (греч. endon — внутри, genos — происхождение) — возникший в итоге воздействия внутренней причины и предрасположения (противопологается — экзогенный).

ЭНДУРА — в гностицизме — добровольный уход из земной жизни ради жизни подлинной, дар своего брэнного Я окружающим людям. Согласно Иисусу Христу, «кто жизнь свою утратит ради меня, тот ее обретет».

ЭНЕРГЕТИЗМ — учение об энергии Р. Майера (1814—1878), полагавшего, что духовный мир и материя суть формы проявления энергии. Фундировал формулу $E=mc^2$ Эйнштейна.

ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ЗАЩИТА — в оккультизме и эзотерике — противодействие отбору извне жизненной энергии либо отпор воздействию на собственную ауру.

ЭНЕРГИЯ — в православии — противопоставляется бытию Бога (непознаваемому, невыразимому). Э. — то, благодаря чему Бог доступен людям.

ЭНЕСИДЕМ из Кносса (1 в. до н. э.) — древнегреческий философ, восстановил скептицизм пирроновского типа. Школа Э. сформулировала 10 тропов для оправдания сомнений.

ЭНИОНИКА — современная научная дисциплина, изучающая энергоинформационный обмен и взаимозависимость живых существ и внешнего им мира.

ЭНКРАТИТЫ — ранние христиане и гностики, искавшие спасения в воздержании, аскетизме, вегетарианстве и трезвости.

ЭНОЙХИОН (греч. внутреннее Око) — настоящее имя легендарного провидца Еноха.

ЭНРОФ — по Андрееву — Вселенная в традиционном, трехмерном понимании.

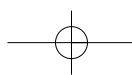
ЭНС (греч. Бытие) — присутствие в Природе.

ЭНТЕЛЕХИЯ — у Аристотеля — актуальная действительность предмета (в отличие от его потенциального бытия).

ЭНТРОПИЯ (греч. en — в, tropia — поворот, превращение) — понятие классической физики (введено в науку Р. Клаузиусом в 19 в.), посредством которого, в частности, описывалось действие второго начала термодинамики: в замкнутой системе, находящейся в стационарных условиях, либо в границах энергетической совокупности Вселенной, происходит возрастание Э. Это означало, что все виды энергии в конечном счете превращаются в тепловую энергию, а последняя рассеивается в окружающую среду. Точное определение Э. предполагалось осуществлять с помощью математических расчетов. Характеризующий процессы в замкнутых системах принцип возрастания Э., видимо, неприменим к Вселенной в целом (выдвинутая Клаузиусом и Томпсоном идея ее неизбежной «тепловой смерти»). В контексте раскрытия статистического характера процесса Э. стало очевидным, что для образований, включающих в себя бесконечно большое число частиц, все возможные их состояния оказываются равновероятными.

ЭНТУЗИАЗМ (лат. качество того, в ком находится Бог) — термин (вошел в активное употребление в 17—18 вв.) для обозначения категорий верующих, полагавших главным условием полновесного религиозного опыта внутреннюю готовность к восприятию Божественного. Приверженцы религиозного Э. отводили меньшее значение формальному отправлению религиозных культов.

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ (греч. enkyklios — круг, «завершенный цикл» дисциплин; paedia — воспитание, образование, культура) — понятие европейской интеллектуальной (философской и педагогической) традиции. Словосочетание «enkyklios paedia» появляется в 1 в. до н. э. у Дионисия Галикарнасского, но сама данная идея традиционно относима к творчеству Гиппия Элейского (вторая половина 5 в.





до н. э.), преподававшего, согласно Платону, «энциклопедические знания». Во французском языке (как идея) «Э.» впервые упоминается Ф. Рабле, упоминавшем о «кладях и безднах Э.». Первоначально (в Древней Греции) речь шла о некоем минимуме знаний, который были обязаны освоить свободные юноши для полноценного включения в общественную и экономическую жизнь полиса. Значимость этой идеи состояла в том, что постулировалась возможность и позитивность существования определенного информационного ценза — количественного параметра процесса социализации личности. В средневековой традиции допускалась достижимость аккумуляции всех актуальных для верующего человека знаний в конечном объеме (В. Бовэ). Сам термин «Э.», введенный в оборот во второй половине 16 в., обозначал трактат, содержащий целостную совокупность данных общеобразовательного либо специального характера. В историко-философской традиции наиболее известны: 1) Э. Д'Аламбера, Дидро, Руссо, Вольтера, Гольбаха и др. (1751–1780) — по Д'Аламберу, Э. — излагает «порядок и последовательность человеческих знаний»; 2) «Энциклопедия философских наук» Гегеля (1817). В современной трактовке Э. является собой компендиум устоявшихся и апробированных, легитимированных научным сообществом знаний в определенной области.

ЭОН (греч. αἰὼν — век) — понятие древнегреческой и современной философии. В античности обозначало «век», «путь жизни», время в ипостаси течения жизни человека и живых существ. Используемое Гомером в качестве обозначения «века жизни», понятие «Э.» приобретает впоследствии значение «вечности» (Эмпедокл, Анаксимандр). У Платона «Э. — вечность» окончательно противопоставляется «времени»: Э. в своей неподвижности является собой квазивременный способ существования «идей» — о нем, согласно Платону, невозможно говорить «был» или «будет» — только «есть». Аристотель, несколько смягчив противоречие, «Э. как жизненный век» — «хронос», уподоблял Э. божеству, трансцендирующему как пространство, так и время. Понятие Э. употреблялось в схожих контекстах рядом мыслителей 20 в. (например, Андреевым). В целом, разведение терминов «хронос» (обозначающий абстрактное, объективное время в контексте количественных интервалов его) и «Э.» имело и имеет важное значение для философской традиции Западной Европы.

ЭПИГЕНЕЗ — развитие посредством следующих друг за другом новообразований, дифференциации, скачкообразно.

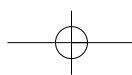
ЭПИГОНЫ (греч. родившиеся после) — нетворческие последователи какого-то некогда актуального учения.

ЭПИКТЕТ (греч. Epictetus — не имя собственное, а разговорное прозвище раба — «приобретенный») (50–125/135/138?) — античный философ, представитель позднего стоицизма. Родился рабом во Фригии. Основные сочинения: «Беседы или Рассуждения» (записи лекций слушателем Аррианом (96–180), сохранились 4 из 8 книг), «Энхиридион» (учебник на основе бесед) и др. Согласно мировоззрению Э., окружающий нас мир — это мир тел, являющихся собой сочетание двух начал: «логоса» — разумного начала и «фюсиса» (природы — см. **Природа**) — начала создающего. Благодаря Логосу (предмету логики как научной дисциплине) люди способны усматривать связи окружающего мира, понимать законы, пользоваться языком. Бог у Э. — это природа: Логос — ответственен за единство и порядок мироздания, в результате чего природа оказывается разумной и доступной разумению (ибо управляема законами). Вселенная Э. поэтому — «наилучшая из возможных». По Э., человеческие существа — единственные в мире, обладающие Логосом, задающим цель жизни — обретение добродетели, согласной с разумом. В пределе своем именно такую модель существования, согласно Э., и репрезентирует жизнь философов. Хотя счастье доступно и не только им: по убежденности Э., «Бог создал всех людей для их счастья». В духе традиционных максим стоицизма Э. учил тому, что лишь часть душевных качеств индивидов (действия) находится в их власти: желание, воля, отвращение, мнение. «Внешними» же для нас выступают наши «свойства» (у Э. — богатство, сила, репутация), которые нам неподконтрольны. Свобода людей, по Э., — в ограничении сокровенных желаний теми, которые находятся в нашей власти, и почитание всех «внешних» вещей и собственных характеристик — безразличными. Поддаваясь влечению к последним, полагал Э., человек утрачивает свою свободу. Определяющая значимость в учении Э. придавалась мотиву поступка, индивидуальному выбору или намерению, а не последствиям. Именно поэтому Э. учил никогда не горевать об утраченном, сколь бы значимым оно не являлось.

ЭПИКУР (341–270 до н. э.) — древнегреческий философ-моралист эпохи эллинизма, афинянин по происхождению. Основатель (306 до н. э.) оригинальной философской школы «Сад Э.». Написал около 300 сочинений. Сохранились лишь три письма, в которых сжато изложены основные положения его учения, и ряд фрагментов: «Э. приветствует Пифокла» (письмо); «Э. приветствует Ме-

некея» (письмо); «Большой обзор» (предназначенный для начинающих); «Малый обзор», или «Письмо к Геродоту» (для более подготовленных последователей); «Главные мысли» (40 афоризмов); «О природе»; «О предопределении» и др. Стремился создать практическое руководство для жизни (этику), для этого предназначалась физика, а последней служила логика. Учение Э. о природе утверждает бесчисленность и разнообразие спонтанно развивающихся миров, являющих собой результат столкновения и разделения атомов, помимо которых существует лишь пустота. Пытаясь преодолеть тезис Демокрита о безраздельном господстве необходимости в мире атомов (следствием которого применительно к атомам души была невозможность свободы воли), Э. постулировал возможность случайного отклонения («очень небольшого — меньше которого и быть не может») атома от закономерной прямой линии движения в пустом пространстве. По Э., в пространствах между этими мирами («междумирьях») обитают бессмертные и счастливые боги, равнодушные к состоронним страстям. (Отрицая провидение и бессмертие души, Э. не прекращал при этом почитать богов, убежденно провозглашая значимость святости и благочестия: совершенство божественной природы — достаточная причина, чтобы их чтить). Душа и живые существа состоят из легчайших, тончайших и наиболее подвижных атомов. Вопреки классическим представлениям античной философии, ощущения, по Э., всегда истинны, ибо обусловлены объективной реальностью. Ошибочным может быть истолкование ощущений. Согласие с чувственными восприятиями и с основанными на них общими представлениями — подлинный критерий истинности знания. Познание природы, философские искания — не самоцель, они освобождают людей от суеверия, страха перед смертью и религиозных предрассудков. Это является необходимой предпосылкой обретения человеком счастья и блаженства, в основании которых лежит духовное удовольствие — более устойчивое нежели простые чувственные удовольствия, т. к. не зависит от внешних обстоятельств. Разум людей — бескорыстный дар богов, полагающий приведение человеческих устремлений к согласию. Результат последнего — удовольствие, вкупе со спокойствием и невозмутимостью, не нарушаемыми никакими неприятными эмоциями. Именно сочетанием этих душевных качеств и достигается подлинное благочестие, более ценное для человека, чем деятельность.

ЭПИНОЙЯ (греч. замысел) — в гностицизме — наименование первого пассивного Эона.





ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (греч. *episteme* – знание, *logos* – учение) – философско-методологическая дисциплина, в которой исследуется знание как таковое, его строение, структура, функционирование и развитие. Традиционно отождествляется с теорией познания. Однако в неклассической философии может быть зафиксирована тенденция к различению Э. и гносеологии, которое основано на исходных категориальных оппозициях. Если гносеология разворачивает свои представления вокруг оппозиции «субъект – объект», то для Э. базовой является оппозиция «объект – знание». Эпистемологи исходят не из «гносеологического субъекта», осуществляющего познание, а скорее из объективных структур самого знания. Основные эпистемологические проблемы: Как устроено знание? Каковы механизмы его объективации и реализации в научно-теоретической и практической деятельности? Какие бывают типы знаний? Каковы общие законы «жизни», изменения и развития знаний? При этом механизм сознания, участвующий в процессе познания, учитывается опосредованно, через наличие в знании интенциональных связей (номинации, референции, значения и др). Объект при этом может рассматриваться как элемент в структуре самого знания (идеальный объект) или как материальная действительность отнесения знаний (реальность). До 20 в. Э. не имела собственных институциональных форм, а соответствующая ей проблематика развивалась в основном в логике (прежде всего в английской аналитической традиции) и в рамках гносеологии. Однако уже с конца 19 в. эпистемологическая проблематика начинает эмансипироваться от гносеологической. Исследователи (прежде всего логики) стремились уйти от субъективизма и психологизма, порождаемого сенсуалистическими и позитивистскими трактовками субъект-объектных схем. В 20 в. этот процесс приводит к оформлению новых философско-методологических направлений и подходов. Развиваются аналитические, операциональные, нормативные, структурно-функциональные приемы и методы исследования знания. В 1970-х Поппер дал онтологическое обоснование эмансипации Э., выдвинув концепцию «третьего мира» (объективного содержания знания) и «познания без познающего субъекта».

ЭПИФЕНОМЕН – сопутствующее явление. В ортодоксальном материализме сознание – Э. материи.

ЭПОПТ (греч. *Посвященный*) – адепт прошедший последнюю стадию Посвящения.

ЭПОХА – значимый период эволюции человечества, содержащий коренной по-

ворот в природе людей. Настоящее время описывается как Э. Майтрейи – грядущего Будды; как Э. первого и второго пришествий Иисуса Христа; как Э. «очищающего пространственного огня» (Агни Йога) и т. д.

ЭПОХИ, красная и синяя – по Андрееву уходящая (красная, низменная, агрессивная, демоническая) Э.; наступающая (синяя, духовная) Э. – Э. Золотого Века.

ЭРА (лат. число) – момент времени, начальная точка летоисчисления. Мировая Э. – система летоисчисления от сотворения мира.

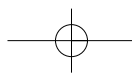
ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ, Дезидерий (действительное имя Герхард Герхардс) (1469–1536) – писатель-гуманист позднего Возрождения, ученый, богослов, знаток античной культуры. Автор многочисленных произведений. Писал на латыни. Осуществил первопечатное издание греческого оригинала Нового Завета с подробным комментарием (1517) и сделал собственный его латинский перевод (1519), в котором были устранены ошибки Вульгаты – перевода Библии на латинский язык, выполненного Иеронимом в 384–405. Э. Р. разработал систему нового богословия («Метод истинного богословия», 1519), назвав его «философией Христа». Обходя собственно богословские проблемы, которые считал несущественными для жизни человека, Э. Р. сосредоточил свое внимание на выполнении людьми нравственных библейских предписаний. Резко осуждал обмирщение церкви, культ реликвий. Нетерпим был к фанатизму и самоубийству человека перед Богом. В трактате «О свободе воли» (1524) осудил Лютера, которого вначале поддерживал, за его догмат о несвободе воли, назвав последний бесчеловечным. Э. Р. рассматривал возрождение античных наук и искусств как необходимую потребность для «истинного» христианства. Самым известным из трудов Э. Р. до сих пор остается «Похвала глупости» (1509), в которой он остроумно и едко высмеивал общественные пороки своего времени, лицемерие, невежество, критиковал христианское вероучение и схоластику, таинство причастия и целибат духовенства, отрицал троичность божества, выступил против фанатизма и насилия, национальной ограниченности и религиозной розни. Э. Р. оказал большое влияние на гуманистическую традицию во всей Европе.

ЭРЕБ – в эзотерике и оккультизме – сила кумуляции времени и ускорения смерти, лежащая в основании отрицательного излучения Астрала.

ЭРЕНБЕРГ (Ehrenberg) Ганс (1883–1958) – немецкий философ, христианский теолог, священник, публицист, при-

надлежащий к традиции диалогического принципа. Основные сочинения Э.: «Трагедия и Крест» (1919, т.1: «Трагедия под Олимпом»; т.2: «Трагедия под Крестом»), «Восточное христианство: Документы» (т.1–2, 1923–1925, в соавторстве с Н. Бубновым), «Ученые споры: Три книги о немецком идеализме» (т.1: «Фихте, или Логика: Экспозиция», 1923; т.2: «Шеллинг, или Метафизика: Конфликт», 1924; Гегель, или Этика: Катастрофа», 1925) и др. Главным умением логика считается у Э. способность говорить. Главным умением метафизика объявляется способность размышлять. Философ будущего будет объединять в себе эти два умения, и тот, кто обладает ими обоими, призван к настоящей философии. Но тот, кто наделен лишь одним умением, должен объединиться с другим человеком, который предоставит ему недостающее. Поэтому, чтобы войти в будущее, нужно открыться навстречу драматургии беседы. Идеализму, как разновидности монолога, путь в будущее закрыт. Э. подчеркивает, что современное ему мышление поражено болезнью, и излечение состоит в превращении его в «речевое мышление», т. е. в мышление, учитывающее и реализующее диалогическую сущность языка. Э. стал одним из первых западных мыслителей, увидевших важность идей русской религиозной философии для современной ему Европы.

ЭРИКСОН (Erikson) Эрик (1902–1994) – американский психолог, социолог и психоаналитик. Основатель психоистории и автор психосоциальной теории жизненного цикла человека. Профессор Гарвардского университета (1960). Детство и юность провел в Германии. Увлекался живописью. В Вене работал преподавателем рисования в детской школе А. Фрейд. Под влиянием идей Фрейда и А. Фрейд стал одним из первых профессиональных детских психоаналитиков и видным представителем эгопсихологии. В 1933 получил диплом Венского психоаналитического общества. В 1933 эмигрировал в США. Работал в Психологическом институте Гарвардского университета, где выполнил работы по игровому анализу. В 1937 перешел в Йельский университет. Осуществил исследование жизни и психики индейцев племен сиу и юроков. В годы Второй мировой войны исследовал психологию подводников и выполнил ряд других работ по заданию Пентагона. Опубликовал аналитическую статью о роли образа Гитлера для немецкой молодежи. После войны занимался психологией и психотерапией детского и юношеского возраста. Преподавал в университетах. В 1950 опубликовал психологический бестселлер «Детство и общество». Осуществил пересмотр некоторых установок классического психоанализа.





