

№2(3)/2009

Российская Академия Наук
Институт Философии

ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва
2009

Редакционная коллегия:

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),
доктор филос. наук *В.И. Аршинов*, доктор филос. наук *В.Д. Губин*,
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*, чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*,
чл.-корр. РАН *Н.И. Лапин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*, кандидат филос. наук *Б.О. Николаичев*,
доктор филос. наук *С.А. Никольский*,
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*,
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (отв. секретарь),
академик РАН *В.С. Стёпин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

В НОМЕРЕ

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Доклады на заседаниях Ученого совета ИФ РАН

<i>В.В.Васильев.</i> Есть ли будущее у систематической философии?	5
<i>И.Т.Касавин.</i> О природе философской рефлексии	12
<i>С.С.Хоружий.</i> Философия под антропологическим углом зрения	22

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

<i>Т.П.Лифинцева.</i> Пауль Тиллих: философия и теология	39
<i>И.Р.Насыров.</i> Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация	49

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>Е.А.Мамчур.</i> Как возможно эмпирическое обоснование теоретического естествознания (на примере современной космологии)	64
<i>Г.И.Рузавин.</i> Неопределенность, вероятность и прогноз	77

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

<i>К.А.Павлов.</i> О концепциях логики и смысле моделирования «логических рассуждений»	93
<i>В.В.Горбатов.</i> Между Calculus Ratiocinator и Characteristica Universalis: спор двух парадигм в философской логике на рубеже XIX–XX вв.	118
<i>А.М.Анисов, А.В. Смирнов.</i> Логические основания философии времени мутазилитов	132

О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

<i>И.А.Эбаноидзе.</i> О полном собрании сочинений Ницше	164
<i>К.В.Дроздов.</i> Шаги к спасению	172
Summary	182
Об авторах	186

TABLE OF CONTENTS

PHILOSOPHY IN THE MODERN WORLD

Papers Delivered before the Academic Council of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

<i>V.V. Vassiliev.</i> Does Systematic Philosophy have a Future?	5
<i>I.T. Kasavin.</i> On the Nature of Philosophical Reflection	12
<i>S.S. Horujy.</i> Philosophy in an Anthropological Perspective	22

PROBLEMS IN THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>T.P. Lifintseva.</i> Paul Tillich: Philosophy and Theology.....	39
<i>I.R.Nasyrov.</i> The Spiritual Practice in Islamic Mysticism: an Alternative to Revelation or an Imitation.....	49

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>E.A.Mamchur.</i> How an Empirical Foundation of Theoretical Natural Science Can Be Possible (the Case of Modern Cosmology).....	64
<i>G.I. Ruzavin.</i> Uncertainty, Probability and Prognosis.....	77

LOGIC AND PHILOSOPHY

<i>K.A.Pavlov.</i> On the Concepts of Logic and the Sense of “Logical Reasoning”	93
<i>V.V.Gorbatov.</i> Between Calculus Ratiocinator and Characteristica Universalis: the Conflict of Two Paradigms in Philosophical Logic at the Turn of the 19 th Century.....	118
<i>A.M. Anisov, A.V. Smirnov.</i> Logical Foundations of the Mu‘tazili Philosophy of Time	132

RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

<i>I.A. Ebanoidze.</i> On the New Complete Works by Nietzsche	164
<i>K.V. Drozdov.</i> Footsteps towards Salvation	172
Summary	182

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Доклады на заседаниях Ученого совета

Института философии РАН

В.В. Васильев

ЕСТЬ ЛИ БУДУЩЕЕ У СИСТЕМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ?

Васильев В.В. – Спасибо за приглашение, для меня большая честь выступать в этом зале. Я озаглавил свой доклад «Есть ли будущее у систематической философии?». Этот вопрос может показаться риторическим, но парадокс в том, что ответы на него – если, к примеру, провести опрос среди профессиональных философов – будут противоположными. Для одних очевидно, что подобного рода философия давно исчерпала себя. Другие, напротив, скажут, что всякая философия чуть ли не по определению должна быть систематической, так что если у философии есть будущее, то оно есть и у систематической философии.

Одним словом, здесь есть над чем поразмыслить. Но прежде чем говорить о будущем, посмотрим на настоящее. Существует ли систематическая философия в наши дни? Предваряя этот вопрос, можно спросить и более радикально: существует ли еще философия? Некоторые уверяют нас, что ее уже нет, что в мире остались лишь, так сказать, философы без портфелей, без философии. Вспоминаю, к примеру, как наш знаменитый филолог В.В.Иванов, лет пятнадцать назад в сердцах рассказывал, что недавно побывал в Германии и в каком-то баре (ну где же еще!) повстречал последнего немецкого философа.

Действительность, на мой взгляд, прямо противоположна такой картине. И я могу понять австралийского философа Д.М.Армстронга, сравнивавшего наше время с золотым веком Платона и Аристотеля. Особенно в англоязычном мире мы видим признаки невероятного расцвета и беспрецедентного интереса к философии со стороны публики. Приведу лишь один пример. В Сан-Франциско каждую неделю в эфир выходит великолепное радио-шоу *Philosophy Talk*. Его ведут два профессора Стэнфордского университета, и это очень профессиональная передача. Так вот, только в районе Сан-Франциско ее еженедельно слушают 30 тысяч человек. Несложные подсчеты показывают, что при такой пропорции в США должно быть около 3 миллионов людей, активно интересующихся философией. С таким социальным заказом очень хочется быть философом.

Итак, с философией все в порядке. Но все ли в порядке с систематической философией? Существует ли она? Это вопрос о факте, и тут возможен точный ответ. Однако любой факт существует в контексте, в том числе и историческом, и в данном случае он подсказал бы нам скорее отрицательный ответ, если бы мы решили рассуждать на эту тему из общих соображений. В самом деле, какая традиция могла бы фундировать появление новых философских систем, если говорить о западной философии? Ни немецкая герме-

невитическая традиция, ни французский постструктурализм, ни англоязычная аналитическая философия не являются, на первый взгляд, благоприятной средой для появления в недрах этих традиций систематических философов.

Причины враждебности к системам у этих традиций, конечно, разные. В герменевтической и постструктуралистской традициях – это их релятивистские установки, несовместимые с какими-либо концептуальными иерархиями. Что же касается аналитической философии, то само ее название подсказывает интерпретацию такого рода философии в качестве мозаичного предприятия или стратегии. Аналитические философы с расселовских времен ориентировались на решение частных концептуальных проблем и не особо заботились о том, чтобы объединять свои находки в некие цельные конструкции.

В общем, так и хочется прислушаться к словам Р.Рорти о том, что время большой философии закончилось. Это раньше философы решали кардинальные вопросы, создавали масштабные системы, а теперь им надо заниматься чем-то другим. Но чем? Рорти предлагал ответ: они должны быть посредниками между представителями различных научных и иных дискурсов, налаживая коммуникацию между ними. В этом случае они могут приносить хоть какую-то пользу.

Все это могло бы звучать как окончательный вердикт, если бы не одно подозрительное обстоятельство. Рорти, как мы знаем, был своего рода изгоем англо-американской аналитической философии, из которой он вышел. И этот факт говорит о том, что большинство англоязычных философов иначе смотрит на философию. Они трактуют ее в классическом ключе, который Рорти хотел сдать в архив.

Этот момент я хочу всячески подчеркнуть. Некоторые наши коллеги до сих пор находятся под обаянием идеи о «конце классической философии» и начале с середины XIX в. неклассической традиции. Думаю, это миф, созданный гегельянцами. В действительности классическая философия, ориентированная на доказательное решение кардинальных эпистемологических и иных проблем, никуда не исчезала. Наследницей классической философии в XX в. была, в частности, феноменология Э.Гуссерля. Но прежде всего ею была аналитическая философия. И в общем она играет эту важную роль и в наши дни.

Если это так, если аналитическая философия и в самом деле является продолжательницей классической философии, озабоченной в том числе и системосозиданием, то мы уже не удивимся, если встретим среди современных аналитических философов авторов систем. Чуть раньше я, правда, говорил, что ранняя аналитическая философия была скорее мозаичной, чем систематичной. Но это вполне могло быть привходящим явлением, а не ее сущностной характеристикой. В конце концов, ранняя аналитическая философия была сконцентрирована и на проблемах языка, но из этого не следует, что аналитические подходы не применимы к чему-то другому, скажем, к рассмотрению проблемы сознания. И в самом деле, за последние десятилетия аналитическая философия сознания существенно потеснила философию языка. Акцент на языке оказался чем-то необязательным. Так же может или могло бы обстоять дело и с несистематичностью.

В общем мы вполне могли бы встретить системосозидателей среди аналитических философов. Но есть ли они? На этот вопрос можно дать однозначный положительный ответ. Аналитическая философия и в самом деле вступила в систематический период. Два главных систематика, работающих в данной традиции – это Д.Деннет и Дж.Сёрл.

Я не буду подробно говорить об этих, достаточно хорошо известных у нас авторах. Хочу лишь привести решающие, на мой взгляд, подтверждения систематического характера их построений. Возьмем Деннета. Его главная работа «Объясненное сознание» появилась еще в 1991 г. И может показаться, что она посвящена частному вопросу.

Но чтобы объяснить сознание, Деннет (1) разрабатывает лингвистическую теорию приписывания контента, (2) перебрасывает от нее мост к теории интенциональности, (3) опираясь на неodarвинизм, обозначает этапы эволюции интенциональных систем, на последнем из которых возникает человек, встроенный в культуру, (4) распространяет эволюционный подход на культуру, трактуя ее в качестве совокупности мемов, культурных аналогов генов, и лишь затем (5) объявляет сознание комплексом мемо-эффектов в мозге. Позже Деннет обратился к анализу связанных с этой темой вопросов, обсуждая сущность человеческой свободы и культурную базу религии.

Это самая настоящая система. Нечто подобное мы обнаруживаем и в работах Сёрла. Здесь мы видим попытку построения масштабной онтологии. Вершину иерархии сущего, по Сёрлу, занимают социальные факты, базирующиеся на так называемой коллективной интенциональности и специфических речевых актах. Сами речевые акты предполагают существование определенных интенциональных состояний. Последние невозможны без существования сознания, которое, в свою очередь, зависит от биохимических свойств мозга. Этот теоретический скелет обрастает множеством ответвлений, позволяющих Сёрлу создать впечатляющую философскую систему. Главный систематический труд Сёрла – «Сознание, язык и общество: философия в реальном мире» (1998), кстати, почему-то до сих пор не переведен на русский язык, хотя это просто блестящий текст.

Итак, ответ на вопрос о том, есть ли настоящее у систематической философии, вроде бы получен. Но не все так прозрачно. Очевидно, что и Сёрл, и Деннет – систематические авторы. Но насколько их системы являются философскими системами? Казалось бы, философскими их можно назвать уже потому, что они обсуждают традиционные философские темы – проблему сознания, свободу воли и т. д. С другой стороны, ясно, что некоторые темы, которые когда-то рассматривались в качестве философских, перешли в ряд научных – к примеру, вопросы о структуре материи, пространства и т. п.

Присмотревшись к высказываниям Деннета и Сёрла, мы увидим, что они – особенно Деннет – действительно очень сциентичны. Иными словами, они считают, что вопросы о природе сознания, человеческой свободе и т. п. могут быть в принципе решены эмпирическими методами. Почему же тогда они называют себя философами? Потому, что, хотя эти вопросы могут быть решены наукой, она еще не вполне готова к этому, и ей надо прокладывать путь, очерчивая принципиальные схемы возможных решений. Этим и занимается философия. Она словно бы подталкивает науку своими вопросами.

При таком понимании оказывается, что философия интегрирована в экспериментальную науку, отрабатывая функции скаута, но между ними нет принципиальных различий. И неслучайно, что, к примеру, тот же Деннет считает свое учение о сознании верифицируемой и фальсифицируемой в опыте теоретической конструкцией.

Такое понимание сущности и роли философии, на мой взгляд, является неправомерным отклонением от образцов ранней аналитической философии, резко противопоставлявшей философский априорный концептуальный анализ и эмпирические исследования. Первым смельчаком, бросившим вызов этим образцам, был, конечно, У.Куайн.

Деннет и Сёрл являются в этом плане последователями Куайна. И это значит, что, хотя систематическая философия существует и, конечно, будет существовать, вопрос о перспективах концептуальной, а не квазинаучной систематической философии остается открытым.

Я, однако, очень надеюсь, что концептуальный анализ, т. е. априорное прояснение наших базовых понятий о мире и сознании, еще будет востребован аналитическими философами. Только не надо пытаться возродить его в старом виде – вариации на эту тему, которые мы находим, к примеру, у Ф.Джэксона, обречены на непонимание.

Традиционный концептуальный анализ был связан с разбором словоупотребления. Но слова – это поверхностный уровень наших концептуальных схем. На более глубоком уровне сущностных характеристик наших интенциональных состояний эти схемы рассматривали феноменологи. Но делали они это исключительно дескриптивно. Однако дескрипции не позволяют ничего прояснить. Если что-то мыслится неясно, то дескрипция лишь фиксирует эту неясность. Аналитические философы, напротив, всегда были нацелены на аргументацию, которая позволяет что-то прояснить – но их прояснения, повторю, ограничивались поверхностным уровнем концептов.

Чтобы двинуть дело вперед, надо более решительно, чем это было до сих пор, скрещивать аналитическую философию с феноменологией, создавая нечто вроде аналитической феноменологии. Тогда мы сможем действительно прояснить концептуальные схемы и, в частности, устанавливать место той или иной схемы в ряду других схем и, стало быть, обнаруживать связи между ними – а это уже шаг к системе.

Все это может звучать абстрактно. Но речь идет о вполне конкретных вещах. Никто не будет спорить, к примеру, что мы концептуализируем мир через понятия причинности и объективности. Уже на уровне здравого смысла все мы считаем, что чувственный мир существует независимо от нас и что события в нем небеспричинны. Но вот вопрос, на который можно ответить только с помощью концептуального анализа: связаны ли эти убеждения, связана ли между собой экзистенциальная и каузальная вера? Ответ не очевиден, но его можно получить – но только не путем дескрипций и не путем анализа словоупотребления. Как получить? Задумаемся, к примеру, почему мы считаем, что какие-то конкретные окружающие нас вещи не исчезают после прекращения их восприятия. Ведь некоторые могут исчезать. Ответ таков: мы считаем, что вещь сохраняется в данный момент, когда мы не воспринимаем ее, если, как мы уверены, в ее окружении нет причин, которые могли бы ее разрушить. А как же быть с возможностью беспричинного уничтожения? Ясно, что мы просто исключаем ее. Вот она, связь между верой в причинность и верой в независимое существование. Я могу верить в то, что предмет, который я вижу, сохранится после прекращения его восприятия, лишь если я считаю, что этот предмет подчиняется закону причинности (это необходимое, хотя, разумеется, еще не достаточное условие). Это лишь один из примеров концептуального анализа в том понимании, о котором я сказал. Тут не чистая дескрипция. Дескрипции статичны, а здесь есть движение мысли, аргументация, позволяющая в итоге прояснить то, что вначале могло быть неясным. И можно было бы привести немало примеров подобных анализов.

Впрочем, это по-прежнему кажется чем-то схоластическим. Однако задумаемся: что если прояснение наших концептуальных схем позволит, к примеру, уточнить детали соотношения ментального и физического, решить так

называемую «трудную проблему сознания» (термин Д.Чалмерса): почему функционирование мозга вообще сопровождается субъективным опытом, тем, что называют квалиа?

В самом деле, очевидно, что мы приписываем ментальные состояния людям и другим существам. И если мы поймем, при каких условиях происходит подобное приписывание, то сможем уточнить статус этих приписываемых состояний и их отношение к тем физическим системам, которые мы концептуализируем в качестве сознательных.

Вопрос о природе сознания – уже далеко не схоластичная тема, и не будем забывать, что философия началась с этого вопроса. Я и в самом деле считаю, что его можно решить с помощью той разновидности концептуального анализа, о которой я только что говорил.

Однако не исключено, что подобный анализ имеет и более широкие, практические последствия. Не исключено, что он – в его систематическом развертывании – позволяет показывать состоятельность наших «естественных установок», как сказал бы Гуссерль, наших убеждений здравого смысла. Ведь многие философы считали и до сих пор считают, что они некогерентны. Дело в том, что давно уже было замечено, что, пока мы не философствуем, а просто живем, доверяя установкам здравого смысла, все кажется простым и понятным. Но стоит нам начать вдумываться в эти установки, как они оказываются чем-то загадочным, а иногда и противоречивым. Философия словно бы призывает нас порвать со здравым смыслом. Но, может быть, к этому призывает лишь поверхностная философия, философия, недостаточно аналитичная и систематичная для того, чтобы увидеть, что принципы здравого смысла допускают такое прояснение, которое не влечет революционного отказа от них? Если так (а есть основания считать, что это так), то систематическую философию можно будет рассматривать как защитницу здравого смысла, как средство устранения фантастической метафизики (заполняющей головы т.н. «обычных людей», не интересующихся философией: на философских факультетах мало метафизиков), и как интеллектуальную технологию, помогающую людям жить в реальном, а не в выдуманном ими мире. И тогда у нее, конечно, большое будущее. Спасибо за внимание.

Гусейнов А.А. – Спасибо. Пожалуйста, какие вопросы?

Руткевич А.М. – Первый вопрос: существовала ли вообще несистематичная философия? В широком смысле любая философия представляет собой систему. Даже самые ожесточенные критики системостроительства, будь то эмпирики, вроде Юма, либо экзистенциальные мыслители (Кьеркегор, Шестов и им подобные), мыслили систематично, выводили следствия из принятых ими посылок.

Второй вопрос, связанный с этим. Вы говорили об антисистематичности аналитической философии. Однако мы можем сказать, что в рамках аналитической философии существовали доктрины, которые были систематичными в более узком и сильном смысле слова. Такова любая сциентистская доктрина, а в рамках аналитической философии их хватало – вспомним Рассела, Карнапа, американский натурализм и так называемый «научный материализм»...

Васильев В.В. – Я согласен во многом с тем, что вы сказали. Отчасти это спор о словах. Но все-таки есть некие существенные различия. Во-первых, я говорил о современной философии. И говорил, что, чтобы понять какой-то философский тезис, на мой взгляд лучше всего отталкиваться от аргумента в его пользу. В данном случае я применил простой аргумент. Традиции, которые сейчас доминируют в мире, не повторяют системности. И герменевтика с ее историческим релятивизмом, и постструктурализм, который просто выступил против всякой систематичности (думаю, вы не будете это отрицать), – они против системности. Конечно, если мы возьмем тради-

цию, то увидим, что хотя, по-видимому, определенная систематичность, в самом деле, заложена в умах крупнейших философов, все же тут есть очень большие различия. Возьмем Юма. Довольно трудно в действительности говорить о том, что это систематическая философия. Это, скорее, набор неких эссе. Также и у Локка, и вообще в британской традиции. Хотя Юм стремился к системе (он говорит об этом сам), но у него не получилось. Одним словом, есть систематичность и систематичность. Одна систематичность у Юма и у Локка, другая систематичность – у Декарта и Канта. О Гегеле я не говорю, потому что у него, скорее, симуляция системы, чем реальная систематичность. Что касается аналитической философии, опять же, трудно спорить относительно того, что вы сказали про Карнапа, но это была спорная идеология, идеология, придуманная Расселом, установка на мозаичность исследования, на то, что надо решать частные проблемы. Можно потом из них составлять каким-то индуктивным путем целое, но главное – сосредоточиться на деталях. Вспомним хотя бы, как он говорит об этом в главе, посвященной логическому анализу в его истории западной философии. Он это выводит там на первый план. Или возьмем Мура, его книгу о проблемах философии, не переведенную на русский язык. Там вроде бы должно быть что-то систематическое, но в действительности это тоже набор эссе. Все это так. Вместе с тем по сути противоречия между аналитической программой и систематичностью, конечно, нет. А система имеет место тогда, когда есть некоторого рода необходимые переходы между концептуальными блоками. Ну и, конечно же, полнота.

Подорога В.А. – Меня не совсем убеждает эта концепция систематичности, потому что любая мысль – если вообще кто-то мыслит – систематична. Иначе такой мыслящий просто выглядит смешным. Однако возникает путаница с формами, которые создает для себя мысль. Ведь мысль всегда исторична: есть гегелевская форма, есть попперовская форма, мозаика системы Гегеля... И это просто потребность исторического формообразования мысли, которая каким-то образом встраивает себя в коммуникативную сферу, чтобы быть транслированной современникам в наиболее подходящей форме. Поэтому странно придавать систематичности столь смешанное ускользающее значение, когда она обозначает и это, и то... В общем-то, любая мысль там, где она пытается себя изложить, всегда выгледит и будет систематичной; внутренняя логичность – это структура самого мышления. Иначе как мы бы могли мыслить, находясь в такой зависимости от каких-то внешних форм, которые нам навязываются в качестве некоторой системы. Что такое кантовская система, что такое декартовская система – это в каждом случае нужно разбирать. В каждом случае. И системы не были достигнуты ни Кантом, ни Гегелем, это были самые настоящие катастрофы и распады системы, хотя желание было, воля к системе была.

Васильев В.В. – Всякая мысль систематична в зародыше, но это не значит, что из этого зародыша получится что-то действительно жизненное. И, разумеется, можно говорить, что попытки Декарта и Канта оказались unsuccessfulными, неудачными, но в их построениях есть нечто, характерное, необходимое для систематичности. Я еще раз подчеркиваю: я понимаю систематичность как такое свойство философских систем, в которых обнаруживаются необходимые переходы между разными блоками. Скажем, мы рассматриваем проблему свободы и рассматриваем проблему сознания. Эти проблемы можно рассматривать по отдельности. А можно показать, что они связаны неразрывно. Вот это будет систематичность. Если вы распространите эти нити на все традиционные философские вопросы, тогда вы построите философские системы.

Гайденко П.П. – Вадим Валерьевич, а феноменологию Гуссерля вы считаете систематической философией или нет? И еще вопрос по тексту вашего доклада. Вы высказали такую мысль, что следовало бы скрестить аналитическую философию с феноменологией Гуссерля и, как я поняла вас, это дало бы некоторое движение, усилило бы систематическую философию.

Васильев В.В. – Пиам Павловна, спасибо большое за вопрос, я согласен, что Гуссерль был систематическим философом. Но все дело в том, что его проект провалился, потому что у него была установка на недопущение аргументации, доказательств в прояснении наших интенциональных структур. В этом плане он близок с позитивистами был, между прочим. Он чисто дескриптивный автор. Вот эта беспер-

спективность. Поэтому его проект развалился, сейчас, правда, можно говорить о его возрождении, но бессмысленно возрождать его на старом материале. Надо вдохнуть в него какие-то аналитические силы. И это можно сделать, на мой взгляд, тем способом, о котором я сказал.

Юлина Н.С. – Мое первое замечание касается термина «систематичность». Этот термин чаще всего используется историками философии для классифицирующих целей, но он мало что дает. К тому, что вы имеете в виду, говоря о систематичности, как мне кажется, лучше подходит дисциплинарный термин – «метафизика». Вы верно подметили, что современная аналитическая философия резко повернулась к проблеме сознания, а данная проблема онтологическая, следовательно, она входит в «ядро» метафизики. Естественно, что решение этой проблемы детерминирует цепочку большинства других проблем философии, а отсюда и тенденция к систематичности. И второе замечание. Вы считаете, что аналитическая философия, скажем, в лице Д.Деннета и Дж.Сёрла, становится сциентистской и редукционистской. У меня сложилось впечатление, что в последние годы смысл терминов «сциентизм» и «редукционизм» существенно изменился. В свете нового отношения, которое сложилось между философско-концептуальными и научными (нейробиологическими и квантовыми) подходами к сознанию, Деннета и Сёрла скорее следует отнести к критикам сциентизма и редукционизма. Об этом свидетельствует, например, их резкое неприятие физикализма Р.Пенроуза. Об этом я пишу в своей книге «Натурализм в философии: о книге Дэниела Деннета “Свобода эволюционирует”», которую я вам сегодня подарила.

Васильев В.В. – Нина Степановна, что касается слова «метафизика». Мне не кажется, что в данном случае это было бы удачным терминологическим решением, хотя, конечно, я должен буду обдумать ваши слова. Спасибо, я, действительно, с удовольствием прочитаю книгу, давно ее жду. Я считаю, однако, что, в особенности, Деннет – это, конечно же, антиметафизический автор. Он пытается играть в одну игру с экспериментальной наукой. Он хочет быть скаутом, разведчиком этой науки. Философия, не раз повторял он, в частности, когда мы в апреле беседовали с ним в чудесном ресторанчике в американском Кембридже, – ставит вопросы, а решает их наука. Так же как разведчик ходит, производит рекогносцировку, а потом идет армия и бьет по тем местам, которые он выявил. Философия интегрирована, по Деннету, в экспериментальную науку, и мне кажется, что он тем самым отбрасывает идеалы концептуального анализа, и совершенно напрасно. Эти идеалы, которые восходят к Канту, кстати говоря, и к Юму во многом, предполагают жесткую дихотомию, резкую границу между эмпирическим и концептуальным. Поэтому к Деннету слово «метафизика» не очень применимо, а вот когда мы говорим о концептуальном анализе, то можно использовать это слово, но только, так сказать, его надо употреблять в страсоновском смысле, пронизанном кантовским критическим духом, а не в привычном классическом смысле, – кстати, такая «докритическая» метафизика опять входит в моду.

Лысенко В.Г. – Мой вопрос касается здравого смысла, который Вы как-то противопоставляете систематичности. Но ведь здравый смысл – это категория, которая создается в каждую эпоху философской системой, то есть философская система, которая оперирует здравым смыслом, сама создает его образ. Так что каким-то объективным критерием он вряд ли может послужить.

Васильев В.В. – Могу сказать, что в целом я разделяю понимание здравого смысла, которое было выработано в школе здравого смысла в Шотландии XVIII в. То есть я разделяю то, что говорили Рид, Битти и Стюарт о здравом смысле. Здравый смысл – это не совокупность расхожих представлений, а это костяк нашего естественного мировоззрения, всеобщие когнитивные, прежде всего, принципы, которые задают рамки того, как мы концептуализируем мир. Вот что такое здравый смысл. И в этом плане установки здравого смысла совпадают с теми самыми естественными установками, о которых говорил Гуссерль, всеобщими интенциональными структурами. И именно эти установки надо прояснять и защищать их от нападков на них, показывая, что внутри этих установок нет противоречий, что они когерентны.

О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Сложность и многогранность темы, конечно же, в очень незначительной мере позволяет осветить ее основные аспекты в рамках краткого доклада. Мои соображения, изложенные в виде тезисов, претендуют лишь на то, чтобы проблематизировать идею философской рефлексии. Для ее характеристики в отличие от других типов знания и сознания будут существенны два понятия: «проблема» и «контекст».

Проблема

Проблема есть форма вопрошающего сознания – это ее родовая специфика. В этом отношении философия есть теоретическое выражение природы человека вообще, поскольку ему свойственно удивляться, сомневаться, ставить под вопрос все что угодно. Здесь уместно вспомнить принцип герменевтического первенства вопроса (Х.-Г.Гадамер). Вот еще несколько примеров, подтверждающих важность этой темы.

М.Бахтин: «Смыслом я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла».

П.Рикёр: «Великий философ – это тот, кто открывает новый способ спрашивать».

В.Гейзенберг: ученого в философии «интересуют, прежде всего, постановки вопросов и только во вторую очередь ответы. Постановки вопросов кажутся ему весьма ценными, если они оказываются плодотворными в развитии человеческого мышления. Ответы же в большинстве случаев носят преходящий характер, они теряют в ходе времени свое значение благодаря расширению наших знаний о фактах».

Р.Коллингвуд: «Вы никогда не сможете узнать смысл сказанного человеком с помощью простого изучения устных или письменных высказываний, им сделанных... Чтобы найти этот смысл, мы должны также знать, каков был вопрос (вопрос, возникший в его собственном сознании и, по его предположению, в нашем), на который написанное или сказанное им должно послужить ответом».

Т.И.Ойзерман: «Анализ формы философского вопроса выявляет специфическое, несводимое к предмету частных наук содержание».

Наконец, универсальность вопрошания как способа философского мышления выражена в «интеррогативном» подходе Я.Хинтикки, который пытается построить эпистемологию без понятий знания и полагания.

Однако в течение долгого времени, словно демонстрируя свое упрямство и вопиющую неосведомленность, эпистемологи, ориентированные на идеи Венского кружка, отказывали вопросу и проблеме в статусе знания. Проблемы фактически отождествлялись с псевдопроблемами, а к знанию причислялись только повествовательные высказывания. И только К.Поппер отважился на то, чтобы включить научные и философские проблемы в познавательный процесс, помещая их в сферу «третьего мира».

Наше допущение звучит так: разворачивание содержания философии происходит в ходе формулировки и анализа философских проблем. Что же тогда представляет собой проблема как форма знания в отличие от вопроса?

Проблема – это не просто вопрос, ответ на который предполагает некоторое знание.

Задавая вопросы типа: «Сколько звезд на небе?», «Когда произошла Французская революция?» или «Какова длина молекулы ДНК?», мы знаем точный или приблизительный ответ или, в худшем случае, знаем, где его искать. Вопросы и ответы на них могут нуждаться в терминологических или фактических уточнениях, но они не требуют поиска принципиально нового знания и не выражают сомнения в уже имеющемся знании.

Проблема фиксирует как раз дефект наличного знания.

Проблема является системой из двух и более вопросительных суждений со строгой дизъюнкцией и содержит взаимоисключающие онтологические допущения. Возможность формулировки осмысленных и весьма значимых вопросов, стоящих в оппозиции друг к другу, предполагает неоднородность, неполноту, противоречивость доступного нам массива знания, например, несоответствие между равно обоснованными тезисами, предпосылками и заключением, задачами исследования и его средствами, идеей и ее применением.

Отсюда следует, что проблема явно или неявно содержит знание весьма специфического, рефлексивного рода, знание, направленное на самого себя: *это знание о знании, его сфере и границах.*

Б.С.Грязнов: определение проблемы через различие проблем и задач

Напомню о том, как Б.С.Грязнов различает проблему и задачу. Проблема – вопрос, ответом на который является теория в целом.

Так, например, проблемой, которую решала квантовая теория М.Планка, был вопрос: прерывны или непрерывны энергетические процессы, происходящие в системах, совершающих гармонические колебания?

Проблема Н.Коперника состояла в вопросе о том, вращается ли небесная сфера относительно Земли или наоборот.

Задача – напротив, внутритеоретический вопрос, ее решением является одно или несколько утверждений теории.

Например, какими формулами описать процесс перехода электрона с одной атомной орбиты на другую? Или сколько эпициклов необходимо для описания вращения Земли вокруг Солнца?

Решением проблемы будет теория в целом, решением задачи – некоторая часть теории.

Введенное Б.С.Грязновым различие предполагает, что проблема имеет *внешнее* происхождение по отношению к теории, которая является ее решением. Теоретический *скачок*, представленный в известном тезисе парадигмальной, или глобальной теоретической «несоизмеримости» Куна-Фейерабенда, характеризует именно возникновение и решение проблемы.

Решение задачи следует из той теории, в рамках которой задача сформулирована. Это «разгадывание головоломок», по Т.Куну, составляющее суть «нормальной науки».

Однако *исторически* теории возникают вовсе не как решения проблем. Наука вообще не занимается решением проблем. В науке проблемы не *формулируются*, а, скорее, *реконструируются* по уже готовому знанию: это **способ**

понимания теории, приходящий вслед за знанием. Отсюда, по Б.С.Грязнову, следует, что научная проблема является результатом особого рода познавательной деятельности – историко-научной рефлексии, или реконструкции.

Я полагаю, что философская рефлексия аналогична, но имеет более общий теоретический статус и независимость от предмета. Как только мы выходим за пределы науки в область философии, мы получаем возможность ставить, формулировать и переформулировать проблемы, в том числе и такие, для которых пока не существует решения, или такие, решение которых (в конкретно-научном или практическом смысле) вообще невозможно.

В лекциях, пытаясь упрощенно показать особенности таких видов знания, как магия, философия и наука, я порой использую следующую формулу, которая пригодна и для иллюстрации формы бытия проблем.

Наука *решает* проблемы, которые *могут* быть решены.

Философия *ставит* проблемы, которые *не могут* быть решены.

Магия *решает* проблемы, которые *не могут* быть решены.

Более обстоятельное рассмотрение этих видов знания показывает, что научные проблемы на деле оказываются конкретными задачами, а некоторые философские проблемы, преобразуясь в конкретно-научные задачи, обретают свое решение. И, наконец, магические проблемы решаются благодаря тому, что одна неразрешимая в данный момент проблема или задача подменяется другой, решаемой задачей.

Можно отважиться на следующее допущение: подобно тому, как смысл (значение) слова есть его употребление, смысл проблемы, а следовательно, и проблема как таковая есть также результат определенной деятельности – работы со знанием, вызывающим сомнение или неудовлетворение. И одновременно мышление, имеющее в качестве своего предмета проблему, – это и есть собственно рефлексивное мышление: работа с проблемным знанием есть элементарный рефлексивный акт теоретика.

Итак, значение термина «проблема» указывает:

– на принадлежность к философской, метатеоретической, методологической рефлексии;

– на нормативный элемент, предписывающий определенную модель развития знания, в которой важное место отводится радикальному пересмотру фундаментальных теоретических допущений;

– на вносимый в знание извне концептуальный инструмент, побуждающий субъекта к более глубокому пониманию наличной познавательной ситуации.

Отсюда – **проблематизация** – термин, появившийся в 1960-е годы как в России, так и на Западе.

Вот как его определяет, например, М.Фуко:

Центральная задача работы интеллектуала как раз и заключается «в том, чтобы с помощью анализа, который он производит в своих областях, заново вопрошать очевидности и постулаты, сотрясать привычки и способы действия».

Какие же типы работы с проблемным знанием характерны для философской рефлексии? Их по крайней мере два: *проблематизация контекста и контекстуализация проблемы*.

Контекст

Вот несколько репрезентативных высказываний, на которые я бы хотел опереться в своем рассуждении.

К.Бюлер: «Не нужно быть специалистом, дабы понять, что важнейшее и наиболее значимое окружение языкового знака представлено его контекстом; единичное являет себя в связи с другими себе подобными, и эта связь выступает в качестве окружения, наполненного динамикой и влиянием».

Л.Выготский: «Слово вбирает в себя, впитывает из всего контекста, в который оно вплетено, интеллектуальные и аффективные содержания, и начинает значить больше и меньше, чем содержится в его значении, когда мы его рассматриваем изолированно и вне контекста: больше – потому что круг его значений расширяется, приобретая еще целый ряд зон, наполненных новым содержанием; меньше – потому, что абстрактное значение слова ограничивается и сужается тем, что слово означает только в данном контексте... В этом отношении смысл слова является неисчерпаемым... Слово приобретает свой смысл только во фразе, сама фраза приобретает смысл только в контексте абзаца, абзац – в контексте книги, книга – в контексте всего творчества автора».

Для рассматриваемой темы также очень важна позиция основателя школы британского контекстуализма Б.Малиновского. Он разграничивает типы контекстов: лингвистический контекст, ситуационный контекст, контекст культуры. Соответственно различаются и типы контекстуализации как включения знания в определенный тип контекста.

Значение слова – это его употребление в языковой игре, проговаривание в различных обстоятельствах, нахождение с его помощью выхода в языковых ситуациях или попадание в языковый тупик. Так трактует проблему значения Л.Витгенштейн, требуя от нас договаривать вслед за ним, вопрошая: кто именно употребляет слово? какие слова сопутствуют ему? что за реалии подразумеваются под ним? каковы предпосылки и последствия обращения к данному слову? каков внеязыковой контекст слова, наконец? В этом суть философской рефлексии, которая делает своим предметом понимание текстов, предметов культуры.

Контекст играет фундаментальную роль в интерпретации знания и культурного объекта вообще.

Функции контекста

Контекст *индивидуализирует* смысл высказывания, которое вне контекста обладает лишь абстрактным, всеобщим смыслом.

Контекст *дополняет* смысл высказывания с помощью нюансов, адаптируя слово к некоторому предметному полю.

Контекст *создает* смысл, если смысл слова неясен, утрачен, изменен – а ведь развитие языка предполагает постоянное изменение смысла слов.

Как философ использует контекст?

Философ стремится разобраться в истоках проблемы, понять ситуацию в той области знания, где возникла проблема, и то, как ее разрешение приводит к позитивному изменению ситуации.

Поскольку проблема возникает за пределами уже сформированной теории, необходим выход за пределы данной предметной области.

Философ вынужден приписывать проблеме более широкий горизонт, чем тот, в котором она обычно рассматривается как научная, религиозная или повседневная проблема.

Философский дискурс далек от поисков «логики смысла». Он требует теоретического воображения, позволяющего осуществлять нелогические, пробные, поисковые шаги, неочевидность и даже абсурдность которых иной раз бросается в глаза.

Так, контекстуальная реконструкция предполагает сопоставление казалось бы несопоставимых феноменов – науки и мантики, техники и магии, политики и мифологии, повседневного и экстраординарного, профанного и сакрального, маргинальной сферы и сферы мейнстрима и т. д.

Отсюда первый шаг в интерпретации слова, образа и объекта культуры вообще – это не поиск «внутренне присущего ему» смысла, но анализ возможных контекстов его употребления. Это и есть распознавание, конструирование *контекста* проблемы, *контекстуализация проблемы*.

Контекст как проблема

Контекстуальная реконструкция основана на представлении о совокупном познавательном процессе – множестве всех известных и неизвестных, реальных и возможных когнитивно-культурных ситуаций, относительно которых должна быть понята отдельная проблема или ситуация. Всякая познавательная ситуация не может быть понята вне допущения, что она есть часть масштабного (в принципе неисчерпаемого) целого, видимого лишь с «высоты птичьего полета».

Как локализовать релевантную для данной ситуации часть совокупного познавательного процесса? Как усмотреть всю глубину содержания проблемы?

Можно ли сформулировать универсальные критерии выделения и структурирования факторов, влияющих на процесс познания, или в каждом конкретном случае это нужно делать по-разному? Какие из них и когда играют решающую и второстепенную роль? Какова степень такого влияния?

Это – типичная проблема, остающаяся неразрешимой без ее перевода в задачу. Баланс между наукой и искусством остается поэтому неизбежной стратегией контекстуальной реконструкции.

При этом философ, давая социокультурное истолкование некоторого элемента знания, воодушевлен теми многообразными смыслами, которыми оно обрастает, превращаясь из гносеологической абстракции в культурный объект. Однако он порой упускает из вида, что всякая *контекстуализация есть локализация*, переход от возможного многообразия смыслов к их реальной ограниченности, переход от общего к частному. Практикуемый сам по себе, этот метод ведет от философского обобщения к специально-научному описанию, – к тому, что призвано служить исходным пунктом философской рефлексии, но порой оказывается ее результатом.

Поэтому и контекст как предмет философской рефлексии выступает не как объективно данный, но как продукт конструктивной деятельности, который должен быть подвергнут критике. Воспринимая его как *свое иное*, философ обязан заниматься *проблематизацией контекста*.

Проблема и контекст – полюса философской рефлексии.

Локальность всякого контекста и тривиальность любой проблемы, рассмотренной изолированно, – границы, которые безуспешно и неизменно стремится преодолеть философский дискурс.

Гусейнов А.А. – Правильно ли я вас понял, что о проблеме по большому счету имеет право говорить только философия? И это как будто органично философии. Тогда это означает, что, скажем, какая-то другая наука – филология, история – не может говорить о проблемах.

Реплика. – А социология?

Гусейнов А.А. – И социология тоже. Социология – в особенности.

Касавин И.Т. – Я бы ответил на ваш вопрос так. Конечно, здесь много зависит от определений.

Гусейнов А.А. – Да, пожалуйста, в рамках вашего доклада...

Касавин И.Т. – Здесь ответ неоднозначный. Проблемы – это проблемы философской рефлексии и всякой иной, *которая имеет внешний характер*, выходит за рамки некоего предметного поля. Если это историко-научная рефлексия, то это не собственно научная рефлексия, не физическая рефлексия, а внешняя рефлексия теоретика, который говорит о другом предметном поле. К философии это относится прежде всего, поскольку она есть рефлексия по поводу универсалий культуры, если использовать определение В.С.Стёпина.

Юдин Б.Г. – Не могли бы вы пояснить понятие «совокупный познавательный процесс» – откуда оно явилось?

Касавин И.Т. – Это понятие я сам сформулировал, пытаюсь показать, каким образом идет расширение предметного поля современной эпистемологии. Впервые оно систематически разрабатывается в моей книге «Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания» (СПб., 1999). Рискуя обременить окружающих своими рассуждениями, скажу только, что оно фиксирует одну из специфических черт философского познания по сравнению с научным. Философское понимание истины, знания, вообще основных категорий теории познания, эпистемологии, категорий сознания имеет свою специфику. Но как попытаться эту специфику понять? Мне показалось, что характеристика философских категорий возможна только из очень широкого панорамного контекста, практически не ограниченного. Может быть, это своего рода переформулировка тезиса о том, что философские проблемы обладают особой общностью, многообразными ракурсами. Понятие совокупного контекста может быть в нескольких словах определено так: равновозможность всех мыслимых и немыслимых, реальных и нереальных когнитивно-культурных ситуаций, исходя из которых мы рассматриваем каждый отдельный фрагмент познавательного процесса.

Гусейнов А.А. – Ещё вопросы? Нет? Спасибо. Пожалуйста, кто ещё хочет высказаться?

Лекторский В.А. – Первый мой вопрос касается понимания докладчиком того, что такое «проблема». Мне показалось, как и другим слушателям доклада, что точка зрения докладчика такова: когда речь идет о вопросах простых, то говорится не о философии, а скорее о науке. А как только мы ставим проблемы и их обсуждаем, то как бы автоматически уже переключаемся в сферу философии. Эта позиция докладчика не кажется мне убедительной. Можно привести массу таких ситуаций, когда ученый должен (особенно когда он совершает революцию в науке, то есть пересматривает какие-то принципиальные представления) заниматься именно проблемой. Эйнштейн разве не занимался проблемой времени? Вообще всякое размышление об основаниях науки имеет дело уже с проблемами. С точки зрения докладчика, любой человек, размышляющий над проблемой, становится тем самым философом. А разве это обязательно? Не очень ясно, где с проблемами имеет дело философия и где проблемы все-таки научные. Насколько я мог понять из ответов докладчика, проблемы философские отличаются только тем, что они более общие. Конечно, они более общие, но этого, видимо, недостаточно. Что-то есть в философии такое, чего нет в науках и что всегда философию отделяло и будет отделять от всех других областей знания. Ведь известно, что науки решают одни вопросы и проблемы, и потом переходят к другим вопросам и проблемам, а философия как раз имеет дело все время с одними и теми же проблемами. Из доклада непонятно, почему это есть особенность философии – постоянно размышлять над одними и теми же проблемами: что такое истина, что такое реальность, что такое сознание, что такое свобода, и т. д. Я не могу также согласиться с тем, что наука ставит проблемы, которые она потом решает, а философия ставит такие проблемы, которые она не решает. У меня другое мнение: философы решают проблемы, но каждый раз они их заново решают и перерешают.

Касавин И.Т. – Они не могут быть решены как философские проблемы, хотя могут обсуждаться философскими средствами и даже преобразовываться в научные и иные специальные задачи, подлежащие решению. Но как таковые решены быть не могут. Как можно решить проблему познаваемости мира? Бытия Бога? Бессмертия души? Конечно, некоторые направления в философии пытаются решить такого рода проблемы, например, теория искусственного интеллекта претендует на решение проблемы сознания. Но на деле все банально сводится к обсуждению специально-научных моделей работы мозга или простых мыслительных операций. Это имеет очень отдаленное отношение к философии и никак не продвигает решение философской проблемы сознания. Проблема – это способ критически посмотреть на наличное знание, а не дать ответ на то, как устроен мир.

Лекторский В.А. – Окончательно – да. Но они в каком-то смысле решаются, но каждый раз решаются в определенном контексте. Потом снова ставятся, снова возникают в другом контексте, снова решаются. Но все-таки как-то решаются. Иначе непонятно, зачем ставить вопросы и пытаться решать то, что в принципе не имеет решения. Почему этим люди вообще должны заниматься? Если нормальный человек знает, что проблема нерешаема, он не будет за нее браться.

И второе, насчет очень важного для докладчика понятия «контекст». Я, честно говоря, не уловил, что понятие контекста дает для понимания специфики философских проблем? В каком-то смысле все проблемы возникают в определенном контексте. Я уже сказал о том, что специфика философских проблем состоит как раз в том, что они, конечно, существуют в определенном контексте, но вместе с тем почему-то вечны. Вот это непонятно из доклада. Если все сводится к контексту, тогда неясно, почему одни и те же вопросы возникают вечно. Контексты-то меняются, и философские проблемы должны бы были меняться! А они меняются в чем-то, но в чем-то фундаментальном они – те же самые. И это особенность философии. То, что включает проблему в определенный контекст, может получить какое-то решение. Но философская проблема выходит за пределы определенного контекста. И в новом контексте она должна быть решена снова. Философское знание, философская рефлексия отличается от всякой другой, а вот из того, что вы рассказали, граница эта как бы размывается, и любой человек, который о чем-то думает и ставит какие-то глубокие вопросы, попадает у вас в разряд философов. А это, видимо, не так.

Келле В.Ж. – Мне хотелось бы высказаться по поводу специфики философии. Я поддерживаю стремление Ильи Теодоровича выявить специфику философии. Он связывает ее с проблемой. Я считаю, что его подход вполне допустим, это определенная позиция, но я не во всем с ним согласен. Полагаю, что все-таки требуется несколько иной подход. В ответ на вопрос Юдина было сказано, что философия на все накладывает свою ауру. Вот это мне кажется очень хороший образ. В чем же аура философии? Аура философии заключается в том, что мир как таковой, сам по себе, философию не интересует. Философия рассматривает мир только в отношении к человеку, к субъекту. В этом и состоит специфика философского знания и та аура, которая накладывается на все. Это очень просто. Поэтому попытка как-то уйти от связи проблемы с какой-то предметностью мне тоже не совсем по душе. Дело в том, что отказ от предметности, попытки вообще элиминировать отношение объекта к субъекту очень распространены в современной философии, в социологии науки. Но это ведет только к субъективизму. Проблема заключается в том, чтобы взять этот объект по отношению к субъекту. Только здесь возникает философская проблема.

Гусейнов А.А. – Спасибо большое! Пожалуйста, Людмила Артемьевна.

Маркова Л.А. – Видимо, у меня есть некоторое преимущество перед остальными слушателями этого доклада, поскольку я уже неоднократно присутствовала в секторе Ильи Теодоровича при обсуждении такого рода проблематики, будь то уже готовые тексты или устные сообщения с последующими дискуссиями по их поводу. Поэтому эта тема мне знакома. Я лично считаю, что действительно сейчас очень нужно и плодотворно анализировать целый ряд новых понятий, которые функционируют в философских произведениях, в том числе и таких как контекст, проблема, смысл и ряд других. Эти понятия и раньше присутствовали в трудах философов, но,

как правило, не играли решающей роли. В докладе Ильи Теодоровича они выдвигаются на передний план, и это делает его выступление не совсем обычным и в ряде случаев трудным для восприятия.

Я занимаюсь философией науки и её истории и могу сказать, что действительно такие понятия, как проблема и контекст, сыграли огромную роль для понимания развития философских представлений о науке в XX в. Ведь раньше полагалось, что субъект-предметное отношение в науке присутствует таким образом, что предмет должен полностью быть вне субъекта и получаемое знание должно быть максимально освобождено от всех субъектных характеристик ученого, который это знание получил, и эта идея не вызывала никаких сомнений. И вдруг в первой половине XX в. это соотношение начинает обсуждаться, оно проблематизируется, уже не воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Как известно, это было связано с научной революцией начала XX в., не буду напоминать её особенности, а также с характером развития самого философского знания.

Полемика ведётся, в той или иной форме, практически на всех направлениях философской мысли, но особенно бросаются в глаза перемены в аналитической философии. Ведь именно здесь были созданы логические системы, строго ориентированные на исключение субъекта из результатов научного поиска. И вот неожиданная эволюция взглядов Витгенштейна, которого считают основоположником логического позитивизма, к созданию теории языковых игр и обусловленности значения слова контекстом. Свобода логической структуры от личностных характеристик не выдерживает критики. Во второй половине прошлого века доминируют уже исследования по разработке другой возможности при изучении субъект-предметного отношения в науке, а именно, теперь, наоборот, обдумывается возможность нагруженности научного знания субъектными характеристиками. Опять-таки не буду задерживать вашего внимания на особенностях этого пути развития исследований научного мышления, но вы знаете, что и в форме социологии научного знания, развития социологических теорий философская мысль приходит к некоторому тупику. Поскольку субъект связан характеристиками культуры, философии, религии, психологии и так далее, то получается, что знание каким-то образом должно быть детерминировано всеми этими вещами, которые не являются наукой, а формируют лишь контекст её развития. Контексты разные, значит, и результаты изучения одного и того же предмета тоже разные. Релятивизм неизбежен.

Таким образом, два возможных пути изучения науки (детерминация научного знания или предметом, или субъектом) привели исследователей в тупиковую ситуацию. Само отношение «субъект – предмет» отходит в тень, а на передний план выдвигаются новые проблемы и новые трудности, такие, например, как отношение контекста и научного знания. Вот об этих-то новых проблемах и новых трудностях шла речь в докладе Ильи Теодоровича. Если знание получается не из предыдущего знания, а из контекста, который не является наукой, как это возможно? Каким образом это знание может считаться научным? Тут появляется понятие смысла. Если родившееся в голове учёного знание обладает смыслом, оно приобретает право на конкуренцию, на борьбу с другими точками зрения.

А что касается науки без проблем, Илья Теодорович, то это как-то странно даже с позиций вашего собственного доклада. И если вы определяете проблему через выход за пределы существующего знания, существующей теории к чему-то новому, и если это новое есть наука, то для своего развития, как и её предшественница, она должна содержать проблемы, которые будут точками её роста.

Огурцов А.П. – У меня два замечания по докладу И.Т.Касавина. Они относятся к значимости процедуры рефлексии для философского анализа знания. В классической философии, прежде всего немецкой вплоть до феноменологии Э.Гуссерля, рефлексия была центральной и фундаментальной процедурой аналитики знания и сознания.

Первое замечание касается различения проблем и задач. Это различие давнее и не с Б.С.Грязнова оно началось, уже в обосновании евклидовой геометрии оно играло свою методологическую роль. Поэтому слова докладчика, что «наука не занимает-

ся решением проблем», мне представляются сомнительными: они принижают науку и завышают значение философии. Существуют специальные научные дисциплины и теории, которые успешно (или неуспешно) ставят и решают проблемы. Напомню хотя бы описание проблем, которые поставил перед математикой Д. Гильберт (т. н. проблемы Гильберта). Многие из них не решены до сих пор. Ограничение научного знания только решением задач весьма напоминает ограничение Т. Куном нормальной науки решением головоломок. Но само это различие «нормальной науки» и «научной революции» мне кажется также сомнительным.

Второе замечание, которое относится к процедуре рефлексии... Мне представляется, что всякая рефлексия связана с поворотом взгляда назад, с ретроспективным анализом уже-сложившегося знания. Мы всегда поворачиваем свой взгляд назад, смотрим ретроспективно. Поэтому рефлексивное движение всегда связано с тем, что, как говорил Гегель, сова Минервы вылетает в полночь, т. е. тогда, когда знание уже отложилось в некоторые теоретические системы или научные дисциплины. Оно проясняет то, что уже сложилось. Иными словами, настаивая на важности процедуры рефлексии, мы обречены решать проблемы и задачи, которые были поставлены предшественниками. И в этом смысле мы поворачиваем свой взгляд назад, выявляя основания этого сложившегося знания, его неувязки и рассогласования. Между тем во второй половине XX в. возникли и развивались совершенно другого рода представления о процедурах философского знания. Я имею в виду идеи проекта, в котором схватываются тенденции, еще не воплотившиеся в реальности. Эта процедура ориентирована в будущее. Вся прежняя рефлексия о философии «деструктурируется» и вместо нее возникает совершенно другой образ философии – философии-в-бытии. Акцент делается, например, у А. Гидденса, на процедуры понимания-в-бытии, понятие «рефлексии» подвергается критике, так как ориентирует на инстанцию, стоящую над той, о которой осуществляется рефлексивное размышление. Иными словами, любое рефлексированное знание ориентировано на усиление власти над прошлым. В наши дни возникает совершенно другого рода проблемы и перед философией, и перед наукой, и их решение не может быть найдено на пути возрождения классического понятия рефлексии. Я имею в виду концепты и понятия философии коммуникативного действия и коммуникации в различного рода сообществах, моментом (но лишь моментом!) которой может быть понятие рефлексии наряду с пониманием, взаимопониманием, лакунами коммуникаций и др.

Касавин И.Т. – Я хотел остановиться только на двух моментах, поблагодарив всех, кто принял участие в обсуждении.

Во-первых, когда я говорю, что в науке нет проблем, я вообще не говорю ничего нового. Если вы возьмете схему развития знания, скажем, у К. Поппера в «Предположениях и опровержениях», то там проблемы стоят все же особняком, за пределами обычной теоретической и эмпирической работы. Они находятся вне всего процесса научного исследования. Они имеют внешний характер, с них все начинается и ими все заканчивается. Если вы возьмете Т. Куна, так и у него в рамках парадигмы никаких проблем не ставится и не решается. Я не из пальца это высасываю, господа! Это многие уже говорили. Поэтому можно, конечно, апеллировать к обыденному представлению о том, что, дескать, наука решает проблемы, политики решают политические проблемы, у домохозяйек тоже есть проблемы... Но, извините, это обыденное словоупотребление, я же пытаюсь концептуализировать термин, показать, что есть разные проблемы и разные способы их преобразования в задачи.

Второе. Проблема и контекст – это два понятия, которые устанавливают темпоральные векторы знания. Проблема – перспективный, контекст – ретроспективный. Открытость знания будущему фиксируется в проблеме и в рефлексии теоретика по проблематизации, т. е. критике, актуализации, переосмыслению, обновлению старого знания. Зависимость знания от прошлого, его обусловленность языком, ситуацией, наличной социальностью, всей историей культуры выражается в понятии контекста. Эпистемолог мигрирует между этими полюсами, постоянно меняя позицию рефлексии. Изучая знание, он рассматривает всю совокупность его детерминаций; критикуя знание, он пытается понять природу вопроса, на который оно отвечает.

Проблема может быть адекватно понята только в контексте совокупного познавательного процесса. А контекст вовсе не следует принимать как абсолют – он требует критического анализа и сам является продуктом теоретической реконструкции. Мне кажется, что сказанное выше характеризует способ философского познания в достаточно общем виде и относится и к социальной философии, и к философии культуры, и к философской аксиологии и т. д. Полагаю, что, обращая внимание на эти интегральные моменты философского способа познания и исследования, эпистемология в очередной раз демонстрирует свое значение для философии и теоретического мышления в целом. Спасибо вам за внимание.

ФИЛОСОФИЯ ПОД АНТРОПОЛОГИЧЕСКИМ УГЛОМ ЗРЕНИЯ*

Почтеннейшие коллеги, благодарю за честь выступить в этом ученом собрании. Насколько я понимаю, замысел нашего цикла докладов в том, чтобы каждый из нас поведал, как в перспективе его собственного опыта, его идей представляется современная ситуация нашего общего дела – философии и философствования.

Уже немалое время опыт моей работы связан, в главном и основном, с созданием, а затем с развитием некоторого научного направления, которое сегодня называется *синергийной антропологией*. Таким образом, моя задача – раскрыть, как в призме синергийной антропологии ставится и решается проблематика оснований философии, и как в ней видится сегодняшняя философская ситуация. Но тут имеется дополнительная особенность: синергийная антропология – еще довольно новое направление, которое, по всей видимости, не слишком знакомо аудитории (хотя, между прочим, в стенах института, и даже именно в этом зале, уже два года как действует семинар по этой тематике). В силу этого, прежде чем перейти к самой теме, мне требуется дать хотя бы краткую характеристику синергийной антропологии.

Синергийная антропология – определенный общий подход к феномену человека, причем, в целом, подход не философский, а синтетический, полидискурсный, конкретнее же – трансдисциплинарный. В своей трансдисциплинарной природе он родственен, например, подходу автопоззиса, который активно развивается в нашем институте Владимиром Ивановичем Аршиновым. Но это родство, главным образом, типологическое и достаточно ограниченное. Конечно, у синергийной антропологии есть сеть родственных связей, однако в своей основе, равно как и в процессе создания, в генезисе, это направление полностью самостоятельно. Поэтому описывать его следует *ab ovo*, отправляясь от его базовых идей и структур. При этом ясней всего наш подход выступает, если мы рассматриваем его в диахронии – по этапам развития, начиная с генезиса. Тогда сразу выявляется и логика его идей, и характерная для него проблематика. Поэтому для начала я кратко и поэтапно опишу, как складывался замысел синергийной антропологии и возникли ее основы.

Исходным этапом послужило фронтальное и опять-таки трансдисциплинарное исследование исихазма. Более точно, осуществлялись не исследования конкретных явлений в истории исихазма, но полноценная реконструкция исихазма как такового, как определенного духовного и антропологического феномена. Напомним, что исихазм (от греческого «исихия», что значит ‘покой, безмолвие’) – древняя духовная практика православия, которая развивается с IV в. по сей день и в своей основе имеет особое искусство непрерывной молитвы. Бесспорно, это – весьма специфическое явление и, на первый взгляд, крайне далекое от философии. Когда я им начинал заниматься (а было это еще в 1970-х гг., в какой-то мере совместно с Владимиром Вениаминовичем Бибихиным), даже и само слово «исихазм» было очень мало кому знакомо в России. В эмигрантской мысли, в западной науке задачи всестороннего

* Текст статьи выполнен на основе доклада, сделанного на Ученом совете.

изучения, современной реконструкции исихазма тоже не ставились. Встает вопрос: откуда же и зачем взялась моя постановка задачи? В каком контексте, в какой логике идей возникает необходимость поставить в центр внимания исихазм как целое и заняться всесторонним осмыслением этого целого?

К исихастской тематике я был выведен логикой развития русской философской традиции, и шире *восточно-христианского дискурса* – собственного оригинального способа мышления, выработанного византийским православием. Эта логика подводила к тому, чтобы увидеть в исихазме духовное ядро восточно-христианского мироотношения и видения реальности; а отсюда, в силу историко-культурной трансляции, он оказывался ядром также и русского мироотношения и видения реальности. Долгое время это ядро пребывало под спудом, его роль недопонималась, и в самом деле весьма назрела необходимость выдвинуть его, как подобает, на первый план и продумать на современном уровне. Но эта логика, исходящая из проблем русской философии и восточно-христианского мышления, в дальнейшем оказалась скорее частной и не самой существенной. Главное значение и главная эвристическая ценность исихазма обнаружилось в иных и более общих аспектах. И в итоге, когда все это было постепенно осознано, изучение исихазма вылилось в большую программу, которая, завершившись, затем нашла свое продолжение за пределами исихазма и пошла своим путем, к целям, которые ранее мною не предвиделись и лежали уже в сфере общей антропологии. Непрерывно развиваясь, этот путь и привел к формированию синергийной антропологии.

Можно считать, что реконструкция исихазма как целостного феномена служит первым структурным блоком синергийной антропологии, в известной мере, фундаментом всего ее комплекса. В исихазме мне удалось, пожалуй, опознать новый класс антропологических явлений, который прежде особо не выделялся, не был в науке идентифицирован, а тем не менее имел принципиальное значение для антропологии как таковой, для понимания феномена Человека. Здесь была практика самореализации человека в бытии, практика, в которой главным было ее онтологическое измерение и которая занималась выстраиванием фундаментального онтологического отношения человек – Бог, человек и абсолютное бытие, или же обобщенно, человек и Иное человеку как таковому.

В привычной для нас новоевропейской традиции это фундаментальное онтологическое отношение было исключительным предметом разума и философии. Оно ими разрабатывалось, культивировалось и составляло их прерогативу. Эта прерогатива философского разума всегда, как известно, оспаривалась религией, и на этой почве разворачивалась извечная тяжба философского и религиозного разума, которая, по сути, и составляла главное содержание истории умозрения в течение многих веков. Эпохой секуляризации эта тяжба давно уже была решена в пользу философии. Но здесь, в исихазме, а также и вообще в духовных практиках, классическим образцом которых был исихазм, прерогатива вновь пересматривалась. Здесь выдвигался свой подход к этому же фундаментальному, конституирующему человека отношению. Подход этот, если внимательно взглянуть, оказывается отличен не только от философского, но также и от религиозного, каким тот обычно представляется в западной культуре. *Специфическое отличие подхода духовных практик состояло в их преимущественной и пристальной сосредоточенности на антропологии.* Здесь развивались определенные тщательно организованные и отрефлектированные антропологические практики, которые – что первостепенно важно! – были также наделены мета-антропологическим измерением.

За счет последнего в них и осуществлялась конституция фундаментального онтологического отношения – причем данное отношение конституировалось как *трансцендирование* Человека. Разумеется, в новоевропейской традиции тематизация трансцендирования всегда представляла собой сугубо философский предмет; но здесь такая тематизация возникала в совершенно иной перспективе. Принималось, что проблематика трансцендирования – не предмет философской речи, а дело определенной антропологической и мета-антропологической практики.

Однако каким же образом духовные практики, и конкретно исихазм, осуществляли столь дерзостное предприятие? В истории известно лишь самое малое число полностью развитых духовных практик, и в каждом случае создание подобной практики было многотрудной работой, занимавшей несколько столетий. Трансцендирование как антропологическое задание – вещь не только необычайная, но попросту невозможная для обыденного и рационального разума; и для преодоления этой невозможности необходимо было развить некоторые также необычайные, весьма специфические средства. Человеку требовалось достичь актуальной онтологической трансформации, претворения себя в иной образ бытия – что в восточнохристианской традиции именуется *обожением*. Путь к такой цели, отсутствующей в горизонте наличного бытия (т.е. представляющей собой транс-цель, цель-телос), заключался в выстраивании некой специфической антропологической и мета-антропологической практики, продуцировании особого рода антропологического опыта. Уже на первых этапах уяснилось, что для продвижения к инобытийному телосу необходимо иметь путевую инструкцию, антропокарту пути, и строго, точно следовать ей. Опыт духовного пути должен быть организован и методичен: как я показал, он должен иметь собственный *органон*, в аристотелевском смысле, т.е. полный канон своей организации, верификации и интерпретации. И лишь полноценный органон способен служить состоятельной путевой инструкцией трансцендирования как антропопрактики.

Создание органона и является той работой, которую в течение веков выполняет «духовная традиция», понимаемая как сообщество адептов определенной духовной практики. Научное же изучение данной практики должно реконструировать этот органон, причем для научного подхода задача сразу удваивается: мы должны восстановить точно тот органон, который создан духовной традицией и существует в ее сознании и на ее специфическом языке; но мы также должны дать и наш научный взгляд на него, что означает – дать его перевод и интерпретацию в рамках современного научного языка и методологии. В первом случае, по вводимой мною терминологии, мы получаем «внутренний органон» духовной практики, во втором случае – «внешний участный органон» (термин «участный» отражает установку участности, без которой для внешнего, пусть даже и научного сознания, невозможно адекватное понимание опыта духовной практики).

Систематическое описание этих двух органонов для случая исихастской практики составляет основу «исихастского этапа» построения синергийной антропологии. Здесь въявь представлены и проанализированы все компоненты органона: аппарат постановки опыта, его организации, затем – аппарат проверки, критериология (в духовных практиках она важна чрезвычайно, ибо, ввиду инобытийности телоса, практике всегда грозит опасность сбиться с пути, или же «впасть в прелесть», приняв ложный опыт за истинный). Затем идет исихастская герменевтика, представляющая большой интерес необычностью, своеобразием своих принципов; и все здание завершается

процедурами интеграции получаемого опыта в корпус совокупного опыта традиции. Оба возникших органа были достаточно новы для европейской эпистемологии. Это неизбежно было уже по новизне их предмета: они отвечали опыту холистической аутотрансформации человека, ориентированной на онтологическое трансцендирование. Как заранее ясно, орган подобно-го опыта кардинально отличался от наиболее знакомого европейской мысли позитивистского органа субъект-объектного познания. Отличался он и от другого известного органа, феноменологического органа интенционального опыта – но в этом случае, наряду с отличиями, обнаруживаются и весьма интересные, глубокие сближения, параллели, сходства, так что, в итоге, возникает отдельная содержательная тема «феноменология и исихазм», где, в частности, выявляется базисная роль парадигмы интенциональности в духовных практиках.

Но главная линия развития движется в ином направлении. При общем обозрении исихастского органа в нем обнаруживается целый ряд элементов, отражающих тот факт, что исихастская практика развивает собственный оригинальный взгляд на человека: в отличие от классической европейской антропологии, она не сопоставляет с ним ни сущности, ни каких-либо восходящих к ней отвлеченных характеристик, но рассматривает его как энергичное образование, совокупность всевозможных и разнонаправленных энергий. Это неклассическое энергичное видение человека закодировано в содержании внутреннего органа: за специфическим дискурсом восточнохристианской религиозности, византийского или русского монашества, за сугубо рабочим, техническим языком аскетического делания скрываются очертания цельной энергичной антропологии, открываемой в школе исихастского опыта. Исихастский орган может рассматриваться как образец базы неклассического антропологического мышления. Среди его элементов рассеяны принципы, термины, установки, таящие в себе общеантропологический смысл. Такие элементы несут потенциал обобщения, обладают эвристической продуктивностью и подсказывают путь выхода в более общий антропогоризонт. Их следовало выявить – и превратить в концепты. Сейчас я укажу лишь важнейшие примеры конституируемых таким путем концептов неклассической антропологии.

Путь опыта духовной практики имеет ступенчатое строение, ему отвечает знаменитая парадигма «Райской лестницы» (по названию трактата VII в., в котором впервые были представлены все ступени). Будем продвигаться от подножия лестницы в нашем обзоре концептов. Процесс онтологической (ауто)трансформации начинается с исходного события обращения и покаяния, наиболее адекватно выражаемого греческим термином *метанойя*, «перемена ума». Это – радикальное потрясение и всецелый переворот во внутреннем мире человека, в итоге которых человек избирает своей доминирующей стратегией восхождение к Инобытию. В этом событии достигается еще не открытость или разомкнутость человека к Инобытию, но готовность, стремление к такой открытости – что можно называть «предразмыканием» человека. Далее, продвигаясь к центральной части лестницы, мы встречаем одно из ключевых понятий исихастской практики: *трезвение*, или *непсис* (греч.). Это – установка собранного, бдительного самоконтроля сознания, в которой сознание, преодолевая антиномию активности и пассивности, фокусируется на собственной энергичной конфигурации и охраняет ее от всех «помыслов», рассеивающих и деформирующих импульсов. Именно с трезвением, в первую очередь, связаны вышеупомянутые сближения между исихастским

органом и феноменологической парадигмой интенционального опыта. Как было мною прослежено, существует многоаспектная, далеко идущая параллель между трезвением и интенциональностью: оба понятия выступают как порождающие ядра концептуальных комплексов, которые характеризуют определенный модус сознания, отличаемый установкой нацеленного интеллектуального всматривания.

Подступы к высшим ступеням восходящего процесса – это подступы к встрече человека с Инобытием. Для исихастского и православного энергийного видения такая встреча есть встреча их энергий – их взаимное сообразование, соработничество, которое в византийском богословии получило название *синергии*. Именно в этой византийской концепции оказался заложен наибольший эвристический потенциал. Она оказалась самой существенной для формирования новой антропологии, ибо событие синергии наделено максимальной онтологической и антропологической значимостью. В нем человек достигает соединения своих энергий с некими энергиями, которые опытно опознаются им как не принадлежащие ему, имеющие свой источник не в нем, и даже не где-либо в пределах горизонта его сознания и опыта, а за пределами этого горизонта; иначе говоря, – как принадлежащие некоторому *внеположному источнику*, являющиеся энергиями Инобытия, онтологического Иного. Но, коль скоро энергии человека достигают свидетельствуемого опытом контакта с энергиями Иного, это значит, что человек сумел сделать свои энергии открытыми для восприятий энергий Иного. Тем самым он сумел сделать себя открытым навстречу Иному, сумел разомкнуть свой бытийный горизонт в его энергийных измерениях. Поэтому можно говорить, что синергия представляет собою не что иное как *антропологическое размыкание*. Очевидно, что в подобном трансцендирующем размыкании человек достигает полноты самореализации, достигает своего бытийного исполнения, – и это, в свою очередь, означает, что **событие размыкания антропологически конститутивно**.

Итак, в синергии (или антропологическом размыкании) мы обретаем уже не просто очередной элемент неклассической концепции человека, но сам конститутивный принцип такой концепции: неклассический принцип конституции человека. Именно по этой причине опыт неклассической антропологии, начинающий постепенно формироваться здесь, получает название *синергийной антропологии*. Парадигма синергии, размыкания человека, оказывается тем ключом, посредством которого возможно развить цельную антропологическую дескрипцию.

Однако на пути к цельной дескрипции, основанной на парадигме размыкания, лежит еще ряд необходимых этапов обобщения. Этап ближайший – распространение найденных концептов и парадигм на всю область духовных практик, т. е. на все классические практики восточных духовных традиций, такие как классическая йога, буддийская тантра, дзэн, даосизм. Самым же близким соседом исихазма в мире духовных практик является исламский суфизм, которому был как раз посвящен вчерашний доклад в нашем семинаре по синергийной антропологии; докладчиком же был здесь присутствующий Ильшат Рашитович [Насыров]. Существенно, что развитый аппарат – и, прежде всего, исходная идея характеристики практики посредством двоякого органа – оказался эффективным для дескрипции и анализа не только общих элементов духовных практик, но также и их различий. В частности, получает отчетливую концептуализацию фундаментальная бифуркация в сообществе духовных практик, порождаемая существованием двух противоположных реализаций телоса, динамической (личное бытие-общение) и статической

(Нирвана или Великая Пустота – превыше оппозиции бытия и небытия). Очевидно также, что наличие универсальных концептов, таких как органон практики, создает удобную базу для компаративных исследований, а неклассичность новых концептов делает их более приспособленными для дескрипции восточных практик с их крайне специфическим неаристотелианским дискурсом. Однако работа конкретной реконструкции органонов восточных практик сложна и почти необозримо обширна. Она остается существенной частью рабочей проблематики синергийной антропологии; ведутся, в частности, исследования концептуальных оснований суфизма, дзэна.

В плане дальнейшего продвижения главным итогом исследования духовных практик служит развернутая дефиниция общей «парадигмы духовной практики», сводящая воедино важнейшие структурные черты всякой духовной практики как таковой. Шаг, следующий за этим, должен являться уже заключительным обобщением, переходом к общей антропологической концепции. Суть этого перехода составляет рефлексия конститутивной парадигмы размыкания человека, выясняющая возможность ее универсализации. Здесь обнаруживается, что синергийное размыкание, усмотренное нами в духовных практиках, не является единственным видом размыкания человека. Как показывает богатый антропологический опыт, человек может оказываться открытым, разомкнутым не только по отношению к Инобытию; его размыкание может быть и не онтологическим размыканием.

Известна обширная сфера антропологических феноменов, где также во внутренней реальности человека осуществляется контакт его – его энергий – с некоторыми энергиями, которые он опознает как не принадлежащие ему и источник которых он не может локализовать нигде в горизонте своего сознания и опыта. Но в этих феноменах человек не ставит задачи трансцендирования, не идентифицирует себя с определенным образом бытия («здесьним бытием»), стремящимся к претворению в Инобытие; а вместо этого репрезентируется как сущее, наделенное сознанием, самосознающее. Соответственно, в данном случае возможно, что источник «иных» энергий является внеположным человеку и его опытному горизонту не онтологически, а только онтически. Являя собой, по самому своему смыслу, «Иное» человеку, он может при этом представлять не Инобытие, а всего лишь «Иносущее». Именно такой род внеположности имеет место для бессознательного: по самому определению, оно – за пределами горизонта сознания, горизонта человеческого опыта, но при этом ему не сопоставляется иной онтологический модус. Тем самым в его лице перед нами – другая репрезентация Иного, отличная от онтологического Иного (Инобытия). С этой репрезентацией человек также завязывает отношения, и ясно, что механизм этих отношений вновь представляет собой именно антропологическое размыкание – осуществление энергийной открытости человека Иному. Существенно, что, хотя это размыкание уже не есть трансцендирование, не есть синергия, оно остается конституирующей парадигмой: как известно, процессы, индуцируемые энергиями бессознательного (неврозы, мании, фобии и пр.), индуцируют специфические топологии сознания, а отсюда и определенные (патологические) структуры личности и идентичности человека.

На этой стадии универсализации размыкания пора ввести и универсальную терминологию. «Энергии человека» – не вполне ясный, недоопределенный концепт; в силу глубоких причин, формирование корректного философского концепта «антропологической энергии» есть трудная и нерешенная проблема. Поэтому в синергийной антропологии в качестве базового термина избирается менее содержательный, но зато полностью корректный тер-

мин «антропологические проявления». Размыканию человека соответствует определенный класс таких проявлений, а именно «предельные проявления» – такие, в которых человек приближается к пределам горизонта своего существования и опыта, что выражается в начинающихся изменениях существенных характеристик, предикатов этого горизонта. В силу конститутивности размыкания, предельные проявления играют определяющую роль в конституции человека; или же, иными словами, человек в существенном определяется своими предельными проявлениями. Отсюда явствует необходимость ввести еще одно понятие: полную совокупность всех предельных проявлений человека мы называем *антропологической границей*. Как видно из нашего рассуждения, смысл данного понятия тот же, что у философского концепта границы: граница явления или предмета, ограничивая его, придает ему определенность и служит его определением. Определяя конституцию человека, антропологическая граница в известной мере служит заменой или аналогом классического концепта сущности человека. Что весьма важно, она не пространственна, не субстанциальна, но является сугубо энергийным образованием.

Как мы убедились выше, к антропологической границе принадлежат два разных вида предельных проявлений, которые отвечают размыканию человека, соответственно, к онтологическому Иному (Инобытию) и онтическому Иному (бессознательному). В силу очевидной дихотомии: Иное может быть репрезентировано либо онтологически, либо онтически – Иное человеку не имеет других репрезентаций. Но, несмотря на это, у человека имеется еще один способ быть разомкнутым. Как нетрудно заметить, он оказывается разомкнут также и в виртуальных практиках, которые сегодня становятся все более массовыми. Согласно преобладающей трактовке виртуальности, обосновывавшейся, в частности, и в моих текстах, виртуальные феномены отличаются от актуальных ключевым свойством недоактуализованности, недовоплощенности, которое означает отсутствие какой-либо части определяющих предикатов. Конституция антропологических проявлений, отвечающих виртуальным практикам, недовершена, и потому эти проявления суть предельные проявления, лежащие на границе горизонта человеческого существования. Поскольку же проявления человека здесь недоактуализованы, недовершены, то, в этом смысле, человек в них открыт, разомкнут – хотя на сей раз не навстречу энергиям Иного, а только навстречу потенциальному довершению своих проявлений. Такой род разомкнутости можно назвать также и «недозамкнутостью» (если рассматривать обычные, до конца актуализованные проявления как «замкнутые в себе»).

Размыкание в бытии, размыкание в сущем, виртуальное размыкание «недозамыкание» – этими тремя видами, как ясно уже, исчерпывается размыкание человека. Антропологические проявления, соответствующие этим видам размыкания, исчерпывают антропологическую границу, образуя на ней три области, которые мы именуем, соответственно, Онтологической, Онтической и Виртуальной топики границы. И, поскольку размыкание антропологически конститутивно, эти структуры размыкания задают основу цельной трактовки человека: *человек может быть определен как сущее, творящее размыкающее себя*.