974 ЭРИЛЬ

Подчеркнул биосоциальную природу и адаптивный характер душевной деятельности и поведения человека, интегративным качеством которого считал психосексуальную идентичность. Создал учение об идентичности. Показал, что изменение социокультурных условий порождает необходимость утраты прежней и формирования новой идентичности человека. По мысли Э., чувство глубокого (базисного) доверия, конституирующееся на основании опыта первого года жизни ребенка, правомерно полагать психологическим фундаментом всей жизни человека. (Как отмечал Э., «я полагаю, что матери формируют чувство доверия у своих детей благодаря такому обращению, которое по своей сути состоит из чуткой заботы об индивидуальных потребностях ребенка и отчетливого ощущения того, что она сама — тот человек, которому можно доверять, в том понимании слова «доверие», которое существует в данной культуре применительно к данному стилю жизни. Благодаря этому у ребенка закладывается основа для чувства «все хорошо»; для появления чувства тождества; для становления тем, кем он станет согласно надеждам других».) Именно доверие — неотрелфлексированное ощущение узнаваемости, стабильности, сходства переживаний, возникающее при непосредственном контакте матери и дитя, — формирует, по мысли Э., базисную установку, обуславливающую отношение индивида как к самому себе, так и к окружающему миру. Чувство подлинного доверия к самому себе наряду с ощущением расположенности к себе других людей являют собой, по мнению Э., предпосылку и основание «витальной» (действительно здоровой) личности. Согласно Э., «доверие включает в себя не только то, что некто научается надеяться, полагаться на тех, кто извне обеспечивает его жизнь, но и доверие к самому себе, веру в способность своих собственных органов справляться с побуждениями. Такой человек способен чувствовать себя настолько полным доверия, что обеспечивающие его жизнь окружающие не должны постоянно стоять при нем на часах». Такое психическое обретение или новообразование Э. именовал понятием «надежда». Сдвиг же во внутреннем балансе «доверие — недоверие» в сторону последнего (например, в ситуации госпитализма — см. **Госпитализм**) результируется, по Э., в нарастании болезненного отчуждения и самоотчуждения человека — в острую депрессию у младенцев и паранойю у взрослых. Э. разработал концепцию и периодизацию эпигенетического развития личности через восемь кризисных альтернативных фаз решения возрастных и ситуативных «задач развития». Исследовал сексуальную этиологию кри-

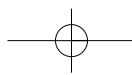
зисов развития человека. Показал автотерапевтический характер поиска и обретения психосоциальной идентичности. Разработал концепции «диффузии идентичности» и «психического моратория». Создал новые психотерапевтические методы, отчасти направленные на преодоление синдрома массовой «патологии идентичности». Подчеркивал роль психических и личностных факторов в развитии общества. Исследовал взаимосвязь социальных потрясений (войн, революций и т. д.) и массовых неврозов. Развивал идеи об «исторической актуальности». В 1958 опубликовал книгу «Молодой Лютер», ставшую первым серьезным опытом применения психоисторического метода и датой рождения созданной им психоистории. В дальнейшем развивал психоисторические идеи в книге «Истина Ганди» (1969) и ряде др. работ. Исследовал современное «травматическое видение мира», проблемы социальной этики, этнологии, различных массовых движений и пр. Оказал влияние на развитие современных гуманитарных и социальных наук.

ЭРИЛЬ — в эзотерике и оккультизме — маг, создающий сакральные наборы тех или иных словоформ. После изготовления соответствующих заклинаний, Э. их текст собственной кровью.

ЭРИСТИКА (греч. eris — спор; eristikos — спорящий) — искусство ведения рационального спора, целью которого является победа в столкновении мнений. Э. возникла и широко распространилась как методика порождения аргументативного дискурса в Древней Греции в связи с общим расцветом политической и судебной полемики и применяемых в ней не всегда корректных методов, а также в Древней Индии и в Древнем Китае, где между многочисленными философскими школами происходили полемики и дискуссии. Красноречие в Греции находилось под покровительством трех богинь: Пейто (греч. peito — убеждаю) — богини убеждения, и двух Эрид (греч. eridzo — спорю) — богинь спора. Эриды делили между собой сферы конструктивного, гармонизирующего спора, интенцией которого является достижение истины, и спора конфликтного, агонального, направленного на достижение победы над противником. Различие данных моделей спора терминологически было выражено соответственно как диалектика и Э. (софистика). Негативное отношение к Э. как софистическим приемам доказательства было обозначено в логической доктрине Аристотеля и пересмотрено только Гегелем. Кроме Гегеля, раскрывшего позитивную роль деятельности софистов и оправдавшего используемые ими эристические приемы, значительный вклад в реабилитацию Э. внесла работа Шопен-

гауэра «Эристическая диалектика», в которой излагается техника спора посредством указания конкретных приемов (уловок), не всегда лояльных (допустимых), облегчающих путь к победе над идейным противником.

ЭРН Владимир Францевич (1882–1917) — русский философ и публицист. Основные сочинения: «Взыскующим Града» (1906, совм. с В.П. Свенцицким); «Социализм и общее мировоззрение» (1907); «Борьба за Логос» (1911); «Меч и крест» (1915); «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия» (1915); «Верховное постижение Платона. Введение в изучение Платоновых творений» (1917; первая часть работы о Платоне, не завершённой из-за ранней смерти Э.) и др. Исходя из позиций онтологизма, Э. стремился предложить новое понимание философского разума, поставившего под сомнение крушением мифа просветительского рационализма и окончанием «эпохи отвлеченных начал в философии» (Соловьев). Необходимо, считает Э., оправдать «веру отцов». Это требует переформулировки задач самой философии. В ней следует различать «технику» (ориентированность на сравнение, объективность) и «метод», т. е. способ видения, ее наличные интуиции, придающие ей «коренную субъективность». Это не что иное, как метафизика или определенная система верований. Следовательно, философия принципиально не может быть построена как наука, к чему стремились неокантианцы. Философия должна стремиться не к научности, а к объективности. В представлении о «рацио» заложена идея рассудочного, пронизываемого для самого себя «бестелесного я», трансцендентального субъекта как абсолютной инстанции познания и видения, остающегося неизменным в процессе познания. Субъект в такой философии неизбежно усреднен и абстрактен, отделен от индивидуальных особенностей живой личности и иных практик, кроме познавательной деятельности. Абстрагирование познающего субъекта от «тела» (индивида, социума, космоса) приводит к опредмечиванию бытия в категориях «вещи», превращению его в объект насилия со стороны познающего субъекта. В результате и сам человек теряет свою сущность и опредмечивается. Рационализму Э. противопоставляет логизм как учение о божественном Логосе — источнике бытия и мышления. Истоки логизма — онтология Парменида и Платона, развитая стоиками и неоплатониками, продолженная отцами и учителями церкви. В европейской культуре противостоят друг другу, согласно Э., не столько Восток и Запад, сколько два различных начала: объективно-божественный Логос и субъективно-человеческий разум, редуциро-





ванный к рассудку; онтологизм и мезонизм; персонализм и имперсонализм; «органичность», целостность, направленность «внутри» и «критичность», системность, направленность «во вне».

ЭРОС (греч. *eros* — любовь) — 1) мифологическое олицетворение любви и сексуальности, 2) персонифицированное обозначение сексуального инстинкта (сексуального влечения), инстинкта жизни и самосохранения. Как общее эмблематическое обозначение любви Э. получил разнообразные отражения в мифологии, искусстве, философии и психологии (главным образом, в психоанализе). В психологии 20 в. формирование представлений о существовании неких сил жизни и сексуальности осуществлялось под влиянием соответствующих философских идей (главным образом, Платона и Эмпедокла). Наиболее систематически идею об Э. как персонифицированном обозначении сексуального инстинкта (влечения), инстинкта жизни и самосохранения разработали Фрейд и последователи его психоаналитического учения. Начиная с 1920 (с работы «По ту сторону принципа удовольствия»), Фрейд часто использовал понятие Э. В окончательной редакции Фрейд представил Э. как один из двух основных инстинктов психической жизни человека, обозначающий «любовь в самом широком смысле слова». По Фрейду, энергетическим потенциалом Э. является либидо — энергия всех сексуальных влечений (и в силу этого сексуализированная энергия психики вообще). Фрейд считал, что Э. противостоит Танатос (инстинкт смерти, влечение к смерти, инстинкт и влечение агрессии и деструкции), и что борьба этих сил является активным, фундаментальным и определяющим основанием жизни и психической деятельности человека. Согласно психоанализу, борьба Э. и Танатоса идет с переменным успехом, но исход ее, предопределенный природой вещей, может быть только один — в конечном счете побеждает Танатос. Понятие Э. ныне активно и весьма часто употребляется не только в психоанализе и психологии, но и за их пределами.

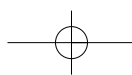
ЭРРОУ (Aagow) Кеннет Джозеф — американский экономист, лауреат Нобелевской премии по экономике 1972 г. (совместно с Д. Хиксом) «За новаторский вклад в общую теорию равновесия и теорию благосостояния». Основные научные труды «Social Choice and Individual Values» (1951), «Studies in the mathematical theory of Inventory and Production, Stanford» (1958), «Studies in Resource Allocation» (1977).

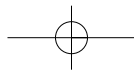
ЭСТЕЛЛА Диего (Диего Баллестеро, 1524–1578) — испанский проповедник-

францисканец. Основной труд — проповедь «О мирском тщеславии» (многократно переиздавалась и к 1600 была переведена на основные языки католической Западной Европы). По мысли Э., Бог — это неподвижный центр, посясторонний мир вращается вокруг него. Душа человека, центристемительной силой каковой выступает любовь, неизбежно стремится к этому центру, пока его не достигнет. И этим обретается покой.

ЭСТЕТИКА — термин, разработанный и специфицированный А.Э. Баумгартеном в трактате «Aesthetica» (1750–1758). Предложенное Баумгартеном новолатинское лингвистическое образование восходит к греч. прилагательному «эстетическое» — чувствующий, ощущающий, чувственный, от «эстетис» — ощущение, чувствование, чувство, а также перен. «замечание, понимание, познание». Латинский неологизм позволил Баумгартену обозначить «эстетическое» как первую, низшую форму познания (*gnoseologia inferior*), отличающую ее от чувственности (*sensus*) — всеобщего условия преданности Универсума (Декарт, Ньютон, Лейбниц, Вольтер) и его непосредственной обращенности к мыслящей субстанции (*sensorium Dei*). Тем самым Э. и эстетическое изначально в понятийном плане определялись в гносеологическом статусе. Э., по понятию, была заявлена как теоретическая дисциплина, изучающая область смыслообразующих выразительных форм действительности, обращенных к познавательным процедурам на основе чувства прекрасного, а также их художественных экспликаций. В последнем случае Э. получает статус «философии искусства» (Гегель). Идея прекрасного определяет всю содержательную суть и направленность классической Э., одновременно становясь предметом эстетического познания и принципом его организации. Прекрасное, т. о., предположено как субстанциальная основа эстетического опыта вообще, через который мир воспринимается в своей свободе и высшей представленной гармонии, где понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире заданную его законами цель, и, следовательно, природу должно быть возможно мыслить таким образом, чтобы закономерность ее формы соответствовала по крайней мере возможности целей, заданных ей законами свободы (Кант). Прекрасное будучи необходимым условием, оформляющим содержание эстетического опыта, осуществляется в последнем виде идеала, обладающего законодательной и нормативной значимостью (ценностью). Идеал, нормативно определяющий (специфицирующий) содержание эстетического опыта, предполагает собственный принцип обнаружения его законов (законосооб-

разности) — рефлектирующую способность суждения или вкус. Вкус в эстетическом опыте обладает законодательной способностью спецификации природы, ее эмпирических законов по принципу целесообразности для наших познавательных способностей (Кант) и таким образом устанавливает постижимую иерархию родов и видов, переход от одного к другому и высшему роду (прекрасному идеалу), а следовательно, и закон, и порядок суждения вкуса в специфичной логике «эстетических категорий». Специфичность категорий эстетического суждения вкуса заключается в том, что они не являются логическими (рассудочными) понятиями и не могут быть дефиницированы как понятия, а лишь выражают (изображают) чувство удовольствия или неудовольствия (характер благорасположения), которое предполагается наличествующим у каждого, однако не является всеобщей определенностью. Выразительно-изобразительный характер способности эстетического суждения в его устанавливающей (законодательной) форме, а равно и в форме рассуждения вкуса об установленной эстетической предметности, эксплицирует Искусство как сферу, не принадлежащую уже абсолютно никакой эмпирической действительности (природе вообще), полностью irrelevantную ей. Искусство, постулирующее в форме воплощенного идеала, понимаемого как высшее выражение мировой социальной гармонии, акта свободного творчества свободного народа, является одновременно манифестацией духа, «оживляющего принципы в душе». Принцип, в свою очередь «есть не что иное, как способность изображения эстетических идей» (Кант). Именно Искусство, взятое в его эстетическом измерении теоретизирует, т. е. представляет для рассуждающего разума (духа) чистую эстетическую предметность, извлеченную художественным гением и обращенную к чистому (лишенному интереса) чувству удовольствия и неудовольствия. Э. эмансипирует Искусство в феноменологической форме свободного духовного творчества на основе воображения и по законам прекрасного идеала, тем самым отделяя его как от праксеологической, так и от гносеологической (научно-теоретической) сфер деятельности. В концептуальном плане, Э. генерирует феномен «классической художественной культуры», «классики», нормативно специфицирующей европейскую культуру вообще, где искусство представлено идеально, в форме теории («классицизм», «просвещение») и нормативного образца, установленного законодательным суждением вкуса и законосозидающим творчеством художественного гения. Нормативным идеалом в европейской классике стано-



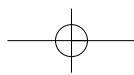


976 ЭСТЕТИКА

вится «Античность», однако не исторический античный (греко-римский) мир, а его художественная реконструкция, произведенная искусством, коллекционированием, философией, начиная от Ренессанса вплоть до середины 17 в., и завершенная И.И. Винкельманом («История искусства древности», 1764). Винкельман предложил формирующейся Э. то, в чем она крайне нуждалась: теоретические рассуждения о вкусе, о прекрасном. Была предложена апеллирующая к истории, художественная модель, представляющая прекрасный идеал в наглядно-чувственной, воплощенной форме. Модель крайне условная, поскольку Винкельман создавал ее не столько опираясь на методику исследования, атрибуции и систематизации реальных художественных произведений (в число «антиков» попадали и прямые подделки), сколько на уже разработанную и разрабатываемую новоевропейскую метафизику Античности, ее теоретический, дискурсивный образ (Буало, Берк, Батте, Вольтер). Такая нормативность классики содержит известный парадокс историзма мира искусства: в своих прекрасных произведениях (классических шедеврах) он экстраисторичен (обращен к вечности), но в своем генезисе — историчен. Исторический вектор формирования эстетической культуры наиболее полно и всесторонне разработан Гегелем в «Феноменологии Духа» и в «Э». В «Феноменологии Духа» Гегель рассматривает искусство как художественную религию, которая определяется исключительно феноменально, как «самосознание» духа, взятое в своей сугубой субъектности (самоположения для себя же): «дух...который свою сущность, вознесенную над действительностью, порождает теперь из чистоты самости» («Феноменология духа»). В таком виде дух является «абсолютным произведением искусства и одновременно столь же абсолютным «художником». Однако, такое абсолютное произведение искусства, в котором произведение тождественно художнику, не дано в наличности, как то постулировалось классической культурой и, соответственно, Э., а есть результат становления, переживающего различные этапы (формы) своего осуществления. И здесь Гегель подвергнет радикальной деконструкции абсолют воплощенного прекрасного идеала, рассматривая таковой только в темпорально связанных формах самосозерцания художественных индивидуаций «всеобщей человечности», участвующих в воле и действиях целого. Так возникают виды самосозерцающего свое становление духа, проявляющиеся в соответствующих видах художественного произведения: эпос, трагедия, комедия. Они-то и есть сущностный, субстанциальный «эстетичес», который в феномено-

логическом плане и становится предметом Э. как философии искусства. Э. Гегеля завершает формирование европейской классической художественной культуры, возвещая уже случившийся «конец искусства», что художественно воплощается в творческой индивидуальности Гете, особенно в поздний, «классический» период. Установка Э. относительно полного типа культуры, взятого как завершающий этап Всемирной истории, способствовала и формированию истории Э., когда предшествующие исторические периоды (эпохи) в своих творческих художественных феноменах стали рассматриваться именно с позиции эстетической телеологии и заданности. Так появляются «Э. античного мира», «Э. средних веков», «Э. Возрождения», художественный опыт которых осмысливается исключительно с позиций нормативно-эстетической телеологии и заданности. Собственно, такая установка была сформулирована в «Э.» (Философии искусства Гегеля), его последователя Ф.Т. Фишера («Astentik oder Wissensaft der Schonen» тт. 1–3, 1846–1858) и заложила основы традиции истории эстетических учений. В этой истории характерна провиденциально — телеологическая установка на приближение к прекрасному, художественно-выраженному идеалу (эстетической, т. е. обращенной к восприятию на уровне разума чувственного созерцания, манифестации художественно выраженного духа). Но эта же история изначально оказалась ограничена как в применимости своих методологических установок, так и в полноте охвата продуктов художественного опыта (праксиса). За ее пределами оказались многие артефакты, кстати существенные для понимания исторической специфики художественного творчества даже самой европейской культуры, не говоря уже о иных культурно-художественных мирах: Дальний и Ближний Восток, Африка, доколумбова Америка и т. п., которые рассматривались скорее этнографически, чем эстетически. Что же касается Европы, то целые периоды Античности (архаика, этрусское искусство, искусство народов Северной Европы, и т. п.) оказались за пределами не только истории Э., но и истории искусства. В равной степени Средневековая культура была представлена исторически и теоретически лишь отдельными нормативными формами: философско-теологические интерпретации искусства и т. п. проторенессансные феномены, либо некоторые ретроспекции античной классики. Не входили в таком образом сконструированную модель исторического развития эстетической культуры и вопросы, связанные с региональными, национально-этническими спецификациями творческо-художественной феноменологии. В

связи с тем, что классическая Э. и классическая художественная культура предполагают творчество как духовное самостановление для самосознания в форме созерцания, то и человек субъектно определяется как «живое произведение искусства» (Гегель), формирующееся лишь в процессе эстетического воспитания, педагогика которого становится существеннейшим элементом Э. Теоретико-эстетическая концепция эстетического воспитания была наиболее полно разработана Шиллером («Uber die asthetische Erziehung des Menschen», 1795), где постулируется необходимость творения «эстетической реальности», реальности высшего порядка, в которой только возможно художественное сотворение человеческой личности, взятой в целостности (гармонии) свободного и универсального развертывания своих способностей (сущностных сил). Основной идеей эстетического воспитания становится игра как единственная форма свободного (от утилитарных влечений) проявления бытия человека. В художественно-классической форме идея эстетического воспитания была раскрыта Гете («Театральное призвание Вильгельма Мейстера», «Годы учений», и «Годы странствий Вильгельма Мейстера»). Идея эстетического воспитания наметила тему европейской художественной культуры, продолжающуюся и в 20 в., что же касается педагогики, то эстетическое воспитание оказалось мало востребованным, хотя и вдохновило ряд педагогических концепций, в частности К.Д. Ушинского («Человек как предмет воспитания», т. 1–2, 1868–1869) в России, Морриса в Англии, а также Бергсона и Дьюи. Однако все эти педагогические устремления не выходили за рамки эксперимента, подчас крайне драматического. Парадокс эстетического воспитания был художественно осмыслен Манном («Волшебная гора») и особенно остро — Гессе («Игра в бисер»). Однако тематизация эстетического воспитания способствовала становлению «Э.» как учебной (школьной) дисциплины и формированию европейской классической модели воспитания и образования. Педагогический модус Э. и эстетического, тем не менее, выводил эстетическую проблематику в более общую, антрополого-гуманитарную перспективу, где эстетическое стало все в большей степени рассматриваться как феномен развертывания сущностных аспектов человеческого бытия, а эстетическая теория, соответственно, как проработка возможностей развертывания гуманистической перспективы. Гегелевская концепция человека в виде «живого произведения искусства» являлась импульсом, весьма существенно преобразующим смысл Э. (в теоретическом и праксеологическом планах). Суть его в том, что





Э. (эстетическая теория) становится одной из парадигмальных (даже процедурных) установок формирующейся философской антропологии во всех ее многообразных модификациях. Эстетический и равно — художественный опыт начинает интенсивно проникать в сущностные основы бытия, в экзистенциальность человека, которая в значительной степени мыслится аутопойетически. Так формируется неклассическая Э., связанная с разнообразными формами жизнетворчества, и имеет своим следствием формирование инновационных художественных течений, принципиально антиномичных и парадоксально-маргинальных в отношении к классической, эстетически-концептуализированной культуре. Неклассическая Э. в своем жизнетворческом модусе заявляет о себе как негативная по отношению к классической форме, прежде всего в отношении искусства, которое понимается как художественно-жизнетворческий акт. Художник вступает здесь как автор и исполнитель, непосредственно включенный в бытие произведения и постоянно осуществляющий его пойнсис. Аутопойетический пафос направлен, прежде всего, на создание авторизованного мифопоэтического мира, относительно самодостаточного и самодостовверного, включенного в него творца-художника. Такой мир обладает собственной Э., чаще всего достаточно полно разработанной в концептуальном плане. Цельность культуры претерпевает радикальную дифференциацию: художественная культура теперь представляет настоящую и калейдоскопический универсум множества автономных миров. Возможность построения аутопойетического художественного мира была заявлена творчеством Гельдерлина («Гиперион»), но в радикальной форме проработана Ницше («Происхождение трагедии из духа музыки», «Казус Вагнера» и «Так говорил Заратустра»). Ницше тем более радикализирует установку на возможность (невозможность) целостности культурно-художественного мира, предлагая тезис «Смерти Бога». «Смерть Бога» лишает мир, прежде всего, в его творческом осуществлении всеобщей телеологической задачи, следовательно — всеобщего нормативного идеала, следовательно — возможности континуальной «всеобщей человечности». Мир теперь — дионисийский экстаз, трагедия и индивидуации самоудовлетворяющего «Эго», где аполлоническая завершенность представления для созерцающей рефлексии существует лишь как перманентная целесообразность абсолютной самоутверждающей и законосозидающей воли (воли к власти). Художественная культура, взятая в подобном ракурсе, становится принципиально культурой модерна, современ-

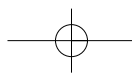
ной и актуальной, и одновременно исключительной и оригинальной. Формируется возможность многообразия «Э.», где само понятие Э. теперь не ограничивается ни статусом философско-теоретической рефлексии по поводу прекрасного, ни статусом «рефлексирующей способности суждения» (вкуса), устанавливающей всеобщую сообщаемость систематизированных ценностей, ни даже, спецификацией «гениальности» с ее претензией на всеобщее эстетическое законодательство (нормативный стиль). Э. становится понятием, характеризующим целостность конкретного «субкультурного» художественного мира, обладающего своим авторским стилем, рисунком. Такого рода модернизация неизбежно приводит к разнообразию, эстетически себя определяющих направлений, течений, вполне суверенных и генетически никак не связанных. Происходит разрушение Всемирной истории Э. и, вместе с этим, и Всемирной истории искусств, как детерминированного процесса сменяющихся, однако независимых друг от друга исторических стилей, эпох и т. п. История эстетической культуры теперь мыслится как трансформация и трансмутация множества коммуницирующих художественных систем в хронотопе социокультурного события. Э. получает еще одно измерение социологическое (И. Тэн, Я. Буркхардт, Маркс, Лукач, Ортега-и-Гассет). Художественно-эстетические феномены представляются здесь как выражение социальных статусов (интересов, целей, представлений) социальных групп в системах экономических и политических отношений (обменов, коммуникаций, конфликтов). Социологизирующая Э. развивается в двух конкурирующих системах самоописания и саморепрезентации общества — политической и экономической и непосредственно смыкается с социальной антропологией. Таким образом, по определению Хайдеггера, «искусство вдвигается в горизонт Э. и становится непосредственным выражением жизни человека», однако жизни, погруженной в глобальную социальную коммуникацию, что, во-первых, требует описания эстетического феномена в контексте этой коммуникации (структурализм, постструктурализм, лингвистические и семиологические процедуры описания) и контекстуального истолкования эстетических событий (герменевтика). Проблематичной остается классическая тема эстетической культуры в модернистской и постмодернистской ситуации. Здесь необходимо отметить статус Музея, удерживающего, в определенной степени, классическую парадигму как ориентирующую координату, в отношении которой модернистские (неомодернистские) проекты опознают и определяют

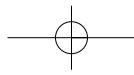
себя как явления художественной культуры. Присутствие классической парадигмы в коммуницирующей системе эстетических проектов удерживает феноменологическую суть европейской эстетической культуры, концентрируя ее на выявление общегуманитарной телеологической установки, которая определяется Хайдеггером термином «алетейя» в смысловом аспекте «процветания» и «несокрытости» истины, открытости для обоснования и утверждения верховных ценностей человечества.

О.Н. Кукрак

ЭСХАТОЛОГИЯ (греч. eschatos — последний и logos — учение) — религиозное учение о конце истории и конечной судьбе мира. Впервые Э. получила оформление как стройная система представлений в миссионерской деятельности иудейских пророков. Их пророчества о грядущих исторических событиях должны были иметь значимость для целых регионов. История, при этом, осмысливалась как имеющая конкретную цель, начертанную ей Богом. Христианство унаследовало от ветхозаветных пророков мировую Э. — учение о «новом небе и новой земле». Однако больший уклон в христианстве делается на индивидуальную Э.: после конца истории праведники воскреснут для вечной жизни, а грешники — для вечной смерти. Христианская Э. преодолевает национальную ограниченность Э. иудаизма, с конечной судьбой мира связывается судьба и ответственность не народа (с его малой историей), а каждого конкретного человека (с его индивидуальной жизнью). Во многих христианских течениях (адвентисты, пятидесятники, баптисты) Э. является стержневой основой всего вероучения. К таким эсхатологическим представлениям можно отнести веру в скорое пришествие Христа и наступление на земле тысячелетнего царства, а также веру в Армагеддон — последнюю битву между Христом и сатаной.

ЭТАТИЗМ — активное вмешательство государства в жизнь общества. Этатизм главным образом характерен для авторитарных политических систем. При тоталитарной форме государства, которая основывается на моральной поддержке большинства населения существующей политической системы и предполагает его формально-демонстрационное участие в формировании органов государственной власти, этатизм находит свое наиболее полное воплощение. Тоталитарное государство осуществляет прямую и жесткую регламентацию всех сфер общественной жизни (экономики, семейно-брачных отношений, культуры и т. д.). Вместе с тем этатизм может находить свое выражение и в поликратиях, особенно при олигархической форме государства.





978 ЭТИК

ЭТИК — в эзотерике, каббалистике и оккультизме — высший Посвященный. Совместно с Эгрегорами творит закономерности мира будущего, обязательно носящие этический характер.

ЭТИКА (греч. *ethika*: от *ethos* — нрав, обычай, характер, образ мысли) — 1) на уровне самоопределения — теория морали, видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни; 2) практически — на протяжении всей истории Э. — обоснование той или иной конкретной моральной системы, фундированное конкретной интерпретацией универсалий культуры, относящихся к субъектно-му ряду: добро и зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т. д. В силу этого в традиционной культуре Э. как теоретическая модель морали и Э. как моральное поучение дифференцировались далеко не всегда (от восточных кодексов духовной и телесной гигиены — до Плутарха); для классической культуры характерна ситуация, когда этики-теоретики выступали одновременно и моралистами — создателями определенных этических систем; неклассическая культура конституирует постулат о том, что Э. одновременно выступает и теорией нравственного сознания, и самим нравственным сознанием в теоретической форме (см. **Марксизм**). Фундаментальная презумпция практической морали (так называемое «золотое правило поведения»: поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он поступал по отношению к тебе) в то же время выступает и предметом обоснования для самых различных этических систем — в диапазоне от конфуцианства и вплоть до категорического императива Канта, Э. ненасилия Толстого, этической программы Мартина Лютера Кинга и др. Содержание конкретных систем Э. во многом вторично по отношению к фундирующим его общефилософским презумпциям (которые при этом могут выступать для автора этической концепции в качестве имплицитных): эмотивная Э. как выражение презумпций позитивизма, Э. диалога как предметная экземплификация диалогической философии в целом, аналогичны эволюционная Э., аналитическая Э., Э. прагматизма, феноменологическая Э., Э. экзистенциализма и т. п. К центральным проблемам традиционной Э. относятся проблема соотношения блага и должного (решения которой варьируются в диапазоне от трактовки долга как служения благу — до понимания блага как соответствия должному); проблема соотношения мотивации нравственного поступка и его последствий (если консеквенциальная Э. полагает анализ мотивов исчерпывающим для оценки нравственного поступка, то альтернативная позиция сосредоточивает внимание на оценке его

объективных последствий, возлагая ответственность за них на субъекта поступка); проблема целесообразности морали (решения которой варьируются от артикуляции нравственного поступка в качестве целерационального до признания его сугубо ценностнорациональным) и т. п.

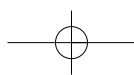
ЭТИЧЕСКИЙ НАТУРАЛИЗМ — подход к рассмотрению нравственных отношений в обществе, моральных принципов как выводимых исключительно из некоего природного начала.

ЭТНИЧЕСКИЙ СТЕРЕОТИП — устойчивый, эмоционально насыщенный, обобщенный образ этнической группы. Среди Э. с. выделяют этнические авто- и гетеростереотипы. В первом случае объектом Э. с. являются наиболее «типичные» представители своей этнической группы. Во втором — представители иноэтнической (чужой, внешней) группы. Э. с. отражает как эмоционально-оценочное отношение к представителям этнической группы, так и знания о ней. Содержание Э. с. аккумулирует предвзятые представления об этносе, особенностях внешнего облика его представителей, чертах их характера, поведения, сильных и слабых сторонах, возможностях и специфике взаимодействия с ними и мн. др. В основе Э. с. лежат опосредованные этнические представления, полученные из разнообразных вторичных источников, включая исторически накопленный опыт предыдущих межэтнических контактов. В ситуациях нарастающей национальной напряженности, Э. с., наряду с этническими предрассудками, усиливают проявления предубежденности к членам чужой этногруппы, усугубляют межэтническое отчуждение, интенсифицируют развитие процессов внутриэтнического обособления и межэтнической поляризации. При соответствующих социально-политических условиях активизируется эффективное влияние Э. с. на консолидацию этнической группы, психологическое единение ее членов.

ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ — (*ethno* — народ, *metod* — методы, *logy* — исследование; буквально — «учение о том, как поступают народы») — радикальное теоретико-методологическое направление в американской социологии, принципиально переинтерпретировавшее на основе феноменологических установок и процедур культурной и социальной антропологии предмет и задачи социологии как научной дисциплины. Основные объекты критики Э. — функционализм в лице Дюркгейма (прежде всего, его классический тезис об отношении к социальным фактам как к вещам) и Парсонса, а также — позитивизм и марксизм. Натурализ-

му противопоставлялась феноменологическая альтернатива (перераставшая у ряда этнометодологов в герменевтическую), которая затем (в свою очередь) радикализировалась. С другой стороны, конституирующую роль для Э. выполнила не менее последовательная критика традиционной методологии, понимаемой как совокупность методов обнаружения неизменных свойств мира «фактов», а также ее гипостазировано рационалистических (приписывание «разумных» мотивов поведению индивида) и априорных (непроблематичное принятие «очевидностей») исходных допущений. Возникновение Э. как самостоятельного направления связывают с выходом сборника статей Г. Гарфинкеля «Исследования по этнометодологии» (1967). Другим крупнейшим представителем этого направления является А. Сикурел (р. 1928), концепцию которого ряд авторов рассматривает как самостоятельный проект когнитивной социологии, а также Б. Лутар, Г. Сакс, А. Блюм, П. Мак-Хью, М. Поллнер и др. Принципиально уходя от вопросов субстанциональной природы общества и не приемля как доминантную проблему условий возникновения социального порядка, Э., вслед за феноменологической социологией, актуализирует в качестве темы первостепенного внимания социологии — мир повседневности, однако делает акцент на проблеме выявления методов того, как люди создают и поддерживают друг у друга предположения о том, что социальный мир действительно носит реальный характер и является миром упорядоченным. Социокультурная реальность понимается в Э. как поток неповторимых (уникальных) ситуаций, схватываемых и конституируемых (определяемых) в человеческих практиках, прежде всего мыслительных и коммуникативных, редуцируемых в Э. в большинстве случаев к речевому повседневному общению. Отсюда делается кардинальный для судеб социологии вывод Э. — социальный порядок является не субстанционально «положенным» и не «предзаданным» социокультурными механизмами (ценностями, нормами, институтами и т. д.), а каждый раз конституируемым благодаря способности индивидов постоянно создавать и разрушать совокупность представлений в каждой отдельной ситуации взаимодействия и находить «методологическое» согласие в процедурах понимания, рефлексии и интерпретации в речевом (в пределе) общении по поводу легитимизации этого «социального порядка».