Выделив полный репертуар способов размыкания человека, мы получаем основу, каркас синергийной антропологии как некоторого антропологического дискурса, способа описания-означивания антропологической реальности. Философ должен спросить: что это за дискурс, каковы его природа и статус? Ближайшим ответом будет: полученный дискурс есть некоторая *антропологическая модель*, т. е. концептуальная конструкция, предназначенная для опи-

сания определенной области антропологических явлений. Как нетрудно увидеть, все рассуждение, ведущее к появлению синергийной антропологии, развертывалось именно в логике моделирования: выделить определяющие черты некоторого класса явлений и воспроизвести их в нужном языке и дискурсе, нужной знаковой системе. Системно-модельное мышление – далеко не самый углубленный мыслительный способ; оно тяготеет скорей к естественнонаучной, нежели гуманитарной методологии. Модель функциональна, от нее требуется лишь эффективная дескрипция заданной феноменальной сферы, и она не обязана удовлетворять каким-либо философским требованиям или эпистемологическим критериям. В свете этого мы, разумеется, не можем признать «модель Человека» финальной и совершенной формой репрезентации знания о Человеке. Но не следует и спешить с оргвыводами, с проявлениями философского высокомерия. В сложившейся ситуации, модель человека, если она построена на принципах, отвечающих новой антропологической реальности, способна принести немалую пользу: она может дать адекватную дескрипцию тех важных и уже многочисленных феноменов, которые не поддаются пониманию на базе прежней, классической антропологии. Поэтому в развитии синергийной антропологии сначала следовал этап ее эксплуатации в качестве модели; и лишь затем, уже в последний период, настало время методологической рефлексии и переосмысления ее статуса: своеобразный сдвиг приоритетов от антропологической прагматики к антропологической эвристике.

Более тесное отношение к теме доклада имеют аспекты эвристики, и поэтому стадию прагматики я затрону лишь мельком. Очевидным свойством нашей модели является ее неклассичность: она не вводит базовых для классической антропологии концептов субъекта, сущности и субстанции, является бессубъектной и бессущностной. Именно это свойство и обеспечивает для нее большое поле весьма актуальных приложений. Как мы сказали, сегодня имеется уже целый круг новых антропофеноменов, которые не отвечают образу классического новоевропейского (Декарто-Кантова) человека и не укладываются в понятия классической антропологии. В качестве альтернативного, неклассического способа дескрипции синергийная антропология применялась уже ко многим явлениям из этого круга: к виртуальным практикам, трансформативным телесным практикам, ориентированным к Постчеловеку, опытам новейшего «трансавангардного» искусства, феноменам религиозного экстремизма, стратегиям межконфессионального диалога и др. Надо сразу признать, что в большинстве таких применений новый способ дескрипции и новая трактовка явления лишь намечались в общих чертах, без основательной разработки, – но все же можно было удостовериться, что полученная модель валидна во всех этих областях и аппарат синергийной антропологии дает реальную возможность новой, неклассической интерпретации подобных явлений. Круг этих явлений широк, и применения такого рода продолжают развиваться; но, наряду с ними, все большее место начинает занимать разработка иных, более общих возможностей синергийной антропологии, лежащих в сфере методологии и эпистемологии гуманитарного знания.

* * *

Увидеть эти возможности нам поможет вопрос: какова природа нашей модели и каково ее место в сфере наук о человеке? Как ясно сразу, она не принадлежит целиком какой-либо одной из этих наук, ибо строилась на базе

опытных данных и концептуального арсенала целого ряда дисциплин: философии, богословия, психологии и т. д. Тогда это, по-видимому, *междисциплинарная модель*? Нет, и это неадекватная характеристика. Междисциплинарные направления и модели возникают опять-таки в рамках парадигм естественнонаучного мышления. Это своего рода сборные конструкции, которые естественники строят для освоения новых предметных областей. Когда некоторая интересующая ученых область не умещается в предметную сферу какой-то одной науки, они берут блоки (данные, аппарат...) из разных наук, разных дисциплинарных дискурсов – и, соединяя их, стремятся достичь эффективного описания нужной области. Но синергичная антропология отнюдь не строится в данной парадигме. Во-первых, ее предметная область, *человек*, – никак не из новооткрытых и ранее наукой не замечавшихся. А во-вторых, и описание своей области она производит не путем соединения блоков из разных дисциплин, а совсем иначе.

Как мы видели, структурные основания синергичной антропологии целиком возникают, развертываются из определенного ядра, которым служит парадигма антропологического размыкания. При этом и ядро, и способ его развертывания мы ниоткуда не заимствовали, их можно считать «собственно антропологическими» и образующими первичный, автохтонный эпистемологический фонд нового направления. И это значит, что, вбирая в себя содержания из разных предметных сфер, синергичная антропология препарирует их собственным методом, выражает их в собственных понятиях и организует их в некоторое новое методологическое и концептуальное единство. Используя известную метафору Гумбольдта, можно сказать, что она действует как «плавильный тигель», способна переплавлять вбираемые предметные содержания, производить над ними некую свою «синантропологическую переплавку» – чего отнюдь не предполагает междисциплинарная парадигма. Будет корректным сказать, что синергичная антропология – *трандисциплинарное направление*, поскольку приставка «транс» может, в частности, означать и переплавку указанного типа. Однако и эта формула, которую мы уже приводили в самом начале, выражает природу нового направления не полностью. Важно взглянуть на то, каков диапазон явлений, охватываемых этим направлением, какие предметные сферы оно затрагивает. Конечно, не в реальной своей практике, пока весьма скромной, а «в принципе», по своей природе, синергичная антропология вовлекает в свою орбиту не отдельные, избранные, а, вообще говоря, все восходящие к человеку дискурсы – все те, которые в текстах российских науковедов (В.С.Стёпина, В.И.Аршинова и др.) именуются «человекомерными». Этот термин, возможно, и неуклюжий, полезен нам: он объемлет не только гуманитарные дискурсы, но и все, что несут причастные антропологии содержания, – скажем, относятся к биологии человека и т. п. Само же подмеченное свойство, *охватывать весь комплекс человекомерных дискурсов*, можно выразить еще одним термином: оно означает, что синергичная антропология *пандисциплинарна* по отношению к данному комплексу или сообществу дисциплинарных дискурсов.

Соединение же *транс-* и *пан-* дисциплинарности рождает некоторое новое качество. Такое соединение означает, что синергичная антропология – конечно, не в конкретных, уже проделанных разработках, а в своей конституции, по своему типу – обращается ко всем человекомерным дискурсам, и, обладая собственным методом, производит с ними некоторую переплавку. Тем самым она доставляет, продуцирует некоторое единое основоустройство для всего сообщества человекомерных дискурсов – и, в частности, гуманитарных

дискурсов, поскольку они заведомо человекомерны, уже в силу этимологии. А это, в свою очередь, означает, что синергичная антропология потенциально выступает как ядро определенной эпистемы для гуманитарного знания.

Полученный вывод важен, поскольку он определяет статус направления и открывает для него, хотя бы в потенции, новые перспективы и новые стратегии развития. Поэтому надо задать вопрос: что именно, какие существенные черты синергичной антропологии порождают эту ее эпистемостроительную способность? Ответ поучителен: как нетрудно заметить, для вывода совсем не потребовались конкретные особенности нашего направления – концепт антропологической границы, ее топическое строение и даже базовая парадигма антропологического размыкания. Предикат трансдисциплинарности требует лишь наличия у модели собственного, «автохтонного» метода и концептуального аппарата, независимо от их конкретного характера. Что же касается пандисциплинарности, то она, безусловно, не является общим свойством антропологических моделей: такая модель может учитывать, вообще говоря, лишь некоторый скудный набор особенностей человека, но при этом удовлетворять критерию эффективности, успешно описывая определенный круг антропофеноменов. В нашем случае это свойство возникает, как легко проследить, за счет того, что рабочие понятия синергичной антропологии (предельные антропологические проявления и антропологическая граница) суть понятия *конститутивные* – задающие конституцию человеческого существа, его личности и идентичности. Синергичная антропология дает такую дескрипцию феномена Человека, которая включает в себя его конституцию: именно это – ключевая черта, обеспечивающая пандисциплинарность нашего направления, а за ней – и его эпистемостроительные способности. Совершенно аналогично и всякая другая модель, способная конституировать Человека, будет так же способна служить ядром цельной эпистемы. Это вполне понятно: ведь, фигурально выражаясь, сам человек и является таким ядром! Он несет эту эпистемную способность в себе, поскольку является общим знаменателем, общим содержанием гуманитарных дискурсов. И в силу этого любая теоретическая формация, которая содержит в себе основоустройство человека, содержит в себе, пусть имплицитно, также и основоустройство некоторой гуманитарной эпистемы.

Итак, синергичная антропология могла бы составить основу проекта новой эпистемы для гуманитарного знания, антропологической или антропологически фундированной. Но какое значение может иметь сегодня такой проект, является ли он актуальным в современной научной ситуации? Признано и очевидно, что эту ситуацию характеризует *эпистемный вакуум* – отсутствие единой методологической парадигмы, единого идейного и эвристического основоустройства для всего сообщества гуманитарных дискурсов. Наличие эпистемы не является обязательным условием научного развития, но тем не менее в ее отсутствие нет и определенного уровня организации и смыслового единства знания, определенного уровня его осмысления. Эпистема концентрирует и выражает в себе единство знания, притом не символически и не декларативно-постулативно, а конкретно-операционно. В ее отсутствие в научном познании создается известная эвристическая дезориентация, в частности, – раздробленность и разобщенность в отношениях между различными дисциплинарными дискурсами. Мы видим это наглядно в гуманитарной науке наших дней, где, скажем, философский, филологический, социологический секторы сегодня имеют весьма мало общего между собой. В научном сознании это ощущается как известная ущербность ситуа-

ции. Эпистемическая рефлексия и эпистемический поиск активизируются, и преодоление эпистемного вакуума все ясней выступает как одна из стратегических задач гуманитарной мысли.

Особый вопрос – о характере очередной эпистемы, приход которой заполнит вакуум. Каковы были предшествующие этапы? После того как с помощью Первой мировой войны позитивистская, кантианская, неокантианская парадигма научного познания утратила свое господство, настал период смены гуманитарной парадигмы. Тогда эпистемический поиск питали двоякие и разнонаправленные импульсы: стоявшие под знаком «Системы» или «Структуры» и стоявшие под знаком «Истории» или «Жизни». Последние были активнее и заметнее, являя собой наглядную антитезу старой парадигме и отводя почетное место прежде третируемому мыслью мирам искусства, человеческих чувств и межчеловеческих отношений. Бенъямин выдвигал проект эпистемы, основанной на эстетическом начале, – отголосок «жизнестроительных синтезов» модернизма с верховной ролью искусства. Гадамер характеризовал существо периода как «поворот от мира науки к миру жизни». Свидетельствами поворота были не только прямолинейные попытки «философии жизни», но также и появление парадигм диалогизма, участности, и фундаментальная онтология Хайдеггера, и концепция «жизненного мира» Гуссерля... И, может быть, всю совокупность стоявших под этим знаком эпистемических усилий лучше всего было бы обозначить именно как «гуманитарную парадигму жизненного мира» – так и не сформировавшуюся до конца. Тренды другого рода, системно-структурные, успешнее достигали интегрального оформления (как то и положено по их сути), и мы с полным основанием говорим о «структуралистской эпистеме». Но она не имела монопольного господства, ибо всегда оставались и заметные, влиятельные элементы «парадигмы жизненного мира»; и конкуренция двух этих эпистемных принципов так и не успела достичь какого-либо итога, когда пришли постструктурализм и постмодернизм – как своеобразный негативный синтез, который отверг оба принципа, но отказался от задач позитивного эпистемостроительства, создания цельной эпистемы (хотя и представил ряд весьма дельных эвристических и методологических установок).

Какой же принцип сумеет стать основой, ядром для «эпистемы следующего поколения»? На этот вопрос еще не заявлено решительного ответа; и все же в наличной ситуации мы найдем множество свидетельств, которые все указывают в одном направлении – *в направлении к человеку*. В культурном сознании, в широком научном обиходе складывается антропологический поворот – усиленная антропологическая ориентация, обращенность к человеку, убеждение, что за многими ключевыми проблемами современности стоят антропологические факторы. Отсюда идут очевидные импликации и к эпистемной проблеме. Антропологический поворот влечет и вывод о том, что следует поставить человека в центр проблемного поля, признать решающую роль антропологических факторов, антропологических процессов во всей сфере гуманитарного знания. И, применительно к эпистемной проблеме, это непосредственно означает, что новая эпистема для гуманитарного знания может и должна быть – антропологической эпистемой. С ней не возникнет вновь старая оппозиция и конкуренция принципов типа «Структуры» и типа «Жизни»: в дискурсе интегрального человека эта оппозиция снята, ибо снят участвующий характер предметной основы принципа. Человек должен репрезентировать себя как эпистемопорождающий фокус – антропология же будет репрезентирована как «наука наук о человеке», то есть метадискурс или эпистема для данного сообщества наук.

Мы заключаем, что проблема формирования новой гуманитарной эпистемы на антропологической основе весьма актуальна, поставлена в порядок дня. И если так – главный вопрос в том, насколько реальны, практически осуществимы подмеченные нами эпистемостроительные возможности синергичной антропологии. Разумеется, формирование новой эпистемы – крупномасштабное предприятие, затрагивающее все гуманитарные дискурсы и требующее усилий целого сообщества. Но в нашем случае уже удалось по крайней мере проанализировать процедуру формирования в ее методологических аспектах и сформулировать детальную схему поэтапного выполнения этой процедуры. Суть процедуры состоит, очевидно, в том, чтобы, избрав произвольный гуманитарный дискурс, произвести его «синантропологическую переплавку» – новую концептуализацию, в итоге которой феноменальная сфера, изучаемая данным дискурсом, получит дескрипцию на базе синергичной антропологии, ее понятий и аппарата. Коль скоро синергичная антропология действительно имеет в наличии «плавильный тигель» – его необходимо продемонстрировать в работе.

Даже в общей схематической форме процедура преобразования, «модуляции» произвольного гуманитарного дискурса в дискурс синергичной антропологии и (син)антропологическую эпистему довольно сложна, и за ее изложением приходится отослать к опубликованным текстам¹. Здесь же мы лишь укажем ее основные этапы – к тому же подчеркнув сразу, что для каждого дискурса ключевые моменты его трансформации зависят от его специфики и заведомо не могут быть полностью эксплицированы на универсальном уровне.

1) *Этап антропологической расшифровки.* Любой гуманитарный дискурс, в силу своей «человекомерности», описывает феномены если не прямо принадлежащие, то восходящие к антропологической реальности; но язык описания, вообще говоря, не выражает антропологического содержания этих феноменов в явной форме. Рабочий язык синергичной антропологии – язык антропологических проявлений, и первый этап «переплавки» – перевод избранного дискурса на этот язык, или же идентификация соответствующей ему сферы антропологических проявлений.

2) *Этап антропологической (топической) локализации.* Поставив в соответствие избранному дискурсу некоторую сферу антропологических проявлений, мы далее должны «определить местоположение этой сферы в синантропологических координатах». Синергичная антропология описывает антропологическую реальность в терминах предельных антропологических проявлений, принадлежащих трем топикам Антропологической Границы – Онтологической, Онтической и Виртуальной. Поэтому задача очередного этапа – установить связь заданной сферы проявлений с предельными проявлениями, тем самым осуществив привязку этой сферы к топикам Границы, или же «топическую локализацию». Именно здесь – ключевое звено нашей «переплавки», где должно совершиться включение новой феноменальной сферы в орбиту синергичной антропологии. Оно же и наиболее сложное, требующее глубокого вхождения в конкретику данной сферы, ее внутреннюю жизнь. В силу конститутивности предельных проявлений человека искомая связь, зависимость избранной сферы проявлений от проявлений предельных заведомо существует; однако нам требуется представить ее явно и конструктивно. Решая эту задачу, мы конкретно, предметно раскрываем особую при-

¹ См., напр.: Хоружий С.С. От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергичной антропологии: (Доклад в Семинаре ИСА 12.09.2007 г.) // Точки – Puncta. 2007. № 3–4(7).

роду и роль практик размыкания человека. Их уникальная специфика в том, что этот весьма узкий и вовсе не массовый, как правило, род практик обладает беспрецедентным воздействием и влиянием, «излучением», которое распространяется, вообще говоря, на весь массив антропологических практик. Мы вводим специальные понятия, описывающие это влияние: определяемые нами *примыкающие, ассоциированные, участные* практики – это виды практик, тем или иным образом зависящих от практик размыкания. Круг этих понятий служит вспомогательным аппаратом для решения задачи локализации.

3) *Завершающий этап*. Когда установлена связь избранной феноменальной сферы с топиками Антропологической Границы, гуманитарный дискурс, которому отвечает эта сфера, наделяется индуцированной концептуальной структурой и вводится в контекст синергийной антропологии. Это не конец «переделки», но скорее начало ее нового, продуктивного этапа. Произведя «модуляцию» дискурса, мы можем вернуться к его рабочей проблематике; и можно ожидать, что переосмысление этой проблематики на базе синергийной антропологии, давая новое освещение проблем, будет творчески плодотворным. Исполнена будет и эпистемическая задача. Феномены, изучаемые данным дискурсом, предстанут непосредственно как деяния главных реализаций существа Человек – деяния, соответственно, Онтологического, Онтического и Виртуального человека. Дискурс примет (син)антропологизированную форму – и если описанная процедура будет проведена если и не со всеми, то с большей частью гуманитарных дискурсов, можно будет говорить о формировании (син)антропологической эпистемы.

Как можно видеть, набросанная программа универсальна лишь в своем общем ходе и общих принципах. Ее реальное осуществление должно представлять собой ряд отдельных программ, масштабных и непростых, весьма различных между собой. Однако для некоторых дискурсов процедура их антропологизации уже в главных чертах намечена.

Прежде всего, весьма важно выяснение отношений с историческим дискурсом: здесь углубляются и сами основания синергийной антропологии, дополняясь историческим измерением. В данном случае наша процедура имеет двоякий смысл: равным образом она может трактоваться как антропологизация истории или как историзация антропологии, раскрытие историчности Человека. Существо же ее заключается в сопоставлении каждому историческому периоду (или моменту, срезу) определенной антропологической формации или, что то же, топика Антропологической Границы – а именно той топике, которой принадлежат доминирующие в данный период практики. (Так, в социумах средневекового типа доминирующим способом размыкания человека является онтологическое размыкание, актуализация отношения к Инобытию; в новейшее время начинает доминировать виртуальное размыкание, и т. д.) История, в результате, репрезентируется как процесс смены взаимодействующих друг с другом антропологических формаций. Отсылая за описанием этого процесса к моим работам (в частности, к ссылке (1) настоящего доклада), сделаем лишь два замечания. Во-первых, как выясняется при прослеживании исторического процесса, в нем реализуются не только формации, соответствующие топикам Границы; мы обнаруживаем и некоторые иные формации. Но это не противоречит конститутивности Границы. В ранние эпохи истории антропологическое размыкание, будучи изначально конститутивным, осуществлялось, однако, не в развитых, артикулированных топических формах, а в слитных, сращенных прото-формах, где еще не были различены размыкания онтологическое и онтическое. (Типичным примером

является шаманизм.) Эту архаическую формацию мы квалифицируем как *До-топического Человека*. А в секуляризованном социуме – как, например, в Европе, начиная с Ренессанса, – возникает формация с вытесняемым и отрицаемым отношением к Границе, которую мы обозначаем как *Человека Безграницного* и которая в дальнейшем сменяется доминантностью отношений с бессознательным, временем Человека Онтического, или же Безумного, по терминологии Лакана. Второе же замечание в том, что установка антропологизации истории активно и плодотворно, на богатейшем материале, воплощалась в исследованиях Фуко, в его знаменитых штудиях по истории сексуальности, истории безумия, истории наказаний. У Фуко эта установка не ставилась в связь с парадигмой размыкания и проводилась, разумеется, совсем иначе, нежели в синергийной антропологии; и потому его классические штудии служат для нас источником глубоких компаративных проблем.

Далее, из размышлений над современными художественными практиками возникли и определенные продвижения к (син)антропологизации эстетики. Вновь отсылая к опубликованным текстам², упомянем лишь некоторые основные выводы. Мы находим, что в отношении к идентичности человека практики размыкания и художественные практики соотносятся как практики, конституирующие определенный тип идентичности и культивирующие уже заложенный тип, откуда вытекает примыкающий статус художественных практик; мы намечаем антропологизированную концепцию художественного (эстетического) акта, выделяя главные оси его структуры; и, опираясь на вышеописанную антропологизацию истории, мы прослеживаем эволюцию эстетической сферы в терминах антропологических формаций.

Разумеется, данная программа должна быть проведена также и по отношению к философскому дискурсу. Однако отношения антропологии – и, в частности, синергийной антропологии – с философией сложнее и многосторонней, чем отношения с другими дискурсами; здесь затрагиваются многие глубокие вопросы, тонкие грани. Вдобавок, и философия, не менее чем антропология, сегодня – в кризисе и процессе преодоления кризиса, в капитальном переосмыслении себя, в движении – и безуспешно сейчас пытаться подвести итоги, зафиксировать взаимное отношение двух движущихся, меняющихся, быть может, и перерождающихся дискурсивных миров. Мы приведем лишь некоторые предварительные соображения на эту тему, в основном, общие и очевидные.

Начнем с наиболее очевидного: синергийная антропология не принадлежит сфере философской антропологии, не является разновидностью последней. Это непосредственно ясно, если философскую антропологию понимать в точном, «цеховом» смысле, как определял ее Макс Шелер – как речь о «сущностной структуре человека», сугубо эссенциальный дискурс; но это ясно и в случае более общего и размытого ее понимания, которое широко бытует. Ясно потому, что если синергийная антропология рассматривается как эпистема, то человек в ней выступает, тем самым, как эпистемопорождающий принцип, как топос, где продуцируются дискурсы и где все они сходятся как в фокусе. В этом смысле, она – не **наука о человеке**, а скорее – **наука человека**: если первая рассматривает, препарирует человека (что делает, в частности, и философская антропология, будь то в узком или широком понимании), то вторая конституируется самим человеком, который выступает как творец гуманитарного универсума, как альфа и омега дискурса. Эта вторая позиция необходима, ибо выражает фундаментальный эпистемологиче-

² Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 327–367.

ский факт: все гуманитарные дискурсы не только «говорят о человеке», но и *строятся человеком же*, они суть эпифеномены антропологической реальности (и более того, той или иной антропологической формации). Однако она принципиально отсутствует в основоустройстве философской антропологии, отчего последнюю и следует расценить как слишком узкий, методологически редуционистский подход к феномену человека. Эта узость философской антропологии замечалась антропологической мыслью, и одним из первых на нее указал Хайдеггер, заявивший прямо (в известной дискуссии с Кассирером в Давосе в 1929 г.): «Весь проблемный узел “Бытия и времени”, имея дело с существованием человека, не является философской антропологией. Она слишком узка и предварительна для этого». Итак, расходясь с философской антропологией, синергичная антропология преодолевает ее антропологический редуционизм, следуя в этом, если угодно, линии, заданной Хайдеггером.

Но далее обнаруживаются расхождения уже и с философией как таковой. Они не могли не обнаружиться: совершив круг, наше рассуждение возвращается к замеченной нами в самом начале «конкуренции» философии и духовных практик как двух в корне различных стратегий трансцендирования. Синергичная антропология вбирает в свой дискурс стратегию духовной практики как аутентично антропологическую, холистическую стратегию. Отправляясь от нее, она открывает универсальную парадигму антропологического размыкания и делает ее своей базовой парадигмой. Но это – отнюдь не философская парадигма! В онтологической топике она, как парадигма синергии, описывается в дискурсе богословско-антропологическом, в онтической топике – в психоаналитическом или топологическом дискурсе, в виртуальной топике – в смешанном дискурсе разнообразных антропопрактик. Отсюда наглядно выступает наличие дистанции между синергичной антропологией и философией, их коренная разноприродность; но содержательное раскрытие их отношения остается большой проблемой. Наша стратегия ее решения должна следовать, разумеется, общей эпистемостроительной методологии, описанной выше. В данном случае такое следование означает, что мы предполагаем философский дискурс (в силу его человекомерности) наделенным некоторой антропологической подосновой, антропологическими предпосылками, и ставим задачу выявления и раскрытия этих предпосылок посредством понятий и методов синергичной антропологии. По логике мысли, это отчасти напоминает задачу «вскрытия онтологических предпосылок гносеологии», с которой русские философы Серебряного века подходили к современной им гипергносеологизированной – в первую очередь, неокантианской – западной философии. И уже беглый взгляд под этим углом приносит любопытные выводы.

«Большие формации» философского разума как такового, разума, открывающего и культивирующего специфически философский род трансцендирования³, представлены античной философией и новоевропейской классической метафизикой. Опираясь на «историзацию антропологии», кратко описанную выше, мы можем прочесть антропологическое содержание этих формаций, осуществив их топическую локализацию. Онтологическое размыкание, синергия, в зрелой форме, как цельная стратегия конституции человека

³ Так определяет этот род А.В.Ахутин в наших «Диалогах об опыте»: «Трансцендирование определенного опыта человеческого бытия в возможность иного самоопределения человека». См.: Ахутин А.В., Хоружий С.С. Диалоги об опыте. 1. Опыт в философии и религии: отправляясь от Канта // Точки – Puncta. 2007. № 3–4(7).

в размыкании к Личностному Инобытию, складывается лишь в христианстве (как то и утверждает известное положение: *личность – открытие христианства*). Тем самым, при всей высоте античного умозрения, в антропологическом аспекте, оно принадлежит еще До-топическому Человеку. Что же до классической метафизики, то она существенно связана с секуляризованным сознанием Нового времени, которому отвечает антропоформация Человека Безграничного, вытесняющего и отрицающего Антропологическую Границу. Если же обратиться, далее, к постклассической философии, мы найдем, что она антропологически локализуется как отвечающая топикам Онтического Человека и Виртуального Человека. И этот ряд соответствий заставляет заключить, что имеет место своего рода *антропологическая взаимодополнительность* философских практик и духовных практик, философского и религиозного (т.е. холистического) способов трансцендирования. Они культивируются разными репрезентациями существа Человек, в разных ареалах антропологической реальности; и важно было бы проанализировать, насколько подобная взаимодополнительность отлична от полной несовместимости.

Это – лишь небольшой пример, показывающий, в каких линиях должна развиваться тематизация отношения (синергийная) антропология – философия. Как видим, в основной части, тематизирующей это отношение применительно к онтологической топике, перед нами, по сути, все та же проблема отношений философии и религии, философского и религиозного опыта. Однако стариннейшая проблема предстает у нас в новом ракурсе. Уходя от дискурса «религиозного» с его аморфным, смешанным и зачастую идеологизированным содержанием, мы выделяем его квинтэссенцию, дискурс духовных практик, наделенный отчетливым онтологическим измерением, но в то же время принадлежащий антропологии. За счет этого возникает новая конфигурация: отношение философии и религии переосмысливается как отношение философского опыта и религиозного опыта, которые оба рассматриваются в антропологическом горизонте, опосредуются им – и благодаря этому опосредованию, в тематизируемом отношении выявляются существенные новые грани. И нетрудно заметить, что, опосредуя отношение двух ключевых дискурсов гуманитарного универсума, синергийная антропология действует в согласии с нашим замыслом: как эпистемический принцип.

... Еще преждевременно предрешать, каким сложится облик философии с преодолением ею очередного – и на сей раз глубокого, системного – кризиса и каковы будут ее отношения с антропологией, продвигающейся к трону «науки наук о человеке». Но, если мы хотим уловить тенденции тех движений, перемещений, превращений, что происходят ныне в сообществе гуманитарных дискурсов, – мне кажется, очень стоит взглянуться пристально в разработки последних лет творчества Мишеля Фуко. Этот его период отмечен был, как известно, и творческим, и личным сближением с Пьером Адо, который многие годы, на обширном предметном материале, развивал концепцию античной философии как «духовного упражнения» или, по его собственным словам, «как искусства жить, как стиля жизни, как образа жизни». Углубляя эти концепции, обобщая их до универсальной трактовки философствования как такового, Фуко вбирает их в свою знаменитую теорию «практик себя». Но ведь совершенно очевидно, что, под нашим углом зрения, эта теория, утверждающая понимание философии как «аскезы», включающая в основоустройство философского дискурса классические концепты духовной практики *metanoia*, *anakhoresis* и т. п., есть явная антропологизация философии и, более конкретно, решительное сближение философии с парадиг-

мой духовной практики! Констатируя это, мы далее замечаем, что нет причин считать такую позицию особенно новой, революционной: скорей, она лишь усиливает (хотя и довольно радикально) те установки и тенденции, что уже присутствуют в мысли Хайдеггера, Витгенштейна⁴. Прочерчивается пунктир; наша антропология, продвигающаяся к претворению в эпистему, находит встречный содействующий импульс, «синергию» со стороны самой философии. Однако всё здесь не просто! Взаимное продвижение к сближению антропологии и философии непременно встретит предел, препятствующую грань. Философия заведомо не достигнет, не может достичь простого отождествления с духовной практикой...

Таковы те вопросы, над которыми предстоит думать, находя выход из кризиса философии, выстраивая новую конфигурацию гуманитарного знания. Я надеюсь, из сказанного ясно, что синергичная антропология способна сыграть в этом процессе конструктивную роль. На ее языке, в ее эпистемологической перспективе возможно ставить ключевые вопросы и размышлять над ними.

⁴ У Витгенштейна эти черты не столь очевидны, но, тем не менее, они отчетливо выявлены в витгенштейновских штудиях В.В.Бибихина. См., напр. раздел «Сказать и показать» в его книге о Витгенштейне, где он квалифицирует метод Витгенштейна как «упражнения в зрении», замечая, что эти упражнения «пригодны, чтобы разобраться в нашем человечестве» (Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С. 47).

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Т.П. Лифинцева

ПАУЛЬ ТИЛЛИХ: ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

Ядро всего учения Пауля Тиллиха (1886–1965), выдающегося немецко-американского философа и теолога, – это учение о бытии; вопрос о бытии – главный вопрос его философии и теологии. Тиллих стремился открыть новые пути в онтологии, в духе Платона и Августина, с одной стороны, а также Фихте, позднего Шеллинга и Гегеля – с другой. Нельзя сказать, чтобы в свою эпоху он был единственным в своем стремлении. Крен в сторону гносеологии во второй половине XIX и в начале XX в. (неокантианство, эмпириокритицизм, прагматизм) породил всплеск интереса к онтологии в первой половине XX в. – от «царств бытия» Дж.Сантаяны до «фундаментальной онтологии» М.Хайдеггера и «экзистенциальной аналитики» Ж.-П.Сартра. Хайдеггер в начале своей знаменитой книги «Бытие и время» повторял как заклинание: «Вопрос о смысле бытия должен быть *поставлен*. ...О смысле бытия вопрос должен быть *поставлен*»¹. Тиллих, будучи философом и теологом, не мог остаться в стороне от этих вопросов.

В XX в. не только вопрос о бытии, но и вопрос о взаимоотношении философии и теологии был поставлен с новой остротой, заставившей вернуться к началам западной цивилизации, заново помыслить её двойную принадлежность к истинному бытию Парменида и Гераклита и открывающему себя Богу Моисея, пророков и Христа. Я не берусь здесь обсуждать историю вопроса об отношении философии и теологии, который является традиционным для европейской мысли начиная со II в. н.э., но в ходе рассмотрения постараюсь выяснить, какую именно философскую и теологическую традицию продолжает Тиллих и что нового он в эту традицию привносит.

Пауль Тиллих создал всеобъемлющую теологическую систему, воплощённую в трёхтомном труде «Систематическая теология» – в общем нетипичном для богослова XX в. (тем более протестантского богослова) произведении. По форме «Систематическая теология», с одной стороны, напоминает многочисленные схоластические «суммы», а с другой – «систему» Гегеля. Действительно, влияние латинской схоластики (прежде всего через философские курсы университетов) и немецкой классической философии на Тиллиха было очень значительным. Он много раз повторял, что и схоласты (Ориген, Иоанн Дамаскин, Бонавентура, Аквинат, Оккам) и немецкие философы-классики от Канта до Гегеля были движущей силой всей его философской и теологической деятельности и что это нашло окончательное выражение в его «Систематической теологии». Однако главный смысл «Систематической теологии» – апологетический; именно с ним связано философское, теологическое, полемическое её содержание. Система представлялась только формой, хотя и наиболее адекватной замыслу. При этом в самой систематической форме Тиллих выделял для себя то, что отличало её от

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 1997.

систем типа гегелевской или от многочисленных схоластических «сумм»: данная система должна была воспроизводить «не логику самораскрывающегося понятия, но характер круговорота, присущего органическим процессам жизни»². Этот круговорот предполагает постоянное возвращение мысли к её истокам в каждом новом разделе, в каждой новой теме. Тиллих писал: «Создать систему экзистенциальной истины – это наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим теологом. Но эту задачу необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении, несмотря на ту опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематический элемент удушит экзистенциальную жизнь системы»³. На фоне всех остальных произведений Тиллиха (как германского, так и американского периодов жизни и творчества) «Систематическая теология» уникальна: если остальные произведения сознательно фрагментарны (и в этом смысле типичны для протестантской теологии данного периода), то здесь Тиллих совершает переход от теологии к онтологии и философии культуры, к эсхатологии, христологии и философии истории. Основные идеи всех других произведений Тиллиха присутствуют в «Систематической теологии». Работа над ней шла параллельно с другими произведениями: она началась ещё в 1925 г. и продолжалась до 1964-го (вышел третий том). Почти сорок лет...⁴

Первая часть первого тома «Систематической теологии» называется «Разум и откровение». Тиллих доказывает, что если отказаться от узкого понимания разума как технической функции и от узкого понимания Откровения как получения информации о «божественном», то само противопоставление разума и Откровения теряет смысл. «Окончательное Откровение» не разрушает разум, но *осуществляет* его, освобождая от разрушительных экзистенциальных конфликтов. Тиллих много раз, в книгах и в проповедях, повторял: «Вопреки Кьеркегору, я утверждаю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог учёных и философов – это один и тот же Бог». Эта позиция отразилась и в идеях «теологии культуры», и в той части «Систематической теологии», где говорится о разуме и Откровении. Соотношение эллинской мудрости и христианского Откровения никогда не мыслилось Тиллихом в терминах неразрешимого конфликта между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью. «Систематическую теологию» Тиллих начинает именно с обсуждения взаимоотношения между философией и теологией, которое является для него некоей методологической преамбулой всей системы. Согласно Тиллиху, философия и теология задают вопрос о бытии, но задают они его с разных позиций. Философия имеет дело со структурой бытия «в себе», а теология имеет дело со смыслом бытия «для нас». Именно это различие порождает как расхождение теологии и философии, так и их сближение.

Философия, считает Тиллих, задает вопрос о реальности как целом – вопрос о структуре бытия. И ответ на этот вопрос она дает в таких «терминах», как категории, структурные законы и универсальные понятия. Она *должна* давать ответ в онтологических терминах. Философия, полагает Тиллих, *по необходимости* задается вопросом о реальности как целом – вопросом о структуре бытия. Теология также *по необходимости* задается этим вопросом,

² Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. М.–СПб., 2000. С. 291.

³ Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) / Пер. с англ. Т.П.Лифинцевой // Вопр. философии. 2002. № 3. С. 165.

⁴ Сорок, как мы помним, одно из самых значимых библейских чисел, символизирующее длительность и трудность испытания.

поскольку то, что *заботит нас предельно*⁵, должно принадлежать бытию. В противном случае мы не могли бы «встретить» его, и оно не заботило бы нас предельно; разумеется, бытие не может быть сущим наряду с другими сущими, иначе оно не заботило бы нас бесконечно. То, что «заботит нас предельно», должно быть основанием нашего бытия – тем, что определяет наше бытие или небытие. Таково очень краткое изложение позиции Тиллиха.

Вернемся к расхождениям между философией и теологией. Первым моментом их расхождения, с точки зрения Тиллиха, является различие в когнитивной позиции философа и теолога. Хотя философом и движет философский эрос, однако по отношению к бытию и его структурам он пытается сохранить «отстраненную объективность». Он пытается исключить все те личностные, социальные и исторические условия, которые могли бы исказить объективную картину реальности. Его страсть – это страсть к той истине, которая доступна для общего рассмотрения, подлежит общей критике и подвержена изменениям в соответствии с каждым новым открытием – к той истине, которая открыта и может быть передана другим. Во всех этих отношениях философ не ощущает себя отличным от ученого – историка, психолога и т. д.

С теологом все происходит с точностью до наоборот: он не только не отстранен от объекта своего исследования, но вовлечен в него. Он взирает на свой объект (который трансцендирует собственную «объектность») со страстью, страхом и любовью. Это не эрос философа или его страсть к объективной истине; это именно та любовь, которая приемлет спасающую и, следовательно, личностную истину. Подход теолога – подход «экзистенциальный»: он вовлечен в исследование всем своим существованием, своей конечностью, тревогой, самопротиворечивостью⁶ и отчаянием, а также теми целительными силами, которые действуют и в нем самом, и в его ситуации... Коротче говоря, теолог детерминирован собственной *верой*.

Расхождение между философией и теологией уравновешено столь же очевидным их сближением; пути к сближению идут с обеих сторон. Философ, подобно теологу, тоже «существует» и не может «перепрыгнуть» через конкретность своего существования и через свою *имплицитную* теологию. Он обусловлен своей психологической, социальной и исторической ситуацией. И, подобно всякому человеческому существу, он существует во власти предельной заботы независимо от того, осознает он ее в полной мере или нет, принимает он ее для себя и для других или нет. Нет такой причины, по которой даже и самый «научный» философ мог бы ее не принять, поскольку без предельной заботы его философии не хватало бы страстности, серьезности и творческого духа. Каждый творческий философ, по мнению Тиллиха, является тайным (а иногда и явным) теологом. Он является теологом в той степени, в какой его экзистенциальная ситуация и его предельная забота формируют его философское видение.