ЭТНОС (греч. *ethnos* — группа, племя, народ) — межпоколенная группа людей, объединенная длительным совместным проживанием на определенной территории, общими языком, культурой и само-



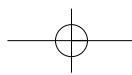


сознанием. Понятие Э. как категории, обобщающей признаки этнических общностей на всех этапах истории человечества, разрабатывалось преимущественно в российской, советской и пост-советской этнографии. Основы теории Э. были заложены в 1920-х С.М. Широкогоровым. Он рассматривал Э. как основную форму существования локальных групп человечества, а основными признаками его считал «единство происхождения, обычаев, языка и уклада жизни». В 1960–1980-е концепция Широкогорова была развита советскими этнографами. Наиболее последовательной ее марксистской интерпретацией стала теория Ю.В. Бромлея. Он предлагал различать этникосы (Э. в узком значении слова) как совокупности людей, объединенных общим языком, культурой и самосознанием, и этнососоциальные организмы (Э. в широком значении слова) как Э., сопряженные с территориально-политическими общностями. Последние, по Бромлею, представляют собой самостоятельные макроединицы общественного развития. В зависимости от принадлежности к определенной общественно-экономической формации этнососоциальные организмы выступают в форме племени, народности (рабовладельческой или феодальной), нации (буржуазной или социалистической). Значительное место в теории Бромлея занимала детализированная классификация этнических процессов — изменений Э., проинтерпретированная применительно к различным эпохам прогресса человечества. В работах представителей другого теоретического направления — А.С. Арутюнова и Н.Н. Чебоксарова — Э. был рассмотрен в контексте теории коммуникации. Э. представлялись как ареалы повышенной плотности информации. Особое внимание было обращено на межпоколенную трансляцию информации, обеспечивающую преемственность и стабильность этнической системы во времени. Стадиальные типы этнических общностей — племена, народности и нации — рассматривались как три разных типа информационной плотности. Концепция Арутюнова и Чебоксарова стала наиболее продуктивной в инструментальном и прикладном отношении вариантом теории Э. Последовательно немарксистский подход к феномену Э. отличает работы Гумилева. В них Э. представлены как элементы этносферы — особой биосоциальной реальности, развивающейся по своим уникальным законам. Э., по Гумилеву, может пребывать в «персистентном» (циклическом) и «динамичном» состоянии. Переход в последнее обусловлен своего рода мутациями — пассивными толчками. По Гумилеву, Э. проходит ряд стадий развития, и, подобно живому организму, умирает. В зару-

бежной социально-культурной антропологии понятие Э. употребляется сравнительно редко, а построение его теории не считается актуальным. Более употребительным является понятие этничность, отражающее принадлежность к определенной нации или этнической группе.

ЭТНОФИЛОСОФИЯ — направление в компаративистских философских исследованиях, исходящее из тезиса об обязательности (или как минимум возможности) возникновения в культурах, преодолевающих рубеж родо-племенных отношений и переживающих становление новых — социально-государственных — структур, сопровождающееся кризисом цельного мифологического миропонимания, рефлексивных познавательных практик философского типа (жестче — философии). Э. оспаривает возникновение философии изначально лишь в трех центрах — Индии, Китае и Греции. Учитывая явно выраженный европоцентризм философии Нового времени, которая ставила под сомнение полноценность даже древнеиндийской и древнекитайской традиций философствования, конституируя в качестве подлинного начала философии лишь древнегреческий способ мышления, Э. выступает прежде всего как тип антиевропоцентристского дискурса. Одним из предусловий возможности движения в сторону Э. была последовательная деконструкция версии истории философии Гегеля, видевшего в китайском и индийском типах рефлексий лишь преддверие (предуготовление) антично-европейской философии и отказывавшего всем остальным народам в праве на наличие собственной философии. Критика этой схемы явилась одновременно критикой всей традиции новоевропейского теоретико-рефлексивного мышления. Второе предусловие — длительная дискуссия о сути начала философии (и особенно обсуждение вопроса о мифо-логосном переходе) фундированная первоначально новыми интерпретациями античной культуры, а затем расширенная за счет привлечения инокультурных источников (прежде всего, связанных со странами Востока). В этой перспективе возникновение новых теоретико-рефлексивных способов мышления стало связываться с глубоким кризисом («разложением») развитых мифологических систем (сопровожаемых возникновением новых «преднаучных» исследовательских практик). При этом важно было показать, что тот путь, на который вступила античная мысль после Сократа, не являлся единственно возможным становлением логосных форм знания (что подтверждалось уже и самим фактом наличия индийской и китайской традиций). Параллельно размывалось классическое дисциплинарное представ-

ление о самой философии и ее структуре, которая все больше стала сближаться с любым целостным типом мировоззрения, не редуцируемым к непосредственно мифологическим основаниям (хотя и могущим в конкретных случаях сохранять с ним определенную связь, что показывалось и на древнегреческих примерах). Возникновение же собственно Э. было связано с успехами полевой культурной (и/или социальной) антропологии и становлением структуралистской и функционалистской методологий исследования социума и культуры (показательно в этом отношении, что идея Э. как «африканской философии» была выдвинута еще либерийцем Э.В. Блайденом (1832–1912), но она оказалась в то время не востребованной). В возникших на основе новой методологии кросс-культурных сравнительных стратегиях (а затем и в различных версиях компаративистики) стали акцентировать прежде всего типологическую похожесть и близость, а не различность и непохожесть. Одним из первых Э. как особую область исследований конституировал бельгийский миссионер П. Темпельс, издавший работу под названием «Философия банту» (Париж, 1949). Однако, заложив ее методологические и концептуальные основы, сам Темпельс пользовался термином «африканская философия» и/или «магическая философия», «философия, созвучная мифам». Считается, что собственно термин «этнофилософия» предложил один из критиков Темпельса — камерунский философ М. Тоба. Исходным для собственно Э. (в том числе и у Темпельса) выступил (варируемый и различно обосновываемый) тезис о наличии философии (в более «мягких» формулировках — «форм знания, близких к философскому») во всех относительно развитых (здесь также возможны вариации) культурах, но выраженной в иных логосных (рефлексивных) формах по сравнению с принятыми в антично-новоевропейской традиции (при этом досократические античные формы в некоторых случаях могут отождествляться с теми же «африканскими» формами). В его обоснование кладется необходимость рефлексии в культуре собственных оснований после дискредитации собственно мифологических систем. Специфика же «национальных философий» обусловливается неповторимостью пространства-времени, географии и истории, повседневных форм жизнедеятельности, этносно-национальных, ментальных и собственно культурных параметров, внутри которых возникает та или иная рефлексия. Философия как тип рефлексии и дискурса не может игнорировать свои собственные контексты. Более того этнофилософы, реконструируя собственную предысторию («для ее»), как





980 ЭТНОЦЕНТРИЗМ

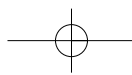
правило, так или иначе абсолютизируют изначально-естественную, тянущуюся из первобытного социума сакральность анимистически-языческого типа, образно выраженную в различных формах устных (в большинстве случаев) преданий и легендах, презентующих «вечную мысль» (варьируемые инварианты). Это исходное основание человеческого поведения, призванное помочь индивиду раскрыться Другому в такой системе отношений, где каждый стремится к тому, чтобы полноценно включиться в социальные целостности, духовно обогащаясь, а тем самым и приближаясь в своей социокультурной подлинности (аутентичности) к Богу. Э. конституировалась на сходных методологических и концептуальных основаниях с негритюдом (в частности, бесспорно влияние, оказанное Темпельсом на Л.Сенгора — на второй этап его творчества). Э. и негритюд роднит установка на поиск культурной самодостаточности и конструирование особенности «африканской личности» («африканской индивидуальности»). Однако если последний акцентировал африканский «антимир», строя его как противопоставление «европейскому» миру и способу философствования, то Э. разрабатывала идею о вариации инвариантов (при их различной векторной направленности). Отсюда и ориентация этнофилософов на активное использование европейского понятийно-категориального аппарата, привлекаемого для сравнения с концептуализациями «традиционного» наследия. Особенно это было характерно для периода становления Э., у истоков которой стояли в основном европейцы, к тому же занимавшие зачастую патерналистскую позицию по отношению к «африканскому». Показательно в этом отношении установка Темпельса. «Сами банту, — писал он, — не в состоянии представить нам трактат по философии, выраженный в соответствующих понятиях. Именно на нас падает поэтому задача дать ее систематическое изложение. Именно мы можем сказать ясно и отчетливо, какова присущая им концепция бытия». В последующем этот патернализм был преодолен этнофилософами-африканцами, получившими европейское философское образование и предложившими уже взгляд на «африканское» не извне (которым страдал и негритюд), а изнутри. В этом аспекте классическими в Э. стали работы руандийца А. Кагаме («Банту-руандийское бытие». Брюссель, 1956), Дж. Авовалу («Философия жизни йоруба». Париж, 1970), А. Силлы («Моральная философия волоф». Дакар, 1978) и некоторые др. Они ориентировались на выявление принципов «невяной метафизики», вписанной во все аспекты наблюдаемой социокультурной жизни и

проявляемой в структурах языков. В работах этнофилософов-африканцев по-прежнему акцентирование особенности «африканского» способа быть и размышлять, связываемое с конкретикой как жизни, так и языков, в которых абстракции не даны непосредственно, а встроены в нормативные основы, т. е. имплицитны. Выявить их — и есть основная задача Э. Особый предмет реконструкций этнофилософов — роль слова, знака, символа, мифа и ритуала в африканских культурах, в соперяющемся сознании, в котором мысль рождается в действии, опосредуемом (сакрализируемом) словом, знаком, символом, которые в мифоритуальных практиках перестают быть только посредниками, а становятся прямыми носителями социальности. По сути, исходя из установок на реконструкцию традиционных типов мировоззрений как «национальных философий», африканские этнофилософы и заложили, собственно, основания профессионально продуцируемой, текстуально оформляемой и институционально поддерживаемой философской традиции в своих странах. Если первоначально Э. разрабатывалась прежде всего на африканском материале, то затем наметился ее выход за эти региональные пределы. Знаковой в этом ключе оказалась работы мексиканца М. Леона-Портили, посвященные реконструкции философии народов нагуа (науа), а затем и майя, т. е. народов доколумбовой Мезоамерики, что, породив массу продолжений не только на американском материале, принципиально расширило границы Э. как особого типа курсов. В последней трети 20-го века универсализация разработок в области Э. проводилась в основном через привлечение методологических и концептуальных средств философской компаративистики.

В.Л. Абушенко

ЭТНОЦЕНТРИЗМ (греч. *ethnos* — народ, племя, лат. *centrum* — центр круга, средоточие) — механизм межэтнического восприятия, заключающийся в склонности оценивать явления окружающего мира сквозь призму традиций и норм своей этнической группы, рассматриваемой в качестве всеобщего эталона. Термин «Э.» был впервые предложен в 1906 У. Самнером в работе «Народные обычаи» («*Folkways*»). Анализируя особенности внутри- и межгрупповых отношений в первобытных обществах, Самнер отмечал, что Э., проявляясь в чувстве превосходства над другими народами и в завышенной оценке собственной группы, неизбежно порождает более негативное отношение к чужим группам, что приводит к отчуждению, неприязни и враждебности в межгрупповых отношениях. Фрейд рассматривал Э. как переориенти-

рованное выражение индивидуального нарциссизма. Принимающий групповые масштабы, нарциссизм интерпретируется как психологический механизм, который обеспечивает самосохранение этноса путем переноса его агрессии на внешние группы. С точки зрения Самнера, Э. является универсальным, единственно возможным механизмом межэтнического взаимодействия: отношениям внутри группы изначально придается дух сотрудничества, солидарности и консолидации, а неизбежным атрибутом отношений с представителями чужих внешних групп, выступают проявления враждебности, неприязни, презрения, подозрительности и конкуренции. Однако многочисленные факты, выявленные в результате социологических и этнопсихологических исследований, явились убедительным опровержением универсальности положений теории Э. по Самнеру. Эмпирические данные показывают, что отношения между представителями разных этнических групп могут носить характер взаимной толерантности и уважения при сохраняющейся тенденции более благоприятствовать собственной группе. В связи с этим, значение понятия «Э.» значительно изменилось. Э. все реже используется для обозначения предубежденности и негативизма в отношениях к иноэтническим группам и, в отличие от терминов «этноэгоизм», «этнофобизм», рассматривается прежде всего как тенденция предпочтения своей этногруппы и ее представителей в сравнении с другими группами. Рядом авторов применяется термин «гибкий или благожелательный Э.», предполагающий при сохранении более позитивного отношения к своей группе и терпимости к межгрупповым различиям также проявление стремления понять и без предубежденности оценивать чужую культуру. Проявление Э. может приобретать разную степень выраженности, причины которой связывают как с особенностями самих этнических групп, так и с характером межэтнических отношений, с социальными условиями межэтнического взаимодействия, а также с результативностью последнего (его успешностью или не успешностью). В условиях этнополитического конфликта воинственный Э. может проявляться от ненависти чужих этногрупп, навязывания им своих ценностей до крайних форм делегитимизации, предполагающей исключение враждебной группы из рода человеческого и оправдывающей любые средства насилия над ней, вплоть до уничтожения. Возникновению Э., с точки зрения разных авторов, способствуют такие факторы, как: ограниченность жизненных ресурсов, вызывающая неизбежную борьбу за выживание у взаимодействующих этногрупп, ожидание внешней





угрозы со стороны иноэтнических групп (Д.Т. Кэмпбелл); стремление к сохранению или приобретению группой более высокого статуса в системе межэтнических отношений (Г. Триандис, В. Вассилиу); защита от мигрантов коренным этносом своей исконной территории (И. Амир, С. Бочнер). Являясь одним из механизмов сплочения этноса, Э. зачастую целенаправленно стимулируется и эксплуатируется идеологическими и политическими структурами в целях быстрой и эффективной этнополитической мобилизации и консолидации.

ЭТОС (греч. *ethos* – обычай, нрав, характер) – 1) термин древнегреческой философии, обозначающий совокупность устойчивых, стабильных черт характера индивида вследствие его неизменности. Присущий каждому человеку прирожденный Э. (нрав) определяет все проявления его характера. Понятие «этика» является производным от понятия «Э.»; 2) Э. в составе трех основных категорий классической риторики «логос (*logos*) – Э. – пафос (*patos*, *rathos*)» – понятие, детерминирующее средства убеждения нормами человеческого поведения (включая, речевое поведение), в то время как логос детерминирует средства убеждения апелляцией к разуму, пафос – чувствами; 3) современная философия диалога (Левинас и др.) интерпретирует Э. как совокупность нравственных императивов, имплицитно присущих intersубъективно пространству Э. предстает как практический моральный опыт, совокупность регулятивных идей, наделяющий личность ее «естественным правом», которое предопределяет условия всякой активности личности, но в первую очередь, коммуникативную активность. Опыт Э. выступает прагматическим обоснованием трансцендентальной теории диалога; 4) в современной общей риторике – эффективное состояние получателя информации, возникающее в результате воздействия на него какого-либо сообщения и специфические особенности которого варьируют в зависимости от определенных параметров (метаболиз); эстетический эффект, достигаемый сведением к норме множества отклонений. Полное описание риторической фигуры (выразительного стилистического оборота) должно включать описание соответствующего отклонения, ее маркера, инварианта и Э. фигур речи в общей, т. е. приложимой ко всем способам выражения информации, риторике есть определенный жанр и конкретная эстетическая категория, в отличие от фиксированной формы и неизменяющейся субстанции пустых фигур. Воздействие фигуры речи не содержится в самой фигуре, а возникает у слушателя (читателя, зрителя) в качестве ответа на определенный стимул. В теории метабо-

и теории Э. заключена практически всякая стратегия построения, воспроизведения и восприятия убеждающей речи. Структура Э. в общей риторике включает три разновидности Э.: а) ядерный Э., связанный со структурой метаболиз, используемой одинаковым образом, независимо от того, идет ли речь о сакрализации (литургия), об убеждении (реклама), о возвышении некоторых ценностей (определенный тип поэзии), об игре (кроссворды) или даже такой языковой деятельности, которая вообще не порождает явного Э. (нахождение имени для обозначения новой реальности); б) автономный Э., связанный со структурой метаболиз и субстанции – психологическими и социологическими факторами (паралингвистический аспект); в) контекстуальный Э., связанный со структурой метаболиз, субстанцией и контекстом. Текст предстает в виде пространства, в котором необходимо изучить взаимосвязи, соответствия, синтагматические или парадигматические связи (в палеориторике уровни элокуции и диспозиции), которые устанавливаются между различными метаболиз и создают в своей совокупности контекстуальный Э.

ЭФИР (греч. *aither* – слой воздуха над облаками) – понятие древнегреческой философии (Анаксагор, пифагорейцы, стоики и др.), обозначающее тончайшее первовещество, «квинтэссенция» («пятый элемент») наряду с огнем, воздухом, землей и водой, заполняющую пространство неба за пределами лунной орбиты. У представителей философской классики Нового времени Э. – «первоматерия», порождающая посредством уплотнений различной степени отдельные вещества нашего мира (Кант), а также гипотетическое место пребывания Божества (Гердер). Отвергнутое развитием естествознания 20 в. понимание Э. как вещества – беспредельного и ничем не ограниченно наполнителя мирового пространства и всех материальных тел – начинает на рубеже 21 в. приобретать новое звучание в контексте некоторых новейших гипотетических космологических моделей.