Присущий отношениям между философией и теологией дуализм расхождений и схождений, разумеется, приводит к двойному вопросу: возможен ли синтез между философией и теологией и неизбежен ли между ними кон-

⁵ Тиллих принимает Хайдеггерову категорию заботы, но выстраивает иерархию забот: через «обычную» заботу просвечивает Предельная забота. Религиозная забота, по Тиллиху, предельна; она лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными и обусловленными.

⁶ Собственный термин Тиллиха. Автор статьи (переводчик текстов Тиллиха) отдаёт себе отчёт в некоторой неблагозвучности таких терминов, как «самоцентрированность», «самотрансцендированность» «самоотнесённость», «самоструктурированность» и т. д. Но невозможно «приукрасить» философский идиолект Тиллиха, не исказив смысла терминов.

фликт? На оба вопроса Тиллих отвечает отрицательно: синтез их невозможен, конфликт между ними не неизбежен. Конфликт предполагает наличие того общего основания, на котором ведется борьба. Но у философии и теологии, с точки зрения Тиллиха, никакого общего основания нет. Если теолог и философ вступают в борьбу, то борются они либо на философском, либо на теологическом основании. Теологическое основание – это анализ нашей предельной заботы, нашего «быть или не быть». Философское основание – это анализ *структуры* бытия. Если теологу необходим анализ структуры бытия, то он должен либо позаимствовать его у философа, либо стать философом сам. Обычно он делает и то, и другое. Если теолог вступает в сферу философии, то ему не избежать как конфликтов, так и альянсов с другими философами. Однако все это происходит на философском уровне. Теолог не имеет права выступать с какими-либо аргументами по поводу того или иного философского мнения во имя своей предельной заботы. Он обязан аргументировать философское решение во имя универсального *логоса* и с позиции чистого разума. Было бы несчастьем для теолога и мучением для философа, полагает Тиллих, если бы в философской дискуссии теолог вдруг воззвал к какому-либо иному авторитету помимо чистого разума. Конфликты на философском уровне – это конфликты между двумя философами, один из которых является вместе с тем и теологом, но не конфликты между философией и теологией.

Однако история философии, полагает Тиллих, свидетельствует о том, что в каждом значительном философе экзистенциальная страсть (предельная забота) и сила рациональности (приверженность универсальному логосу) едины и что истинная ценность философии зависит от слияния этих двух элементов в каждом понятии. Осмысление этой ситуации, по мнению Тиллиха, является одновременно и осмыслением того факта, что два философа, одному из которых выпало быть теологом, могут друг с другом спорить и что два теолога, одному из которых выпало быть философом, тоже могут друг с другом спорить. Однако тут не может быть места конфликту между теологией и философией, поскольку общего основания для подобного конфликта нет. Философ может убедить, а может и не убедить философа-теолога. А теолог может обратить, а может и не обратить теолога-философа к вере. Однако ни в одном из этих случаев теолог как таковой не противостоит философу как таковому и наоборот. Следовательно, делает вывод Тиллих, тут нет ни конфликта между теологией и философией, ни их синтеза – по той же самой причине, по которой нет конфликта: для этого нет общего основания.

Тиллих полагает, что в определенном смысле любая современная философия является христианской – даже тогда, когда она гуманистическая, атеистическая и намеренно антихристианская. Она христианская в том смысле, что ее экзистенциальным основанием является историческое христианство. Ведь ни один из философов, живущих внутри западнохристианской и восточнохристианской культуры, не посмеет отрицать своей зависимости от этой культуры, подобно тому как ни один греческий философ не мог бы скрыть своей зависимости от аполлоновско-дионисийской культуры – даже в том случае, если он напрочь отвергал богов Гомера и Гесиода. Современное видение реальности и ее философский анализ отличны от тех, какими они были в дохристианские времена независимо от того, детерминированы ли они в своем существовании Богом горы Сион или Христом горы Голгофа. С реальностью встречаются по-иному; иным (в отличие, например, от культурной ситуации Греции) становится и опыт – как по своей направ-

ленности, так и по своему наполнению. Тиллих прав: в самом деле, никому не дано выпрыгнуть из этого «заколдованного круга». Ницше, когда он попытался это сделать, предвозвестил пришествие Антихриста. Но ведь и Антихрист зависит от Христа, против которого он восстает. Древним грекам, культурой которых так восторгался Ницше, не приходилось бороться с Христом. Более того, полагает Тиллих, сами того не осознавая, греки готовили его пришествие посредством разработки тех вопросов, на которые он дал ответ. Современная философия – это не языческая философия. Атеизм и антихристианство тоже нельзя считать языческими. Они являются антихристианскими в христианских терминах; следы христианской традиции неизгладимы. «Даже и язычество нацистов не представляло собой реального возврата к язычеству, – пишет Тиллих, – равно как и зверство – это не возврат к звериному состоянию»⁷.

В идеале, по Тиллиху, взаимоотношение между философией и теологией определяются так называемым «методом корреляции»: философия ставит экзистенциальные вопросы, теология даёт экзистенциальные ответы. Тиллих пишет: «Философия формулирует те вопросы, которые имплицитно присущи человеческому существованию, а теология формулирует те ответы, которые имплицитно присущи божественному самопроявлению под влиянием вопросов, присущих человеческому существованию... Ответы, имплицитно присущие событию Откровения, имеют смысл лишь постольку, поскольку они коррелируют с теми вопросами, которые относятся ко всему нашему существованию в целом, – с экзистенциальными вопросами. Только те, кто пережил шок от сознания своей преходящести, испытывал тревогу от сознания своей конечности и ощущал угрозу небытия, – только они и могут понять, что значит Бог. Только те, кто постиг на опыте всю трагическую амбивалентность нашего исторического существования и дал ответ на вопрос о смысле существования, – только они и могут понять, что значит символ Царства Божия. Откровение отвечает на те вопросы, которые задавались и будут задаваться всегда, потому что вопросы эти есть “мы сами”. Человек – это вопрос, который он задаёт о самом себе ещё до того, как какой бы то ни было вопрос формулируется... *Быть человеком – значит задавать вопрос о собственном существовании и жить под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются*»⁸. (Курсив мой. – Т.Л.).

Взгляды Тиллиха на взаимоотношение теологии и философии резко отличаются от протестантской ортодоксии (и, конечно, неоортодоксии Карла Барта). Лютер, как широко известно, в «Аугсбургском исповедании веры» писал: «Мы поступим правильно, если, оставив диалектику и философию, обратимся к слову Божию и научимся говорить новым языком в царстве веры. В противном случае мы вольём новое вино в старые мехи и погибнем»⁹. Так думали и другие «вожди» Реформации: Меланхтон, Кальвин, Цвингли. Но на деле так не вышло: Реформация должна была отстаивать себя от ожесточённых нападков оправившегося католицизма, устранять внутренние раздоры, гасить распри в собственной среде. Необходимо было приводить в ясность новые догматические построения, указывать и объяснять пункты расхождения с противником. Протестантская ортодоксия была мелочной, нетерпимой, придирчивой. Это лишний раз доказало, что теология без философии существовать *не может*.

⁷ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. М.–СПб., 2000. С. 33.

⁸ Там же. С. 64–65.

⁹ Лютер М. Избр. произведения. СПб., 1994. С. 56.

Обратимся (очень кратко) к истории взаимоотношения философии и теологии. Сам термин «теология» – *θεολογία* – в христианское время встречается у апологетов. Но у греков он употреблялся гораздо раньше: Аристотель употреблял понятие «теология» в смысле *μυθολογία* – мифотворчество. Ближе к последнему понятию была и теология стоиков: в стоицизме мысль ставилась под защиту откровения, а мифология подвергалась сложной философской реконструкции. Неоплатонизм представлял собой мировоззрение на основе религиозных понятий в философской форме и с философским методом. Бл. Августин в духе неоплатонизма говорил о поэтах, которых называют также теологами (Гомер, Гесиод, Пиндар), «потому что они сочиняли поэмы о богах». В похожем смысле Филон Александрийский назвал теологом Моисея.

Христианской теологии приходилось решать неизмеримо более сложную проблему, чем теологии стоицизма и неоплатонизма. Философы античности обращались с мифами бесцеремонно: они начинали их своими идеями до такой степени, что сюжетная канва играла роль простой «священной ветоши». Христианство, напротив, с самого начала объявило войну гностикам, которые пытались с евангельской историей проделать то же самое, что философы античности делали с мифологией. Но с миром христианству приходилось говорить на языке этого мира, а для этого требовалось довести всё содержание религии до сознания тогдашнего человечества с помощью привычных для него философских понятий. Это делали уже ранние апологеты – св. Иустин, св. Феофил, Татиан, св. Ириней и многие другие. Для них христианство – не только Откровение, но и философия, потому что христианство даёт удовлетворительные и общепонятные ответы на вопросы, над которыми работали *все* настоящие философы. Христианство не могло не испытывать желания стать целой и законченной системой жизни и миропонимания. Однажды разбуженный интеллектуальный интерес не мог успокоиться раньше превращения новой религии в метафизику.

Творцом западной христианской теологии Тиллих называет блаж. Августина, который заложил основы мирозозерцания всего западного средневековья. Подлинный восторг у Тиллиха вызывает Иоанн Скот Эриугена (ок. 810–877), который был необычайно близок к Августину и прекрасно знаком с системой неоплатонизма. Он цитирует Эриугену (трактат «О божественном предопределении»): «Истинная философия есть истинная религия и наоборот, истинная религия есть истинная философия»¹⁰. Эриугену считают первым представителем схоластики, но Тиллих полагает, что по своим устремлениям Эриугена стоит вне схоластики: философия для него – отнюдь не служанка теологии! Впрочем, считает Тиллих, «схоластика», ставшая бранным словом, в действительности была школой, где европейское человечество в течение нескольких столетий приучалось думать. В глубине видимого порабощения было заложено освобождение: ученик Абельяра Пётр Ломбардский в «Четырёх книгах сентенций» склоняет к миру авторитет и разум, появляются видные системы, которые стремились привести в согласие перипатетическую философию и церковную догму: Александр из Гэльса, Бонавентура, Альберт Великий и, конечно же, Фома Аквинский. Метафизика, вопреки официально провозглашаемому «философия – служанка теологии», пытается избавиться от вассалитета. Тиллих говорит о странной «медвежьей услуге», которую оказали теологии номиналисты (Дунс Скот, Оккам и др.). Для номиналистов, помимо индивида, нет ничего реального; но раз реально

¹⁰ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 306.

существует только индивид, то невозможны такие науки, как антропология и теология. А если так, то церковь вообще должна отказаться от науки, проповедовать веру, вернуться к чистоте первых христианских общин. Номинализм, не отдавая себе в том отчёта, стремясь к глубокой преданности церкви, в сущности разрушал её догматику, систему доказательств и обоснований, породил скептицизм и равнодушие.

Как уже упоминалось, исследование истории западноевропейской теологии не входит в нашу задачу. Что касается Тиллиха, то протестантская теология вплоть до XIX в. не вызывает у него симпатий. Часто и философия, «коррелируемая» с протестантской теологией, вызывает критику – даже Кант. Тиллих говорит о том, что философия Канта оказала облагораживающее влияние на рационалистическую теологию, но она имела и другое значение: своим учением о познании Кант, в духе начального протестантизма, разорвал связь между философией и теологией. Оказалось, что все доказательства бытия Бога, кроме предлагаемого практическим разумом, – сплошное недоразумение! Но с этой стороны, считает Тиллих, Кант подготовил появление величайшего теолога Германии Ф.Шлейермахера. Истины, данные через чувство и интуицию (религиозные истины), и истины, данные через мышление, считал Шлейермахер, относятся к разным областям и не сталкиваются между собой. Поэтому философия и теология объединяются, не смешиваясь. Влияние Канта (точнее, неокантианства), прослеживается и у представителя либеральной теологии XIX в. Адольфа Ричля: он даже резче, чем Шлейермахер, разделяет философию и теологию, говоря, что конфликт между ними в принципе невозможен. Но, как считает Тиллих, Ричль не находит и подлинного синтеза.

Мы рассмотрим «философскую» часть онтологии Тиллиха – его анализ основополагающей структуры человеческого бытия. Этот анализ Тиллих дает в контексте своей общей онтологии, где он связывает («коррелирует») философские вопросы, заключенные в проблемах бытия, особенно в проблеме конечности человека и всех других сущих, с теологическим ответом или ответом Откровения, где Бог понимается как Само-Бытие, предельное и бесконечное Основание Бытия или Мощь Бытия. Эту проблему Тиллих рассматривает во второй части первого тома «Систематической теологии», которая называется «Бытие и Бог». Тиллих пишет: «Хотя целью данного раздела теологической системы является рассмотрение вопроса о Боге как того вопроса, который имплицитно присущ бытию, однако центром нижеследующего анализа все-таки станет понятие конечности, поскольку именно конечность бытия ведет нас к вопросу о Боге. Бог – это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в бытии»¹¹. Философия ставит вопрос о бытии как о бытии. Она исследует характер всего, что есть, в той мере, в какой оно *есть*. Это ее фундаментальная задача, а тот ответ, который она дает, детерминирует анализ всех особых форм бытия. Это и есть «первая философия» или «метафизика». В результате дискуссий с представителями аналитической философии (Г.Гудменом, У.Куайном и др.) Тиллих предпочел понятие «онтология» традиционно принятому как в протестантском, так и в католическом богословии понятию «метафизика». С его точки зрения, и онтология и метафизика задают вопрос о бытии. То есть метафизика *не* включает в себя онтологию, как это считалось традиционно, – например, у немецких университетских философов XVII в. и у Х.Вольфа. «Но, – пишет Тиллих, – приставка “мета-” неизбежно имеет теперь коннотацию *дублирования* этого мира посредством

¹¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 168.

трансцендентного царства сущих. Следовательно, стоит предпочесть слово «онтология»¹². Онтологический вопрос (философский вопрос, требующий теологического ответа), полагает Тиллих, ставится так: «Что есть Само-Бытие? Что есть то, что не является ни особым сущим, ни совокупностью сущих, ни чем-то конкретным, ни чем-то абстрактным, но скорее чем-то таким, о чем мы всегда думаем имплицитно (а иногда и эксплицитно), если говорим, что нечто *есть*?»¹³ Категория Само-Бытие, т. е. «бытие само по себе», «бытие как таковое» (τὸ ὄν ἡ ὄν) восходит к Аристотелю (VI книга «Метафизики»). Затем в средневековой философии можно проследить движение этой категории (Ipsum Esse) от Прокла к Боэцию и далее к Фоме Аквинскому.

Итак, вопрос о бытии – главный для философии и теологии. Онтология Тиллиха антропологична в своей основе и в своей сути, поскольку он полагает, как и многие представители экзистенциальной философии, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. «Человек вдруг обнаружил, – пишет Тиллих, – что ключ к постижению глубочайших уровней реальности – в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще»¹⁴. Здесь очевидно огромное и определяющее влияние Хайдеггера; оно было, несомненно, тем более определяющим, что Тиллих вовсе не считал себя последователем Хайдеггера в философии (как, например, Рудольф Бультман). Тиллих по сути принимает феноменологическую установку Хайдеггера: понятием «Dasein» Хайдеггер называет то «место», где обнаруживает себя бытие, где бытие «разомкнуто» для человека, т. е. «самого» человека. Далее Тиллих пишет: «Человек занимает в онтологии преимущественное положение не в качестве такого объекта, который чем-то выделяется среди других объектов, но в качестве такого сущего, которое задает онтологический вопрос, причем онтологический ответ может быть найден именно в его самосознании»¹⁵. Основой онтологии, согласно Тиллиху, должно быть исследование именно бытия человека, а не «внечеловеческих» сущих: всякое сущее причастно структуре бытия, но лишь у человека есть осознание этой структуры. Но это вовсе не означает, что человек – наиболее доступный объект научного познания. Совсем наоборот: из всех тех объектов, с которыми имеет дело познавательный процесс, человек является наиболее «труднопостижимым». Тиллих настаивает, что его подход к проблеме бытия – это феноменологический анализ человеческого опыта, а вовсе не «объективистское» исследование этого опыта. Вопросание человека о смысле бытия Тиллих определяет именно как «предельную заботу» или «абсолютную заботу», о чём уже говорилось выше. (Тиллих часто использовал кьеркегоровские и хайдеггеровские понятия-экзистенциалы «забота», «тревога», «страх», «выбор», «отчаяние» и другие). Он пишет: «Человек предельно озабочен своим бытием и его смыслом. “Быть или не быть” в этом отношении является выражением предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы»¹⁶. «Предельная забота» человека о смысле бытия – свидетельство того, что человек внутренне с бытием связан, но отчужден от него в своей реальной жизни. Именно разорванность сущности и существования в человеке и порождает трагическую напряженность.

Тиллих создавал свой собственный язык (идиолект), внося новые коннотации в понятийные каркасы таких несхожих мыслителей, как Аристотель и Бёме, Фома Аквинский и Шеллинг, Кьеркегор и Гегель, но более всего –

¹² Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 27.

¹³ Там же. С. 165.

¹⁴ Там же. С. 65.

¹⁵ Там же. С. 170.

¹⁶ Там же. С. 21–22.

в категории фундаментальной онтологии Хайдеггера. Тиллих использовал как понятия классической и постклассической европейской философии, так и традиционные христианские термины, придавая им несколько нетрадиционный символический смысл – «забота», «страх», «тревога», «бытие-к-смерти», «Само-Бытие», «Безосновное», «демоническое», «кайрос», «логос», «теономия», «хаос», «хюбрис» и др. В протестантской теологии с конца 30-х гг. XX в. эта тема получила название «демифологизации» христианства. Проблема эта невероятно сложна – как для философии, так и для теологии. Рассуждая, скажем, о двух природах Христа – божественной и человеческой, о Святом духе, о Святой Троице, мы не всегда понимаем, что в эпоху патристики, когда формировалась догматика христианского вероучения, представления о том, что такое «человек», «природа», «дух» и т. д., очень сильно отличались от современных. Стремясь с помощью теологических понятий выразить открывшийся им смысл Боговоплощения и явления Христа как переломного момента в отношениях между Богом и миром, Отцы Церкви с неизбежностью, как уже говорилось, должны были пользоваться тем единственным «понятийным аппаратом», который был в их распоряжении, – материалом греческой философии. И уже тогда ощущалась нехватка «языковых средств». Русский философ Л.П.Карсавин, например, писал о том, что на Западе просто не понимали ведущих на Востоке тринитарных споров только потому, что греческие понятия «ипостась» и «сущность» (в секулярном языке очень близкие по смыслу) переводились на латынь одним и тем же словом «субстанция». Но сегодня, когда опыт истории и опыт самых разных наук (философии, истории религий, психологии, астрономии, биологии, антропологии и т. д.), а также литературы и искусства полностью изменили наше представление о мире и о самих себе (да и сам мир), не хватает уже и средств греческого языка. Возможно, кризис христианства XX в. связан, помимо прочего, и с тем, что о проблемах современного человека и мира трудно говорить на языке античной философии IV в. н.э.

Проблема демифологизации в 1930-е и 1940-е гг. почти никого из протестантских теологов не оставила равнодушным. В большей или меньшей степени к ней обращались Р.Бульман, П.Тиллих, братья Райнхольд и Ричард Нибуры, Ф.Гогартен, Э.Бруннер, Г.Мерц, Э.Тургейзен, Ф.Делекат, Г.Книттермейстер, Э.Хирш и многие другие. Были сторонники (Р.Бульман, П.Тиллих) и ярые противники (К.Барт, Э.Бруннер).

Тиллих говорит о том, что классическая теология (так же, как и философия) всегда пользовалась понятием «бытие», однако оно критиковалось как с точки зрения номиналистической философии, так и с позиции персоналистической (августинианской) теологии. Он считает необходимым, учитывая ту первостепенную роль, которая отведена данному понятию в его системе, и ответить на критику, и в то же время прояснить тот смысл, который обретает понятие «бытие» в зависимости от того, к чему именно оно прилагается.

Критика номиналистов и их последователей (к которым Тиллих причисляет неопозитивистов), по его мнению, основана на допущении, что понятие бытия представляет собой высочайшую из возможных абстракций. Оно понимается в качестве того вида, которому подчинены все остальные виды – как в отношении универсальности, так и в отношении степени абстракции. Если бы «бытие» воспринималось именно так, считает Тиллих, то номинализм действительно мог бы интерпретировать его так же, как он интерпретирует все универсалии, т. е. как те «коммуникативные» понятия, которые указывают на отдельные вещи, но при этом не имеют своей собственной реальности. С этой точки зрения реальностью обладает в полной мере только

отдельное (вещь здесь и сейчас). Универсалии – это средства коммуникации без какой-либо силы бытия (по мнению как «старых», так и «новых» номиналистов). А если так, то бытие как таковое не обозначает ничего реального. Бог, если он существует, существует как нечто отдельное и может, по мнению номиналистов, быть назван самым индивидуальным из всех сущих.

Отвечая на этот аргумент, Тиллих указывает, что понятие бытия не имеет того характера, который ему приписывает номинализм и неопозитивизм. Бытие, полагает Тиллих, – это не высшая абстракция, хотя оно и требует способности к радикальному абстрагированию. Оно представляет собой выражение опыта бытия в противовес небытию. Именно поэтому оно может быть определено как Сила Бытия, сопротивляющегося небытию. Именно поэтому средневековые философы называли бытие основной *трансценденталией* по ту сторону универсального и отдельного. В этом смысле, считает Тиллих, понятие бытия воспринималось одинаково Парменидом в Греции и Шанкарой в Индии. В этом смысле его значение было заново открыто современными экзистенциальными философами – такими как Хайдеггер, Ясперс и Марсель. Это представление о бытии находится по ту сторону конфликта между номинализмом и реализмом (тем самым он четко идентифицирует себя с экзистенциальной философией XX в.). Одно и то же слово, полагает Тиллих, если принимать его в качестве абстракции, будет пустейшим из всех понятий, но, если понимать его как Силу Бытия во всем, что обладает бытием, оно же станет самым осмысленным из всех понятий. Никакая философия, согласно Тиллиху, не может устранить понятие бытия в этом последнем смысле. Оно может быть сокрыто под предпосылками и редуцирующими формулами, но оно все-таки предлежит основополагающим понятиям философствования. И все потому, что «бытие» остается содержанием, тайной и вечной *апорией* мышления. Никакая теология, считает Тиллих, не может устранить понятие бытия как Силы Бытия. Никто не может их разделить. В тот самый момент, когда говорится, что Бог *есть* (или что он обладает бытием), встает вопрос, каким образом понимать его отношение к бытию. Единственно возможным, судя по всему, является тот ответ, что Бог – это Само-Бытие (в смысле Силы Бытия или силы преодолевать небытие).

Тиллих считает, что для библейских (авраамических) религий (иудаизма, христианства, ислама) главной является персоналистичность опыта священного. Эта персоналистичность выражена в личностных образах Бога и в личностном («лицом к лицу») отношении человека к Богу в живом благочестии. Он скрупулезно анализирует эту проблему в книге «Библейская религия и поиск Абсолютной реальности»¹⁷. В противоположность многим восточным (буддизм, брахманизм, джайнизм, даосизм) религиям и неоплатоническому, а также и христианскому мистицизму вопрос о бытии эксплицитно в библейских религиях, по мнению Тиллиха, не поднимается. Радикальное отличие библейского персонализма от философской онтологии он представляет без компромиссов. В книге подчеркивается, что *формально* в библейской литературе нет каких-либо онтологических поисков. В то же время необходимость *задавать онтологический вопрос* воспринимается с абсолютной серьезностью. В библейской религии эксплицитного онтологического мышления, как уже говорилось, нет. Однако там нет ни одного такого символа и ни одного такого теологического понятия, которые не имели бы онтологических импликаций. Только искусственные интеллектуальные барьеры, уверен Пауль Тиллих, могут помешать взыскующему сознанию задаваться вопросом о бытии Бога, о разрыве между сущностным и экзистенциальным бытием человека и о Новом Бытии во Христе.

¹⁷ См.: *Tillich P. Biblical Religion and Search for The Ultimate Reality. Chicago Univ. Press, 1955.*

ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА В ИСЛАМСКОМ МИСТИЦИЗМЕ (СУФИЗМЕ): АЛЬТЕРНАТИВА ОТКРОВЕНИЮ ИЛИ ИМИТАЦИЯ

В данной статье предполагается развить ключевую для всей проблематики исламского мистицизма (суфизма) тему, а именно тему эволюции представлений исламских мистиков о роли духовной практики в постижении трансцендентного Бытия (Бога), ведь конечная цель суфиев – облегчение сближения с высшей реальностью, божественным.

Проблема постижимости трансцендентного Бытия возникает уже в раннем исламе как следствие рефлексии над центральным догматом ислама – догматом о единобожии (*тавхид*). Основополагающая посылка о трансцендентности и абсолютном единстве Бога с неизбежностью ставит два вопроса: 1) как абсолютное и совершенное основание бытия связано с самим континуумом бытия? 2) как возможно познание первоосновы бытия, абсолютно трансцендентной? В Коране можно найти аяты-стихи в пользу как трансцендентности, так и имманентности Бога множественному миру: «Нет ничего, подобного Ему» (Коран, 42:11) и «И Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (Коран, 50:16, К.).

Таким образом, возникновение суфийского учения о мистическом познании (*ма'рифа*) как диалогического общения между Богом и человеком стало возможным исключительно благодаря развитию ранними исламскими мистиками двух интуиций, содержащихся в Коране: 1) интуиции о внутренней необходимости множественного мира: божественное бытие и множественный мир не являются противоположностями, исключаящими друг друга, а напротив, являются противоположностями, онтологически обосновывающими друг друга, а потому, несмотря на асимметричность отношения между ними, мир – это *нешное* Бога; 2) интуиции «ясности» истины, или «утвержденности» истины и в стихии переменчивого эмпирического мира «как она есть», т. е. предположения о необходимости пребывания истины *во* времени, а не *вне* его. Понимание истины (*ал-хакк*) как «утвержденной» и «предъявленной», свойственное суфийской гносеологии, имеет основание в Коране, согласно которому даже такая абсолютная и предельно мыслимая истина (*ал-хакк*), как Бог, является истиной ясной и очевидной (*мубин*): «Он (Бог) – ясная истина (*ал-хакк ал-мубин*)» (Коран, 24:25). Вторую интуицию можно назвать гносеологической только условно, поскольку коннотация истины с *необходимо-существующим* не позволяет однозначно отнести истину к гносеологической области, напротив, она ведет к *онтологизации* истины.

В отличие от мутазилитов, ранние суфии, или «люди отрешения от мирского» (*ахл аз-зухд*), строго следуя логике апофатической теологии (*танзих*), пришли к выводу, что Бог – за пределами рационального познания и что выход за эти пределы не может являться следствием сугубо интеллектуальных усилий, что для этого необходим духовный опыт, аскеза, или «отрешение от мирского» (*зухд*), материальный и духовный аскетизм, облегчающий сближение с божественным. Ранние суфии пытались иным, непротиворечивым путем соединить зафиксированные в рассудочных абстракциях отдельные

черты Абсолюта в единый, целостный образ, и притом сделать это не столько теоретическим образом (что вызывало сомнение в свете опыта мутазили-тов), сколько попытаться практически актуализировать имманентность Абсолюта человеческому духу через *духовный опыт, отрешение от мирского*. Ранние суфии признавали возможность обретения сокровенного света (*нур*) для богопознания исключительно посредством «подвигов» на ниве подвижничества: необходим духовный опыт, практика: «Кто уединится, тот увидит Бога»¹. Отрешение от мирского было призвано обеспечить избавление от расщепленности сознания, которая характеризует обычное состояние сознания, когда человек инстинктивно помещает между миром и Богом «эго» как конституирующий принцип своего познания.

Уже ранние суфии полагали, что стремление человека выйти за пределы своего бытия вовсе не следует трактовать как стремление человека «превзойти» свою «падшую» эмпирическую природу ради достижения совершенства, или «обожения», как это понимается в христианском аскетизме.

С точки зрения христианской онтологии (которая строится на основе модели онтологического расщепления платоновского типа) возможность явления божественного во множественном мире (Богоявления в лице Христа) принципиально не меняет онтологический статус множественного мира – последний есть тварное бытие, ущербное («поврежденное») и несовершенное. Разница между божественным и множественным бытием – разница двух сущностей, несводимых друг к другу. М.Хайдеггер пишет: «Бытие как *ídeá* тем самым сразу же перемещается наверх, в сверхчувственное место. Пропасьть, *χωρίσιός*, разверзается между сущим здесь, внизу, которое есть лишь видимость, и действительным бытием где-то там, вверху, та пропасть, в которой позже поселяется учение христианства, переосмыслив то, что внизу, как тварное, а то, что наверху – как Творца»². Такое понимание этих противоположностей влечет неизбежное следствие в виде противопоставления тела и души, известное западной мысли как психофизический дуализм тела и души (Платон, Р.Декарт и др.). Совершенство принадлежит только одной стороне – божественной, а потому единственным средством достижения человеком совершенства является «преображение» своей «падшей» (эмпирической) природы, или отвержение ее, пусть и не в буквальном смысле, а путем подавления естественного начала в себе в пользу духовного (обожение).

Подобная онтология напрямую определяет антропологическую стратегию превосходения естества и предполагает, как пишет С.С.Хоружий, «отвержение, отрицание “мирской стихии” – обычного и общепринятого уклада, жизненных правил, целей и ценностей... Независимо от того, связывается ли путь Подвига (христианского подвижника. – *И.Н.*) только с монашеством или нет, он всегда мыслится как исключение и исключительность... Путь Подвига – создание специального строя существования, предназначенного лишь для подвижников и стоящего на оппозиции существованию обычному, “миру”»³. («Христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знания, долженствующая служить той цели, которая превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение»⁴).

¹ *Ас-Сулами*. Табакаат ас-суфиййа. 3-е изд. Каир, 1986. С. 20–21.

² *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 185.

³ *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 76.

⁴ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 10.

Этим объясняется особенность духовной практики части ранних мусульманских подвижников (особенно в Сирии), либо недавних «конвертов», бывших христианских монахов, перешедших в ислам, либо разделявших мировоззренческие установки последних, – и эта особенность – предпочтение самых жестких форм воздержания от мирского (безбрачие, намеренное недоедание, чрезмерность в молитвах, предпочтение суровых условий проживания и т. д.). Ка‘б ибн ал-Ахмар (Абу Исхак Ка‘б ибн Мани‘ аль-Химйари) (ум. в 652), видный последователь сподвижников пророка Мухаммада, и ранний суфий Малик ибн Динар говорили про ‘Амира ибн ‘Абдаллаха, что тот является «монахом (*рахиб*) этой (мусульманской. – И.Н.) общины»⁵.

Но с точки зрения большинства ранних суфиев, стремление человека выйти за пределы своего бытия вовсе не следовало трактовать как стремление человека «превзойти» свою «падшую» эмпирическую природу ради достижения совершенства путем «обожения», как это понимается в рамках христианского аскетизма. Для исламской культуры характерна онтология, в которой представлена модель реальности, где отношение между абсолютным трансцендентным началом и миром не есть отношение взаимоисключающих противоположностей, а есть отношение их взаимной обусловленности («[Бог] – первый и последний, явный и скрытый» (Коран, 57:3, К.). Иначе говоря, логико-смысловая архитектоника арабо-мусульманской культуры⁶ предполагает онтологию, которая в своей основе имеет модель онтологической взаимообусловленности, или взаимного онтологического обоснования, двух противоположностей – божественного и множественного бытия. Ал-Харис ал-Мухасиб (ум. в 857), ранний исламский богослов и подвижник, говорил: «Лучшие в этом народе – те, кого тамошний мир (*ахира*) не отвлекает от здешнего (*дунья*), а здешний мир – от тамошнего»⁷. В его словах содержится утверждение единственности бытия как онтологического *двуединства*: бытие едино не через утверждение истинным только одной стороны (вечной) в ущерб другой (временной), но едино благодаря единству противоположностей – вечного и временного. Онтологическое обоснование суфийского «трансцендирования» достигалось за счет усмотрения двух онтологических уровней бытия (временного и вечностного) не как *разных сущностей*, а как *разных сторон* одной сущности.

В то же время ранние исламские мистики не могли игнорировать вывод, вытекающий из толкования единства Бога согласно логике апофатички, или «танзиха» («очищения» [Бога от свойств сотворенного мира]), т. е. вывод об абсолютной трансцендентности божественного бытия. В свою очередь представление о трансцендентности божественного бытия предопределяет дуалистическое восприятие отношения божественного и множественного бытия, а это исключает какую-либо возможность обосновать положение об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру, главного условия суфийского, мистического мироздания. В идеале от раннего исламского мистика для «сближения» с Богом требовался отказ от своего земного бытия, или физический «онто-трансцензус», что невозможно.

⁵ Зайн ад-Дин Мухаммад ‘Абд ар-Ра’уф ал-Мунави. Табакаат ас-суфиййа (Ал-Кавакиб ад-дурриййа фи тараджим ас-садати ас-суфиййа). Т. 1. Бейрут, 1999. С. 587.

⁶ Смирнов А.В. Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектоника культуры // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008. С. 145–146.

⁷ Ас-Сулами. Табакаат ас-суфиййа. С. 58.

Неспособность ранних суфиев обосновать тезис об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру долгое время не давала им возможности развить вышеуказанную кораническую интуицию ясности истины в мистическое мировидение. Развитие последнего, т. е. мистического мировидения в рамках суфийской традиции, стало возможным лишь благодаря зарождению в среде исламских мистиков интуитивной уверенности в диффузном (взаимопроникающем) характере взаимоотношения двух уровней бытия (божественного и множественного). Потребовался новый язык, с помощью которого можно было бы описывать опыт сопричастности мистика к божественному, к Абсолюту. Этот опыт есть погружение в божественное в акте всепоглощающей любви к Богу, что гарантирует обретение непосредственного, интуитивного знания о конечных основаниях бытия.

Этот новый, или второй, этап в истории исламского мистицизма получил у специалистов название «опьяненного» направления в суфизме. Он обычно связывается с именами 'Абу ал-Хусайна ан-Нури (ум. в 295/907 г.), 'Абу Йазид ал-Бистами (ум. в 848 или 875) и ал-Хусайна ибн Мансура ал-Халладжа (казнен в 922).

Дальнейшее развитие суфизма, начиная с III в. по мусульманскому летоисчислению / IX в. по хр. л., стало возможным благодаря утверждению онтологического представления, которое сводилось к видению Единого (или Бога, Первоначала) множественным, и наоборот, каждой вещи множественного мира – Единым (Первоначалом, Богом). К этому времени относится начало формирования суфизма как доктринального учения. В суфийской среде начинается складываться мистическая концепция «Пути к Богу» (*тарик*), согласно которой постижение Истины (Абсолюта) осуществляется через прохождение ряда «стоянок» (*макамат*; ед.ч. *макам*) и путем переживания мистических «состояний» (*ахвал*; ед.ч. *хал*). «Состояния» служат обозначением особых духовных состояний суфия, достигнутых им в ходе интуитивного познания, когда суфий ощущает присутствие божественного внутри себя, и считаются дарованными свыше, тогда как «стоянки» обозначают различные стадии процесса богопознания, достигнутые, или «приобретенные», благодаря «усердию» (*муджахада*) в суфийской духовной практике⁸.

На этом (втором) этапе развития суфизма (который в виде практического, или «народного» суфизма существует и сейчас) мы имеем дело не просто со специфическим познанием в интуитивных формах, но преимущественно с духовной практикой, направленной на переустройство всего человеческого существа. Данный процесс, или Путь к Богу, через ступени, или «стоянки», расположенные в определенной последовательности, ведет суфия к погружению в тайны (*асрап*) или истины (*хака 'ук*) сверхчувственной Реальности, или Бога. Конечная цель, согласно бытующему мнению (и не только в исследовательской литературе), – это обеспечение видения полноты Истины за счет уничтожения индивидуального «Я», т. е. обретение мистического ощущения полного растворения человеческой личности в Боге, или единения с Ним в духовном смысле с помощью комплекса психотехнических упражнений и приемов, разработанных суфиями. Пока отметим, что такое понимание предназначения суфийской духовной практики сложилось на втором этапе исторического развития суфизма.

Разумеется, встала задача организации духовного опыта, выработки, во-первых, условий его приготовления и, во-вторых, условий его протекания.

⁸ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала ал-кушайриййа фи 'илм ат-тасаввуф. Бейрут, б. г. С. 56–57.

К внешним условиям относили практику уединения-*халват* (на раннем этапе), материальное ограничение, дополнительный пост, предпочтение бедности, порой безбрачие, наличие шейха-наставника (роль которого стала исключительной впоследствии, вплоть до сегодняшнего дня: роль в критериологии и герменевтике – как средство для проверки и истолкования опыта – видений и снов, экстраординарных случаев и пр.).

К внутренним условиям относятся условия очищения и дисциплинированности сознания, т. е. условия, которые должны устранить отвлечение и рассеянность сознания (*гафла*), поскольку на начальном этапе богопознания посредством «растворения в Боге» (*фана*’) все-таки требуется наличие воли суфия: он сознательно, свободным волевым актом направляет свое внимание на объект познания (Бога), а потому, из-за наличия в этом познании разделения на субъект и объект, оно (это познание) – интенционально⁹.

‘Абд ал-Халик Гидждувани (ум. в 1180 или 1220) разработал восемь принципов суфийской духовной практики, к которым впоследствии шейх Баха’ ад-Дин Мухаммад ан-Накшбанд, эпоним самого распространенного в мусульманском мире (после ал-Кадирийа) суфийского братства Накшбандийа¹⁰, добавил три принципа, доведя их общее количество до одиннадцати.

1. «*Вукуф замани*» (временная остановка) – концентрация внимания в богопоминании (*зикр*).

2. «*Вукуф ‘адади*» (остановка [для] исчисления) – контроль за мысленно произносимым богопоминанием.

3. «*Вукуф калби*» (сердечная пауза) – полная сосредоточенность на объекте поминания.

4. «*Назар бар кадам*» (букв. взгляд на ступни ног) – удаление из сознания любых мыслей об окружающем, могущих отвлечь от богопоминания.

5. «*Хуш дар дам*» (сведение ума в дыхание) – контроль за дыханием во время богопоминания.