ЭФИРНОЕ ТЕЛО – в эзотерике и оккультизме –местилище жизненной энергии человека, хранитель его физиологических характеристик. Дубликат тела человека, никогда с ним не расстающийся и умирающий вместе с ним.

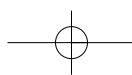
ЭФФЕКТИВИЗМ – направление в философских основаниях математики, ставившее своей целью переосмысление «платонистской» концептуальной основы содержат. (канторовской) теории множеств с точки зрения принципов эмпиризма. Выдвинуто в конце 19 – начале 20 вв. в работах французских математи-

ков А. Пуанкаре, Э. Бореля, Р. Бэра, А. Лебега и других. Философское значение эффективизма определялось его оппозицией к основным абстрациям канторовского учения о бесконечном (актуальности, выбора, трансфинитной индукции и другом), в чем эффективизм явился предтечей интуиционизма и конструктивного направления. Не отказываясь от теоретико-множественных методов мышления вообще, эффективизм предложил программу параллельного исследования достигнутых с их помощью результатов. При этом он опирался только на «реалистические» (эффективистски приемлемые) абстракции как гносеологически более ценные, поскольку они предполагают понятия об эффективных методах построения (порождения, вычислимости или индивидуальной определенности) математических объектов. В частности, эффективное построение основы арифметики (множества натуральных чисел) полностью обеспечивается абстракцией потенциальной осуществимости операции сложения (прибавления единицы) и ее предполагаемым однозначным смыслом, определяемым по индукции. Аналогично (не прибегая к абстракции актуальности бесконечного) возможно эффективное введение понятия о трансфинитных ординалах (то есть бесконечных порядковых числах) на основе эффективного понятия о росте функций. Однако эффективное введение трансфинитов в целом или всех элементов континуума (числовой основы анализа) невозможно. Отсюда вопрос о конструктивном смысле теоретико-множественных понятий и философский аспект проблемы оснований, изученный эффективизмом: как и в каких пределах непрерывное (континуум) можно отобразить дискретными средствами (арифметизировать). С целью решения этих задач на основе теоретико-познавательных установок Э. была создана дескриптивная теория множеств (функций).

ЭХОД (евр. Один) – характеристика, относимая к Иегове.

ЭХНАТОН (древнеегипет. угодный Атому) – имя, присвоенное себе фараоном Египта Аменхотепом IV (правил в 1419–1400 до н. э.). Отказался от политеизма, сформулировав основания монотеистического поклонения богу Атому, символизирующего диск Солнца. Э. провозгласил себя сыном Атона и стал его верховным жрецом. Культ Атона просуществовал вплоть до смерти Э.

ЭЧЕВЕРРИА (Echeverria) Эстебан (Хосе Эстебан Антонио; 1805–1851) – аргентинский мыслитель, поэт и писатель, общественный деятель. Систематического изложения своих взглядов не оставил. Предвестник так называемого «автохтон-



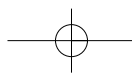


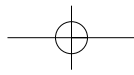
982 ЭЧЕВЕРРИА

ного аргентинского позитивизма». Создатель версии концепции «реальной демократии». В целом придерживался просветительно-гуманистическо-социалистической идеологии (сам Э. отрицал наличие симпатий к социалистическим идеям). В литературе — приверженец романтизма. Автор первой поэтической книги, изданной в Аргентине — «Утешения» (1834; к этому времени Э. уже был автором двух поэм), считается основоположником аргентинской прозы (рассказ «Бойня», 1838, опубликован в 1871). В 1822 поступил на подготовительное отделение Университета Буэнос-Айреса, но через год (осиротев) оставил учебу. Работал в торговом доме братьев Лецика. В 1825 отплыл во Францию. В 1826-1830 жил в Париже, учился в колледже. Испытал влияние философского эклектизма В. Кузена, прослушал курс лекций Сен-Симона (которого Э. считал «апостолом совершенствования»), стал сторонником идей христианского социализма П. Леру, познакомился с европейским романтизмом. В 1830 вернулся в Буэнос-Айрес. В 1837 издал поэму «Пленница», введшую «мифологему пампы» как «аргентинского способа жить». Фактически конституировал оппозицию «варварство-цивилизация», далее детально разработанную Д.Ф. Сармьенто. Возглавил группу, названную затем «Поколением 1837 года» (был наиболее дружен с Х.Б. Альберди и Х.М. Гутьерресом). Группа сложилась в июне 1837 — апреле 1838 при Буэнос-айресском книжном магазине М. Састре как «Литературный салон». Она пропагандировала «европейскость», но при этом считала необходимым учитывать специфику «аргентинского» как того, что необходимо приблизить к «европейскости» и тем самым «цивилизовать», сохранив «национальную индивидуальность» (при этом «европейскость» не совпадала для Э. с «испанскостью», которая отождествлялась с колониальным наследием и подлежала в силу этого преодолению). Стал в это время культовой фигурой культурной жизни Буэнос-Айреса. В 1838 возглавил тайное общество «Майская ассоциация» (более ранние названия — «Молодая Аргентина», или «Ассоциация молодого поколения аргентинцев»), ставившее своей задачей свержение диктатуры Х.М. Росаса, пришедшего к власти в 1829 году. Автор программных документов общества. В 1840 после неудачного военного выступления против диктатуры вынужден был эмигрировать в Монтевидео (Уругвай). При его участии в 1843 был учрежден Институт истории и географии Уругвая. В 1849 избран в состав Совета Университета Монтевидео. Умер в эмиграции, в полном одиночестве, от туберкулеза, не дожив чуть более года до свер-

жения диктатуры Росаса. Сармьенто считал Э. «поэтом безнадежности, воплем разума, расстоптанным конями пампы». Фактически, все позднее литературное творчество Э., кроме реализации художественных задач, было посвящено пропаганде его общественно-политических взглядов и социокультурных идеалов. Из программных же работ Э. следует прежде всего выделить следующие: «Ретроспективный взгляд на интеллектуальное движение в Ла-Плате с 1837 года», «Социалистическая догма», «Февральская революция во Франции 1848 года» и «Социалистическое учение Майской ассоциации» (окончательная редакция при участии Альберди — 1846). Кроме того, ему принадлежит «Учебник морального образования для начальной школы», а также «Эстетические фрагменты» (название дано публикатором). Собрание его сочинений было впервые издано в 1870-1874 годах в пяти томах. Творчество Э. подпитывалось его просветительского типа убежденностью в неизбежности и необратимости общественного прогресса («человек, общество и человеческий род способны к совершенствованию») и верой в неограниченные возможности разума, раздвигающего все полагаемые границы человеческого познания и направленного на изучение национальной действительности и просвещение народа (понимаемое как нравственное и гражданское воспитание). «Народ, который не стремится улучшить условия своего существования, не подчиняется закону своего бытия. Прогрессировать — значит идти вперед или направлять действие всех сил к достижению благополучия нации, другими словами, к реализации закона ее бытия». Поэтому основные вопросы, встающие при этом перед мыслителем, — поиск оптимального сочетания универсального и национального в свете поисков ответов на вопросы «что мы есть?» и «чем нам должно стать?», ведь «у каждого народа своя жизнь и свой разум». С его точки зрения, «быть великим в политике не означает находиться на высоте мировой цивилизации, а всего лишь — на высоте потребностей своей страны». Другое дело, что эти потребности должны приближать в поступательном прогрессивном развитии к мировому уровню: «Когда американский разум достигнет уровня европейского разума, воссияет солнце его полного освобождения». Тем самым, «европейское» всегда следует рассматривать под углом зрения «национального». Последнее связано не только с его философской рефлексией и научным познанием, но и с религиозным самосознанием народа, задающим мировоззренческие ориентации социальной жизни (тем самым, корни религии для

него лежат не в трансцендентном, а в естественных законах социального). Соответственно, и человек выступает для него прежде всего как субъект — источник сознательной активности, способной преобразовывать условия своего собственного (отсюда, в определенной мере, и внимание к национальному) бытия, а не средство реализации какой-либо абсолютной и/или абстрактной идеи: «Для нас та теория спекулятивна, экзотична и неприемлема, которая не может воплотиться на практике и не порождена живым знанием наших социальных потребностей». Отсюда и понимание Э. революции как всеобщего упорядочивания общества на новых основаниях, объемлющих все параметры жизни общества — от экономики до религии, но с учетом реально сложившегося положения дел, а не как реализация идеи революционного преобразования как такового. При этом «революционность» связывалась Э., скорее, с реализацией идеалов гуманизма, чем собственно социализма (который, к тому же, в это время понимался в Латинской Америке в большей мере как анти-теза аристократизму и олигархии, чем как идеологическая доктрина). Идеи разума должны быть критичны и реализуемы в данных условиях, иначе они суть «пустые химеры». «Для нас победа революции — это победа новой и прогрессивной идеи, это победа священного дела свободы отдельного человека и всего народа». При этом революционная направленность преобразующего действия сочетается у Э. с уважением к институтам собственности как «эманации человеческого существования», правам человека и устремленностью к свободе как высшему благу человека. «Благо народа основывается на благоговейном и незабвенном уважении прав всех и каждого из членов, составляющих данный народ». Несправедливость социального порядка в том и состоит, что делает собственность средством угнетения, игнорирует права человека и стремится к ликвидации свободы, что и требует преобразования этого порядка. Политическая цель Э. достаточно утопична — реальная демократия, основанная на равенстве социальных классов, когда «только заслуга и добродетель порождают превосходство» («демократия — это режим, основанный на свободе и равенстве классов»); государство, ориентирующееся на осуществление принципа солидарности всех его членов («согласие коллективного разума, которое действует на основе закона и служит для суверенного решения всего того, что представляет интерес для общества»); и общество (социум), реализующее принципы ассоциативного объединения людей («суверенитет народа не ограничен во всем, что касает-



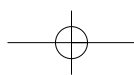


ся общества в целом: в политике, философии, религии; но народ не суверенен в том, что касается отдельной личности — ее совести, ее собственности, ее жизни и свободы). «Право человека предшествует праву ассоциации, личность по закону божественному и человеческому является исключительным хозяином своей жизни, своей собственности, своей совести и своей свободы. Жизнь человека — это дар божий, его собственность — продукт его труда, его совесть — око его души и внутренний судья его поступков, его свобода — необходимое условие для развития его способностей, которые Бог дал ему для того, чтобы он жил счастливо, свобода — это сущность его жизни, ибо жизнь без свободы — это смерть». Однако в итоге права человека и права общества должны стать одинаково законны: «Общество не должно поглотить гражданина или требовать, чтобы он полностью отказался от своих личных прав. Однако общественный интерес не допускает также исключительного преобладания индивидуальных интересов, ибо в таком случае общество распалось бы, поскольку между его членами не было бы никакой связи». В идеале, согласно Э., «границами коллективного разума является право, а границами индивидуального разума — суверенность разума народа». Реализация этого идеала невозможна без мобилизации коллективной воли, которая, в свою очередь, продуцируется национальной культурой — единственно задающей возможности для систематизированного осознания социальных (и политических в их исполнении) целей, т. е. формирующей (поддерживаемое в системах образования) критическое самосознание нации. Без последнего революция, согласно Э., «потеряна». В этом отношении он считает глубоко ошибочным тезис о том, что народ является носителем суверенитета, предлагая вместо него другой — «суверенитет основывается на разуме народа», так как первая формулировка, с его точки зрения, прокладывает путь тирании, являясь, по сути, принципом всемогущества масс. Демократия же «не является абсолютным деспотизмом ни масс, ни большинства: это режим, основанный на разуме». Сами же массы, чтобы стать носителями суверенитета, должны быть освобождены через преодоление невежества путем воспитания («Массы обладают лишь инстинктами: они больше чувствуют, чем размышляют, они хотят добра и не знают, где оно находится, желают быть свободными и не знают дороги к свободе»). Ситуация Аргентины в этом отношении проблематизирована незаконченным процессом формирования нации, без полноценности которой не-

возможна развитая культура, а без последней — преодоление старого порядка и создание нового. Аргентинская же «цивилизация» находится в «эмбриональном состоянии», пребывает в «варварстве» (первое появление оппозиции «варварство-цивилизация» в латиноамериканской традиции). Это во многом и привело к тому, что аргентинский народ, обладая «принципом всемогущества масс», закономерно пришел к установлению деспотического режима. Отсюда еще один неизбежный поворот к проблематике национального у Э., для которого (до)формирование нации — новый цивилизационный императив. Его реализация связана с отказом от наследия наиболее отсталой нации Европы — Испании, которая «нас не угнетает, но ее традиции тяготят над нами» (отсюда антииспанизм Э.) — с одной стороны, и созданием собственных культурных оснований (отсюда многие литературные опыты самого Э., считавшего себя «вынужденным поэтом») — с другой. «Современное американское поколение несет в своей крови привычки и тенденции прошлого поколения. На его челе заметны если не подавленность раба, то еще свежие рубцы прошлого рабства. Освободилось его тело, но не его разум». Недостаточно проработав свои новые национально-культурные основания, независимая Америка несет на себе «остатки имперской одежды той нации, которая была ее госпожой, и украшает себя ее ливреей, изъеденной молью». В основании испанская культура лежит принципы, выражающие обычаи классово-сословного общества, которые, согласно Э., «никогда не смогут побрататься с принципами демократического равенства». «Испания оставила нам в наследство рутину, а рутина в моральном плане есть не что иное, как отказ от права исследования и выбора, т. е. самоубийство разума. В практическом плане это значит следовать по проторенной дорожке, не вводить ничего нового, всегда создавать вещи по одному и тому же образцу и подгонять под единую мерку; но демократия требует действий, нововведений, постоянного применения всех способностей человека, ибо движение есть сущность его жизни». Другими «прегрешениями», тянувшими из испанского прошлого, Э. считает: 1) приверженность традиции и авторитету определенных доктрин, что противоречит принципу независимости разума (при этом единственным авторитетом выступает только «всеобщее одобрение человечества»); 2) «уважение и учтивость к мнению убежденных седины, но седины могут быть признаком старости, а не ума и рассудка»; 3) культ

покорности и приверженность суверениям, тогда как «демократия же хочет, чтобы мы повиновались закону, были религиозными и обладали чувством гражданственности»; 4) воспитанность в духе вассалов и колонов, тогда как родина требует, «чтобы мы были просвещенными в соответствии с достоинством свободного человека»; 5) приверженность кастовой иерархичности, тогда как исходить надо из юридического равенства всех граждан («последний из плебеев является человеком, равным в правах остальным, и на его челе запечатлено достоинство его природы»). Общий вывод Э. гласит: «Американские обычаи — детище испанских законов». Последние должны быть преодолены с позиций естественного права на основе «эмансипированного американского духа» («позитивный закон народа соответствует естественному закону»). Это задача нового поколения (отсюда — «Молодая Аргентина»), так как, отмечает Э.: «Наши ученые господа учились много, но я бесполезно ищу философскую систему, исходящую из правоты Аргентины, и не нахожу ее; я ищу подлинную литературу, блестящее и вдохновенное отражение нашей общественной жизни, и не нахожу ее». Отсюда тезис Э. об учреждении «общественной философии», исходящей из идеи «национальной индивидуальности», трактуемой как «священность национальности» и способной преодолеть «мазмозь общественного духа». Такая философия «признает индивидуальный разум единственным судьей того, что касается личности, а коллективный разум, или consensus, — суверенным судьей всего, что касается общества. Философия будет стремиться установить в обществе союз индивидуального и коллективного разума, гражданина и родины. Философия освещает веру, объясняет религию и подчиняет ее также закону прогресса». В конечном итоге, такая философия «является наукой о жизни во всевозможных ее проявлениях». Как таковая она соотносится с религией, искусством, наукой, промышленностью (материальной деятельностью и производством) и политикой. «В естественном, гармоничном и полном развитии всех этих элементов состоит проблема эмансипации американского духа». Решение этого круга задач требует быть на высоте «европейского разума, но на определенных условиях»: «Стиль нашей интеллектуальной жизни будет одновременно и национальным, и общечеловеческим: мы всегда будем уделять внимание как прогрессу других наций, так и прогрессу нашего общества».

В.Л. Абушенко





Ю

Ю и У (кит. «ю» — иметь, наличие, обладать; кит. «у» — быть лишенным, отсутствие) — оппозиционная пара категорий древнекитайской философии («бытие — небытие»), при этом дополнительно (в отличие от европейской терминологической пары) покрывающая и пару «наличное бытие — неналичное бытие». Ю — совокупность всех явлений и предметов мира, включая человеческие деяния; при этом Ю имеет и аксиологический аспект: «богатство, ценность». У — не реализованная в конкретных материальных формах основа мироздания.

ЮАНЬЦИН — в древнекитайской философии — изначальная все-порождающая энергия. В человеке Ю локализуется в области верхушки продолговатого мозга. Для ее «осаждения» необходимы концентрация и медитирование.