6. «*Сафар дар ватан*» (путешествие по родине) – подчинение шейху-наставнику и служение ему.

7. «*Халват дар ‘анджаман*» (уединение среди людей) – состояние постоянного осознания Бога.

8. «*Яд кард*» – богопоминание путем тверждения слова «Аллах», а также посредством «отрицания и утверждения», т. е. повторения первой части мусульманского символа веры (*шахада*) – «Ла илаха илла Аллах» (Нет божества, кроме Бога)¹¹, а затем второй части символа веры – «Мухаммад расул Аллах» (Мухаммад – посланник Бога).

9. «*Баз каит*» (возвращение) – произнесение после завершения богопоминания краткой молитвы «Илахи ‘анта максуди ва ридака матлуби» (Боже мой! Ты – моя желанная цель! Твое довольство мной – то, чего я взыскую!).

⁹ «Акты познания – и это принадлежит их сущности – имеют *intentio*, они полагают нечто, они тем или иным образом относятся к некоей предметности» (*Гуссерль Э. Идея феноменологии*. СПб., 2006. С. 140).

¹⁰ Накшбандийа – суфийское братство, получившее это название в конце XIV в. по имени Баха’ ад-Дина Мухаммада ан-Накшбанда (ум. в 1389). Одно из 12 «материнских» братств, строго суннитское по воззрениям. Начиная с XV в. Накшбандийа постепенно превратилась в самое распространенное суфийское братство (после ал-кадирийа), функционировавшее на огромной территории (в основном в восточной части мусульманского мира) от Каира и Боснии до Ганьсу и Суматры и от Поволжья и Северного Кавказа до юга Индии и Хиджаза (Ислам: Энцикл. словарь. М., 1991. С. 187).

¹¹ Богопоминание (*зикр*) посредством слов «Ла илаха илла Аллах» (Нет божества, кроме Бога) называется *зикром* «отрицания и утверждения» (*нафи ва исбат*), поскольку в первой части *зикра* («Нет божества») содержится отрицание, а во второй («кроме Бога») утверждение.

10. «*Наках даит*» (защита, сохранение) – обережение сознания от посторонних мыслей во время богопомятия.

11. «*Яд даит*» – состояние полной сосредоточенности на объекте поминания в любом состоянии без специальных усилий и приготовлений.

Таким образом, в реализации духовной практики имеются два начала – 1) «усердие» (*муджахада*) суфия и 2) действие, или «дар» свыше (*мавхиба*)¹². Предполагается, что в конце суфийского Пути процесс богопознания реализуется спонтанно, без усилий суфия. Традиционно, согласно распространенному мнению в суфийской среде, считается, что состояние постоянной сосредоточенности на объекте поминания (на Боге) достижимо только после прохождения всех «стоянок» на Пути и испытания в конце Пути экстатического (т.е. неконтролируемого) состояния «выхватывания», или «унесения» (*джазб*) суфия из созданного мира (*кавн*) к Создателю (*мукаввин*)¹³.

Йахйа ибн Му‘аз (ум. в 872) выделял в качестве «стоянок» мистического Пути семь «степеней сынов тамошнего света» (*ахира*): «покаяние» (*тавба*), «отрешение от мирского» (*зухд*), «довольство Богом» (*рида*), «страх» (*хауф*), «страстное желание» (*шавк*), «любовь» (*махабба*) и «богопознание» (*ма‘рифа*). ‘Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси в своем произведении «Китаб ал-лума‘ фи ат-тасаввуф» (Проблески [знаний] о суфизме) указывает на семь «стоянок» и десять «состояний»¹⁴. Ал-Кушайри в «Ар-Рисала фи ‘илм ат-тасаввуф» (Кушайриево послание о суфийской науке) перечисляет пятьдесят «стоянок» Пути. Ал-Калабази в своем трактате «Китаб ат-та‘арруф ли-мазхаб ‘ахл ат-тасаввуф» (Введение в суфийское учение) насчитывает семнадцать «стоянок». ‘Абу Талиб ал-Макки в «Кут ал-кулуб» (Пища сердец) описывает девять «стоянок». ‘Абу Хафс ас-Сухраварди в «‘Авариф ал-ма‘ариф» (Дары познаний божественного) приводит десять «стоянок». ‘Абдаллах ал-Ансари, автор трактата «Маназил ас-са‘ирин», перечисляет сто ступеней восхождения к Богу, каждая из которых разделена на десять частей¹⁵. Наличие расхождений в учениях суфиев относительно количества «стоянок» и «состояний» объясняется, во-первых, индивидуальным характером представления каждого из них о прохождении мистического Пути, личным опытом автора учения, во-вторых, это служит свидетельством о деятельности по согласованию концепции с возможностями ее адептов. Этим объясняется то обстоятельство, что та или иная «стоянка» учения одного суфия могут являться «состояниями» в учении другого суфия, и наоборот.

Понятия *хал* (духовное «состояние») и *макам* («стоянка») используются в качестве средств описания процесса реализации богопознания. «Стоянки» служат обозначением процесса постепенного избавления от связей с мирским, препятствующих полному сосредоточению на искомом объекте – сверхчувственной реальности. Начальной «стоянкой» на мистическом Пути традиционно считается «стоянка покаяния» (*тавба*), или решение человека избавиться от состояния «небрежения Богом» (*гафла*), в котором пребывает большинство людей, и полностью предаться Богу. «Стоянки» сами по себе не рассматриваются в качестве результатов познания, но считаются важнейшим средством фиксации духовных «состояний», которым свойственны мимолетность и кратковременность. Другими

¹² Мухаммад ‘Амин ал-Курди. Китаб ал-мавахиб ас-сармадийа. Каир, 1912. С. 84–99.

¹³ Ибн ‘Аджиба, Ахмад ибн Мухаммад ал-Хасани. Иказ ал-химам фи шарх ал-хикам [ли Ибн ‘Ата’ ‘Аллах ал-Искандари]. Б. м.: Дар ал-ма‘ариф, б. г. С. 528.

¹⁴ ‘Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума‘. Лейден, 1914. С. 41–70.

¹⁵ Камал ад-дин ‘Абд ар-Раззак ал-Кашани. Лата‘иф ал-а‘лам фи ишарат ахл ал-илхам. Тегеран.: Мирас-е Макутуб, 2000, с. 44.

словами, «стоянки» являются подтверждением достижения суфием определенного этапа в богопознании. 'Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси приводит следующие «стоянки» Пути в порядке «движения вперед», или «возвышения» (*таракки*): «покаяние» (*тавба*), «скрупулезность» (*вара'*) [в различении «запретного» (*харам*) от «разрешенного» (*халал*)], «отрешение от мирского» (*зухд*), «бедность, нужда [в Боге]» (*факр*), «терпение» (*сабр*), «упование на Бога» (*таваккул*) и «довольство Богом» (*рида*)¹⁶. В качестве неперменных условий достижения искомой цели считаются: 1) соблюдение суфием во время «прохождения» Пути «правдивости» (*сидк*) в мыслях, словах и поступках в свете высказывания пророка Мухаммада «Поклоняйся Богу так, словно ты видишь Его, и хотя ты не видишь Его, Он видит тебя»¹⁷, и 2) «искренности» (*ихлас*), или тотальной сосредоточенности на Боге («*Ихлас* – забвение видения творений благодаря постоянной направленности взгляда на Творца»)¹⁸. Предыдущие «стоянки» не отменяются вновь достигнутой «стоянкой», а становятся «собственностью» суфия как «приобретенные»¹⁹. Продвижение суфия от одной «стоянки» к следующей свидетельствует о его укреплении на более высокой и совершенной по сравнению с предыдущей степени приобщения к сокровенным «истинам». Каждая «стоянка» является средством подтверждения неукоснительного и постоянного исполнения исламским мистиком комплекса духовных и психофизических действий, благодаря которым «стоянки» были «приобретены» и перешли в его «собственность». Переход на очередную «стоянку», таким образом, диктует необходимость следования новым требованиям, связанным с условиями мистического познания. Например, «стоянка страха» (*хауф*) служит обозначением не просто страха Божьего, страха перед будущим наказанием на том свете, свойственного простым верующим, но обозначением особого страха – пребывания суфия в таком состоянии, когда он страшится нарушить чистоту своего познания отвлечением своих мыслей из-за дьявольских наущений, которые могут привести к отступлению с Пути и впадению в прежнее состояние «небрежения» Богом, в обычное состояние большинства людей, не-суфиев. Некоторые «стоянки» Пути используются в паре – «страх»-«надежда» (*хауф-раджа'*); «радость-печаль» (*сурур-хузн*) – для самоконтроля суфия. Он должен твердо осознавать, что Бог, а не он, – фактический действительный богопознания. Ведь «стоянки» являются лишь средством фиксации результатов мистических «состояний общения» с Богом, которые есть божественные дары, а потому в первую очередь должна быть надежда на милость свыше, а не упование исключительно на собственные усилия. Неукоснительное соблюдение условий конкретной «стоянки» способствует «упрочению» суфия в ней и превращению ее в его постоянное качество.

Нечто аналогичное имеет место и в отношении «состояний»: во время пребывания суфия на более высоких «стоянках» духовные «состояния» непосредственного видения сверхчувственных «истин» протекают по времени гораздо дольше. Другими словами, по мере «движения вперед» по Пути к Богу «состояния» становятся более интенсивными и продолжительными. В суфийских руководствах нет единства по вопросу о количестве «состояний». Например, 'Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси пишет в своем сочинении о десяти

¹⁶ *Абу Наср ас-Саррадж*. *Китаб ал-лума'*. С. 42–52.

¹⁷ *Муслим*. Сахих Муслим би-шарх имам Мухий ад-дин Аби Закарийя Йахйя ибн Шараф ан-Навави. Т. 1–18. Бейрут, 1996. С. 131; *ал-Худжеври*. *Кашф ал-махджуб*. С. 575.

¹⁸ *Ал-Кушайри*. *Ар-Рисала ал-кушайрийя фи 'илм ат-тасаввуф*. С. 209.

¹⁹ Там же. С. 57

«состояниях»: «полное сознание Бога» (*муракаба*), «близость» (*курб*), «любовь» (*махабба*), «страх» (*хауф*), «надежда» (*раджа*), «страстное томление» (*шавк*), «дружба» (*унс*), «успокоение» (*итма'ниййа*), «созерцание» (*мушахада*) и «достоверное знание» (*йакин*)²⁰. Так же, как и «стоянка», «состояние» может при определенных условиях перейти в собственность суфия.

Предполагается, что суфий, прежде чем достичь конечной цели – состояния мистического «присутствия» при Истине-Боге, последовательно переживает различные мистические «состояния», как, например, «близость» (*курб*), «дружба» (*унс*), «любовь» (*махабба*), «страстное желание» (*шавк*), которые предваряют «общение с Богом», или акт обретения полноты Истины. Речь не идет о строгой последовательности в переживании этих «состояний». Поскольку суфийское познание, хотя и выражается дискурсивно, все-таки является прямым (непосредственным) видением полноты Истины (Абсолюта), то знание сокровенных «истин» понимается как знание, совпадающее с бытием, а потому такое видение не предполагает градуированности на низкие и высокие степени.

Таким образом, уже на втором этапе развития суфизма (IX в. по хр. л.) сложилось представление, что богопознание – это реализация способности «прозрения», обнаружения во «внешнем» «сокрытого», «сокровенных истин», которые являются результатом внезапного «столкновения» с духовным органом интуитивного познания суфия – с его сердцем (*калб*) – и обозначают различные мистические переживания, «находящие» на суфия²¹, в ходе богопоминания, одного из основных способов суфийского познания. Это вело к укреплению представления, что состояние «присутствия» при Боге достигается исключительно за счет различных видов богопоминания, «муракабы» (полного сознания Бога), «сухбы» (сподвижничания шейху-наставнику), «рабиты» (установления духовных уз со своим наставником посредством сосредоточения мурида на образе шейха) и других средств психотренинга, «объездки» (*рийада*) своего «эго» с соблюдением вышеупомянутых условий самоконтроля для отличения подлинного опыта от ложного.

Богопоминание (*зикр*), взятое в психологическом аспекте, представляет собой способ поддержания моноидеизма, тотальной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания, Боге²². *Зикр* может исполняться коллективно и в одиночку, вслух (*джахри*) и молча (*хафи*). *Зикр* есть процесс, протекающий на различных уровнях (физическом, ментальном и вербальном), в котором участвуют почти все человеческие способности (физические и психические). На вербальном уровне исполняется начальный, или примитивный *зикр*, т. е. богопоминание вслух. В более сложных и высших видах *зикра* участвуют сердце (*калб*), душа (*нафс*), дух (*рух*) и сокровенность (*сирр*), вместе составляющие комплекс под названием «царь, или повелитель богопоминания» (*султан аз-зикр*). Каждое суфийское братство отличается от других наличием собственного свода правил исполнения *зикра*²³.

Например, схематически порядок отправления *зикра* суфийского братства Накшбандийа выглядит следующим образом:

Исполняющий *зикр* должен находиться в состоянии религиозной чистоты, устраиваться на полу в тихом месте лицом в направлении Мекки, прочесть предварительно несколько небольших глав Корана и только затем приступить непосредственно к богопоминанию, соблюдая нижеследующие правила.

²⁰ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. *Китаб ал-лума'*. С. 54–72.

²¹ Там же. С. 42.

²² См.: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.–СПб., 2004. С. 373.

²³ Мухаммад 'Амин ал-Курди. *Китаб ал-мавахиб ас-сармадиййа*. С. 304–320.

1. Необходимость закрыть глаза и отключить все чувства.
2. Ощущение себя грешным, слабым, лишенным полезных знаний и не совершившим благих деяний.
3. Чтение 112-й суры Корана «Ал-Ихлас» (Искренность).
4. Мысленное представление своей будущей могилы и осознание бренности земного.
5. Мысленное укрепление перед собой образа шейха-настаника и обращение к нему за благословением и помощью.
6. Установление образа шейха в своем сердце для моральной поддержки.
7. Произнесение слов молитвы «Илахи 'анта максуди ва ридака матлуби» (Боже мой! Ты – моя желанная цель! Твое довольство мной – то, чего я взыскую!)
8. «Вукуф калби» (сердечная пауза) – полная сосредоточенность на объекте поминания.
9. Пребывание в этом состоянии вплоть до обнаружения «сокровенных истин».
10. Богопоминание посредством слова «Аллах» и мусульманского символа веры – «Ла илаха илла Аллах ва Мухаммад расул Аллах» (Нет божества, кроме Бога, а Мухаммад – посланник Бога).

Считается, что в случае правильного исполнения богопоминания суфий достигает искомой цели, состояния *муракабы* – полного осознания, или постоянного видения Бога внутренним сокровенным «оком» разума в состоянии полного отрешения от всего окружающего из феноменального мира, или «самоуничтожения» в Боге²⁴.

Коллективное исполнение богопоминания – сложный и детально регламентированный ритуал (*хатм-хваджаганг* братства Накшбандийа, *хатм шазилийа*). Аналогичным средством достижения состояния «общения» с божеством является «слушание» (*сама*'), коллективное экстатическое радение, часто с музыкальным сопровождением и танцами (суфийские братства ал-Кадирийа, ал-Маулавийа).

Большинство специалистов по суфизму придерживается мнения, что главной целью мистического Пути является «самоуничтожение, или растворение в Боге» (*фана*'), которое понимается двояко: 1) либо как освобождение и «опустошение» сознания суфия от всех мыслей, даже от мыслей о мистическом Пути и самосовершенствовании на нем; 2) либо как «замещение» человеческих свойств божественными качествами (*тахаллук*). Принято считать, что в качестве альтернативы учению «опьяненного» суфизма, в рамках которого *фана*' рассматривался (например, 'Абу Йазидом ал-Бистами и ал-Халладжом) как предел переживания «единения» с Богом и содержание которого доводилось до слушателей посредством экстатических высказываний (*шатхиййат*), ал-Джунайд (ум. в 910) с целью оградить суфиев от обвинений традиционалистов в богохульстве и претензиях на субстанциальное единение с Богом выдвинул свое учение о *фана*'/*бака*', исходя из того, что после возвращения из «самоуничтожения, растворения в Боге» в состояние «трезвости» (*сахв*) суфий должен отдавать отчет об опыте «пребывания в Боге» (*бака*').

Многие исследователи, вслед за французским исламоведом Л.Массиньоном (1883–1962) и английским востоковедом Дж.С.Тримингэмом (1904–1987), сочли этот период (IX в. по хр.л.) кульминационным пунктом в истории суфизма, а последующую историю суфизма – как процесс по-

²⁴ Мухаммад 'Амин ал-Курди. Китаб ал-мавахиб ас-сармадийа. С. 316–320.

степенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях крупнейшего средневекового мусульманского философа-суфия Ибн 'Араби (ум. в 1240). Действительно, часто авторы суфийских трактатов выражались о цели богопознания посредством понятий «самоуничтожение»/«пребывание [в Боге]» (*фана'*/*бака'*), или «нахождение Бога» (*ваджд*), а потому мы не отрицаем, что на определенном историческом этапе развития суфизма понятия *фана'*, *бака'* и *ваджд* применялись ими для обозначения конечной цели суфийского познания.

Мы не разделяем тезис о том, что в целом в доктринальном суфизме в качестве *конечной цели* познания понимается стремление к достижению состояния «самоуничтожение»/«пребывание [в Боге]» и «нахождение Бога», т. е. состояния «растворения» сущности суфия в сверхчувственной (божественной) реальности (пусть и в духовном смысле, а не в буквальном), состояния впадения в экстатическое состояние «*ваджд*», идентифицируемое с обнаружением Истины во всей полноте²⁵.

Психологическая интерпретация²⁶ конечной цели суфийского познания как трансперсонального переживания единения с первоосновой бытия²⁷ основана на некритическом допущении, что онтологическое представление суфиев характеризуется дуализмом, восприятием божественного мира и множественного как внеположенных друг другу. Большинство исследователей склонны разделять это ошибочное, с нашей точки зрения, мнение, что суфийское познание сводится к гносеологическому поиску истины, хотя, как мы полагаем, оно (суфийское познание) выражает собой познание, слитое с бытием, или *бытие-познание*.

Основной причиной неверной интерпретации сути суфийского познания является понимание суфийских терминов «созерцание» (*мушахада*), «вкушение» (*завк*), «раскрытие» (*каиф*), «достижение истинности» (*тахкик*) как синонимов, или выражений, обозначающих одно и то же, а именно, мистическое познание. В действительности же богопознание, или метод установления связи с божественным, о котором нам известно из творчества ключевых фигур суфизма IX в. ('Абу Йазида ал-Бистами, 'Абу ал-Хусайна ан-Нури, ал-Халладжа), представляет собой *интуитивно-созерцательное* познание, а не *мистическое* познание в собственном смысле этого слова. Отличаются эти виды познания (интуитивно-созерцательное и мистическое) друг от друга следующим. Существуют три вида познания (*рациональный*, *интуитивно-созерцательный* и *мистический*), общим объектом для которых являются – мир, человек и Бог²⁸. Все эти три вида познания зиждятся на общем основании – на отношении между познающим и познаваемым. В ходе *рационального* познания сохраняются онтологическая и гносеологическая разделенность субъекта и объекта познания. Это характерно и для процесса экзистенциального «стяжания» божественного в

²⁵ «Конечной целью мистика, к которой иногда удается приблизиться путем постоянной медитации, является *фана'*, самоуничтожение и последующее пребывание в Боге. Это венчающее Путь переживание всегда считалось актом божественной благодати, внушающей человеку чувство восторга, выводящей его за пределы собственной личности и повергающей в состояние экстаза. В суфизме термин *ваджд*, который обычно переводят словом «экстаз», буквально означает «обретение», «нахождение» – обретение Бога, и тем самым покоя» (*Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. М., 2000. С. 144.

²⁶ *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. С. 360.

²⁷ *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997. С. 27.

²⁸ *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 49.

духовно-практической деятельности по «отрешению от мирского» в раннем исламе, поскольку ранние суфии не могли избавиться от дуалистического восприятия отношения Бога и мира.

В *интуитивно-созерцательном* познании посредством созерцания (*мушахада* и пр.) также имеет место онтологическая разделенность познающего и познаваемого, но отменяется гносеологическая разделенность познающего и познаваемого. Это обстоятельство позволяет понять суть учений «опьяненного направления» в суфизме о «самоуничтожении, или растворении» познающего в Боге – объект интуиции нельзя назвать объектом, поскольку отменяется гносеологическая разделенность субъекта и объекта, т. е. мистика и сверхчувственной реальности (см. «Я – Истина» ('*ана ал-хакк*) ал-Халладжа), но онтологическая разделенность субъекта и объекта сохраняется (по выражению самого ал-Халладжа, *Лахут* (божественное) и *Насут* (человеческое) не совпадают в онтологическом плане). Поскольку в учении о «самоуничтожении, или растворении» в Боге, или интуитивно-созерцательном познании, сохраняется положение о разделенности субъекта и объекта, познающего и познаваемого, в онтологическом плане, то фактически имеет место воспроизводство логики платоновской онтологии об «истинных формах» вещей, скрытых за эмпирической реальностью. Такая онтологическая концепция предполагает понимание Абсолютного Блага (Истины) как пребывающего *вне* текучего и изменчивого потока вещей и явлений эмпирического мира. Соответственно, познание однозначно рассматривается как гносеологический поиск (как в рациональных, так и в интуитивных формах) истинных сущностей, всегда стоящих *за* эмпирическими явлениями. Истина однозначно ассоциируется со скрытой стороной вещи. Сама вещь воспринимается скорее как нечто такое, что в конце процесса познания должно предстать как принципиально *иное*. Она должна подвергнуться *разоблачению*, т. е. лишиться облачения, ложного покрова, и предстать в *ином* виде и этот *иной* ее вид и будет ее *истинным* видом. Персидская суфийская поэзия с ее «вечной» темой бесчисленных завес (*худжуб*, ед.ч. *хиджаб*), скрывающих лик Возлюбленного (Бога), может послужить прекрасной иллюстрацией такого понимания истины и истинности. Истина находится *вне и выше* бренного эмпирического мира, а потому познание, вне зависимости от того, рациональное оно или интуитивно-созерцательное, никогда не приводит познающего к вещам *как они есть* в силу принципиальной разницы познаваемого и познающего как принадлежащих к внеположенным и взаимоисключающим друг друга уровням в онтологическом плане.

Подобная интерпретация мистического опыта представителями «опьяненного» направления суфизма внутренне противоречива. Даже самые ревностные сторонники учения о «самоуничтожении, или растворении» в Боге осознавали его главный недостаток – невозможность средствами этого учения непротиворечиво изложить опыт «общения» с Богом: является ли это субстанциональным единением суфия с Богом или чисто духовным, т. е. трансперсональным переживанием непосредственного единения с первоосновой бытия, выражаясь современной терминологией²⁹. Первый вариант ответа, по сути, представлял утверждение о никак не объяснимой трансформации конечного бытия человека в вечное, «обожествлении» мистика или «отелесении» Бога в конкретном человеке. В глазах большинства верующих это приводило к банальному варианту идолопоклонства, ибо тогда все окружающее в эмпирическом мире – камни, вода, животные – представляет «клик

²⁹ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. С. 26.

Божий». Второй вариант ответа вел к признанию чисто субъективного характера опыта «общения» с божественным. Иначе говоря, опыт «самоуничтожения, или растворения» в Боге хотя и дает ощущение достоверности постижения божественной реальности, но эта «достоверность» сугубо индивидуальная³⁰. Проблема приобрела остроту в силу необходимости отличить подлинный опыт «созерцания» божественного от профанации. Требовалось найти общезначимые критерии отличения истинного опыта от ложного в процессе индивидуального постижения Абсолюта посредством интуиции и «самоуничтожения, или растворения» «Я» мистика в сверхчувственной реальности. Поэтому очень рано в суфийской среде предметом обсуждения стал также вопрос о том, влияет ли на получение полного знания о трансцендентном Бытии «усердие» суфия, т. е. суфийская духовная практика (*зикр, сама', рийада* и пр.) или знание высших «истин» является даром свыше. Это вопрос ставился следующим образом: влияет ли вообще на реализацию богопознания сознательные усилия суфия, т. е. суфийская практика?

Возникшая проблема могла быть решена в рамках средневековой парадигмы только за счет принятия допущения, что иное по отношению к континууму бытия Первоначало является также *неиным* по отношению к нему. Это не пантеистическое представление о том, что Бог представляет сущность, которая «размещена» или «пребывает» внутри явлений множественного мира. Тезис о мире как *неином* Бога содержит другое предположение, согласно которому отношение между божественным миром и множественным миром есть взаимообуславливание двух противоположностей, онтологически обосновывающих друг друга. Первоначало и вещи являются двумя сторонами чего-то *одного*, вечностным и временным аспектом последнего. Суть «онтологического переворота», совершенного суфийским мыслителем Ибн 'Араби, состоит в разработке учения о «третьей вещи» (*шай' салис*), которая содержит в себе одновременно атрибуты Единого, Бога, и множественного мира и в то же время не сводится ни к тому, ни к другому, что позволило в какой-то мере снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма. «Третья вещь» – не аналог среднего члена неоплатонических онтологических построений, который выступает посредником между Единым и возникшим из него множественным миром. В неоплатонических учениях Единое и порожденный им мир, во-первых, представляют различные сущности, во-вторых, между Единым и миром выстраиваются связи иерархического соподчинения. Напротив, в учении Ибн 'Араби онтологическое обоснование двух противоположностей возможно лишь при условии, что одно относится к другому как одноуровневое и, следовательно, отношение между ними является отношением рядоположенности и взаимной обусловленности, а «третья вещь», «сопутствуя» им и одновременно не совпадая с ними, служит гарантом и единства бытия, и сохранения различия между Богом и миром. Таким образом, в онтологической концепции Ибн 'Араби «третья вещь» выполняет исключительную роль, обеспечивая возможность двум противоположностям – божественному бытию и множественному миру – осуществлять «единство и единственность Бытия» путем взаимного перехода друг в друга. «Третья вещь» обладает той полнотой, которой нет у двух сторон бытия (Бога и мира), поскольку каждая из них выражает лишь один его аспект (вечный или временный).

³⁰ «Гностический опыт (исламских мистиков. – И.Н.), таким образом, дает ощущение достоверности, однако эта достоверность индивидуальная, личная» (Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. Учеб. пособие. М., 1995. С. 98).

Согласно логике этой онтологической концепции отношение между Богом и множественным миром следует понимать как отношение взаимообусловленности двух сторон *одной* сущности, а не как отношение взаимоисключающих друг друга сущностей. Из учения о «третьей вещи» следует, что любая вещь множественного мира обладает, наряду с двумя состояниями (не-существования и существования), еще состоянием некоей «утвержденной воплощенности» (*'айн сабита*), что согласуется с арабской классической философской традицией. Идея о логической первичности «утвержденности» вещи в отношении ее существования и не-существования позволила утверждать имманентность Бога земному миру наряду с Его трансцендентностью. Земной мир, имея связь с Богом посредством «утвержденных воплощенностей» (или «прекрасных имен» Бога), которые имеются в наличии до их эмпирического существования, не перестает быть конечным миром и не растворяется в божественной сущности. Антиномия между трансцендентностью и самодостаточностью Бога и Его имманентным присутствием во множественном мире решается путем введения опосредующего мира «*барзах*» (перешеек), области виртуальных различенностей, или «смыслов» вещей (*ма'ани*), ждущих своей воплощенности в вещах. Другими словами, Бог есть «скрытое» (*батин*) для мира, а мир есть «явное» (*захир*) для Бога. Тем не менее они остаются внеположными друг для друга, как и положено двум аспектам (вечностному и временному) единого бытия. Эти аспекты представляют собой противоположности, противоположение которых является не взаимоисключением, а взаимообусловленностью.

Взаимоотношение Бога и мира с точки зрения утверждения взаимопологающих противоположностей можно проиллюстрировать на примере соотношения целого и части. Бог, рассматриваемый как целое, трансцендентен своим творениям (частям), т. к. он лишен их частных характеристик. Но Бог одновременно имманентен им, поскольку последние суть «ограничения» единого Бытия. Утверждение связи между Богом и миром как связи взаимопологающих противоположностей, как совпадения единства с внеположной ему множественностью также может быть показано на примере отношения окружности и центра-точки. Бог – точка-центр окружности, а действительные вещи – точки на окружности. Благодаря последней, т. е. центральной точке (Богу) становится возможным само устройство круга как окружности, состоящей из точек (множественности явлений мира). И наоборот, окружность состоит из точек, и в этом смысле становится возможным совпадение центральной точки с окружностью, ибо и центр-точка и точка на окружности – одно и то же. Бог совпадает с вещами как точка (Его имманентность миру), но, тем не менее, оставаясь в центре окружности, не совпадает с точками, расположенными на окружности (Его трансцендентность). Совпадение Бога с миром не есть отношение «сущности» и «явления», где имеется отношение включения одного (явления) в другое (сущность). Так же как центр-точка непосредственно не включает в себя точку окружности, так и Бог не «вселяется» непосредственно в явления множественного мира: Бог и мир – разные аспекты миропорядка (*'амр*) и каждая из этих сторон реализуется в соотнесении с другой именно как противоположность, т. е. оставаясь внеположной другой, противоположной стороне.

В философском суфизме утверждение единства абсолютного (божественного, вечного) и относительного (временного) бытия как неотделимых друг от друга сторон единого Бытия служит онтологическим обоснованием суфийского познания как *мистического* мировидения, в котором нет субъект-

объектной разделенности, благодаря чему оно, являясь трансцендентным актом, схватывающим *сами* вещи (знанием бытия), понимается как процесс самопроявления Истины через суфия. Согласно такому пониманию познания, истина не реет *над* потоком чувственных и изменчивых явлений, а находится и в *самих* вещах. Этим не утверждается буквальное совпадение истины с вещью. В то же время истина не есть нечто, что пребывает *за* эмпирической реальностью. Признание за вещами статуса логического условия Первоначала³¹ ведет к утверждению самодостаточности континуума бытия в том смысле, что его первооснова, или Первоначало, и есть само бытие. Суфийское постижение полноты истины, преодоление разрыва между непосредственным и дискурсивным знанием теперь достигается за счет способности усматривать в каждом различном и отдельном явлении указание не только на его частный «скрытый» смысл, но и на смыслы всех вещей, совпадающих в вечностной ипостаси с самим Первоначалом. Основной характеристикой суфийского познания становится «растерянность» (*хура*), поскольку все-тождественность предполагает подлинно мистическое видение Единого (или Бога, Первоначало) множественным, и наоборот, видение каждой вещи множественного мира – Единым (Первоначалом, Богом).

Таким образом, *мистическое*, или подлинно суфийское познание отличается от *рационального* и *интуитивно-соощерцательного* познания отсутствием в нем и онтологической и гносеологической разделенности субъекта и объекта. Такое познание есть бытийное отношение, трансцендентный акт: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей. Реализация богопознания не ставится в зависимость от подготовленности (*исти 'dad*) суфия. Это означает, что возможность богопознания гарантирована онтологическим устройством сущего: Бог желает самопознания и человек избран в качестве средства этого самопознания.

С такой точки зрения «познать» означает не совершить гносеологический акт, предполагающий разделенность субъекта и объекта познания, а «стать» самим познаваемым. Истина выводится из области гносеологического поиска и онтологизируется благодаря снятию субъект-объектного отношения через утверждение отношения «явное-скрытое», или постоянного взаимного перехода друг в друга Единого и множественного, человека и Бога, когда познающий и познаваемый трансформируются в универсальное Нечто, о котором говорится: «Все – Он». Подлинный агент-действитель, Бог, или «Истина», осуществляет истинность как реализацию своих бытийных потенций через человека, путем превращения человека в место самопознания Абсолюта, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. Человек как родовое существо – единственный из сущего, что воплощает все из остатка соотнесенности божественной сущности. Он – «совершенный “конспект” (*мухмасар*), или “копия” (*нусха*), Вселенной, синтезирующий в себе все вещи, которые существуют в универсуме»³². И благодаря этому его особому онтологическому устройству человек в самом себе способен открыть Бога и мир.

В философском суфизме сложная система суфийской практики – техника тотальной концентрации на Боге (*зикр*), радение (*сама'*) и комплекс «особых состояний» для обретения экстатического (трансперсонального) переживания непосредственного единения с первоосновой бытия, т. е. «са-

³¹ Смирнов А.В. Суфизм // Новая филос. энцикл. Т. 3. С. 672.

³² Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 100.

моуничтожения, или растворения» в Боге, – перестает рассматриваться как исключительное средство постижения трансцендентного Бытия. Учение о богопознании как способ сближения с абсолютным и совершенным божественным бытием через прохождение мистического Пути было дополнено в рамках философского суфизма (Ибн ‘Араби) учением об «избранничестве» (*вилайа*). Способностью к единению с первоосновой бытия обладают лишь немногие люди – пророки и «избранные Богом» (*авлия*). В рамках своего учения Ибн ‘Араби переосмысляет традиционную для суфизма концепцию о двух путях обретения боговдохновенного знания – через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество», или «святость» (*вилайа*). Ибн ‘Араби, формально признавая превосходство пророчества над «избранничеством», утверждает о превосходстве «избранничества»³³ над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно (через ангелов), а «избранный Богом» черпает свое знание непосредственно прямо от Бога³⁴.

Эти идеи не были восприняты представителями «народного», или практического суфизма. Концепция Ибн ‘Араби о мистическом познании как бытийном отношении, трансцендентном акте, где имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей, фактически ставит под сомнение эффективность суфийской духовной практики, играющей исключительную роль в практическом суфизме в деле обеспечения полного богопознания. В свете учения о мистическом познании приуготовленность к постижению трансцендентного Бытия гарантируется онтологическим устройством человека, которое не может быть изменено его сознательными усилиями. Только немногие входят в число «избранных Божьих» (*авлия*). Это положение философского суфизма, во-первых, плохо совместимо с представлениями представителей практического, или «народного» суфизма о способности многочисленных суфийских шейхов-наставников, руководителей братств, к установлению «контакта» с божественным, во-вторых, ведет к отрицанию действительности таких популярных в «народном» суфизме видов суфийской практики, как богопоминание, «объездка души» и прочее, используемых для достижения экстатического состояния «общения» с Богом. Поэтому идеи философского суфизма не были востребованы в практическом, или «народном» суфизме. Представители практического суфизма могли найти обоснование суфийской практики и способности шейхов-наставников на «контакт» с трансцендентным Бытием только в концепциях неоплатонического характера.

Философский суфизм предполагает веротерпимость в соответствии со своим принципом «невозможно поклоняться ничему, кроме истинного Бога». Любая вещь, взятая в вечностном аспекте своего существования, является неиной Абсолюту, Истине, Богу. Следовательно, всякое поклонение нужно рассматривать как поклонение Истине, Богу. С этой точки зрения любое вероисповедание истинно, но при обязательном условии, что не претендует на исключительное право владения истиной, предполагая, таким образом, иные вероисповедания в качестве собственного условия. Хотя этот тезис вызывал и вызывает крайне негативную реакцию у мусульманских традиционалистов, на современном Западе он был воспринят положительно частью интеллектуалов, с точки зрения которых философия суфизма сумела выйти за рамки конфессиональных ограничений и стать надконфессиональным духовным учением.

³³ *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 103.

³⁴ *Ибн ‘Араби.* Ал-Футухат ал-маккийя (Мекканские откровения). Т. 1. Бейрут, 1998. С. 203.

Е.А. Мамчур

КАК ВОЗМОЖНО ЭМПИРИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННОЙ КОСМОЛОГИИ)*

Если то, что считать реальным, зависит от нашей теории, как же мы можем сделать реальность основой нашей философии?

*Стивен Хокинг*¹

Обсуждая проблемы обоснования современного космологического знания, необходимо разделить две области: область планковских масштабов величин, с одной стороны, и до-планковских – с другой. Для планковских масштабов до последнего времени считалось, что все выдвинутые теоретические модели не являются эмпирически обоснованными. Полагалось, что мы не можем проверить ни одно из следствий этих моделей экспериментально, поскольку у нас нет для этого достаточных энергий. И в самом деле, существующие уровни энергии, которыми оперируют в физике элементарных частиц, недостаточны для того, чтобы получить данные для проверки любого из выдвинутых подходов к квантовой теории гравитации. В сентябре 2008 г. в ЦЕРН²е запущен новый кольцевой ускоритель – Большой адронный коллайдер (БАК). Есть надежды, что полученной на нем энергии частиц – она будет находиться в тетрадиапазоне (диапазон энергий, когда сталкиваются две частицы с суммарной энергией 1 тетраэлектронвольт – 10^{12} эВ) – будет достаточно для того, чтобы подтвердить или опровергнуть некоторые из гипотез, выдвинутых в рамках различных подходов к квантовой гравитации. До последнего времени специалисты считали, что энергия, полученная на этом ускорителе, не будет достаточной для непосредственного подтверждения или опровержения квантовой гравитации: она слишком далека от требуемой. Нужны планковские уровни энергии (10^{28} эВ). В связи с этим искали косвенные подтверждения. В настоящее время, как утверждает Ли Смолин², положение изменилось: сейчас уже можно говорить, что период развития теории без эксперимента закончился, поскольку появилась возможность проверить экспериментально некоторые следствия выдвигаемых моделей. Например, через подтверждение существования суперсимметрии, которое следует из теории суперструн, подтвердить или опровергнуть теорию струн. Если бы удалось обнаружить частицы – суперпартнеры – существование которых следует из идеи суперсимметрии, это было бы важным доказательством того, что теория суперструн находится на верном пути.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, № проекта 09-03-00671а.

¹ Хокинг С. Черные дыры и молодые вселенные. СПб., 2001. С. 52.

² Смолин Ли. Как далеко мы находимся от квантовой теории гравитации? / Пер. на русск. яз. А.Д.Панова. См. site А.Д.Панова dec1.sinp.msu.ru/~panov/smolintransl1.pdf

Еще одна возможность проверки и даже выбора между конкурирующими подходами к квантовой теории гравитации – струнного и петлевого – открывается в связи с тем, что обе теории делают разные предсказания относительно лоренц-инвариантности и СТО. Теория суперструн утверждает, что лоренц-инвариантность является точной симметрией мира, в котором мы живем; она выполняется на всех масштабах, не только до-планковских, но и планковских, и не выполняется только там, где сказываются эффекты кривизны пространства-времени. С позиции петлевого подхода эта симметрия выполняется только для масштабов больше планковской шкалы величин.