ЮАНЬЦИ — в древнекитайской философии — изначальная энергия: изначальная в Космосе, наследуемая в человеке, дорожая перед рождением. Хранимый в почках запас Ю не возобновляется. Одна израсходованная «доза» Ю из наличных шести сокращает жизнь на 30 лет. Сохранение всей Ю посредством специфических дыхательных упражнений делает осуществимой вечную жизнь.

ЮАНЬШЭНЬ — в древнекитайской философии — дух человека, изначальная энергия, проявляется через глаза. Возобновляется взаимодействием Ян-ци и Инь-ци.

ЮАНЬШЭНЬШИ — в древнекитайской философии — резервуар изначальной духовной энергии, располагается в центре мозга позади глаз.

ЮБЕРСФЕЛЬД Анна — французский философ, теоретик театра и семиологии. Основные сочинения: «Читать театр» (1977), «Театральный объект» (1978), «Школа зрителя. Читать театр — 2» (1981), «Речи Пюго» (1985) и др. Согласно Ю., в рамках театроведения необходимо осуществление смещения акцента с фигуры режиссера и актеров — на фигуру зрителя, театральное действие необходимо трактовать как симуляцию, семантика театрального действия понимается Ю. как фундаментальная феноменология нонсенса, телесность полагается Ю. как обретающая определенность внутри текста пьесы. Изыски Ю. соответствуют постмодернистским интеллектуальным ходам философии конца 20 в.

ЮВУ — в древнекитайской философии — синхронное состояние бытия в мире и небытия (нахождения вне этого мира).

ЮГА (санскр. поколение) — в индуизме — обозначение мирового периода. Различают Маха-Ю. (4 320 000 лет), состоящую из четырех малых Ю. — Крита-Ю., Трета-Ю., Двапара-Ю. и Кали-Ю. Длительность их соотносима как 4:3:2:1 (наподобие сторон игральной кости). По мере смены Ю. дхарма одну за другой утрачивает свои опоры. Тысяча Маха-Ю. образует День Брахмы.

ЮГЭН (яп. сокровенное, внутренне глубокое) — японский термин для обозначения всесторонности Дао. Позже трансформировался в характеристику совокупности переживаний прекрасного.

ЮДЗУ НЭМБУЦУ-СЮ — японская школа буддизма, основанная в 12 в. и популярная по сей день. Основоположник Ю. Н. — монах Ренин — исходил из идеи о сущностном тождестве сансары и нирваны, проповедуя, что залогом освобождения и возрождения после смерти в «чистой земле» является воспроизведение словоформы «Слава Будде Амиде!» Такое состояние, согласно Ренину, достижимо и в посюстороннем мире.

ЮДИН Тихон Иванович (1879—1949) — российский историк психиатрии. Основные сочинения: «Психопатологические конституции» (1926), «Душевно-больные и психопаты» (1928), «Очерки истории отечественной психиатрии» (1951) и др. Исследовал проблемы евгеники, наследственности, этиологии психозов, психоанализа.

ЮДОФОБ (лат. Judaeus — еврей и греч. phobos — страх) — антисемит, ненавистник евреев.

ЮЙ (кит. Бытие) — в древнекитайской философии — субстанция, самотворящая себе субстанцию.

ЮЙ-ДИ (кит. нефритовый государь) — в даосизме — Верховный владыка, правящий небесами, землей и подземными мирами, а также богами и духами. Предполагается, что «изначальный» Ю. соответствует духовному статусу Будды.

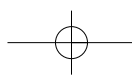
ЮЙДИН — в древнекитайской философии — котел из яшмы для изготовления пилюли бессмертия. Находится там же, где и содержится Юаньшэньши.

ЮЙ-ЛУ — в чань-буддизме (с 9 в.) — особый литературный жанр, включающий жизнеописания знаменитых монахов, тексты их проповедей, изложения бесед с учениками.

ЮЙЦИН (кит. нефритовая чистота) — в даосизме — одна из трех сфер высшего мира, как правило, отождествляемая с обителью Юй-Ди.

ЮЛИАН ПОМЕРИЙ (6 в.) — византийский богослов. Автор трактата «О содержательной жизни». Согласно Ю. П., смысл сакрального созерцания следующий: провидение грядущего, обретение свободы от мирских хлопот, постижение священных текстов и видение Бога. Истинное созерцание должно вести к практическому служению Господу — таковое служение призвано объединить созерцание славы Божией и ответственность за людские судьбы.

ЮМ (Hume) Дэвид (1711—1776) — британский дипломат, историк, философ, публицист эпохи Просвещения. Сформулировал главные принципы новоевропейского агностицизма. Основные философские сочинения: «Трактат о человеческой природе, или Попытка применить на опыте метод рассуждения к моральным предметам» (1739—1740), «Опыты» («Эссе» — 1741), «Исследование о человеческом познании» (1748), «Исследование о принципах морали» (1752), «Диалоги о естественной религии» (опубликованы в 1779) и др. В центре философских размышлений Ю. находилась проблема человека. Полагая, что «все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе», Ю. считал особо значимой разработку философской концепции человека. В качестве же первооснования последней, по Ю., призвана выступить теория познания. Человек, согласно Ю., — существо разумное, общественное, деятельное, а также в силу разнообразных потребностей склонное к «различным делам и занятиям» вкуче с увлечением наукой. Ю. не считал необходимым увязывать построение теории познания с исследованием проблемы способов возникновения ощущений людей, считая этот вопрос уделом «анатомов и естествоиспытателей». Исходным пунктом собственной модели теории познания Ю. избрал понятие «впечатление». «Впечатления» у Ю. — готовые, имеющиеся в душе, «все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим». Согласно Ю., мышление людей в состоянии лишь связывать, переставлять, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый чувствами и опытом: ум снимает «копию» с первоначального впечатления и образует «идею» — «менее живое восприятие». Ю.





первым по-настоящему серьезно исследовал «причинность» как явление и понятие. По Ю., на основании только лишь примеров мы никогда не бываем в состоянии открыть необходимую связь между явлениями природы... То, что принято называть «причиной», — это не более чем присущая душе человека привычка наблюдать одно явление после другого и заключать из этого, что явление более позднее во времени зависит происхождением от более раннего. Осознание реального характера причинных связей Ю. именовал верой. Высшая цель человеческого познания — интегрирование эмпирически установленных причин естественных явлений и подчинение многообразия особых следствий ограниченной совокупности общих конечных причин. Закон причинности приложим лишь к сфере опыта: переход от эмпирии к трансцендентному недопустим.

ЮМОР — в эзотеризме — одно из главных душевных качеств Посвященного. Способность к самоиронии позволяет лучше познать себя и других. Ю. нередко предшествует медитированию и совершению молитвы.

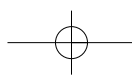
ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875–1961) — швейцарский психоаналитик, психиатр, философ культуры. Основатель аналитической психологии. Основные сочинения: «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов» (1902), «О психологии. *Dementia graecorum*» (1907), «Трансцендентная функция» (1916), «Об энергетике души» (1928), «Проблемы души в наше время» (1931), «Действительность души» (1934), «Психология и религия» (1940), «О психологии бессознательного» (1943), «Психология и алхимия» (1944), «Психология и воспитание» (1946), «Символика духа» (1948), «Символы трансформации» (1952), «Ответ Иову» (1952), «О корнях сознания» (1954), «Современный миф» (1958), «Подход к бессознательному» (1961) и др. Являясь в 1907–1912 одним из ближайших сотрудников Фрейда, Ю. впоследствии осуществил кардинальный пересмотр ряда положений ортодоксального психоанализа, что и обусловило разрыв между Ю. и Фрейдом в 1913. Сохранив фрейдистскую ориентацию на признание психики в качестве энергетической системы, подпитываемой потенциалом соматических влечений, а также приняв версию о биполярности последних, обуславливающую наличие амбивалентных психических структур, Ю. постулировал модель психики как закрытой (а не открытой) сферы, фундированной реализацией принципа компенсации, количества энергии в которой — постоянно. Ю.

отверг мысль Фрейда об инфантильной этиологии параметров характера и сопряженных неврозов, полагая психоанализ игровой комбинацией проекций, ориентированных в детство, а отнюдь не актуализацией прошлого опыта. «Классическую» символистику сновидений, трактуемых Фрейдом как преходящие и случайные образы основополагающей реальности, требующие рационального осмысления, Ю. заместил положением о том, что сновидения — непосредственное изоморфное продолжение области бессознательного, а не его «мимикрия». В книге «Метаморфоза и символы либидо» (1912) отверг сексуальную интерпретацию либидо Фрейдом, провозгласив трактовку либидо как психической энергии, выдвинул концепцию, согласно которой индивидуальное бессознательное Фрейда — всего лишь часть гораздо более обширного «коллективного бессознательного» (общей памяти всего человеческого рода, хранящейся в тайниках человеческой души), а также сформулировал идею архетипов — общечеловеческих первообразов — содержания коллективного бессознательного. По Ю., коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Этот слой психики непосредственно связан с инстинктами, то есть наследуемыми факторами. Осуществив комментарий к тибетской «Книге мертвых», Ю. утверждал, что поскольку «восточная мудрость» не знала принципа причинности, постольку она не создала науку. Вместо этого ею был глубоко постигнут мгновенный медитативный индивидуальный опыт, который, по мысли Ю., должен быть положен в основу идеи «акаузальной синхронной связи», синтезирующей в едином мгновении внутренние и внешние события и посредством которой могут быть объяснены механизмы предсказаний и действий оракулов, астрологов и парапсихологов. Полагая, что основой культуры выступает прогресс символаобразования, Ю. истолковывал развитие культуры и человека как болезненный процесс подавления инстинктивной природы людей. Трагический разрыв между природой и культурой породил, по Ю., универсальный человеческий невроз, который значительно усложняется по мере прогресса культуры и деградации окружающей среды. Индустриальная революция, по мнению Ю., еще более отдала человека от его бессознательного и природы.

ЮНГЕР (Junger) Фридрих Георг (1898–1990) — немецкий мыслитель и философ. Брат Э. Юнгера. Основные сочинения: «Иллюзии техники» (1940),

«Превосходство техники» (1946), «Ницше» (1949) и др. Собственной оригинальной концепцией техники вызвал активную дискуссию о влиянии последней на природу и судьбы человека.

ЮНГЕР (Junger) Эрнст (1895–1998) — немецкий мыслитель и философ. Патриот Германии и оппонент национал-социализма. Основные сочинения: «Стальные грозы» (1920), «Тотальная мобилизация» (1930), «Рабочий. Власть и персонаж» (1932), «О боли» (1934), «На мраморных утесах» (1939), «Хвала звуку» или «Секреты речи» (1941), «Излучения» (1944), «Речь и телосложение» (1947), «За чертой» (1950), «Гордиев узел» (1953), «У временной стены» (1959), «Типаж, имя, действующее лицо» (1963), «Заметки к «Рабочему»» (1964) и др. Ю. сумел продемонстрировать высокую эффективность замены традиционалистских философских категорий мифологизированными образами действительности и в середине — второй половине 20 в. Ю. дополняет традиционный терминологический строй «философии жизни» такими понятиями, как «кровь», «огонь», «ужас», «боль» и т. п. Основные проблемы философского творчества Ю. — «диагностика эпохи»: связь человека и космоса, соотношение жизни и смерти, позиция мира и войны. Целостную совокупность исходных, первичных жизненных сил, воплощающих в себе нерасторжимую связь индивида с родом, Ю. трактовал как основу одушевленной телесности любого человеческого организма. Выступая как неотъемлемая часть природы, человек, согласно Ю., переживает изначальную глубину мироздания вне границ непосредственного опыта посредством таких эмоций как: а) мира сновидений; б) ощущений страха и ужаса, минимизирующих дистанцию между личностью и предожиданием смерти; в) экстаза упоения жизнью на фундаменте крови и неизбежной гибели уходящих поколений. По мысли Ю., существуют позиции, дающие человеку возможность отграничивать себя от тех сфер, где боль и муки располагают неограниченной властью. Достижение этих позиций — дистанцирование от собственной телесности и трансформация своего тела в объект — осуществимо, согласно Ю., посредством техник аскезы и самодисциплины. Человек, по Ю., неизбежно зависит от тотемических, магических, технических и иных внешних, чуждых ему сил. Современное индустриальное государство, по Ю., предельно технизировано: индивид лишен каких-либо осмысленных представлений о ценностях жизни — культ техники выступает и как «высокая» метафизика, и как повседневная этика, полностью подавляющие его самость. Тоталитарное государство в целях выживания, объектива-





986 ЮНГИУС

ции своей абсолютной воли и сопряженной с ними геополитической экспансии вынуждено трансформировать идеи «общественного договора» и идеалы либерализма в глобальную модель перспективного «рабочего плана», в рамках которого стираются базисные социальные водоразделы социума и, в частности, каждый «рабочий» («работник») необходимо выступает и как «солдат». По Ю., «рабочий» противопоставлен «буржуа», не способному к организации и господству. Техника у Ю. — способ, посредством которого «мобилизует» мир гештальт Рабочего. В системе техники («органической конструкции» или включенности человека в мир машин) и выступает новый, принципиально альтернативный мир. Этот мир, с точки зрения Ю., «по определению» настолько радикален, что находится «по ту сторону» параметров «прогресса» или «упадка»; этот мир — планетарен: такие общественно-политические формы как национализм или социализм (центрирующиеся на особенном нации или класса) несоизмеримы ему. По мысли Ю., анализирующего посредством «космической экономии» место и роль НТР в судьбе человечества, принципиальное равенство земной цивилизации ненарушимо техническим прогрессом. Речь должна идти не об экологической катастрофичности, а — скорее — о переменах качественно иного масштаба.

ЮНГИУС (Jungies) Иоахим (1587–1657) — немецкий мыслитель. Автор сочинений: «Гамбургская логика» (1638) и др. Противник мистических спекуляций. Отстаивал значимость математических методов в науке, выступал за количественные измерения эмпирических явлений. Оказал воздействие на взгляды Г. Лейбница и К. Линнея.

ЮНЕСКО — сокращенное название Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры. Создана в Лондоне 16 февраля 1945. Задачи ЮНЕСКО — борьба с невежеством, свободный обмен мыслями, право человека на равный доступ к достижениям культуры. Секретариат ЮНЕСКО размещен в Париже.

ЮНОНА (лат. Junonis) — в древнеримской мифологии — жена Юпитера.

ЮНОША и **СТАРИК** — в символистике — образы солнца (восходящего и заходящего). Идея о том, что каждое новое солнце можно полагать как рожденное собственным предшественником, результируется в изобилии богов солнца, порожденных своими предтечами. С. (отец) суть наставник, хранитель традиции, субъект созерцания. Ю. (сын) — наставляемый, ниспровергатель устоев, носитель интуиции, герой.

ЮНЬМЭНЬ (10 в.) — в чань-буддизме — основатель собственной школы. Развил методику отыскания кратких ответов на вопросы как метод достижения просветления.

ЮПА — в ведических ритуалах — жертвенный столп, символизирующий мировое древо и вертикальную ось ритуально-пространства.

ЮПИТЕР (лат. Jupiter) — древнеримский аналог греческого Зевса, принятый и другими народами: Ю.-Амон Египта, Ю. Бэл-Молох у халдеев и др.

ЮРИНЕЦ Владимир Александрович (1891–1937) — украинско-российский философ. Окончил философский и физико-математический факультеты Венского университета. Далее учился в Париже, где получил степень доктора философии. Основные сочинения: «Фрейдизм и марксизм» (1924), «Философско-социологические очерки» (1930), «Диалектический материализм» (1930) и др.

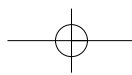
ЮРИДИКЦИЯ — правовая сфера, на которую распространяются полномочия того или иного государственного органа.

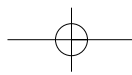
ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович (1827–1874) — русский философ, представитель Киевской философско-богословской школы, оосознанно занимавший антиматериалистические и теистические позиции. Основные сочинения: «Идея» (1859), «Материализм и задачи философии» (1860), «Из науки о человеческом духе» (1860), «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова божия» (1860), «Доказательства бытия Бога» (1861), «Курс общей педагогики с приложениями» (1869) и др. Ю. отстаивал стратегию понимания человеческого духа как целостного образования, особо отмечая роль сердца как «живого средоточия души». Отдавая должное Канту за признание духовно-идеальных оснований любого познавательного опыта, Ю. не разделял его агностицизм и трансцендентализм. Ю. принимал тезис Платона о реальности сверхчувственного мира идей, но полагал немислимым выводить из этого основания параметры индивидуального бытия живых и разумно-деятельных существ. Теистическая онтология Ю. иерархизировала мир на сферу сверхлогического духовного начала — Бога, сферу объективно мыслимого, сферу разумного действующего, сферу природного бытия. По Ю., хотя абсолютное знание и недостижимо, знание об Абсолюте может быть получено в русле трех познавательных ориентаций: пути сердечного чувства, пути добросовестных философских размышлений, пути мистического постижения.

ЮРОДИВЫЕ — в православии — слой странствующих монахов и религиозных подвижников. Ю. принимали облик безумия во имя «поругания миру», стремились показать внеположенность пути Христова мирскому величию. Ю. как слой изначально зародились в среде восточного монашества в 6–7 вв. Бесноватость как полное уничтожение личной гордыни, прорицание в безумных образах, смиренное приятие побоев и публичных унижений и др. — изначальные характеристики Ю. В России Ю. полагались в общественном мнении Божими людьми, им дозволялось (в том числе и власть предрержащими) «резать правду-мать».

ЮСТИН философ (Ю.-мученик) (Justin) (ум. ок. 165) — раннехристианский богослов и философ, представитель ранней патристики. Основные сочинения: «Против всех ересей», «Лирник», «Первая и вторая апологии», «Разговор с Трифоном-иудеем», а также «Против Маркиона» (сохранилось во фрагментах), «К эллинам», «Обличение», «О божественном единобожии» (не сохранились). Поворотным событием в духовной эволюции Ю., чьи воззрения были фундированы презумпцией «разум владычествует над всем», стала встреча со старцем, высказавшим мысль о том, что подлинным «любителем мудрости» является «любитель деланья», т. е. постигший заветы Писания и сделавший их руководством к действию — «любитель же слов» есть не философ, а «филолог», «софист». Разговор со старцем способствует обращению Ю. в христианство. После крещения не только не оставляет свои занятия любомурием, но, используя приобретенные навыки, пишет множество работ, основанных на идее тождества истинной философии и христианства («Христос-Логос и Истина-Логос суть тождественны»). Пытался реализовать синтез христианских ценностей с античными идеалами рациональности. Ю. почитаем Православной (день памяти 14 июня) и Католической (день памяти 13 апреля) церквями как «небесный покровитель рода философов» и всех ищущих истину.

ЮЭЛ (Whewell) Уильям (1794–1866) — английский философ и математик. Основное сочинение: «Философия индуктивных наук» (1840). По мысли Ю., индукция может трактоваться не как простое накопление эмпирических фактов, а как формулирование более общих законов, которые сами по себе не присутствуют ни в одном из осмысливаемых фактов.





Я

Я — фундаментальная категория философских концепций личности, выражающая рефлексивно осознанную самоидентичность индивида. Становление Я в онтогенетическом плане понимается в философии как социализация, в филогенетическом — совпадает с антропо-социогенезом. Важнейшими вехами становления идеи и феномена Я явились в европейской культурной традиции космокритериальная трактовка человека в античной культуре («человек есть мера всех вещей» по Протагору), остроперсоналистическая артикуляция индивида в христианстве, антропоцентризм культуры Ренессанса, антиавторитаризм идеологии Реформации, личностный пафос романтизма, гуманизм новоевропейского Просвещения, оформление индивидуализма в рамках индустриальной модернизации. Могут быть обозначены экзистенциально-персоналистское и объективистски-социальное направления трактовки Я, в контексте оппозиции которых разворачивается классическая традиция интерпретации данной категории. Экзистенциально-персоналистское направление фокусирует внимание на внутреннем и, в первую очередь, духовном мире индивида: от древнеиндийского Атмана (санскр. «я-сам») до неклассических концепций Я в неотрейдиизме (концепция «индивидуальной психологии» Адлера), экзистенциализме («фундаментальный проект» индивидуального существования в философии Сартра), персонализме (личность как высшая ценность бытия «между Богом и миром») и др., что задает интроспекцию как основной метод изучения Я (Дильтей). Интегральной характеристикой концепций этого рода является рассмотрение Я как самодостаточного, трансцендентного по сути по отношению к другим Я и монологизирующего. Объективистски-социальное направление, напротив, ориентировано на трактовку Я в качестве элемента объективно сложившейся социальной системы: от наивного социального реализма античности до социологизма, мыслящего Я в качестве комбинации объективных социальных параметров («зеркальное Я» у Кули и в интеракционизме Мида, «личность как совокупность общественных отношений» у Маркса) или соответствующих тому или иному социальному статусу ролей (в социометрии Морено), что задает методологию дедуктивного и однозначного выведения индивидуального поступка из общих социальных условий (объяснение «социального социальным»

у Дюркгейма). Я мыслится в рамках этого направления как включенное в социальную структуру и взаимодействие внутри нее и, следовательно, диалогизирующее, однако, диалог в данном случае оказывается подмененным объективным функционально-формальным взаимодействием (интеракцией), конституируясь вне исконно-глубинной индивидуально-духовной сущности индивида. В рамках современной философии оформляется «философия диалога», исходящая из того, что ни объективизм, ни субъективизм не оказались способны исчерпывающе корректно осмыслить фундаментальные основания «личностного бытия», и стремящаяся отыскать эти основания в «феномене общения» (Левинас).

Я (евр. «иао») — в теософии — слово, с помощью которого элохимы создавали миры (поздняя форма слова «яхо»).

ЯБЛОКО — символ земных желаний и потворства им. Предложение не вкушать Я. первым людям можно трактовать как Высшее предупреждение о пагубности избыточных стремлений материального плана.

ЯБ-ЮМ (тибет. «отец — мать») — ритуальный половой акт в тибетском буддизме (партнеры повернуты лицом друг к другу, женщина сидит на коленях у мужчины). Олицетворяет соединение Метода и Мудрости — родителей просветления.

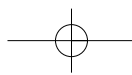
ЯДАВА — согласно индуистской и теософской версиям — потомки царского рода Яду (представителей лунной расы), давшего жизнь Кришне. В ходе катастрофы (ок. 3102 г. до н. э.) лишь немногие Я. выжили, продолжив свой род в раджах Виджайа-Нагары.

ЯДЖНА (санскр. жертва) — в индуизме — жертвенная тайна (содержится в стихах Ригведы), существующая «изначально, ибо изошла от Верховного, в коем она покоится спящая, от безначалия». С помощью Я. жертвователю может при своей жизни подниматься в обители дэв.

ЯЗЫК — сложная развивающаяся семиотическая система, являющаяся специфическим и универсальным средством объективации содержания как индивидуального сознания, так и культурной традиции, обеспечивая возможность его интересубъективности, процессуального разворачивания в пространственно-временных формах и рефлексивного осмысления. Я. выполняет в системе общества такие функции, как: 1) экспрессивная;

2) сигнификативная; 3) когнитивная; 4) информационно-трансляционная; 5) коммуникативная. Аналитизм Я. (дискретность смысла его единиц и возможность их комбинаторики по определенным правилам) обеспечивает возможность формирования текстов как сложных знаков с развитой системой модальности, что задает Я. как знаковой системе свойство универсальности в выражении как процессуальности человеческого сознания и его состояний, так и целостной системы представлений о мире в качестве результата познания. В качестве многоаспектного феномена Я. выступает предметом изучения различных теоретических дисциплин: лингвистики, логики, семиотики, психологии (психолингвистики), социологии (социолингвистики), культурологии и др. В своей универсальной постановке проблема Я. является исконным предметом философского анализа. Ядром философской проблематики в данной сфере выступают: 1) в рамках традиционной и классической философии Я. — проблема возможности и меры предоставленности бытия в Я., проблема онтологического статуса языковых значений («слова» и «вещи»), проблема соотношения Я. и мышления, проблема функционирования Я. в социокультурном контексте и др.; 2) в рамках неклассической философии Я. — проблема языкового формализма и его интерпретации, проблема языковой структуры, проблема соотношения естественных и искусственных Я., статус Я. в онтологии человеческого существования и др.; 3) а в рамках современной (постмодернистской) философии Я. — проблема текста и интертекстуальности, проблема нарративной языковой референции, проблема означивания языковых игр и др.

ЯЗЫК ИСКУССТВА — одно из важнейших проблемных полей современной философии искусства, конституированное в контексте характерного для постмодерна радикального поворота от центральной для классической традиции проблематики творчества к актуализирующейся в современной философии искусства проблематике восприятия художественного произведения. Данная парадигмальная трансформация берет свое начало от предложенной М. Дессуаром (1867–1947) «всеобщей науки об искусстве», ориентированной — в отличие от традиционной эстетики — не на анализ процесса создания произведения искусства, а на анализ





988 ЯЗЫК МИСТЕРИЙ

«эстетических переживаний» воспринимающего его субъекта (читателя=слушателя=зрителя), которые при ближайшем рассмотрении оказываются столь же сложной и творческой процедурой. Десуар фиксирует поэтапный характер «эстетического переживания», выявляя в его структуре такие стадии как «общее впечатление», результатом которого является формирование эмоциональной позиции по отношению к произведению на уровне «нравится – не нравится» (эта оценочная стадия выступает своего рода порогом, на котором, заглянув внутрь произведения, субъект решает, войти ли в него); затем восприятие «вещественного», установление особого рода отношений между субъектом и произведением искусства, в рамках которых возникает напряжение между восприятием как внешней субъект-объектной процедурой и экзистенциальным стремлением субъекта к растворению в произведении, примерке его на себя; разрешение этой ситуации в эстетическом наслаждении, выходящее в качестве финальной стадии восприятия произведения, могущее быть оценено не только как эстетический, но и как экзистенциальный результат «эстетического переживания». Парадигма трактовки искусства в контексте воспринимающей субъективности системно оформляется после фундаментальной работы М. Дюфрена «Феноменология эстетического опыта» (1953), артикулирующей онтологическое значение «чувственно-смысловой субъективности». Согласно Дюфрену, именно эстетический опыт конституирует человеческое измерение как эстетического объекта («человеческое» в вещи, ценностно-смысловую структуру объекта), так и самого человека («человеческое в человеке», экзистенциально-смысловую структуру субъекта), в силу чего «аффективное *arigiō*» как единица эстетического опыта (соприкосновения субъекта и объекта в «человеческом») может быть понята как средство снятия субъект-объектной оппозиции в отношениях человека к миру (как в практико-утилитарном, так и в когнитивно-утилитарном планах), открывая экзистенциальные возможности отношений человека и мира в режиме диалога.

ЯЗЫК МИСТЕРИЙ – тайный, сокрытый сленг посвященных жрецов, использовавшийся лишь во время осуществления мистерий.

ЯЗЫК ТЕЛА – совокупность телесных проявлений (особенностей внешнего облика, движений, мимики и жестов, внутренних ощущений людей), отражающая душевное состояние человека, его мотивы

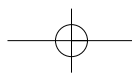
и особенности взаимоотношений с окружающим миром. Можно выделить по меньшей мере три различных аспекта «Я. т.»: (1) коммуникативный, (2) психодинамический, (3) культурно-исторический. В своем коммуникативном аспекте «Я. т.» рассматривается как семиотическая система, участвующая в процессе создания, хранения и передачи информации, т. е. в наибольшей степени уподобляется языку в традиционном понимании этого слова. Широко распространено разделение коммуникации на лингвистический (вербальный), просодический (мелодический, ритмический, тембральный, временной, звуковысотный) и кинезический (мимический, жестовый) компоненты. Психодинамический подход к «Я. т.» связывает его с динамикой бессознательных процессов. Следует отметить, что и сам термин «Я. т.» наиболее часто используется в этом теоретическом направлении. Здесь под «Я. т.» понимается совокупность физиологических реакций, выражающих в символической форме вытесненный конфликт (Фрейд). Для обозначения процесса и результата символической переработки в бессознательном подавленных переживаний вводится термин «истерическая конверсия на орган». Фрейд считал, что конверсионный симптом представляет собой остаточное содержание подавленного аффективного переживания. Таким образом, «Я. т.» для многих психоаналитиков – это язык Бессознательного. Если буквально следовать концепции истерической конверсии, то приходится признать, что бессознательные процессы могут непосредственно влиять на ход физиологических процессов. Для Фрейда вытеснение в Бессознательное эквивалентно вытеснению на уровень физиологических процессов. «Я. т.» в психоанализе рассматривается как первичный по отношению к вербальной коммуникации, как протоязык. Культурно-исторический подход подразумевает рассмотрение телесности человека как его специфического способа существования (Рубинштейн). Телесность человека нетождественна биологическому организму и не сводится к выразительным движениям. Все ее проявления осмысливаются индивидом с позиций конкретной культуры. Разгадать «Я. т.», научиться распознавать и обозначать вербально внутренние состояния – одна из важных задач в ходе онтогенеза. При этом «Я. т.» отражает не столько индивидуально-психологические, сколько социальные характеристики, в частности, общественный статус, гендерную специфику, отношения власти и подчинения, культурные представления о телесности.

Он существует постольку, поскольку человек является мыслящим существом, изначально находящимся к миру в семиотическом отношении.

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ – понятие современной неклассической философии языка, фиксирующее речевые системы коммуникаций, организованные по определенным правилам, нарушение которых означает разрушение Я. и. или выход за их пределы. Понятие «Я. и.» введено Витгенштейном, являясь одной из важнейших категориальных структур в его поздних произведениях. Я. и. являются наиболее существенной формой презентации языка как в процессе овладения им (обучение языку, осуществляемое посредством включения субъекта в определенные нормативные системы речевых коммуникаций), так и в процессе ставшей языковой динамики (усложнение словоупотреблений в речевых коммуникациях как Я. и.). Я. и., переводя речевую (и – соответственно – социокультурную) реальность в игровую плоскость, очерчивают горизонт возможных миров индивидуального и социокультурного опыта как несовпадающих с наличными, ибо, с одной стороны, в выборе правил языка, как и в выборе игры как набора игровых правил человек ничем извне не ограничен (ср. с «принципом терпимости» Карнапа), а с другой – соблюдение требования интерпретируемости модельной семантики заложено в самой основе конституирующего игру языка. По Витгенштейну, словоупотребление вообще не может быть неправильным: во-первых, потому что построение речи подчинено соответствующим конвенциям, обеспечивающим соблюдение правил языковой организации, а во-вторых, потому что «правильного» (как единственно правильного, правильного в отличие от возможного неправильного) словоупотребления вообще не существует, иначе Я. и. были бы невозможны как таковые.

ЯЗЫЧЕСКИЕ БОГИ – (1) в теософии – бесформенные духовные силы невидимого космоса; (2) в истории религии – идолы.

ЯЗЫЧЕСТВО – теологический термин, конституированный в рамках дуальной оппозиции «теизм (в конкретно-историческом приложении – христианство) – нетеизм (соответственно – Я.)», и обозначающий систему нетеистских верований различных народов («Я.» – от «язык» в значении «народ»). Я. является необходимой стадией становления теизма, эволюция которого предполагает в качестве нулевого цикла трансформацию ранних





форм религиозных верований (анимизм, тотемизм, фетишизм) в политеизм — с последующим развитием его в направлении монотеизма. Типологические характеристики Я. могут быть представлены следующим образом: 1). Я., фундированное мифологическим мировоззрением, ориентировано на вчувствование в имманентную мерность бытия. 2). Воплощенная в языческих богах мерность космического равновесия делает их выражением гармонии и порядка, однако практически лишает индивидуальной свободы: они оказываются подчинены каждой своей функции в обеспечении космического миропорядка, исполняя свою судьбу так же, как и люди. 3). В соответствии со сказанным, основным морально-этическим требованием Я. является соблюдение меры: от бытовой умеренности (есть за обедом более 14 блюд в античной Греции считалось неприличным) до достойного несения своего жребия, не преступая его имманентной меры. 4). Боги Я. представляя собой не столько персоны, сколько персонификации, где личностная компонента образа отходит на второй план по сравнению с компонентой воплощения той или иной стихии (Тетис — моря, Гея — земли, Аполлон — солнца и т. п.) или — позднее — соответствующей хозяйственной функции (Асклепий — врачевания, Артемис — охоты, Гефест — кузнечного дела и т. п.) — в отличие от остро артикулированного в теизме личностного статуса Бога. 5). Языческие боги, не обретая трансцендентного характера, конституируются как антропоморфные. Антропоморфизм языческого пантеона задает богам не только осязаемую телесность (красота Афродиты, хромота Гефеста, девственность Афины, эротический потенциал Зевса), но и индивидуализированные характеры, предполагающие, однако, в качестве интегрально общей характеристики так называемую «зависть богов», являющую собой не что иное, как механизм поддержания космической меры как закономерности: преступление человеком меры мужества, разума или счастья рассматривается богами именно как преступление против высшей ценности — мерности Космоса — и незамедлительно пресекается, зачастую нещадно караясь (Посейдон против Одиссея). 6). В отличие от теизма, фундированного идеей трансцендентного Бога, Я. характеризуется феноменом теофании, т. е. возможности непосредственной явленности богов и их вмешательства в события земной жизни. 7). В отличие от теизма, проблематика веры как интимно сокровенного состояния души не является для Я. центральной и — более того — принци-

ально значимой: семантическим центром Я. выступает отправление культа, также, в свою очередь, сфокусированное не на творимой душой молитве, но на непосредственных культовых ритуалах. 8). Я. предполагает развитую магическую практику, основанную на приведении в действие неизвестных человеку, но имманентных Космосу тайных сил, воздействия на пронизывающие мир сакральные материи. 9). Эмоциональная тональность Я., по преимуществу, мажорна: в отличие от христианства как религии плача гомерический хохот языческих богов вошел в число общекультурных идиом.

ЯЗЫЧНИК — последователь языческих культов, идолопоклонник.