Конечно, все это еще далеко от тех стандартов обоснованности, которые были присущи классической и даже неклассической физике, в частности, квантовой механике и стандартной модели физики элементарных частиц. У современных теорий планковского масштаба нет прямого экспериментального гида, который был, например, у становящейся квантовой механики. В этой теории в качестве такого гида выступали данные спектрального анализа, с объяснением которых классическая электродинамика не справлялась. Квантовая теория блестяще объяснила характер спектров, что явилось одним из доказательств ее правильности.

Что касается теоретических моделей до-планковского уровня величин, то здесь общепринятым является мнение, что по крайней мере одна из них – стандартная космологическая модель – неплохо обоснована эмпирически. Здесь есть, конечно, свои трудности, модель носит пока фрагментарный характер, каждый из фрагментов имеет разную степень обоснованности, и сами фрагменты все еще не удается подобающим образом «сшить», тем не менее существует убеждение, что она основана на фактах и наблюдениях, так же как и все другие физические теории. Во всяком случае, так считают сами космологи – приверженцы этой модели. Но так ли это на самом деле? Это вопрос для эпистемологии и методологии науки. Давайте послушаем воображаемый диалог между методологом науки и космологом.

Методолог. Итак, вы утверждаете, что современная космология основана на наблюдениях и фактах.

*Космолог*³. Да, это так. Конечно, и здесь еще многое не доказано, но, в общем и целом, стандартная космологическая модель может считаться эмпирически обоснованной.

М. Но уверены ли вы в этом? Вы, конечно же, знаете о существовании такого явления как теоретическая нагруженность эмпирических данных.

К. Разумеется, я знаю, что в науке «сырых» фактов нет.

М. Да, и в новейшей философии науки наиболее сильно эта особенность фактов была подчеркнута в постпозитивистской философии науки в 60–70 гг. прошлого века. Тезис о теоретической нагруженности эмпирических данных поставил точку над *i* в длительных дискуссиях, имевших место в неопозитивистской философии науки. Позитивизм на всех этапах своего развития боролся с метафизикой, стремясь оградить научное знание от метафизических утверждений. С позиции позитивизма эти утверждения лишены смысла и не могут быть ни верифицированы, ни фальсифицированы. Позитивисты усматривали свою задачу в том, чтобы поставить науку на твердую почву фактов. Для этого, как они думали, нужно было найти в системе научного знания *предложения на-*

³ В дальнейшем изложении буква «М» означает «методолог», а «К» – «космолог».

блюдения, т. е. предложения, лишённые теоретических привнесений. Только они могли, как казалось позитивистам, выступить надёжным эмпирическим базисом теоретического знания. В длительных дискуссиях выявилось, однако, что таких предложений в науке нет. Даже самое простое предложение наблюдения, типа «В камере Вильсона виден след электрона», уже содержит в себе теоретический термин «электрон».

К. Кто предложил термин «теоретическая нагруженность» данных?

М. Этот термин был введен Н.Р.Хансоном – очень талантливым философом науки, к сожалению рано ушедшим из жизни (погиб в авиакатастрофе). Между прочим, другой представитель постпозитивистской философии науки – П.Фейерабенд критиковал Хансона за этот термин, находя его неудачным и не отражающим глубины проблемы. Он говорил, что этот термин может породить у читателя неверные представления, будто бы у нас есть некий грузовик с фактами, на которые мы дополнительно нагружаем теоретические интерпретации. На самом деле, говорил он, связь между фактами и теориями носит значительно более интимный характер: *теории вездесущи, ими пронизано все*.

Не кажется ли вам, как ученому, что теоретическая нагруженность данных выступает непреодолимым препятствием для того, чтобы считать эмпирический базис теории сколько-нибудь «твердым» и надёжным фундаментом теоретического знания?

К. Нет, не кажется. Напротив, я уверен, что теоретическая интерпретация эмпирических данных представляет собой не зло, а благо. Без хотя бы минимальной теоретической интерпретации эмпирические данные не могут стать intersubъективными и, следовательно, не могут быть средством научной коммуникации, столь необходимой для того, чтобы знание стало общезначимым. Полученные в одной лаборатории, эти данные не смогут быть сообщены другим ученым, или переданы в другие лаборатории, хотя бы для перепроверки.

Как бы мы могли сделать intersubъективным, скажем, такой известный из космологии факт, как эффект «красного смещения»? Без всякой теоретической интерпретации мы могли бы только отметить, что видим на экране спектроскопа линии и полосы. Мы не смогли бы даже сказать, что собой представляют эти линии; тем более не смогли бы отметить, что длина волны света, поглощаемого химическими элементами в атмосфере удаленных галактик по сравнению с длиной волны света, поглощаемого теми же элементами на Земле, изменилась в сторону ее увеличения, сместилась в сторону красного конца спектра (это и есть «красное смещение»). Так что, то, что вы считаете трудностью, на самом деле является необходимым условием исследовательской работы.

М. Ваши возражения верны. Но я пока еще не сказал главного. Дело в том, что основная проблема заключается не просто в нагруженности эмпирических данных теорией, не в том, что «голых» данных в науке нет, поскольку все они уже теоретически интерпретированы. Она в том, что в интерпретацию эмпирических данных включаются и те теории, которые являются объектом эмпирического обоснования! Это обстоятельство постпозитивистскими философами науки было зафиксировано в утверждении о *парадигмальной зависимости эмпирических данных*. Нет данных, независимых от господствующей теоретической парадигмы. Используя терминологию американского философа науки Хукера, этот тезис можно перефразировать и так: парадигмы (он говорил

о фундаментальных научных теориях) «внутренне глобальны»⁴. Они определяют собой все, и не только цели и ценности научного сообщества, разделяющего эту парадигму, или принятые в ее рамках стандарты оценок и критерии научности, но и все имеющиеся эмпирические данные. Эксперименты ставятся «под» фундаментальную теорию, результаты экспериментов интерпретируются этой же теорией.

Вот уж, действительно, когда все зашаталось! Как можно считать теорию эмпирически обоснованной, если она сама участвует в своем обосновании? Получается, что она сама себя обосновывает. Среди критиков науки – гуманистов, постмодернистов и т. п. – стали раздаваться голоса о том, что, мол, хитрые ученые только выдают свои теории за надежно фундированные. На самом деле они закладывают в интерпретацию якобы независимого проверочного эксперимента (или наблюдения) те положения теории, которые как раз и должны быть подтверждены и обоснованы. Так что на поверку оказывается, говорили они, что независимое эмпирическое обоснование теорий невозможно, и теоретическое знание – это не здание на надежном фундаменте, а колосс на глиняных ногах.

В отечественной литературе постпозитивистская философия науки получила название *исторического направления*. Такое название ей было дано в связи с тем, что, в отличие от позитивизма, ее представители сделали объектом своего рассмотрения не только «готовое», уже сформировавшееся знание, но и его генезис, и развитие, учтя при этом, что это развитие осуществляется во взаимоотношении с социокультурным контекстом (обстоятельство, которое полностью игнорировалось позитивистами). Как известно, «исторический подход» не был однородным. Внутри него существовали два направления, в известном смысле противоположные друг другу. Представители одного из них пытались обосновать наличие у науки особого эпистемологического статуса, понимая под этим ее способность добывать объективно истинное знание о мире (К.Поппер, И.Лакатош). Представители другого (Т.Кун, П.Фейерабенд, Н.Р.Хансон) отрицали этот статус. Но как бы ни различались эти два подхода, *оба они разделяли мнение об отсутствии в познании надежного эмпирического базиса*. Так, с одной стороны, П.Фейерабенд настаивал на том, что нет никаких доводов для разделения и различения теорий и наблюдений. Фактически он отрицал существование фактов и наблюдений, считая, что всё есть теория. С другой стороны, это же утверждали и представители противоположного подхода – К.Поппер и И.Лакатош. И.Лакатош формулировал свою мысль так: «Ни одно фактуальное предложение не может быть доказано экспериментально... Опытное доказательство фактуальных предложений невозможно»⁵. Еще более определенно высказывался по этому поводу К.Поппер. «Именно теоретик указывает путь экспериментатору, – писал он. – Но и экспериментатор отнюдь не занят только точными наблюдениями; его работа носит по преимуществу теоретический характер. Теория доминирует над экспериментальной работой, начиная с первоначального замысла, до окончательных лабораторных проверок»⁶.

Такая интерпретация взаимоотношения теории и эмпирических данных привела к весьма драматическому повороту событий в философии науки. Т.Куна и П.Фейерабенда принятие этого тезиса привело к концепции

⁴ Hooker C.A. On Global Theories // Philosophy of Science. 1975. Vol. 42. № 2.

⁵ Lakatos I. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1978. P. 16.

⁶ Popper K. The Logic of Scientific Discovery. L., 1959. P. 107.

несоизмеримости теорий, отрицанию эффективности когнитивных и даже рациональных доводов в процессе смены парадигм научного мышления, к отказу от наличия преемственности в развитии научного познания и, в конечном счете, к замене философии науки социологией познания.

Не решили задачи рациональной реконструкции процесса развития научного знания и представители первого подхода. Несмотря на отдельные конкретные достижения в ее решении, Лакатош пришел в конце концов к выводу, что окончательный вердикт в вопросе о том, какая из конкурирующих теорий «лучше», выносит «научная элита». Какая уж тут объективность знания! И значительную роль в таком пессимистическом выводе автора методологии исследовательских программ сыграло его неверие в существование фактов в научном познании.

К. Что-то тут не так. Я не знаю, где кроется ошибка в рассуждениях философов науки, но она несомненно есть. В науке достигается адекватность теории действительности и происходит это как раз благодаря тому, что в научном познании существуют вполне надежные факты и наблюдения. Возьмите, например, уже упомянутое мной явление «красного смещения». Это – факт, и любая выдвигаемая модель Вселенной обязана его объяснить и учесть, иначе она будет отброшена.

Или недавнее (сделано в 1998 г.) открытие, что наша Вселенная расширяется с ускорением. Разве оно не опиралось на хорошо установленное наблюдение более быстрого (по сравнению с тем, которое следовало из стандартной космологической модели) убывания светимости сверхновых звезд?

Этот список можно без труда продолжить. Все выдвигаемые в современной космологии гипотезы основываются на данных наблюдений и фактах, которые по крайней мере не противоречат им. Если выдвигаемая модель противоречит хорошо установленным фактам, то она не будет принята к рассмотрению. Представления о том, что все определяется теорией, неверно. Ведь в науке мы не только проверяем теории – процедура, где обозначенная проблема действительно важна. Мы ставим поисковые эксперименты, когда теорий, которые намереваются проверить, еще просто не существует. Да мы и просто совершаем наблюдения, безотносительно к любой теории, и для астрономии это является повседневной рутинной работой. Кстати, систематические наблюдения за сверхновыми звездами начались задолго до открытия ускоренного расширения Вселенной (еще с 1988 г.).

Или возьмите такой важный для обоснования теории Большого взрыва результат, как открытие реликтового излучения. Его случайно обнаружили американские радиоастрономы А. Пензиас и Р. Вилсон в 1965 г. С помощью радиотелескопа они исследовали космос, надеясь найти в нем источники радиоизлучения, которые могли бы быть причиной радиопомех, существующих помимо уже известных атмосферных радиопомех. Вскоре они обнаружили, что кроме открытых ими локализованных источников радиоизлучения в космосе существует равномерно распределенная энергия, имеющая температуру порядка 4°K . Результат наблюдения казался бессмысленным, его никак не удавалось истолковать теоретически. Астрономы решили, что открытое ими явление – результат систематической ошибки и попытались найти ее источник. После того, как они устранили все возможные источники ошибок, температура стала 3°K .

Этот результат так бы и мог остаться непонятным, если бы, к счастью, почти в то же время группа теоретиков из Принстона не опубликовала препринт, в котором было показано, что если Вселенная произошла в результате Большого взрыва, то температура космоса должна быть выше абсолютного нуля, благодаря остаточной энергии взрыва. Более того, было показано, что эта энергия должна проявлять себя в форме радиосигналов.

Так было найдено то, что получило название реликтового излучения. Обратите внимание: наблюдения Пензиаса и Вилсона никак не были связаны с гипотезами Большого взрыва и расширения Вселенной. Полученный ими результат был получен совершенно независимо от этой гипотезы в процессе постоянно ведущегося астрономического исследования космоса. Так что уж это-то факт в самом чистом виде.

М. Согласен с вами: факты в научном познании действительно есть. Представители исторического направления в своей критике позитивизма просто просмотрели их. И подвела их принятая ими преимущественно *холистская* установка в реконструкции познавательного процесса. Для позитивизма (какими бы негативными чертами он не обладал) главным методом исследования научного знания был скрупулезный анализ, базирующийся на вычленении элементов и поиске связей между ними. Реконструкция развития научного познания как целого строилась на основе осуществленного анализа, основываясь на результатах проделанной аналитической работы. В своей попытке оттолкнуться как можно дальше от позитивизма сторонники исторического направления нередко *исходили* из целостности, принимали ее как данность. Они стремились доказать, что все значительно сложнее, чем представляли себе позитивисты: теория и эмпирия тесно переплетены и связаны друг с другом; метафизику невозможно отделить от теоретического знания, ибо она входит в теоретическую систему; науку невозможно вырвать из культурного контекста; внутренняя история науки неотделима от внешней и т. д. Во всем этом была определенная доля истины, но в целом холистская установка воспрепятствовала тому, чтобы они смогли увидеть, что далеко не все в науке так уж связано и перемешано.

Да, действительно, в интерпретацию эмпирических данных, выступающих в качестве подтверждающих или опровергающих ту или иную теорию, включается и сама проверяемая теория. Да, эксперименты ставятся «под теорию». Вместе с тем в системе теоретически интерпретированных результатов экспериментов есть слой данных, *в который проверяемая теория не включается*. Вот этот-то слой и представляет собой данные, выступающие вполне надежным оселком, на котором проверяются следствия выдвигаемой теории. Они-то и оказываются фактами, теми фактами, существование которых постпозитивисты отрицали.

К. Вы хотите сказать, что вопреки постпозитивистским представлениям о целостности эмпирического базиса, он имеет четко выраженную и внутренне дифференцированную структуру?

М. Именно так. В нем можно выделить два уровня. Один из них – нижний, первичный. Это уровень, в который проверяемая теория не включается. На нем результаты наблюдения или эксперимента просто фиксируются, описываются, в связи с чем он может быть охарактеризован как *интерпретация-описание*. Это и есть то, что может быть квалифицировано как факт. И второй уровень, в который проверяемая теория не только включается, но и играет здесь главную роль: она обеспечивает объяснение данных первого уровня. Он может быть квалифицирован как *интерпретация-объяснение*.

В методологическом сознании эти интерпретации нередко оказываются как бы «сросшимися» и предстают как единое целое. Но если мы за этой кажущейся целостностью не сумеем увидеть внутренней дифференцированности, мы не сможем понять, как вообще возможно эмпирическое обоснование теории. Различение рассматриваемых уровней дает возможность разорвать порочный круг, который и существует, конечно же, только в головах у части методологов.

Насколько мне известно, впервые такая дифференциация была проведена в отечественной философии⁷. Было подчеркнуто, что «внутренняя глобальность» парадигм (или фундаментальных научных теорий) на самом деле не является глобальной. Она не «захватывает» весь имеющийся эмпирический материал: существует слой данных, «сопротивляющихся», «не подчиняющихся» ей. И утверждения представителей исторического направления о том, что в научном познании нет *парадигмально независимых* данных экспериментов и наблюдений, а значит, нет фактов, оказывается мифом.

К. Да, в хорошенькие игры вы играете в своей философии науки. Ломитесь в открытую дверь: доказываете, что надежные факты в науке есть, хотя это и так ясно любому ученому, в том числе и космологу. Зачем это доказывать?

М. Дело в том, что задача философа науки не совпадает с задачей ученых. Для ученых-естествоиспытателей предметом исследования выступает природа. Философы науки, напротив, исследуют не природу, а процесс ее познания; они смотрят на познавательный процесс как бы сверху или со стороны. Их интересуют вопросы о том, как в науке достигается (или не достигается) адекватность знания действительности, какие методы и средства используются для реализации этой цели. И даже если естествоиспытатели убеждены, что в науке есть надежный эмпирический базис и для них в этом плане проблемы нет, философ науки ставит кантовский по своей природе вопрос: *как возможны факты в науке?* Говоря словами Гегеля, задача философа не просто указать на тот или иной аспект познавательного процесса, его задача – выразить этот аспект в логике понятий или, как сейчас говорят, теоретически реконструировать его.

К. Ну и как вы используете потом результаты своего анализа? Пытаетесь учить ученых как делать науку?

М. Совсем нет. Таких амбиций у философов науки нет. Если хотите, у философии науки вообще другой адресат. Им являются не столько наука и ученые, сколько сама философия и, в конечном счете – культура. Наука – такое значительное явление в жизни общества, она занимает такое большое место в системе человеческой культуры, что не анализировать ее, не изучать ее философия просто не имеет права. Ведь философия – это теоретическое мировоззрение эпохи. Какое же мировоззрение без знания о том, что такое наука и как она функционирует!

Времена, когда философия диктовала науке, как ей развиваться, к счастью, отошли в прошлое. Никакого «навязывания» и диктата давно уже нет. Хотя философы науки надеются, что ученые не останутся глухими к осуществляющейся ими критике реальной познавательной деятельности в науке, если, конечно, эта критика покажется им продуктивной. Критическая функция за философией науки, конечно же, остается. И она имеет свое право на существование, если только осуществляется грамотно. Она вполне

⁷ Мамчур Е.А. Проблема выбора теории. К анализу переходных ситуаций в развитии физического знания. М., 1975. С. 196–200; Проблема социо-культурной детерминации научного знания. М., 1987. С. 70–76; Образы науки в современной культуре. М., 2008. С. 74–94 и др.

может оказываться полезной и для науки, в силу того, что философ специально изучает особенности познавательного процесса. У работающего ученого на это просто нет достаточного времени. Хотя лучшими методологами науки, как правило, оказываются все-таки «думающие» ученые. Такие, которые выходят на мета-уровень и обращаются к методологическим и эпистемологическим проблемам научного познания. В их числе не только ученые XX века, такие как Н.Бор, А.Эйнштейн, В.Гейзенберг, но и многие современные ученые – Р.Пенроуз, С.Вайнберг, К.Ровелли, де Виттен и многие другие. Но все это вещи, не имеющие прямого отношения к обсуждаемой нами проблеме.

К. Да, давайте вернемся к вопросу эмпирического обоснования современной космологии. Мы остановились на эффекте «красного смещения». Так где же, с вашей точки зрения, в его теоретической интерпретации проходит граница между тем, что вы называете интерпретацией-описанием и тем, что является интерпретацией-объяснением?

М. *Интерпретация-описание*, или, как мы уже договорились, *факт* – это увеличение длины волны линий спектра далеких галактик, смещение их к красному концу спектра. *Интерпретация-объяснение* – это то истолкование этого смещения, которое оно получает в недрах обосновываемой теории. В теории расширяющейся Вселенной увеличение длины волны линий спектра было истолковано как убедительное свидетельство «разбегания» Галактик, т. е. расширения Вселенной. Согласно эффекту Доплера, смещение линий в спектрах удаленных галактик в сторону красного конца спектра свидетельствует о том, что они удаляются друг от друга, и Вселенная не является стационарной.

То же самое можно сказать и о других фактах космологии. Упомянутое вами более быстрое, чем должно было бы быть согласно стандартной космологической модели, убывание светимости сверхновых, это факт – результат прямого наблюдения и измерения. В процессе наблюдения за сверхновыми было обнаружено, что для далеких галактик существует отклонение от закона Хаббла, установившего существование линейной зависимости между скоростью разбегания галактик и расстоянием до них. Было зафиксировано, что это нарушение состоит в более быстром, чем следует из стандартной космологической модели, убывании видимой яркости звезды с увеличением расстояния. На этом основании была выдвинута гипотеза о том, что Вселенная расширяется с ускорением и ответственность за это несет эффект антитяготения. В связи с этим было выдвинуто предположение о существовании темной энергии – причины антитяготения.

К. Вы сказали: более быстрое убывание светимости звезд это результат прямого наблюдения и измерения. Но ведь также и теоретической интерпретации!

М. Разумеется, и очень сложной, включающей в себя огромный теоретический материал. То, что квалифицируется как факт – это лишь вершина айсберга, основная масса которого скрыта в глубинах океана теорий. Из работ специалистов-космологов следует, что к моменту наблюдения нужно было уже знать закон Хаббла; уметь определять расстояние до звезды по ее яркости и красному смещению; следовало выбрать звезды с подходящей величиной красного смещения – оно должно было быть достаточно большим, чтобы отклонение от закона Хаббла могло проявиться; нужно было знать особенности сверхновых, хотя бы для того, чтобы из двух типов этих звезд отобрать для наблюдения более подходящие (были выбраны сверхновые типа Ia, обладающие наибольшей яркостью) и т. д. Но для нас важно

подчеркнуть: *в интерпретации результата наблюдения, подтверждающего гипотезу об антитяготении и темной энергии, сама эта гипотеза не участвует.* Полученный результат состоял, как уже говорилось, в утверждении, что яркость сверхновых убывает с расстоянием быстрее, чем это следует из стандартной космологической модели. Очевидно, что здесь и речи нет ни об антитяготении, ни о темной энергии, ни даже об ускоренном расширении Вселенной.

К. Но ведь вам, наверняка, известно, что, например, явление красного смещения получало и другую интерпретацию. Его пытались объяснить старением фотонов, идущих из далеких галактик. В рамках этой концепции полагалось, что, двигаясь через Вселенную, фотоны теряют энергию. А поскольку энергия фотона пропорциональна его частоте, чем меньшей становится энергия фотона, тем меньше его частота и тем больше длина волны. Как же вы можете говорить, что это явление подтверждает именно теорию Большого взрыва? Ведь оно подтверждает и теорию старения фотонов.

М. Верно. Действительно, один и тот же факт может поддерживать различные теории. Это одна из реальных трудностей познавательного процесса. И заметьте, эта трудность порождается как раз тем, что существует граница между интерпретацией-описанием и интерпретацией-объяснением. В различных теориях факты могут получать отличающиеся друг от друга теоретические интерпретации, быть истолкованы по-разному. Здесь, увы, достоинство оборачивается недостатком!

К. По-видимому, именно поэтому отдельно взятый эмпирический результат в научном познании никогда не выступает окончательным критерием адекватности теории действительности. Нужна целая серия подтверждающих экспериментов.

М. Вы правы. Недавно я поинтересовался, почему концепция старения фотона как одна из интерпретаций факта красного смещения окончательно сошла со сцены? Физики, к которым я обращался, не смогли мне внятно ответить на этот вопрос. Наконец я понял: эта концепция объясняла только один экспериментальный результат – красное смещение. Она не смогла объяснить те факты, с которыми с таким успехом справляется конкурирующая с нею теория расширяющейся Вселенной. Среди них – существование реликтового излучения, наличие лишь небольшого количества дейтерия во Вселенной, отсутствие в ней небесных тел, возраст которых превышал бы предполагаемый возраст Вселенной и т. д.

К. Вот с фактом дополнительного убывания яркости сверхновых звезд дело оказалось проще. Ведь его также пытались объяснить не как свидетельство ускоренного расширения Вселенной, а иначе. Было выдвинуто предположение, что причина дополнительного убывания яркости звезд заключается в поглощении идущего от звезды света космической пылью. Но вскоре это объяснение было, как говорит один из наших космологов, «надежно снято»⁸. И для этого не потребовалось большого числа эмпирических доказательств. Тут оказался возможным так называемый «критический эксперимент», который сразу помог выбрать одну из двух гипотез.

История вкратце такова. Была зафиксирована сверхновая с красным смещением, заметно большим той его величины, которая характерна для времени, когда существовал баланс между тяготением и антитяготением. Это означает, что упомянутая сверхновая в момент ее наблюдения находилась в том состоянии, в каком она была, когда в мире преобладало тяготение и

⁸ Чернин А.Д. Темная энергия и всемирное антитяготение // УФН. 2008. Т. 178. № 3. С. 276.

Вселенная расширялась с замедлением. Тогда эффекта убывания яркости звезды, вызванного ускоренным расширением Вселенной, еще не существовало, и, следовательно, поток энергии от звезды должен был быть максимально большим.

Гипотеза поглощения света космической пылью приводила к прямо противоположному выводу. Согласно ей для очень удаленного источника, каким и была наша сверхновая, поглощение света должно было быть тем большим, чем дальше находится звезда. То есть видимая яркость звезды должна была быть много меньше, чем в случае верности первой гипотезы. Было проведено измерение потока энергии от звезды. Результат подтвердил гипотезу об ускоренном расширении Вселенной и не подтвердил предположение о поглощении излучения звезды космической пылью.

Но когда я сказал «проще», то имел в виду только конкуренцию между гипотезами о космической пыли и ускоренном расширении Вселенной. Что касается подтверждения самого предположения об ускоренном расширении Вселенной с помощью наблюдений сверхновых типа Ia, то здесь все также не просто. И здесь существуют довольно серьезные альтернативные объяснения, о которых вам известно⁹. Да и для обоснования гипотезы об антитяготении, как причине ускоренного расширения Вселенной, привлекаются помимо наблюдений над сверхновыми независимые аргументы¹⁰.

М. Вы, конечно, знаете, что в науке очень часто сосуществуют теории, которые подтверждаются не одним, а всеми имеющимися эмпирическими данными. Говорят, что эти теории эмпирически эквивалентны. Так что выбрать между ними, опираясь на эмпирические факты, оказывается невозможным. В западной философии науки это явление объясняют недоопределенностью (undetermination) теории эмпирическими данными. Теория – это не просто комбинаторика данных экспериментов и наблюдений. В ней присутствует некоторое добавочное содержание – знание о скрытых причинах и ненаблюдаемых сущностях, ответственных за то или иное поведение объектов.

К. Об этом явлении я, естественно, знаю. Это одна из наиболее трудных проблем, которая находится на пути к установлению адекватности теории действительности. И, пожалуй, самая сложная, которая стоит сейчас перед теоретическими программами, претендующими на описание и объяснение режима планковских масштабов величин.

М. Ну и как, по-вашему, наука справляется с этой трудностью? Давайте сверим часы. У методологов ведь тоже есть свои размышления на этот счет.

К. С помощью, как говорят философы науки, внеэмпирических соображений (видите, я тоже читаю кое-какую методологическую литературу). Пока одна из теорий не получит какого-либо нового эмпирического преимущества, в ход идут вспомогательные критерии типа сравнительной простоты теорий, красоты, начала принципиальной наблюдаемости и т. д. Посмотрите, как часто используются они, скажем, в споре между сторонниками суперструнного и петлевого подходов к квантовой гравитации. В ход идут соображения большей или меньшей простоты теорий (сторонники петлевого подхода упоминают в связи с этим об отсутствии у их концепции «багажа» дополнительных допущений), существование низкоэнергетических пределов теорий (фактически это означает их согласие с принципом соответствия) и т. д.

⁹ Лукаш В.Н., Рубаков В.А. Темная энергия: мифы и реальность // УФН. 2008. Т. 178. № 3.

¹⁰ Там же.

М. Да, но все-таки, и я думаю, вы согласитесь со мной, ученые ждут экспериментального или наблюдательного результата. По значимости на первом плане для них – его величество эксперимент. Если одной из теорий удастся предсказать какое-либо явление, до сего времени не известное науке, и это предсказание сбывается, ученые выберут именно эту теорию.

Между прочим, основываясь на этих соображениях, Имре Лакатош сформулировал свой критерий научности исследовательских программ. Суть его вкратце в следующем. Пусть существуют две исследовательские программы. Одна из них активно предсказывает новые факты, которые хотя бы изредка подтверждаются результатами наблюдений и экспериментов, в то время как другая не предсказывает ничего; она как бы «тащится в хвосте» у первой и «справляется» с предсказанными ею результатами только пост-фактум, ретроспективно ассимилируя их. Первая исследовательская программа, говорит Лакатош, «прогрессирует», в то время как вторая находится в «дегенерирующей» стадии. Лакатош полагал, что, сравнивая их, ученые выбирают (и должны выбирать) первую программу и отказываются от второй.

К. Такая стратегия действительно характерна для естественных наук. К сожалению, на современном этапе развития теоретической физики критерий Лакатоша пока не применим: ведь здесь вообще пока нет *предсказаний*.

М. Хотя, как уже отмечалось в начале данной статьи, Ли Смолин утверждает, что это не так. Кстати сказать, вот как он сам определяет, какой должна быть полная (т.е. хорошая) теория. С его точки зрения, это означает, что она должна быть «точно сформулирована и хорошо понята математически и концептуально, что существуют методы проведения расчетов, ведущих к предсказаниям для реальных экспериментов, что, по крайней мере, несколько экспериментов были проведены, которые либо подтверждают, либо фальсифицируют предсказания теории»¹¹. Разве этот критерий не является почти точной копией критерия Лакатоша?

К. Знаменательно, однако, какую ремарку сделал в этой связи пререведший эту статью очень квалифицированный и знающий физик А.Д.Панов. Он написал: «Последнее требование слишком сильное. Лучше – теория должна приводить к в принципе проверяемым следствиям. И все!»¹². Это замечание, на мой взгляд, более точно, по сравнению с критерием Смолина, характеризует ситуацию с эмпирической обоснованностью в современной теоретической физике и космологии, где критерий Лакатоша явно нуждается в смягчении.

М. Что ж, один из методологических принципов физики уже претерпел изменение в сторону либерализации. Речь идет о так называемом *начале принципиальной наблюдаемости*, сформулированном в свое время Э.Махом. Его суть – в требовании включать в теорию лишь те теоретические сущности, которые хотя бы в принципе могут быть зафиксированы экспериментально. Оно было смягчено после открытия того, что кварки, из которых состоят нуклоны, в принципе не могут наблюдаться в свободном состоянии.

Хочу поделиться с вами еще одной мыслью. Мне представляется, что, имея в виду современную космологию, можно привести еще один аргумент в подтверждение того, что, вопреки представителям постпозитивистской философии науки, факты в науке есть. Я имею в виду уже упоминавшуюся особенность современного физического и космологического знания: фактиче-

¹¹ Смолин Ли. Как далеко мы находимся от квантовой теории гравитации? С. 30.

¹² Там же.

ское отсутствие *предсказаний*. Это обычно рассматривается как недостаток теории, но в нашем споре со сторонниками постпозитивистской философии науки – это, напротив, ее достоинство.

Вы можете спросить почему. Почти все объяснения, которые делаются на основе современной космологической теории, имеют дело с уже известными данными, будь то данные астрономических наблюдений или обнаружившиеся теоретические трудности. Конечно, такие объяснения – также большой успех теории, но гораздо более предпочтительным было бы, если бы теория предсказывала новые, до сих пор неизвестные эффекты, и эти предсказания подтверждались бы данными наблюдений. Это говорило бы о том, что в теории удалось «схватить» нечто о самой природе.

Но современная космология почти не делает предсказаний. Гипотеза о существовании темной материи была призвана объяснить уже известное из эксперимента несоответствие величины отношения массы большого числа галактик к их светимости с данными астрономических наблюдений. Это несоответствие было открыто экспериментально, космологическая модель не имела к этому никакого отношения, она с помощью гипотезы о темной материи «справилась» с этим экспериментальным наблюдением «задним числом».

Аналогично обстояло дело и с другими данными, послужившими основанием для рассматриваемого предположения. Без гипотезы о скрытой массе невозможно было объяснить, например, почему галактики в скоплениях галактик не рассеиваются под давлением раскаленного межзвездного газа. Ответ, казалось бы, напрашивался сам собой: их удерживает ньютоново тяготение. Но когда измерили массу взаимодействующих галактик, обнаружили, что ее явно недостаточно, для того чтобы удержать галактики. Вот и возникло предположение о существовании скрытой массы.

Гипотеза о существовании инфляционной фазы в расширении Вселенной также носит характер ретросказания: необходимо было справиться с некоторыми трудностями космологической модели, в частности с парадоксом горизонта. Явление равенства температур реликтового излучения для очень удаленных друг от друга областей Вселенной также было открыто экспериментально, и современная космологическая теория объяснила его ретроспективно, введя предположение о существовании инфляционной фазы.

Но нам здесь важно подчеркнуть, что ретросказательный характер современной космологии еще раз показывает, что факты в науке есть. То обстоятельство, что существуют данные, которые теория объясняет ретроспективно, свидетельствует о том, что они не ставились «под теорию», а реализовались *до* ее выдвигания. И объясняющая их теория не могла включиться в их интерпретацию, поскольку возникла позже. Так что они также оказываются *фактами*, теми фактами, которые искали и не нашли представители «исторического» направления в философии науки.

К. Ну что ж, пора заканчивать нашу беседу. Всех вопросов, касающихся эмпирического обоснования современной космологии мы, естественно, не решили.

М. Да ведь это и не входило в нашу задачу. Она была другой – выявить особенности взаимоотношения теоретических моделей и фактов в космологическом знании, и, главное, показать, как возможны факты в космологии и как возможно само ее эмпирическое обоснование.

Сказанное позволяет, на мой взгляд, прийти к выводу: любые философские и методологические утверждения о научном познании требуют тщательного изучения реального положения дел в науке. И хотя любой философ науки неизбежно руководствуется в своем исследовании некими явными или неявными предпосылочными соображениями относительно природы научного познания, его функционирования и развития, он должен стремиться к тому, чтобы осознать их и отнестись к ним критически. Иначе он рискует сконструировать очередную миф о научном познании, исказив реальный образ науки.

НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ, ВЕРОЯТНОСТЬ И ПРОГНОЗ

Ситуация неопределенности возникает при предсказании будущих событий или намерений других людей. Если бы в мире все было заранее предсказуемо, то никакой неопределенности не могло бы возникнуть, а, следовательно, и в действиях людей не могло бы быть никакого риска. Такой мир стал бы строго детерминированным или однозначно определенным, однако в нем не могло бы возникнуть ничего нового, а все свелось бы к вечному повторению того же самого. Еще в древности люди сталкивались с неопределенностью будущего и связанными с ней рисками, но не могли противопоставить им что-либо рациональное, чтобы в какой-то мере предсказать его. Поэтому относительно будущего они полагались на оракулов, прорицателей, шаманов и других предсказателей судьбы.

Первые исследования проблемы неопределенности на основе исчисления вероятностей были предприняты лишь в середине XVII в., когда выдающиеся французские математики Б.Паскаль и П.Ферма по просьбе игроков в кости провели анализ их шансов. Однако такие игры специально организованы таким образом, чтобы шансы игроков были равновозможными или равновероятными. Действительно, в азартных играх результат зависит исключительно от случая, а вовсе не от способностей и умений игрока. Поэтому вероятность в них определяется, как отношение числа благоприятствующих шансов появления будущего события к общему числу всех равновозможных событий. Но в реальной жизни равновероятные случайные события встречаются крайне редко. Необходимо было поэтому так видоизменить понятие вероятности, чтобы оно охватило случайные события, появляющиеся с разной степенью частоты. Именно в этих целях и была предложена интерпретация вероятности через относительную частоту появления массовых, или повторяющихся, случайных событий в ходе длительных испытаний и статистической обработки их результатов. Таким образом, частотная, или статистическая интерпретация вероятности, стала в дальнейшем важнейшим теоретическим инструментом для анализа ситуаций неопределенности и прогнозирования событий будущего. На этой основе стало возможным осуществлять также рациональный выбор из возможных альтернатив при принятии решений.

Неопределенность, детерминизм и стохастика

Решающий шаг в исследовании категории неопределенности был сделан тогда, когда наука начала использовать количественные, математические методы для предсказания событий будущего. Несмотря на то, что понятие вероятности появилось еще в XVII в., тем не менее классическая наука ориентировалась на универсальные детерминистические законы, предсказания которых имеют достоверный характер. Типичным примером подобных законов может служить закон всемирного тяготения Ньютона. Экстраполируя такие законы на мир в целом, можно было утверждать, что все в нем заранее предопределено и детерминировано и поэтому ничего непредвиденного и случайного возникнуть не может.

Такое представление о детерминизме возникло на основе исследований простейшего механического движения и получило название принципа строгого, или *лапласовского*, детерминизма, по имени ученого, который впервые наиболее четко его сформулировал.

«Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, – писал Лаплас, – если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подвергнуть все данные анализу, обнял бы в одной формуле движение величайших тел Вселенной наравне с движением легчайших атомов; не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее, так же как и прошедшее, предстало перед его взором»¹.

Таким образом, строгий, механический детерминизм исключает свободу воли человека и бесполезность его усилий что-либо изменить в окружающем мире. В конечном итоге он поэтому неизбежно приводит к *фатализму*, вере в судьбу и предопределенность. Все это не могло не породить сомнений и критики принципа классического детерминизма. Однако детерминистический взгляд на мир по-прежнему оставался общепризнанным в классической науке, представители которой считали возможным свести появившиеся немногочисленные стохастические, или вероятностно-статистические законы, к детерминистическим. Хотя вероятностно-статистические методы и законы начали применяться в демографии, страховом деле, экономике и т. д. еще давно, однако длительное время они не признавались как полноценные, равноправные с универсальными детерминистическими законами. Конечно, *стохастические* законы отличаются от детерминистических, поскольку в них выражается определенная повторяемость в поведении случайных массовых событий, но они имеют *регулярный* характер и проявляются в большом числе случаев. Как подчеркивал еще Г.В. Лейбниц, природа установила шаблоны, имеющие причиной повторяемость событий, но только в большинстве случаев.