ЯЙЦА ПАСХАЛЬНЫЕ — в мировых религиях и у язычников — сакральные символы рождения и возрождения людей и природы.

ЯЙЦО — в мифологиях и основных мировых религиях — образ мирового Я и Бога-Творца. Мировое Я. выступает символом возникновения Вселенной или образом персонифицированной творческой силы.

ЯКИН (от евр. «основывать») — согласно легендам, символическое наименование одного из столбов в портике Храма царя Соломона. В паре со столбом, именуемым Боаз, Я. образовывал важный символ каббалы и масонства.

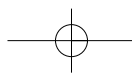
ЯКИН И БОАЗ (столбы в портике Храма царя Соломона) — в каббале и у масонов — соединенный символ мудрости и Разума.

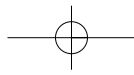
ЯКОБИ (Jacobi) Фридрих Генрих (1743—1819) — немецкий философ. Следуя за идеями Э. Лессинга и И.Ф. Гете, подверг критике учение Г.Э. Лессинга. По мысли Я., последний является сторонником системы Б.Спинозы, ведущей к атеизму. Сам же Я. полагал, что любая рациональная философия, как и атеизм, — следствие спинозизма. Истинная же философия, по Я., фундирована чувством и верой и может только отвергать идеи Спинозы. В ряде работ вступал в полемику с Юмом, Кантом, Фихте и Шеллингом.

ЯКОБИТЫ — эзотерическая христианская секта в Сирии (6 в.), представители которой отвергали множественность природы Иисуса Христа и божественное происхождение официального символа веры.

ЯКОБСОН Роман (1896—1982) — русский лингвист, семиотик, литературовед, способствовавший установлению продуктивного диалога между европейской и американской культурными традициями,

французским, чешским и русским структурализмом, между лингвистикой и антропологией, между лингвистикой и психоанализом. Я. глубоко занимала проблема неразрывной связи лингвистики и поэтики. Он одним из первых популяризировал идеи Пирса и применил его трихотомическую классификацию знаков, внес значительный вклад в теорию коммуникации. Основным объектом исследований Я. — это не сосюррианский статичный и абстрактный «язык» как система правил, установленных социумом, а «речевая деятельность», «язык-в-действии» («речевое событие», если пользоваться выражением Бахтина, или «акты речевого общения»). Со временем Я. постепенно перешел от изучения сугубо формальных аспектов языка к изучению семантики произведения как такового. Для Я. значение произведения определяется не только структурой знака-проводника, значение (как это показал в свое время Леви-Строс, с которым Я. связывали дружеские отношения и совместные научные интересы) — это еще и результат осмысления, интериоризации, включения в текст формально упорядоченной структуры универсума. К заслугам Я. следует отнести то, что благодаря его исследованиям по авангарду (не только поэзии, но и футуризма, дада и эспрессионизма) стало очевидно, что объектом семиотики является не только вербальный язык, но и искусство, которое долго ускользало от семиотического анализа. Все искусства — будь они по сути темпоральны, подобно музыке и поэзии — основаны, по Я., на пространственных отношениях, подобно живописи и скульптуре; или синкретичны, пространственно-темпоральны, подобно театру или цирковым представлениям и кинопоказам, — все они связаны со знаком. Апофеоз междисциплинарного мышления Я. приходится на 1940—1950-е — сферу его изысканий составляют лингвистика, поэтика, риторика, антропология, психоанализ, философия языка. Анализируя феномен языка во всех его проявлениях, Я. был уверен, что его невозможно изолировать от всей целостности человеческого поведения, которое всегда значимо — отсюда и его глубокий интерес к антропологическим исследованиям. В совместной работе с Леви-Стросом («Кошки» Бодлера) Я. указывает, что и лингвистический, и антропологический анализ поэтического текста являются комплементарными и позволяют глубже увидеть, как сделан и как функционирует этот текст. В поэтическом произведении лингвист обнаруживает структуры, сходные со структурами, которые выяв-





990 ЯКОВЕНКО

ляет антрополог. Со своей стороны, этнолог признает, что мифы — это не только некоторые концептуальные упорядоченности, это также и своего рода поэтические тексты, вызывающие у своих слушателей и читателей подлинно эстетические эмоции.

ЯКОВЕНКО Борис Валентинович (1884–1949) — русский философ, публицист. Основные работы — программные статьи в «Логосе»: «О логосе» (1911); «Что такое философия. Ведение в трансцендентализм» (1911–1912); «Об имманентном трансцендентализме, трансцендентном имманентизме и о дуализме вообще. Второе, более специальное введение в трансцендентализм» (1912–1913); «Путь философского познания» (1914). Ряд статей опубликован в журналах «Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма», «Вопросы философии и психологии» («К критике теории познания Г. Риккерта», 1908; «Философия Вильгельма Шуппе», 1913; «Вильгельм Виндельбанд», 1916 и др.) и др. изданиях. За границей издал: «Философию большевизма» (1921); «Очерки русской философии» (1922); работы о русской философии на итальянском и чешском языках. Я. последовательно оппонировал религиозной линии в русской философии, защищая философию от воздействия на нее каких-либо внефилософских мотивов. В этом же русле им строится критика Бердяева, Булгакова, Флоренского и др. за «национализацию» философии. Много сделал Я. для теоретического осмысления и методологического анализа истории русской философии (особенно в пражский период). Однако известен он прежде всего своей философией трансцендентального плюрализма, или критико-трансцендентального интуитивизма, основные положения которой были сформулированы во время его сотрудничества с журналом «Логос». Философия, по Я., должна исходить из проблем жизни, обнаруживать ее смыслы, постигать сущее во всех его проявлениях. Она обнаруживает себя в качестве трансцендентальной сущности жизни и культуры и осознает себя в своей истории как фиксирование моментов Абсолютного Сущего. Фиксируя различие между собственным бытием вещи и ее данностью в восприятии, философия вводит проблему трансцендентного, фиксируемую как отношение чувственного и сверхчувственного, явления и сущности, единого и многого и проявляемую в противопоставлении субъекта и объекта. Однако сущее можно истолковать не трансцендентно, не за пределами познания, а имманентно (внутри процессов познания). Фило-

софия должна очистить себя от «догматических наличностей» сознания. Это, по Я., можно сделать через ограничение философии, т. е. ее отделение от иных форм проявления сознания (наука, искусство, право, нравственность, религия, политика), по психологическим, гносеологическим и методологическим основаниям (отсюда оппонирование трансцендентализму русского космизма), и через ее освобождение, т. е. «критическое отчисление» субъекта из содержания познания. Последнее позволит преодолеть вносимые субъектом в познавательный процесс предвзятости натурализма, антропоморфизма, психологизма, интенционализма, а также все формы монизма и дуализма. Тем самым философия должна обратиться к чистой мысли как таковой как к основе содержательного состава познания.

ЯКША — в эзотеризме — злые элементальные воздействия на людей, ниспосылаемые на последних в облике комет или падающих звезд, видимых только посвященным.

ЯМА — (I) в йоге — первая ступень системы самосовершенствования. Включает определенный набор принципов: 1) не навреди никому ни в делах, ни в мыслях; 2) будь правдив; 3) не укради; 4) ограничивай плохие желания. За Я. следуют еще 7 ступеней пути индийских йогов к самосовершенствованию. (II) в эзотеризме — символ двойственного манаса (духовного начала, отличающего разумного и возвышенного человека от животного).

ЯМАБУСИ (яп. спящие в горах) — секта буддистского толка, возникшая в Японии в 7 в. Искусные врачеватели, горные отшельники.

ЯМВЛИХ (3–4 вв.) — философ-неоплатоник, живший в Сирии. Автор трактатов: «О Вселенной — монаде — Едином», «О демонах», «О Пифагоре» и др. По преданию — знаток высокой магии, используемой для самосовершенствования, познания мира и себя.

ЯН И ИНЬ — взаимосопряженные понятия древнекитайской философской школы даосизма, а также китайский символ двойственного распределения сил, включающий активный или мужской принцип (Я.) и пассивный, или женский, принцип (И.). Обладает формой круга, разделенного надвое линией, напоминающей сигму; образованные таким образом две части приобретают динамическую интенцию, которой не бывает, когда деление осуществляется с помощью диаметра. (Светлая половина представляет силу Я., а темная — означа-

ет И.; однако каждая из половин включает в себя кружок — вырезанный из середины противоположной половины, т. е. символизируя тот факт, что каждый из модулов должен содержать в себе зародыш своей противоположности.) Взаимообусловленность и взаимозависимость Я. и И. описывались в контексте нарастания одного в другом, прохождения стадии предела преобладания одного, затем — другого и обратно. Бесконечный процесс мирового движения, активного бытия выстраивается концентрическими кругами вокруг условного центра мироздания, ассоциирующегося для человека с чувством гармонии, уверенности, покоя.

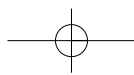
ЯН ЧЖУ (ок. 450 — ок. 380 до н. э.) — китайский философ, оппонент Конфуция. Странник учения Лао-цзы, но с большим уклоном в пессимизм и гедонизм. Выступал против идей бессмертия, постулируя самоценность земной жизни.

ЯНСЕНИЗМ — диссидентское движение во французском и голландском католицизме. Берет начало с резкой критикой голландским теологом К. Янсением (1585–1638) ряда идей Августина. Согласно доктрине Я., истинно верующие (с которыми надо уметь говорить простым языком) имеют мало общего с массой верующих лишь формально. Христос тем самым пролил свою кровь не за каждого человека. Несмотря на осуждение папским Римом ряда идей Я., они нашли поддержку в парижском аббатстве Пор-Рояль, а также — в дальнейшем — у Б. Паскаля и А. Арно. В Нидерландах Я. отделился от католицизма и существует по сей день.

ЯНТРА (санскр. амулет) — изображение, используемое в практике медитации. Я. призвана концентрировать энергию Космоса, инициировать высшие умственные образы. Я. являет собой ряд концентрических кругов, вписанных в квадрат. В центр внутреннего круга помещены несколько пересекающихся треугольников. В процессе медитации необходимо сосредоточить внимание на центре Я. — точке незримого источника бытия.

ЯНТРА-ЙОГА — в йоге — искусство пробуждения Кундалины (в индуизме — змеиной силы, располагающейся у основания позвоночника в «эфирном теле» человека; у обычных людей дремлющей). Я. основана на использовании янтр — особых рисунков-орнаментов, сосредоточение на которых в период медитаций приводит к искомому эффекту.

ЯНУС — древнеримское божество, изображаемое в виде двух лиц, смотрящих од-





новременно в противоположные стороны (обращенные к прошлому и будущему). Я. можно трактовать как символ всецелостности, желание управлять всеми явлениями. Но поскольку познание подлинной судьбы лежит в «извечном настоящем» (Генон), у многих народов аналогичные символы имеют три головы.

ЯРОСВЕТ — (1) у Андреева — богосотворенная монада, предводитель России и ее метакультуры; (2) в эзотеризме — Эгрегор России.

ЯРОШЕВСКИЙ Михаил Григорьевич (р. 1915) — российский психолог, историк науки, методолог и философ. Опубликовал ряд принципиально важных работ по теории и истории психологии, психологии научной деятельности и социальной психологии науки. Разработал основания исторической психологии науки. Ввел в научный оборот понятия: идеогенез, оппонентный круг, психогностическая проблема и др. Соредактор словарей — «Краткий психологический словарь» (1985, 1998), «Психология. Словарь» (1990). Главный редактор и соавтор книг «Репрессированная наука» (1990, 1994; в 2 т.). Автор книг: «История психологии» (1966, 1976, 1985), «Психология в XX столетии» (1971, 1974), «Развитие и современное состояние зарубежной психологии» (1974, совм. с Л.И. Анцыферовой), «Сеченов и мировая психологическая мысль» (1981), «Выготский: в поисках новой психологии» (1993), «Историческая психология науки» (1995), «История психологии от античности до середины XX столетия» (1996), «Наука о поведении: русский путь» (1996), «История и теория психологии» (1996, 2 т.; совм. с А.В. Петровским), «100 выдающихся психологов мира» (1996, совм. с т.д. Марцинковской), «Основы теоретической психологии» (1998, совм. с А.В. Петровским) и др.

ЯСИНСКИЙ Юзеф (вторая половина 18 в. — 1833) — просветитель, антрополог, медик. Учился в Виленском университете, который закончил в 1789, работал врачом в Новогрудке. Издал книгу: «Антропология о физических и моральных свойствах человека» (1819). В этой книге освещается новая наука — антропология, в понимании автора — целостное рассмотрение физических, физиологических, биологических, социально-политических и моральных качеств человека. Сторонник эволюционизма. Философская позиция эклектична: с одной стороны, опирается на естественно-стихийный материализм виднейших представителей его в Виленском университете (братья Снядцкие и др.), а с другой — на догмы католической религии, на положение о бес-

смертии души и т. д. Рассматривает специфику законов и обычаев (ссылаясь на Монтескье, Руссо и др.). Высшим критерием морали является у Я. отношение к Богу.

ЯСНА — в зороастризме — вторая книга Авесты, содержащая основы данного культа. Я. — также и богослужения, осуществляемые на основе данной книги.

ЯСНОВИДЕНИЕ — в оккультизме — получение информации о событии, объекте без участия традиционно известных органов чувств (как вариант: открытие «третьего глаза», астральное зрение).

ЯСНОПОНИМАНИЕ — в эзотерике — способность одномоментного понимания, постижения сути любого процесса или явления мира. Я. — атрибут высших Учителей, гуру, Пророков.

ЯСНОСЛЫШАНИЕ — в оккультизме — способность (врожденная или приобретенная) слышать сказанное на любом расстоянии.

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883—1969) — немецкий философ и психиатр, один из создателей экзистенциализма. Я. утверждал, что любая рационалистически выстроенная картина мира есть не что иное, как иносказательная интеллектуальная интерпретация скрытых душевных стремлений творчески мыслящего индивида. Бытие в этих условиях оказывается «зашифрованным» и предполагает обязательное истолкование. Задача философии у Я. — вскрыть то обстоятельство, что в основании всех ипостасей сознательной деятельности людей лежит неосознаваемое творчество «экзистенции» (бытия особого плана, человеческой самости, внеположенной предметному миру). Источник высшей мудрости — господствующее в мире неразумное («Разум и экзистенция», 1935). Развивая свои представления о «пограничных ситуациях», Я. пришел к выводу о том, что истинный смысл и пафос бытия раскрываются человеку лишь в моменты этих кардинальнейших, жизнелюбительных потрясений (размышления о смерти, болезнь и т. д.). Человек постоянно переживает в своей душе определенные обстоятельства, но иногда они предельно эмоционально сопрягаются с крайними потрясениями — человек сознает роль случая в своей жизни, а также то, насколько его жизнь не принадлежала ему самому, будучи не-собственной. Это и есть «пограничная ситуация случая». Именуя собственную философскую деятельность «философствованием», Я. делал акцент на важность корректной постановки вопросов — бо-

лее, нежели на вынужденный поиск ответов. Философия у Я. принципиально не может выступать как наука, ограниченная рамками жестко задаваемых предмета и метода. Философия лишь удостоверяет существование бытия, а метафизика сводима к отысканию человеком смысла бытия. Отвергая наличие объективных законов и возможность предвидения будущего с помощью науки, Я. формулирует четыре главных «среза», обусловивших именно наличное осуществление мирового процесса. Первые два, по Я., — обретение людьми языка, орудий труда и огня, результировавшееся в становлении высоких культур Индии, Египта, Месопотамии и Китая в 5–3 тысячелетиях до н. э. Третий — «ось мирового времени» (8–2 вв. до н. э.) — духовное «основоположение» человечества, синхронно и автономно осуществившееся на всем пространстве от Греции до Китая. Люди осознают себя, собственные возможности, подлинную ответственность; локальные истории сменяются всемирно-историческим процессом.

ЯСТРЕБ — символ души человека. Лежащий Я. олицетворяет переход из одной формы жизни в другую. Я., раскинувший крылья, символизирует обретение воскресшим собственной души.

ЯТИ — в индуизме — аскет-отшельник, утративший связь с внешним миром.

ЯТУ (санскр. — демоны в образе животных) — в эзотерике — животные страсти человека.

ЯХ — легендарный древнеегипетский целитель, хорошо известный античным грекам. Использовал оккультные знания и умения для спасения людей во время эпидемий.

ЯХВЕ — условно произносимое имя иудейского бога, открытое некогда пророку Моисею. Вошло в употребление в 6–3 вв. до н. э. (Современная версия слова «Я.» — Адонаи.)

ЯХВЕ АЛХИМ — слово из книги «Бытия», заменяющее слово «элохим» (боги). В эзотеризме — Я. А. есть титул иерофантов, посвящавших в природу добра и зла этого мира в специальной школе жрецов.

ЯХО (одно из еврейских тайных имен божества) — по Блаватской, ранняя форма слова Я. Впервые встречается у гностиков, в Древнем Египте и у древних финикийцев.

ЯШТЫ — в зороастризме — древнейшая книга Авесты, содержащая изложение мировоззренческих оснований данного культа, формулы проклятий, раскаяний и т. п.