Термин «стохастические законы» (от греч. *στοχασμός* – догадка, предположение, попадание в цель), подчеркивает предполагаемый, вероятностный характер заключений, вытекающих из таких законов, и тем самым указывает на отличие законов случая от законов необходимости. Поскольку для оценки случайных массовых или повторяющихся событий используется вероятность в статистической интерпретации, то стохастические законы в нашей литературе обычно называют вероятностно-статистическими, а чаще всего просто статистическими. В западной литературе их часто называют *индетерминистическими*, противопоставляя тем самым детерминистическим законам. Такая терминология может вызвать, однако, нежелательные ассоциации, ибо под индетерминизмом часто понимают отсутствие какой-либо регулярности, порядка и определенности в мире, полное господство в нем случайности.

В действительности же стохастические законы, как и детерминистические, отображают некоторую *регулярность* в природе и обществе, которая возникает в результате взаимодействия случайных массовых событий, хотя эта регулярность и не обладает характером необходимости, присущей детерминистическим законам. Именно вследствие этого предсказания стохастических законов имеют вероятностный, а не достоверный характер. Говоря о вероятности таких законов, следует иметь также в виду, что при её определении используются только эмпирические методы исследования. Для этого обращаются к вычислению относительной частоты появления событий при длительных наблюдениях или испытаниях, число которых определяется конкретными условиями задачи. Статистический анализ этих испытаний дает

¹ Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей. М., 1910. С. 7.

искомое значение относительной частоты. Таким образом, стохастические законы называют вероятностно-статистическими потому, что их предсказания оцениваются вероятностными методами, а для определения этой вероятности используют статистический анализ относительной частоты случайных событий. Такой способ интерпретации вероятности не является, однако, единственным. Например, для оценки вероятности гипотез в науке используется логическая, или индуктивная, интерпретация, которая определяется как степень подтверждения гипотезы эмпирическими свидетельствами. Существуют и другие интерпретации вероятности, но доминирующую роль среди них играет вероятностно-статистическая интерпретация, поскольку она ориентирована на изучение случайных массовых событий в реальном мире. Стохастические законы отличаются от детерминистических также тем, что их предсказания относятся не к индивидуальным событиям, а к оценке вероятностного распределения соответствующих величин в статистическом *коллективе*. Часто поэтому говорят, что вероятностные предсказания определяют значения величин «в среднем».

В отличие от детерминистических, стохастические законы стали использоваться в науке во второй половине XIX в. для исследования свойств макроскопических тел, состоящих из огромного числа микрочастиц (молекул, атомов, и т. п.). При этом ученые считали, что эти законы в принципе можно будет свести к детерминистическим законам взаимодействующих микрочастиц. Они также полагали, что хотя точность физических измерений в каждый период времени является ограниченной, но в ходе развития науки может неограниченно увеличиваться. Эта надежда исчезла, когда возникла квантовая механика. Она доказала, что законы микромира имеют стохастический характер, а точность измерения квантовых величин имеет определенный предел, который устанавливается принципом неопределенности В.Гейзенберга. Согласно этому принципу, теоретический предел точности измерения двух сопряженных квантово-механических величин не может быть меньше постоянной Планка.

Например, если постараться с достаточной точностью измерить координату микрочастицы, то это скажется на неточности измерения её импульса, и наоборот, точность в измерении импульса приведет к неточности определения координаты. Конечно, практические измерения далеки от теоретического предела, установленного соотношением Гейзенберга, но речь здесь идет о принципиальной возможности точности измерений, которая не принималась в расчет классической теорией.

Эти новые открытия в квантовой механике способствовали постепенному признанию того, что и в неживой природе существует не только необходимость и определенность, но и неопределенность и случайность. В то же время они породили новые сомнения и поставили ряд вопросов мировоззренческого характера. Если движения элементарных частиц, из которых состоит весь вещественный мир, имеют случайный характер, тогда следует признать, что в мире господствует полная случайность. А отсюда можно было заключить, что в мире не должно существовать никакой определенности, устойчивости и порядка. Даже если признать, что детерминизм и случайность играют равноправную роль, остается неясным, как они соотносятся друг с другом. Многие исследователи склонялись к мнению, что детерминизм должен превалировать над случайностью. Не этим ли объясняется признание О.Тоффлера, что «несмотря на все оговорки, пробелы и недостатки, механистическая парадигма и поныне остается для физиков точкой отсчета...

образуя центральное ядро науки в целом»². Тенденция к признанию доминирующей роли детерминистических законов оказалась настолько живучей, что она повлияла даже на такого ученого, как А.Эйнштейн, считавшего случайность иллюзией, которая не должна приниматься в расчет в строгой науке.

С философской точки зрения взаимосвязь случайности и необходимости была впервые проанализирована в диалектической концепции развития, в которой отвергалось противопоставление этих категорий друг другу. Однако если в идеалистической системе Гегеля речь идет о диалектической взаимосвязи случайного и необходимого только как категорий мышления, то в материалистической диалектике она относится также к объективному, реальному миру. Поскольку основоположники марксизма в своих воззрениях опирались на классическую физику, постольку это не могло не отразиться на их представлениях о законах. К.Маркс определяет, например, закон как «внутреннюю и необходимую связь между явлениями»³. В другом месте он пишет об объективных законах, которые осуществляются с «железной необходимостью». Как справедливо отмечает Э.Янч, у автора «Коммунистического манифеста» преобладали представления равновесной физики XIX столетия⁴. Приведенные выше формулировки часто повторяются и в нашей философской литературе, а между тем они исключают возникновение регулярности из взаимодействия случайностей, а тем самым и существования стохастических закономерностей, поскольку признак *необходимой* связи присущ только детерминистическим законам. Хотя при этом отмечалась роль случайностей в природе и общественной жизни, но всегда подчеркивалось, что они служат лишь формой проявления и дополнения необходимости, и потому имеют несущественный для развития характер. Даже в настоящее время, когда говорят о стохастических законах, случайности рассматривают как простые отклонения от общей тенденции развития. Нередко поэтому общественные законы определяют просто как тенденции, выражающие основную линию развития общества⁵.

Философский подход к случайности вследствие своей общности не может, конечно, раскрыть специфических механизмов взаимодействия случайного и необходимого, вероятности и детерминизма в разных конкретных процессах развития. На каждом крутом подъеме научного познания взаимодействие этих категорий обогащается новым содержанием. Вот почему результаты исследований, полученные в рамках нового междисциплинарного направления в науке – синергетике, представляют для нас особый интерес, т. к. проливают новый, дополнительный свет на проблему случайного и необходимого в процессе развития и заслуживают философского анализа.

Открытие процессов самоорганизации в физических и химических системах раскрывает глубокую внутреннюю связь между неживой и живой материей. Если раньше неорганические системы рассматривались исключительно как системы косные, способные лишь к дезорганизации и разрушению, то сейчас стало ясным, что при наличии определенных условий они способны к простейшей самоорганизации. Такими минимально необходимыми условиями являются открытость системы, достаточная её удаленность от точки термодинамического равновесия, наличие каталитических процессов для химических систем. По мере усложнения систем возрастают и требования к условиям са-

² Тоффлер О. Наука и изменение (предисловие) // Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 16.

³ Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 333.

⁴ Jantsch E. The Selforganising Universe. Oxford, 1980. P. 253.

⁵ Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 195.

моорганизации. В связи с этим важно подчеркнуть, что если упорядочивающим принципом для закрытых систем служит принцип Л.Больцмана, согласно которому такие системы эволюционируют в сторону усиления их *беспорядка*, то принципом самоорганизации, как указал нобелевский лауреат И.Пригожин, является возникновение *порядка* через флуктуации.

Когда в результате взаимодействия системы со средой её флуктуации усиливаются, они постепенно расшатывают старый порядок и структуру. Однако конечный результат их воздействия на систему не является однозначно определенным или детерминированным. Именно здесь современные взгляды существенно отличаются от традиционных представлений. Действительно, в критической точке, называемой точкой *бифуркации*, открываются по крайней мере две возможности для дальнейшей эволюции системы. Какой путь при этом будет «выбран» системой, зависит от случайных обстоятельств и факторов, складывающихся в окрестности точки бифуркации. Поэтому поведение системы в этой точке нельзя предсказать с полной достоверностью. Но когда определенный путь будет выбран, тогда дальнейшее движение системы подчиняется детерминистическим законам до следующей бифуркации. Следовательно, в процессе эволюции открытых неравновесных систем происходит переход от хаотического движения к упорядоченному. Возможность такого перехода определяется именно характером тех флуктуаций, или случайных изменений, которые возникают вблизи точки бифуркации, и поэтому их результат оказывается непредсказуемым. Только когда установится определенный динамический режим и сформируется новая траектория движения, эволюция системы на макроуровне приобретает детерминистический характер. Однако это продолжается до тех пор, пока не возникнут новые флуктуации, усиление которых приведет к неустойчивости прежней системы, а затем и к замене ее структуры новой. Таким образом, при эволюции системы происходит периодическая смена одних бифуркаций другими. Пользуясь существующей философской терминологией, можно было бы назвать эти бифуркации узловыми точками перехода системы от одного качественного состояния к другому.

Другой важный прогресс, достигнутый в современном понимании неопределенности и риска, связан с возникновением теории стратегических игр, которые существенно отличаются от азартных, случайных игр тем, что учитывают стратегию поведения противника. Если в ранних попытках оценки неопределенности и риска предполагалось, что субъект, принимающий решение, действует изолированно от других участников и не учитывает их действия, то в теории стратегических игр особое внимание обращается именно на решения, принимаемые другими участниками. Если одна сторона будет стремиться к максимизации своей выгоды, то другая сторона будет этому активно противодействовать. Это означает, что стремление к постоянному выигрышу будет не лучшей стратегией поведения в сравнении со стремлением недопущения проигрыша. Поэтому в таких условиях разумно договариваться о намерениях и выбрать стратегию, которая приведет к лучшему выбору из худших. Следовательно, с точки зрения теории стратегических игр риск в принятии решений связан с *неопределенностью* действий других участников игры, например, на рынке. Выяснение их намерений, достижение компромисса с ними составляет важное условие рационального выбора и принятия приемлемого решения в условиях неопределенности.

В последние годы некоторые сторонники теории хаоса заявляют, что источником неопределенности является феномен, который принято назвать *нелинейностью*. Описывая процессы с помощью линейных уравнений, мы

не только упрощаем, а значительно искажаем их реальную природу. Чтобы адекватно выразить связь между малыми изменениями и значительными их последствиями, сторонники теории хаоса предлагают использовать нелинейные уравнения. Нелинейность показывает, таким образом, что следствия не пропорциональны причине. Поэтому предсказания, которые не учитывают эту нелинейность, нельзя считать надежными. Однако реализация этой нелинейности сопряжена с немалыми теоретическими, а еще более – с практическими трудностями.

Раньше считали, что неопределенность связана лишь с недостатком знаний субъекта, в самой же природе господствует универсальная причинная связь явлений и событий. Однако многие причинные связи в силу неполноты наших знаний остаются нераскрытыми. Этот недостаток стремится компенсировать наука посредством вероятностных законов, предсказывая результаты будущих событий с помощью прошлых. Если бы человек обладал совершенным знанием всех причин и следствий явлений природы, тогда все было бы для него точно определенным. Так думал Лаплас, которого мы цитировали выше. Но в отношениях между людьми, как справедливо считал Джон фон Нейман, неопределенность возникает из-за незнания одними людьми намерений, поведения и действий других людей. Поэтому если естественные науки достигли заметного прогресса в раскрытии неопределенности в природе с помощью законов, то в общественных науках результаты оказались гораздо менее успешными. Во многом это объясняется тем, что при анализе общественных процессов приходится учитывать наряду с объективными условиями также такие субъективные факторы, как цели, интересы и мотивы деятельности людей.

Рациональный выбор и прогнозирование будущего

Решением проблемы, как уменьшить неопределенность будущего и снизить связанные с ней риски, ученые занялись вскоре после возникновения исчисления вероятностей. Подробным исследованием взаимосвязи между вероятностью события и качеством начальной информации впервые занялся член Петербургской академии наук, выдающийся швейцарский математик Якоб Бернулли (1654–1705), размышлявший над этой проблемой более двадцати лет. Он является автором знаменитого закона больших чисел, который утверждает, что среднее значение случайной величины при большом числе испытаний будет с большей вероятностью отличаться от истинного среднего значения на величину, меньшую наперед заданной. Например, при большом числе бросков монеты вероятность появления «орла» будет в среднем мало отличаться от 50%. Но отсюда отнюдь не следует, что при следующем бросании обязательно появится «орел». Выпадение «орла» и «решки» при бросании монеты являются независимыми событиями, и поэтому каждый предыдущий результат не влияет на последующий.

В своем незаконченном труде «Искусство предположений» (*Ars Conjectandi*) Я. Бернулли обращает особое внимание на различие, возникающее при применении законов вероятности к азартным играм, таким как кости, рулетка, карты, и ситуациями реальными, практическими, где также встречаются случайные события. Шансы выигрыша в азартных играх легко подсчитать. Там же, где результаты игры зависят от проницательности ума или физической ловкости игроков, необходимо располагать еще дополнительной информацией, которая большей частью остается неизвестной.

Особенно большие трудности возникают при применении вероятностных законов к реальным событиям и процессам экономического, социального и политического характера. Такие ситуации требуют тщательно-го предварительного исследования. По мнению Я.Бернулли, методология подобного исследования начинается с объективного анализа конкретных фактов и завершается прогнозированием с помощью вероятностных законов. Только после таких исследований стало возможным применять их результаты к анализу ситуации неопределенности и стратегии управления риском. Важнейшими элементами этой стратегии являются три основных элемента: полнота информации, независимость испытаний и надежность количественных измерений данных. От того, в какой мере можно реализовать эти требования в каждом конкретном случае, непосредственно зависит разумная оценка неопределенности и эффективность управления риском. Несмотря на то, что риск не исключает возможные потери, тем не менее при достаточной полноте и обоснованности исходной информации и надежности измерения количественных данных можно добиться высокой вероятности прогнозов.

Основываясь на предшествующих исследованиях, наука разработала в дальнейшем *рациональную* модель принятия решений в условиях неопределенности. Как показывает само название этой модели, она описывает разумное поведение индивида или группы, благодаря чему часто достигается успешное достижение поставленной цели. В повседневной жизни мы также постоянно принимаем различные решения, часто не задумываясь над тем, почему некоторые из них оказываются удачными, а другие – нет. Опыт показывает, что в случае удачных решений обычно правильно поставлена и обоснована цель, интуитивно верно оценена вероятность её достижения, а все рассуждение опирается на логику здравого смысла. Не подлежит сомнению, что интуиция и житейский опыт вполне достаточны для решения простейших задач практического характера повседневной и даже управленческой деятельности, которые не требуют точных расчетов. Однако при решении сложных задач управления в экономике, социальной жизни, а также в современной политике и других видах общественной деятельности теперь все меньше полагаются на личный опыт, интуицию и здравый смысл, а обращаются к тщательному анализу проблемы, точному расчету и построению математических моделей, в том числе моделей риска.

Предпосылки для построения таких моделей изучались еще в XVII–XVIII вв. Было установлено, что принятие решений, связанных с риском, зависит от двух разных, но взаимосвязанных факторов. Авторы Логике Пор-Рояля (1662) подчеркивали решающую роль вероятности в принятии решений, а Даниил Бернулли в своей статье «Изложение новой теории риска» (1738) уделил особое внимание тому, что знания вероятности еще недостаточно для определения ценности или полезности исхода принятого решения. Хотя факты для всех одинаковы, указывал он, но «полезность ... в каждом отдельном случае зависит от личности, делающей оценку»⁶. Понятие полезности, по его мнению, постигается интуитивно и ассоциируется с пользой, желательностью и удовлетворением. Таким образом, если вероятность рационализирует выбор, то полезность определяет мотивацию личности. В дальнейшем эти идеи нашли систематическую разработку при анализе принятия решений, который впервые был предпринят в рамках теории исследования операций, появившейся в период второй мировой войны.

⁶ Цит. по: Бернстайн П.Л. Против богов. Укрощение риска. М., 2000. С. 121.

Именно тогда в вооруженных силах США и Англии были созданы специальные группы, состоящие из военных и научных работников, которые готовили проекты проведения боевых операций для командующих вооруженными силами⁷. В настоящее время исследование операций из узкой специальной теории, ориентированной на эффективное управление военными действиями, превратилось в общенаучное направление исследований. Как указывает Е.С.Вентцель, оно связано с «применением математических количественных методов для обоснования решений во всех областях целенаправленной человеческой деятельности»⁸.

Дальнейшее развитие математические методы принятия решений получили в опубликованной выдающимся математиком Джоном фон Нейманом и экономистом Оскаром Моргенштерном в 1944 г. книге, посвященной теории игр и экономическому поведению⁹. Эта теория дает рекомендации, как рационально осуществить выбор в экономике в условиях неопределенности и риска. Поскольку политическая борьба также может быть описана как своеобразная игра между лидерами, партиями и коалициями, то идеи теории игр с 50–60 гг. прошлого века начинают проникать и в политику. Наконец, принятие сложных и многоступенчатых решений, а также их поиск и обоснование требуют целостного, системного подхода ко всем стадиям этого процесса, начиная от точного выявления целей и критериев эффективности и кончая анализом, оценкой и выбором оптимального или наилучшего решения. Поэтому системные методы помогают избежать односторонности, непоследовательности и ошибок даже в сравнительно несложных случаях принятия решения¹⁰.

Таким образом, на смену практическому опыту, здравому смыслу и интуиции в принятии решений в наше время приходит точный анализ всех возникающих альтернатив решения на основе построения математических моделей. В таких моделях учитываются, во-первых, последствия принимаемых решений, или их полезность, во-вторых, вероятность их реализации в конкретных условиях, в-третьих, посредством сравнения разных альтернатив по соответствующим параметрам, происходит выбор оптимального, наилучшего или же более предпочтительного решения. Действительно, после того, как будет определена конкретная цель, необходимо выявить возможные альтернативы решения. В каждой альтернативе тщательно взвешивается, насколько полезной она может оказаться для реализации поставленной цели и одновременно с этим, в какой степени возможно, или вероятно, её осуществление. Тогда каждая альтернатива может быть представлена как произведение полезности исхода решения и вероятности его реализации. Из множества таких произведений происходит выбор такой альтернативы, которая приводит к оптимальному или, по крайней мере, желательному значению целевой функции. В зависимости от характера проблемы оптимальным будет считаться либо максимальное, либо минимальное значение целевой функции, хотя практически чаще всего приходится ограничиваться лучшими или предпочтительными её значениями. В экономической сфере максимальное значение будет соответствовать, например, получению наивысшей прибыли, достижению наибольшей выгоды от сделки и т. д., а минимальное значение – наименьшим издержкам, потерям, рискам и т. п. В социальной области целевая функция может быть связана с уменьше-

⁷ Вентцель Е.С. Исследование операций. М., 1980. С. 12.

⁸ Там же. С. 9.

⁹ Нейман Дж., Моргенштерн О. Теория игр и экономическое поведение. М., 1970.

¹⁰ Доусон Р. Уверенно принимайте решения. М., 1996.

нием напряженности между социальными группами, достижением согласия между ними; в политике – выдвижением программы, которую могло бы поддержать наибольшее число избирателей и т. п.¹¹.

Характерными чертами рассматриваемой модели являются, во-первых, её рациональность, т. к. предполагается, что субъект, принимающий решение, во всем рассуждает и поступает разумно. Поэтому в рамках теории как лицо, принимающее решение (ЛПР), так и его консультанты рассматриваются как идеализированные, рационально действующие субъекты, которые могут значительно отличаться от реально действующих людей. Во-вторых, предполагается, что как цели решения, так и рациональный выбор на протяжении всего процесса решения остаются неизменными. В реальной действительности приходится считаться с влиянием разного рода случайных и непредвиденных событий, которые ограничивают сферу применения рациональных методов. В-третьих, классическая модель рационального выбора ориентирована на достижение оптимального решения. На практике же приходится ограничиваться предпочтительными или удовлетворительными решениями.

Отсюда нетрудно понять, что рациональная модель выбора, как и любые другие модели, значительно огрубляет и схематизирует процесс принятия решений, который происходит в действительности. Сама модель потому и называется рациональной, что она предполагает рационально действующего субъекта, принимающего всегда разумные, оптимальные решения, не подверженного сомнениям, лишённого эмоций, не склонного к предрассудкам и предубеждениям, не подвластного влиянию окружающих. Иначе говоря, такая модель совершенно отвлекается от психологических особенностей людей, принимающих решение. Поэтому она представляет собой идеальную конструкцию, на которую, тем не менее, должен ориентироваться, но, конечно, не бездумно следовать ей, реальный, практически действующий субъект.

Исследованием субъективного процесса, как люди фактически принимают решения в ситуации неопределенности, занимается психологическая теория принятия решений, которая появилась после возникновения рациональной теории и в целом опирается на её общие принципы¹². Её главная задача заключается в исследовании общих и индивидуальных психических особенностей ЛПР и его консультантов. Поэтому психологическую теорию следует рассматривать как спецификацию рациональной теории принятия решений, имеющей дело с изучением поведения не абстрактного, а реально действующего субъекта.

Абстрактный характер рациональной модели состоит не только в том, что она отвлекается от характеристики конкретных субъектов, принимающих решения, но и от объективной оценки соотношения целей, которые преследует отдельный субъект или коллектив, выступающий в виде индивидуального целого. Например, целевая функция предпринимателя по реализации определенного проекта может принести ему максимальную прибыль и поэтому, с его точки зрения, может считаться рациональной, но окружающей среде общества она может нанести непоправимый вред. В связи с этим принято различать рациональность, с одной стороны, инструментальную, субъективную и с другой – рациональность аксиологическую, реальную. Следовательно, инструментальная рациональность является оптимальной с точки зрения целей, которые ставит конкретный субъект или отдельная группа, но

¹¹ См.: Рузавин Г.И. К проблеме рационального выбора в экономике и других общественных науках // *Вопр. экономики*. 2003. № 8. С. 105–107.

¹² См.: Козелецкий Ю. Психологическая теория решений. М., 1979.

она может оказаться деструктивной с точки зрения общества и его ценностных установок. Необходимо также учитывать относительный характер самой рациональности, поскольку решение, считающееся рациональным на основе информации, существующей в данное время, может оказаться недостаточно рациональным или даже неразумным при наличии новой информации.

Все это показывает, что построение модели принятия решения представляет собой творческий процесс, в котором приходится, с одной стороны, учитывать общие закономерности, которым подчиняются изучаемые явления, а с другой – конкретные особенности их проявления. Модель поэтому не должна быть слишком общей и абстрактной, чтобы за лесом не увидеть деревьев, но в то же время – чрезмерно детальной и подробной, чтобы из-за деревьев не увидеть леса. Следовательно, создание эффективной модели принятия решения и рационального выбора наилучшей альтернативы представляет собой скорей искусство, чем науку.

Важнейшее требование, которому должно удовлетворять любое рациональное решение, заключается в том, чтобы все альтернативы выбора решения должны быть упорядочены соответствующим отношением предпочтения, которое обладает свойствами определенности, сравнимости и транзитивности. Сравнимость означает, что из любых двух альтернатив одна из них должна быть предпочтительнее другой (в крайнем случае, безразличной или одинаковой с другой). Критерий транзитивности связан с требованием последовательности альтернатив. Если, например, альтернатива А предпочтительнее альтернативы В, а последняя предпочтительнее С, тогда А будет также предпочтительнее С. Несмотря на кажущуюся очевидность этого критерия, в реальной практике различные альтернативы по их транзитивности удается согласовать не так просто и не всегда. Не приходится уже говорить о том, что когда задача плохо структурирована и в ней четко не выделены основные альтернативы, их упорядочение и согласование составляет трудную проблему.

Поскольку каждая альтернатива зависит от результатов осуществления целевой функции, которые характеризуют термином «полезность», постольку необходимо в первую очередь оценить параметры полезности. Такая оценка непосредственно связана с теми целями, которые стремится осуществить субъект, или ЛПР, и в идеале она должна соответствовать экстремальной полезности его действий. Если целью субъекта является получение наибольшего дохода, или наивысшего эффекта от отдачи инвестиций и т. п., тогда его функция полезности должна соответствовать максимальному значению целевой функции. Напротив, когда ЛПР стремится предотвратить потери или убытки в различных видах деятельности, тогда его целевая функция должна учитывать возможные риски и их размеры, чтобы сделать их минимальными. Говоря математически, решения, принятые субъектом в различных видах деятельности, должны быть оптимальными, т. е. достигать максимума или минимума. Таким образом, ценности или полезности разных исходов решений могут тем или иным способом установлены и упорядочены, подобно тому как упорядочены сами альтернативы выбора. На качественном уровне такое упорядочение происходит путем сравнения полезностей, какая из них оказывается предпочтительнее другой. В таком случае большей полезности приписывается большее число, и наоборот, меньшей полезности – меньшее число. Когда предпочтения являются равноценными, то полезности считаются эквивалентными. Таким образом, между полезностями и действительными числами может быть установлено взаимно однозначное соответствие, а тем самым введена функция полезности.

Основываясь на этих предпосылках, Джон фон Нейман и Оскар Моргенштерн в 1944 г. построили первую аксиоматическую теорию полезности. В качестве аксиом они выбрали утверждения, которые в целом согласуются с интуитивными представлениями об оценке последствий решений, принимаемых рационально действующим субъектом. Хотя реально действующий субъект может лишь в той иной степени приближаться к такому идеалу, тем не менее многие аксиомы достаточно хорошо согласуются с нашими интуитивными представлениями. Все это показывает, что аксиоматическая теория полезности носит нормативный характер, поскольку она предписывает, как должны вести себя ЛПР в условиях неопределенности и риска, а не описывает, как на самом деле они ведут себя в таких ситуациях. Именно поэтому аксиоматическая теория подверглась критике со стороны ряда экономистов, статистиков, психологов и других специалистов, которым приходится изучать процессы принятия решений в разных областях деятельности. Не приходится уже говорить о том, что эта теория, как и любая аксиоматическая теория, не рассматривает методы оценки первичных суждений о полезности. А ведь именно опираясь на них, можно оценивать другие суждения, которые выводятся из них логически. Поэтому в каждой отрасли деятельности существуют свои специфические приемы и средства для оценки полезности исходов решений.

Другой аспект математической модели принятия решений связан с предсказанием возможности реализации разных решений или альтернатив выбора, т. е. их вероятности, о которой шла речь выше.

Рациональный выбор в экономике

Задолго до появления теории принятия решений экономика поставила вопрос о рациональном ведении хозяйства, основанного на расчете и прогнозировании предпринимаемых действий. Теоретические предпосылки классической политической экономии в значительной мере возникли под влиянием тех представлений о рациональном поведении индивидов, которые сформировались в рамках концепции морали шотландской школы, к которой примыкал и выдающийся экономист Адам Смит. Эта школа морали выдвинула индивидуалистическую концепцию рационального поведения. Так же как и утилитаристы, они отказались оценивать поступки и действия людей по неким предвзятым моральным принципам и стали судить о них только по тем последствиям или результатам, к которым они приводят. Именно такой же индивидуалистический подход при объяснении экономических явлений и процессов предпринял А.Смит в своем фундаментальном труде «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776).

«Каждый отдельный человек, – писал он, – ... имеет в виду лишь собственный интерес, преследует лишь собственную выгоду, причем в этом случае он *невидимой рукой* направляется к цели, которая не входила в его намерения. Преследуя свои собственные интересы, он часто более действенным образом служит интересам общества, чем тогда, когда сознательно стремится служить им»¹³. (Курсив мой. – Г.Р.).

Подобная метафорическая рука есть по сути дела механизм рынка, который регулирует на нем цены и устанавливает равновесие между спросом и предложением. Такое равновесие или порядок, как теперь объясняет си-

¹³ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1992. С. 332.

нергетическая концепция самоорганизации, возникает в результате взаимодействия большого числа продавцов и покупателей, участвующих в рыночном обмене¹⁴. Представление о подобном равновесии и самодостаточности рыночного регулирования господствовало в классической экономической теории почти вплоть до Великой депрессии 1929–1933 гг. В этой теории рациональным считается такое поведение индивида, которое приводит к наибольшей его выгоде и достигается посредством максимизации его интересов. По уверению А.Смита и других классиков политической экономии, оно должно способствовать достижению богатства и благосостояния всего общества. Однако при этом все внимание уделяется оптимизации деятельности индивида: достижению максимальной выгоды при минимальных издержках. Поэтому классическая и в особенности неоклассическая теория стремилась беспристрастно исследовать и формально обосновать все допустимые решения, но часто исключала при этом содержательное рассмотрение тех внешних факторов, которые могли повлиять на поведение индивида, группы или организации. Хотя сам А.Смит ясно осознавал роль законов и институтов общества в процессе обмена, его последователи не обращали на них особого внимания.

После Великой депрессии 30-х гг. XX в. классическая теория подверглась ревизии, но основные принципы, лежащие в основе рациональной модели выбора, остались неизменными. К ним относятся, во-первых, принцип методологического индивидуализма, согласно которому именно индивидам отводится решающая роль в экономической жизни общества. Социальные же институты и структуры являются вторичными, ибо они создаются и изменяются реально действующими индивидами. Никто поэтому не может навязывать индивидам какие-либо цели и интересы. Между тем на протяжении многовековой истории преобладал телеологический взгляд на развитие общества, согласно которому оно эволюционирует благодаря внешним, кем-то заранее поставленным целям или придуманным идеалам. «В основе подобной ошибочной трактовки, – указывал в своей лекции нобелевский лауреат Джеймс Бьюкенен, – лежал отказ признать, что люди, делающие выбор даже при определенных ограничениях, достигают нужных им результатов без какой-либо, поставленной извне цели»¹⁵.

Действительно, каждый индивид или хозяйствующий субъект, во-первых, устанавливает свои собственные цели, определяет возможные альтернативы поведения, упорядочивает их по степени приоритетности; во-вторых, предполагается, что при всех условиях индивид ведет себя рационально, т. е. стремится достичь максимальной выгоды, в чем бы она ни выражалась. Согласно этому принципу, на реальное поведение индивида оказывают влияние не какие-либо высокие идеи, общественные интересы, а исключительно стремление максимизировать свою выгоду или интерес. Если даже он провозглашает альтруистические взгляды, то такое поведение оказывается для него в чем-то выгодным. Действуя в рамках группы, он не столько заботится об интересах группы, сколько о своих, собственных интересах; в-третьих, с рациональностью непосредственно связано оптимальное поведение индивида; в-четвертых, поскольку индивиду, действующему рационально, приходится взаимодействовать в обществе с другими индивидами, постольку он должен придерживаться соответствующих правил или определенного поряд-

¹⁴ См.: Рузавин Г.И. Самоорганизация как основа эволюции экономических систем // *Вопр. экономики*. 1996. № 3.

¹⁵ Бьюкенен Дж. Конституция экономической политики // *Вопр. экономики*. 1994. № 6. С. 106.

ка. Следовательно, его рациональный выбор зависит от совокупности таких правил, хотя он вместе с другими способен предпринимать определенные действия по их изменению, если они сильно расходятся с его интересами.

Защитники свободного рынка и рационального выбора от Адама Смита до Фридриха Хайека, неизменно подчеркивают позитивный характер индивидуального выбора и возникающего на его основе порядка. Более того, вопреки непреложным фактам они утверждают, что оптимальный выбор индивидов в конечном итоге приведет к общему благосостоянию общества, и поэтому упорно выступают против какого-либо вмешательства государства в регулирование рынка и учет социальных факторов развития общества. Об иллюзорности таких представлений начинают теперь говорить и видные представители капиталистической элиты.

Жизнь была бы гораздо проще, писал Дж. Сорос, если бы Фридрих Хайек был прав и общий интерес получался бы как непреднамеренный результат действий людей в их собственных интересах. Однако суммирование узких собственных интересов с помощью рыночного механизма влечет за собой непреднамеренные отрицательные последствия. В этом сами экономисты могли убедиться еще после Великой депрессии 1929–1933-х гг., когда принципы классической рыночной экономики оказались неприменимыми для анализа возникшей ситуации.

Одним из первых заявил об этом известный английский экономист Д.М. Кейнс, признавший необходимость вмешательства государства в экономику. Необходимость такого вмешательства в еще большей мере относится к странам, которые переходят от централизованного государственного регулирования к рыночному хозяйству. Именно в этих странах были ясно выявлены существенные недостатки, как неоклассической модели рынка, так и теории рационального выбора. Действительно, их защитники хотя и отдают себе отчет, что рынок имеет определенные изъяны, но в целом считают, что он является наилучшим способом организации производства и распределения благ в обществе. Поэтому после глубокого кризиса плановой экономики в социалистических странах они стали настойчиво рекомендовать им внедрять рыночные механизмы в свое хозяйство. Однако иллюзия, что индивиды, максимизируя свои выгоды, приведут общество к процветающей экономике, быстро рассеялась, когда многочисленные западные консультанты и особенно либеральные реформаторы в нашей стране, приступили к осуществлению своих программ. Они надеялись, что передача государственной собственности в частные руки быстро выведет экономику из кризиса и повысит жизненный уровень населения. Однако поспешная, непродуманная и нередко проводимая с явным нарушением закона приватизация привела лишь к углублению кризиса в экономике, галопирующей инфляции и падению производства. Вместо постепенного, продуманного и контролируемого государством перехода к рынку, либеральные реформаторы предложили «шоковую терапию», которая привела к дальнейшему падению производства, росту безработицы и обнищанию народа. При реформировании экономики совершенно игнорировалось, во-первых, отсутствие необходимых для функционирования рынка правил игры в виде соответствующих социальных институтов, норм права, организационных правил и т. п. Во-вторых, безотчетная вера в самодостаточность рыночного регулирования привела к тому, что государство самоустранилось от руководства формированием рынка. В-третьих, не были приняты во внимание конкретные особенности страны, сложившиеся в ней традиции, менталитет и т. д.

Под влиянием всех этих фактов некоторые западные экономисты постепенно начинают пересматривать прежние представления о методологическом индивидуализме, рациональном выборе и эффективности своих моделей вообще. Но эти модели обращают внимание скорее на эффективное распределение ограниченных ресурсов общества, чем на особенности, связанные с социальным контекстом и человеческим фактором в экономической деятельности.

Прогнозирование будущего и его трудности

Вся классическая наука, в том числе и экономическая теория, ориентировались на представление о точной детерминированности результатов научного познания. Если все относящиеся к изучаемым процессам факты и законы будут точно известными, то и результат, полученный с их помощью, будет вполне определенным и однозначным. Как заявлял Лаплас, все события, даже те, которые в силу их незначительности представляются нам не следующими великим законам природы, подчиняются им с той же необходимостью, с какой восходит и заходит солнце. Столетие спустя другой выдающийся французский математик и физик А. Пуанкаре вновь обратил внимание на то, что некоторые события, которые кажутся нам случайными, в действительности такими не являются, т. к. их причины являются малозаметными. Таким образом, и Лаплас и Пуанкаре рассматривали случайность как меру нашего незнания. Тем не менее они признавали возможность предсказания будущего, хотя и не с полной достоверностью, с помощью теории вероятности.

Однако Первая мировая война и неожиданно возникшая Великая депрессия 30-х гг. XX в. подорвали веру в определенность, особенно при принятии экономических решений, выработке социальной политики, соблюдения международных договоров и т. п. Именно такая вера в определенность мира и рациональность действий людей была, по мнению ряда ученых, источником многих бед. Если раньше представители классической экономической науки считали рыночную экономику свободной от рисков и нестабильности благодаря её регулированию с помощью механизма цен, то депрессии и глубокие спады производства свидетельствовали об обратном. В связи с этим наиболее дальновидные экономисты обратились к изучению проблемы неопределенности и риска.

Одним из первых к исследованию этой проблемы обратился профессор Чикагского университета Фрэнк Найт (1885–1972) в своей докторской диссертации «Риск, неопределенность и прибыль». Однако он рассматривает риск как измеримую неопределенность, которая, по его признанию, в сущности, вообще не является неопределенностью. Такое явное противопоставление неопределенности риску объясняется неприятием им распространенного в то время мнения о принятии решений в условиях неопределенности путем использования детерминистических законов и частично – вероятностных методов. По его мнению, прогнозирование будущего всегда сопровождается появлением неожиданного и поэтому исключить в нем неопределенность невозможно. Действительно, в подавляющем числе случаев прогнозирование основывается на экстраполяции прошлого на будущее: наблюдая частоту события в прошлом, люди переносят это знание на будущее. Но с течением времени события могут сильно измениться, хотя люди обычно узнают об этом лишь позже и поэтому их прогноз теряет смысл. Поскольку одни случаи

могут существенно отличаться друг от друга, и к тому же их бывает слишком мало, чтобы составить из них таблицу выборки, постольку полученное заключение о вероятности случайных событий вряд ли будет представлять для нас интерес.

Другой, упомянутый выше, экономист Д.М.Кейнс (1883–1952) в своем основном труде «Общая теория занятости, процента и денег» (1936) также подверг резкой критике принципы классической экономической теории. Однако в отличие от Ф.Найта он не противопоставляет риск неопределенности, хотя также считает, что частота появления события в прошлом не обеспечивает надежных оснований для предсказаний будущего. Кейнс склонялся к мысли, что возможность прогнозирования на основе частоты событий в прошлом применимо лишь к явлениям природы. Поэтому он предпочитал делать прогнозы на основе предположений. Исходя из этого, он подверг критике классическую концепцию вероятности, опирающуюся на идею о точном измерении вероятностей. Такое измерение может быть осуществлено лишь в случайных играх (кости, рулетка, карты), но для прогнозирования поведения людей подобный подход вообще не применим. Поэтому он сомневался в том, что мы можем открыть точный метод измерения конкретной вероятности без помощи интуиции или прямого суждения.

Связывая вероятность с предположением или гипотезой, Кейнс положил начало логической, или индуктивной, вероятности, о которой шла речь выше. Основные идеи своей концепции он изложил в своем «Трактате по вероятности», опубликованном в 1921 г. В нем он ясно подчеркивает, что логическая вероятность, или степень убежденности, не тождественна субъективной вероятности. «Когда заданы факты, определяющие наше знание, – писал он, – тогда то, что в этих обстоятельствах вероятно, а что невероятно, объективно зафиксировано и больше не зависит от нашего мнения»¹⁶.

Однако эта вероятность лишь в немногих случаях может быть измерена точным числом, большей же частью она определяется в таких сравнительных терминах, как «больше», «меньше» или «равно». В своих экономических исследованиях Кейнс постоянно обращается к понятию неопределенности, например, неопределенно, какую часть своего дохода домохозяйство потратит на сбережение и потребление, неопределенно, какую прибыль принесут инвестиции и т. п. Вместе с Ф.Найтом он приходит к выводу, что причиной неопределенности в экономике является сам процесс экономической деятельности, ориентированный на *будущее*. Поэтому понятие неопределенности, подчеркивает Кейнс, не имеет отношения к игре в рулетку и другим азартным играм, а используется для оценки долгосрочных прогнозов о ставках на проценты, цен на сырье и т. п. экономические показатели. В таких случаях никаких строго научных предпосылок для определения вероятности не существует. Но это незнание не делает нас рабами обстоятельств. Если при азартных играх мы вынуждены всецело полагаться на случай, то в своей практической деятельности в экономике, политике и других сферах социальной жизни мы обладаем свободой выбора при принятии решений о будущем и поэтому несем ответственность за них.

Все выдающиеся представители теории вероятностей верили, что в мире существует определенный порядок, хотя и по-разному объясняли его происхождение. Сторонники классической концепции верили, что неопределенность и связанная с ней вероятность зависят от неполноты и недоверности нашего знания о мире. Современные авторы все больше скло-

¹⁶ Keynes D.M. A Treatise on Probability. L., 1921. P. 3–4.

няются к мысли, что неопределенность, как и определенность, составляет один из аспектов противоречивого единства мира, который обязан своим существованием взаимодействию случайных событий разнообразного характера. Некоторые из таких событий имеют массовый и регулярный характер и поэтому могут быть выражены с помощью стохастических законов. Недостоверный, вероятностный характер их предсказаний как раз и свидетельствует о наличии неопределенности и случайности в окружающем нас мире. Если прежние теоретические исследования исходили из предпосылки, что случайности могут возникать лишь в природе, то в обществе, где действуют люди, они исключены по самому определению человека как рационального, или разумного, существа. Однако практика, а теперь и теория, ясно свидетельствуют, что в поведении человека встречается немало неразумного и даже иррационального.

Хотя методы современной науки обеспечивают возможность все более точных предсказаний, а тем самым и преодоления рисков, тем не менее неопределенность и риск остаются неизбежным спутником человеческой деятельности. Как это ни покажется удивительным, именно в обществе неопределенность и риск все больше возрастают как количественно, так и по своим негативным последствиям. Потенциальная угроза ядерной войны, экологический кризис, международные конфликты, терроризм, экономическая нестабильность, спады производства, безработица, инфляция и т. д. — все это служит подтверждением вышеупомянутого тезиса.

В этих условиях проблема неопределенности, риска и методов их прогнозирования приобретает особую актуальность. Поэтому к её решению должны быть привлечены не только традиционные вероятностно-статистические методы, но и новые способы исследования, возникшие в рамках синергетики, нелинейной динамики и теории неравновесных систем.

О КОНЦЕПЦИЯХ ЛОГИКИ И СМЫСЛЕ МОДЕЛИРОВАНИЯ «ЛОГИЧЕСКИХ РАССУЖДЕНИЙ»

Одним из центральных понятий науки логики по праву считается идея логического следования, а одной из главных ее характеристик – способность логического следования «сохранять истину». В оправдание такой точки зрения можно привести достаточно много резонансов. Тем не менее есть основания считать, что у логики есть еще и иная функция – *изменение* представлений об «истине». Исконной задачей идеи «последовательного рассуждения» является *критика* наличных представлений и способов рассуждения. Если учесть, однако, что большинство областей человеческого знания ориентировано на поиск истины, а не на одно лишь сохранение имеющихся интуиций, то еще не известно, что является наиболее аутентичной задачей логики: *сохранение* определенных аспектов «истины», доступных в данный момент для понимания, или же логически последовательное *формирование* новых форм интуирования исследуемых вещей. Как тут быть? Может ли одна и та же наука сочетать в себе столь разнородные функции? История человеческой мысли показывает, что изменения в логике рассуждений всегда приводили к революционным трансформациям в области, казалось бы, самых незыблемых и фундаментальных пластов человеческого (само)понимания. Это обстоятельство нельзя сбрасывать со счетов. Но, с другой стороны, определенного рода парадокс в том и заключается, что самые радикальные преобразования зачастую совершались методом последовательного логического анализа, т. е. с опорой на идею «сохранения истины» на каждом шаге при совершении логических операций. Эта ситуация напоминает «парадокс» кучи¹. Локально, т. е. в пределах обозримости конечной человеческой интуицией (способной обозреть лишь конечные смысловые образования), логическое следование представляется «сохраняющим» исходную систему интуиций (и, соответственно, сохраняющим «истину»). Тем не менее отдаленные логические следствия, рассмотренные в целокупности, свидетельствуют о непредвиденных трансформациях, происходящих с интуициями исследователя². На мой взгляд, имеются веские основания всерьез рассмотреть гипотезу о том, что нечто вроде «парадокса» кучи имманентно присуще природе «логических рассуждений». Однако такое предположение повлекло бы за собой необходимость пересмотра ряда характеристик логики, обладание которыми (или отсутствие которых у логики), как правило, считается несомненным.

¹ Этот парадокс, или, скорее, апория, изобретенная Эвбулидом, указывает на размытость понятия «кучи», вследствие чего оказывается невозможным точно обозначить тот момент, когда совокупность песчинок становится (или перестает быть) кучей.

² В книге «Проблемно-ориентированный подход к науке» один из авторов упоминает следующее: «По этому поводу хорошо сказал Декарт: когда я читаю математические доказательства, мне кажется, что меня водят за нос: на каждом шаге я ничего нового не получаю, а в результате получается совершенно неожиданный результат» (Проблемно-ориентированный подход к науке. Новосибирск, 2001. С. 63).

Во-первых, необходимо будет обратить внимание на понятие универсальности, ассоциируемое с самой идеей логики. Фактически эффекты типа «парадокса» кучи указывают на то, что понятие неограниченной дедукции (неявно подразумеваемое современной логикой, т. е. математической логикой³) является бессмысленным в силу того, что действительность (той или иной) «логики» всякий раз оказывается ограниченной конечным смысловым полем. Экстраполяция дедуктивных шагов за границы этого поля является либо бессодержательной, либо и вовсе противоречивой, ибо за границей одного смыслового поля, конституированного одним типом логичности, может располагаться другой тип осмысленности, предполагающий другой тип логических рассуждений. Но это означает, далее, и то, что логику нельзя понимать как «универсальную абстракцию», независимую от содержания (как выражаются современные логики), ибо это скорее определенный процесс организации и выстраивания смысла той или иной конкретной ситуации. «Логика» не дана заранее в виде вне-временного шаблона, как считают приверженцы логического платонизма. Логичность рассуждений достигается не за счет их подгонки под некий «образец», а за счет корректно проводимого анализа, в процессе которого выстраиваются (конструируются) логические звенья, связующие целостный контекст ситуации с его (постепенно конкретизируемыми посредством анализа) фрагментарными составляющими. В процессе анализа недоопределенные значения смысловых элементов получают дополнительную смысловую определенность, а топология понятийных взаимосвязей трансформируется, уточняется и приводится в *максимально доступное (на данный момент) соответствие со смыслом* ситуации в целом. «Градиент» этих изменений, определяющий направление и форму их осуществления, как раз и формирует нечто такое, что имело бы смысл называть «логикой» рассуждений о данной ситуации.

Иными словами, принятие во внимание некоторых интуитивно прозрачных и исторически фиксируемых эффектов, связанных с понятиями логического следования и логической дедукции, заставляет вновь обратиться к вопросу о логическом статусе таких понятий, как контекст, смысл, содержание, знак, истинность и форма логических рассуждений. В первую очередь представляется осмысленным разобраться с уже существующими, явными и неявными предпосылками современного понимания существа логики. В этом деле, на мой взгляд, полезно будет поразмыслить над идеей компьютерного (а не только лишь чисто теоретического) моделирования процессов логического рассуждения; к этому вопросу мы обратимся во второй части статьи, после того как разберем некоторые презумпции современных логических исследований.

1. Логика versus логические рассуждения

Предпосылка субстантивации. Вопрос «что такое логика?» многие считают одним из главных вопросов современной философии логики⁴. Нетрудно видеть, однако, что формулировка этого вопроса тянет за собой ряд

³ Об этом, в частности, свидетельствует то, что ситуация «всеведения» опознается современными логиками как «парадокс». То обстоятельство, что различие между логикой и логикой ныне практически стерлось, говорит о значительном сужении объема понятия «логика».

⁴ См. об этом, например: *Карпенко А.С.* Современное состояние исследований в философской логике // *Логические исследования*. М., 2003. С. 61–93; а также: *Целищев В.В.* Нормативность дедуктивного дискурса. Новосибирск, 2004.

определенных предпосылок, одну из которых можно обозначить как предпосылку субстантивации. Логика – это некое «что». Вопрос «что такое логика?» подразумевает ответное указание на это «что» (т. е. указание на подходящую «субстанцию»). Те интуиции, которые подспудно влияют на формулировку вопроса о логике, соответствующим же образом предопределяют форму ответа на поставленный вопрос. Традиционные подходы к разрешению этого вопроса, как правило, предполагают указание на идею логической системы, статус собственного существования которой обычно молчаливо обходится стороной.

Выходит, что субстанция логики – это некая система(ы), структура(ы) которая допускает возможность своего артикулированного проявления в речи, в «логосе». Последнее обстоятельство обычно понимается так, как если бы возможность артикуляции была равносильна возможности *знакового воплощения* той или иной системы логики в фиксированном и не требующим дальнейших изменений виде (допущение, являющееся отнюдь не очевидным). Поэтому в конечном итоге предпочитают заниматься вопросом о том, как адекватно воплотить логику в той или иной системе знаков, обходя стороной вопрос о том, насколько и в каких границах вообще осмысленна сама эта процедура.

Как бы ни звучал правильный ответ на вопрос об «адекватном» воплощении логики в той или иной системе знаков, имеет смысл вернуться к самому началу, – к условиям осмысленности самого этого вопроса, – и спросить: исходя из каких соображений считают заранее известным, что природа «логики» должна иметь характер некоторой фиксированной «чтойности» (*quidditas*)⁵? Предопределено ли это замыслом этой науки? Или чем-то еще? На мой взгляд, все эти вопросы имеют скорее отрицательный, чем положительный ответ. И поэтому, если и существуют какие-то основания задаваться подобными вопросами, то их следовало бы заменить другими, более аккуратно сформулированными, а именно: *при каких условиях* мы имеем право говорить о возможности субстантивации логики? При каких условиях мы имеем право говорить о формальных системах как о «субстанции» логики? И до тех пор пока у нас нет четкого представления о существовании логики, вопрос о ней следует удерживать в его изначальной не-пред-определенности какими бы то ни было конкретными формами его разрешения.

Но даже если и предположить на мгновение, что условия возможности субстантивации нам уже известны и что формальные знаковые системы могут играть роль «логических субстанций», то и в этом случае остается не разъясненной следующая трудность: на каких основаниях мы приписываем статус «логичности» именно этим, а не иным формальным системам? Что делает «логические системы» логическими? Обычно отвечают на это так: особого рода формы. Но вопрос следует повторить: что именно делает эти (а не иные) формы логическими? Здесь иногда начинают говорить о специфических видах инвариантности, выделяющих «логические формы» среди прочих (не-логических) форм. Но и тут мы повторяем свой вопрос: почему именно идея инвариантности воплощает собой существо логичности, а не что-то иное?

Подобную череду вопросов и ответов можно продолжать довольно долго, однако в конечном итоге, на мой взгляд, она завершится необходимостью дать следующий ответ: источником логичности является специфическая при-

⁵ См. растолкование сути этого схоластического термина, связанного с понятием «сущность» (*essentia*), и значимость его для всей последующей философии в кн.: *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 110.

частность «логических форм» (и формально логических систем) к человеческим рассуждениям. В чем же специфичность этой причастности? А в том, что логические построения должны реализовать определенные формы человеческих рассуждений, которые можно было бы классифицировать как *необходимо правильные*. Не просто «правильные» в силу той или иной нормы, или традиции, или конвенции, или интуиции, а *необходимо правильные*, т. е. правильные в силу независимой от человеческого произвола необходимости, природу которой и призвана осветить наука логики.

Сформулированная нами задача логики проистекает, главным образом, из понятия силлогизма – центрального понятия логики, которое Аристотель определял так: «силлогизм же есть речь (λόγος), в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть»⁶. Что это за «необходимость» и как следует понимать ее «независимость от» человеческих произвольностей? Это должно быть не просто декларировано, а еще и логически же обосновано; т. е. так обосновано, чтобы смысл данного обоснования в точности соответствовал тем смыслам «необходимости» и «независимости от произвола», которые и будут добыты логикой в процессе теоретической разработки этих понятий. В противном случае мы так и останемся при чисто психологических интерпретациях понятия «необходимость». Окажется ли искомая «необходимость» творением самой Природы, или Бога, или же изобретением человеческого интеллекта, подверженного радикальным изменениям; окажется ли оно чем-то вне-временным, платонистским, формалистическим или же чем-то неформализуемым, неустранимо зависящим от прихотей человеческого сознания – всё это необходимо выяснять в процессе исследования, а не предполагать заранее и не строить логические исследования, исходя из готовых предпосылок.

Заметим, между прочим, что проблема соотношения «логики» и «логических рассуждений» имеет не только давнюю историю, но и является частным аспектом более широкого вопроса. Эта проблема восходит к вопросу о критике «платонизма» как такового, во всей своей силе обнаруживаемого у «позднего» Платона и у Аристотеля⁷. К примеру, весь тринадцатый параграф 6-й главы «Никомаховой этики» посвящен у Аристотеля обсуждению именно этого вопроса. Аристотель так и формулирует задачу: необходимо понять, почему «благодаря [одному только] знанию того, что [правосудно, добродетельно и прекрасно], мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках (поскольку добродетели суть склады [души]), точно также как не [становятся здоровее и закаленнее], зная, что такое «здоровое» и «закалка», (1143b 20). И далее: «Таким образом, если Сократ думал, что добродетели – это [верные] суждения (λόγοι) (потому что, [по его мнению], все они представляют собою знания), то мы считаем, что они лишь причастны [верному] суждению» (1144b 25).

Значительно позже аналогичное различие было тематизировано Кантом: он говорил, в частности, о необходимости различения между знанием философских учений, изложенным в учебниках, и самостоятельным «умением философствовать». Суть этого различия можно проиллюстрировать довольно простыми соображениями. Зададимся следующими вопросами. В каком

⁶ Аристотель. Собр. соч. Т. 2. М., 1978. Первая аналитика. I, 1, 15–20b.

⁷ Критика «платонизма» Аристотелем заключается в том, что «платонизм» оставляет без ответа вопрос, каким образом вне-временные «идеи» становятся причиной соответствующей оформленности вещей, событий. Об этом же рассуждает и Платон в своем «Софисте».

смысле можно утверждать, что некто «знает», что такое мысль, но при этом не умеет мыслить? Можно ли «знать», что такое философия, но не уметь философствовать? Можно ли «знать», что такое логика, но не уметь логически рассуждать? Все эти вопросы, по-видимому, предполагают один и тот же ответ: нет. Сама постановка вопросов свидетельствует о том, что в них перепутаны причина и следствие, поскольку слово «знать» (т. е. понятие «знания») используется в отрыве от соответствующего умения. Подлинное «знание» философии является следствием умения философствовать, а не наоборот, ибо в ином случае становится неясным, о каком знании может идти речь. Соответственно, умение философствовать (мыслить, рассуждать) является причиной соответствующего «знания». «Знание», оторванное от умения осуществлять то, что этим знанием предполагается, является псевдо-знанием, как сказали бы греки.

Недоразумение, которое может возникать из-за смешения «причины» и «следствия», тем не менее до сих пор руководит теми, кто пытается воплотить логику в формальных (знаковых) системах, т. е. подменить способность логически рассуждать – неким логическим компендиумом, сводом логических законов, в котором содержалась бы система всех логических систем⁸. Фактически же происходит изъятие логики из ее собственных условий возможности. Отождествляя логику с логикой формализованной, упускают из виду, что систематически изложенная (формальная) логика – это лишь часть ответа на вопрос о том, что являет собой природа логических рассуждений. Другую часть искомого ответа следует искать в рассмотрении проблемы *действительного осуществления* «логических рассуждений», природу которых невозможно редуцировать к одним лишь только *системам знаков*, (якобы) воплощающих собою всё то, что нужно для умения логически рассуждать.

«Логика» есть следствие умения «рассуждать логически», и это подтверждается тем, что логически рассуждать умели уже давно, но особым предметом внимания это стало только со времен работ Платона и Аристотеля. Однако тонкость заключается в том, что Аристотель сделал предметом своего внимания именно «логические рассуждения» (ведь понятие силлогизма является «атомарной формой» именно *рассуждения*), а не некую «логику». Что касается «логики» (ή λογική), то Аристотель не употреблял такого слова в своих работах. Уметь логически рассуждать – это не просто быть осведомленным относительно чего-то, называемого «логикой». Видимо, поэтому у Аристотеля не было слова «логика», но было слово «логически» (λογικῶς)⁹. Аристотель прекрасно понимал, что, подменяя вопрос о логических рассуждениях вопросом об *эйдосе* логических рассуждений (т. е. как раз тем, что сегодня называют «формальной логикой» или, точнее, логистикой), мы, скорее всего, изначально выбираем ложный путь. О том, что позиция Аристотеля в отношении понятия «логика» была бы именно такова, свидетельствует не только его критика сократовских положений¹⁰, но и «энергичный» смысл источника всякой истинности, который соотносится Аристотелем с идеей «мыслящего самого себя ума».

⁸ См. например: *Sher G. Logical Consequence: An Epistemic Outlook // Monist. 2002.* А также *Целищев В.В. Нормативность дедуктивного дискурса. Новосибирск, 2004.* То же затруднение упоминается в книге «Проблемно-ориентированный подход к науке», где один из авторов задается аналогичным вопросом: «Пусть у нас есть энциклопедия в миллион томов, в которой содержится все знание. Нам нужно решить физическую проблему. Что нам делать, хотя у нас все знание под рукой?» (Цит. соч. С. 64).

⁹ См. об этом: *Орлов Е.В. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск, 1996. С. 86.*

¹⁰ *Аристотель. Собр. соч. Т. 4. М., 1978.*

Некоторые причины и следствия «логического платонизма». Вопрос о соотношении «логики» и «логических рассуждений» до сих пор является одной из основных трудностей философии логики. Априори можно считать равновероятными две позиции в отношении понятия логики – платонистскую и не-платонистскую.

С одной стороны, можно считать, что причиной логичности логических рассуждений (т. е. той самой необходимостью, которая их конституирует) является некая «логика» (т. е. эйдос, или «платоновская идея» логических рассуждений), которая существует «сама по себе», словно некий вне-временный шаблон, вне-временный образец логичности, делающий логичным всё то, что принимает его форму. Странники такого понимания логики предпочитают увязнуть во всех парадоксах платонизма, скептических парадоксах и т. п., лишь бы не покидать надежную, как им кажется, почву «объективизма».

Но существует и иная позиция, – которой мы и будем держаться, – предполагающая, что за словом «логика» скрывается лишь субстантивированный момент, полученный абстрагированием от идеи «логического рассуждения». Наше наблюдение о неустранимой значимости понятия «рассуждение» для понятия «логика» указывает на то, что вопрос «что такое логика?» является вторичным по отношению к вопросу «что такое логическое рассуждение?». Единственным источником, откуда черпает свой смысл понятие логики, является понятие логического рассуждения, а не наоборот. Этот подход, как мне кажется, не только восстанавливает исходный замысел логики, как он складывался у Платона и Аристотеля¹¹, но и раскрывает новые интересные исследовательские перспективы (как чисто философского плана, так и имеющие отношение к проблеме компьютерного моделирования человеческого мышления).

Склонность исследователей по логике принимать «платонистский», а не противоположный вариант основана, в частности, на одной «объективистской» уловке. Дело в том, что первичность логических рассуждений, а не «логики», с необходимостью вынуждает принять во внимание идею *субъекта* «логических рассуждений». Действительно, можно показать, что при таком подходе там, где нет разумного субъекта, способного рассуждать, нет и никакой логики. Призрак психологизма заставляет бежать от такой постановки вопроса, поскольку некоторым исследователям кажется, что принятие во внимание особенностей устройства субъекта с необходимостью влечет за собой «субъективацию» логики и, тем самым, ее психологизацию.

Однако апелляция к не-объективности является сомнительным аргументом против исключения понятия субъекта из логической проблематики: «не-объективное» еще не значит «не-строгое», и уж тем более не значит «психологическое». Строгость рассуждений может достигаться отнюдь не только средствами объективистской метафизики, которая после Декарта стала казаться эталоном строгости всякого мета-теоретического рассуждения. Свообразная эталонность картезианской метафизики, сомнение в которой при исследовании ряда логических вопросов ныне кажется «немыслимым», говорит лишь о том, что она превратилась в миф. Если прибегнуть к известному сравнению, то объективистскую метафизику можно сравнить с «глазом», который не видит себя и не знает, что его определенное устройство вполне

¹¹ Эту мысль определенно высказывает М.Хайдеггер: «<изначальная логика> была продемонстрирована... Платоном и Аристотелем. После них понятие логики было основательно засорено и его понимание было утрачено» (*Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 8).

определенным образом влияет и на то, *что* он видит – т. е. влияет на ответ на вопрос «*что значит* видеть?». Этому «глазу» кажется, что то, как *он* видит, и есть «видение вообще», «видение как таковое», не допускающее никакой альтернативы.

Помимо сказанного, нужно иметь в виду, что объективистская позиция приводит и к другой крайности. А именно, под «логикой» начинают понимать всё что угодно: любую структурированную вещь (т. е. структурированный феномен или структурированный процесс). Уловка языка, вынуждающая так считать, заключается в следующем: вместо «структура вещи» начинают говорить – логика вещи, или же логика устройства вещи. Так на свет появляются следующие словосочетания: логика мифа, логика поведения животных, логика вещей, логика истории, логика безумия, логика развития и т. п. Необходимо понимать, что это всё такие же *метафоры*, как и словосочетания типа «*поэзия* элементарных частиц» или «*романтика* природных явлений». Ни в вещах, ни в предметах, ни в объектах, ни в процессах «самих по себе» нет и, по определению, не может быть никакой логики (как не может быть ни романтики, ни поэзии). Там есть структуры – физические, мифические, математические, исторические, биологические, социальные и т. п. Теоретически нейтральное слово «структура» здесь уместно потому, что оно указывает лишь на тот факт, что в том или ином случае мы имеем дело с некоторым типом упорядоченности, т. е. перед нами не «хаос», а нечто устойчиво устроенное. Но если уж мы хотим усмотреть некую логику, то необходимо рассмотреть исследуемую ситуацию в контексте ее связи с рассуждающим *субъектом*, нуждающимся в *обосновании* своих теоретических рассуждений. Только при этих обстоятельствах мы и получаем возможность говорить о «логических рассуждениях», релевантных для данного случая.

Не-субстанциальное понимание логики. Таким образом, мы приходим к одному важному предположению относительно природы «логики». То, что следует связывать с понятием «логика», есть модус бытия разумного существа, озадаченного вопросом об источнике и смысле правильности собственных рассуждений, связанных с какой-либо определенной исследовательской ситуацией. Логика имеет смысл «логики» только в таком контексте. Логика – это всегда логика тематически рассуждающего субъекта, ориентированного на определенное поле смыслов. Вопрос о том, следует ли отсюда, что логика допускает возможность своей «объективации» или же «субстантивации», требует дополнительного прояснения.

С учетом сказанного (о неявно подразумеваемой возможности субстантивации логики) наше предположение, альтернативное «классическому» пониманию логики, означает, что мы находимся перед следующим (мета) теоретическим выбором. 1) С одной стороны, имеется возможность понимать логику «субстанциально», в платонистском, вне-временном горизонте. 2) С другой стороны, возможно понимание логики как творческой, конструктивной деятельности, укорененной в онтологии субъекта, идея которого вовсе не обязана быть ограниченной вне-временными онтологическими перспективами. Это различие существенным образом влияет на понимание существа не только логики, но и логических рассуждений.

Субстанциальное (платонистское) понимание логики приводит к тому, что «логику» необходимо мыслить как «причину» логичности «логических рассуждений», стало быть, логические рассуждения следует понимать как подгонку под универсальный, вне-временный (логический) шаблон, в процессе которой происходит полная элиминация субъектного полюса. Всё субъ-

ектное отбрасывается, подобно строительным лесам, по мере приведения структуры рассуждений к некоей логической норме (см. об этом, например, заключительный абзац «Логико-философского трактата» Витгенштейна). При всех положительных моментах такого понимания логики совершенно неясным остается одно: кто, как и по каким критериям будет производить оценку правильности или неправильности результата подгонки «реальных» рассуждений под «идеальный» образец.

Конструктивное понимание логики обязывает к иному представлению. Во-первых, причиной логичности «логических рассуждений» здесь бессмысленно считать некую вне-временную структуру (как бы она ни называлась – «логика», «логическая форма» или как-то еще). Это было бы то же самое, что утверждать, что причиной физической боли, когда кто-либо ее испытывает, является некая вне-временная, идеальная «субстанция», «боль-сама-по-себе», а не синтетическая совокупность условий возможности боли (ни одна компонента которых сама по себе «болью» не является). Во-вторых, собственно «логическим рассуждением» следовало бы тогда называть деятельность субъекта, имеющую конструктивный (синтетический) характер и направленную на анализ тематизируемого проблемного поля.

В таком случае, конечно же, возникает вопрос о том, по каким критериям мы опознаем, что перед нами действительно логические рассуждения, а не нечто иное. В первую очередь можно указать на одну негативную характеристику. Прибегнем вновь к метафоре «боли». Точно так же, как неверно утверждать, что мы *опознаем* боль, сверяя имеющиеся ощущения с неким вне-временным образцом, репрезентирующим «боль-как-таковую», неверно утверждать и то, что логические рассуждения опознаются подобного рода сверкой. Предполагать существование «идеальных образцов» боли бессмысленно как в отношении *причины* боли, так и в отношении способов ее *опознания*. Но как тогда происходит процесс опознания?

Есть основание считать, что опознание боли (в каждом новом случае) отсылает к предыдущему опыту опознания боли в качестве таковой, а не к вне-временным ее репрезентантам. В частности, это отсылает к самым первым опытам «адекватного» (с точки зрения воспитавшего меня сообщества) использования слова «боль». Сообщество учит осмысленно использовать слово «боль», т. е. фактически оно учит меня *самостоятельному умению осуществлять процедуры смыслополагания*, разделяемые и хранимые данным сообществом. Не следует, однако, путать в данном случае процедуры смыслополагания с соответствующими им физиологическими коррелятами. Необходимость учета этого различия подтверждается, в частности, тем, что одновременно с овладением языком, носители языка научаются притворяться, что чувствуют боль. Не менее значимым обстоятельством является и то, что поэты, мыслители и другие творческие люди постоянно расширяют наши представления о том, что значит «испытывать боль». Это расширение возможно лишь потому, что мы никогда не имеем дело с болью самой по себе (которая якобы независимо ни от чего дает о себе знать именно *так*, а не иначе), а всегда осуществляем процесс опосредования своих «ощущений» определенными процедурами смыслополагания (которые либо достались нам по наследству от воспитавшего нас сообщества, либо оказались изобретенными нашими современниками).

По-видимому, аналогичным образом обстоят дела и с распознаванием «логических рассуждений» в качестве таковых. Здесь в игру вступает нечто вроде идеи «семейного сходства», введенной в философию Витгенштейном.

Логические рассуждения в каждом новом случае «логичны» (в частности) потому, что они выполняют функции, максимально «сходные» с теми, которые имели место в ситуациях, когда мы впервые познакомились с примером «логического рассуждения». На мой взгляд, это необходимый, хотя и далеко не достаточный критерий логичности рассуждений. Фактически, каждый раз решая вопрос о том, что такое логика, мы имеем дело с некоторым семейством языковых игр, относительно структур которых нам следует решить, какие именно из них максимально «схожи» с теми структурами, которые исторически первыми были названы логическими структурами. Обнаружение этой схожести, разумеется, не есть лишь вопрос произвольного ее усмотрения, нельзя считать это обнаружение и результатом «свободных ассоциаций». Это, так сказать, задача на «понятийную оптимизацию», которая, однако, далеко не всегда производится корректно, о чем и свидетельствует необозримый список метафорического использования слова «логика». Отсутствие корректности, как правило, является следствием того, что при определении сходства оказываются задействованными лишь поверхностные структуры исследуемых языковых игр. Сходство с логикой тогда оборачивается риторикой или софистикой.

Необозримость способов использования подавляющего большинства слов, видимо, и привела Витгенштейна к мысли о понятийной неуловимости самой идеи «семейного сходства». Разумеется, для него также было очевидно, что апелляция к интуитивному усмотрению сходства смысловых содержаний является бессмысленной, ибо мы тут впадаем в порочный круг. Ситуация, таким образом, действительно могла представляться безнадежной. Всё это даже дало повод С.Крипке интерпретировать тематизированную Витгенштейном проблему (если ее спроецировать на вопрос о «следовании правилу»¹²) как «скептический парадокс».

В чем же заключается трудность, связанная с опознанием семейного сходства? Почему проблемное средоточие ускользает от тематизации? Мне кажется, что испытываемая здесь трудность заключается в склонности считать, что *средства обоснования сами должны быть похожими на обосновываемое*. Это приводит к тому, что сходство «смыслов» пытаются понять, исходя из них самих, т. е. исходя из *готовой* формы понятности, разомкнутой имеющимися смыслами. Очевидно, однако, что здесь возникает порочный круг в объяснении.

Но это-то и наводит на мысль о том, что схожестью смыслов «заведует» процедура их полагания, а не формы соотношения между ее готовыми результатами. По-видимому, наибольшую трудность в понимании вызывает следующее обстоятельство: процедуру смыслополагания нельзя мыслить тождественной порождаемому ею смыслу; она и не внешняя по отношению к нему, но она и не тождественна тому, что разомкнуто итоговой «понятностью» (подобно тому, как вся совокупность условий возможности боли не тождественна самой боли).

Какое отношение это имеет к нашей проблеме? Представляется, что вопрос опознания логических рассуждений в качестве таковых должен решаться на уровне смыслополагания, а не на уровне результатов этой процедуры. Нужно сравнивать не формально логические системы между собой, а способы полагания осмысленности тех феноменов, которые стоят за ними.

¹² В данном случае под «правилом» можно было бы понимать, как говорят математики, «характеристическую» функцию, заданную на определенном множестве языковых игр, отличающую семейно-родственные языковые игры от не родственных.

В частности, процедура понятийной (или, скорее, до-понятийной) оптимизации как раз и должна уметь 1) реконструировать процесс смыслополагания, стоящий за имеющимися представлениями о логике, и 2) уметь их отождествлять (или же конструктивно находить максимальное структурное сходство) с процедурами смыслополагания, стоящими за новой, рассматриваемой ситуацией¹³. На мой взгляд, процедуры понятийной оптимизации (а не некие вне-временные субстанции), видимо, и следует связывать с «существом» логики. Не-субстанциальность процедуры оптимизации связана с тем, что она должна осуществляться *всякий раз заново*, когда вообще возникает необходимость понять, рассуждаем ли мы всё еще «логически» или же слепо имитируем привычную форму рассуждений.

Не случайно даже в рамках логики существует проблема формальной неопределимости того, что же считать «логическими константами» и по каким критериям определять «логические формы» в качестве таковых. Впечатляет количество и причудливые формы некоторых претендентов на звание «логических констант». На эту тему имеется весьма обстоятельная монография В.В.Целищева «Нормативность дедуктивного дискурса»¹⁴ с характерным подзаголовком: «Феноменология логических констант».

Обратим внимание на одну существеннейшую тонкость. Вопрос об опознании логических рассуждений в качестве таковых сильно усложняется в виду того, что трансформация, уточнение и расширение числа допустимых процедур смыслополагания совершается постоянно, что неизбежно (как бы «задним числом») отражается и на понимании сути процедур смыслополагания, считающихся «исходными» (т. е. доставшимися от традиции). Это касается и логики. Таким образом выходит, что мы, по сути, никогда не имеем дела с действительно исходными представлениями и замыслами этой науки. Мы всегда уже понимаем ее исходный замысел сквозь ту толщу интерпретаций, которую она же сама и породила. Соответственно, решая очередную новую задачу на понятийную оптимизацию (с целью найти достаточные основания называть те или иные рассуждения «логическими»), неверно считать, что мы соотносим новые процедуры смыслополагания с неким исходным, вне-временным «образцом» логического смыслополагания. Нет никакого одного неизменного, раз и навсегда данного «образцового» способа логического смыслоформирования. На деле мы всегда соотносим между собой пучок процедур, (предположительно) образующих смысл логичности, часть из которых мы считаем связанными с исходным смыслом логичности логики, а другую часть – с новыми типами смыслоформирования, которые – и это главное – автоматически уже влияют и на то, как мы понимаем «исходные» смыслы логичности. Одновременно всегда имеют место две разнонаправленные процедуры: 1) процедура сведения неизвестного к известному и 2) уточнение известного посредством неизвестного. Таким образом, повторимся, «существо» логики – это и есть то, что непрерывно вырабатывается в этом процессе.

Универсальность логики и ее отличие от методологии. Рассмотрим вопрос о претензиях логики на универсальность. Если мы отказываем логике в том, что источником ее универсальности является некая «субстанция», причастность которой в равной степени как будто обеспечивает логичность человеческим рассуждениям, сколь разнообразными они бы ни были, то как же быть с универсальностью ее притязаний?

¹³ О том, что конструктивное решение подобных проблем является действительно возможным, см. монографию: Hofstadter D. Fluid concepts and creative analogies. Basic books, 1995.

¹⁴ Целищев В.В. Нормативность дедуктивного дискурса. Новосибирск, 2004.

На наш взгляд, универсальность логики действительно имеет иной смысл, не-субстанциальный, ибо по существу своему имеет характер универсальной регулятивной идеи, внутренне структурированной, которая всякий раз – в зависимости от смыслового контекста – выстраивает определенную структуру ориентиров, с учетом которых могла бы тематизироваться любая исследовательская ситуация. Одним из компонентов этой регулятивной структуры является идея истины, которая, между прочим, сама является регулятивной идеей, а не понятием, якобы обслуживающим фактичность совпадения «мысли» и «реальности».

Разумеется, далеко не всякая исследовательская ситуация свободна от той или иной вне-теоретической формы ангажированности (например, таковы юридическая или психотерапевтическая практики, зачастую вообще никак не связанные с установкой на «истинность»). Поэтому процедуры разрешения многих ситуаций нередко носят *методический*, но отнюдь не *логический* характер, хотя в принципе и могли бы иметь отношение к логике. Универсальность логики заключается в том, что любая исследовательская ситуация, в принципе допускающая свободное, не ангажированное к ней отношение, могла бы стать предметом логической рефлексии. Однако вопрос о том, кто и по каким причинам совершает выбор между установкой на истинность и установкой на любую другую целевую причину (например, прагматически определенную), относится уже к этике.

Здесь уместно сказать несколько слов об отличии логики от методологии. Может показаться, что те представления о логике, которые мы здесь отстаиваем, стирают это различие. Тем не менее разница между этими двумя формами интеллектуальной деятельности весьма существенна. Говоря коротко, ее можно выразить так: методология не подразумевает никаких ограничений на спектр целей, достигаемых с ее помощью, логика же жестко ограничена теми формами целесообразности, которые включают в себя регулятивную идею «истины». В качестве примера обратим внимание на методологические аспекты идеологии, рекламы, психопрактики. Как правило, они нацелены на своего рода порабощение человеческого сознания, благодаря чему их и нельзя классифицировать как логические. Подавляя самостоятельность мысли и методически навязывая намеренную модель мышления, мы не приучаем людей мыслить логически, а наоборот, насильно заставляем лишь менять одну форму некритически принятых форм рассуждений на другие, догматически определенные формы размышления. Логика же учит мыслить не только правильно *в соответствии с* теми или иными наличными (или навязываемыми) правилами, но и правильно в смысле *освобождения* сознания *от* навязанных методологий. В этом заключается грандиозное отличие «логики вообще» от «методологии вообще». Методология носит чисто инструментальный характер; ведь методически можно добиваться чего угодно и как угодно. Логические рассуждения освобождают как от догматизма, так и от произвола, и формируют свободное отношение к исследуемому предмету, поскольку основная функция логики – критика, а не (пере)убеждение. «Методология вообще» не ставит перед собой такой задачи в качестве основополагающей¹⁵; круг ее задач значительно шире, и по сути он совпадает с областью рационального как такового (которая включает в себя рациональность таких вещей как идеология, мифология, и т. п.). Логика же существует только в рамках специфиче-

¹⁵ Разумеется, существуют некоторые конкретные формы понимания методологии (например, у ряда последователей Щедровицкого), которые делают именно этот вопрос центральным для методологии.

ских регулятивных идей (одна из важнейших называется идеей «истины») и только в этих пределах имеет существенное отношение как к методологии, так и к рациональности.

2. Моделирование «логических рассуждений» и Тест Тьюринга

Вопрос о том, как мы понимаем существо логики и логических рассуждений, очевидно, полностью определяет и спектр возможных подходов к проблеме их компьютерного моделирования. На мой взгляд, самой интересной и самой провокативной проблемой является задача компьютерного моделирования *субъекта логических рассуждений*, способного проходить достаточно сильную версию Теста Тьюринга.

Поясним сначала, что такое Тест Тьюринга. Для прохождения программой Теста Тьюринга необходимо смоделировать такой уровень ее общения с людьми (посредством компьютера), что ни один человек не сможет определить, общается ли он с компьютерной программой или же другим человеком, находящимся за другим компьютером в соседней комнате. Независимо от того, можно ли создать такую компьютерную модель или нет, данная проблема поднимает ряд интересных и непростых теоретических вопросов. По каким критериям люди будут отличать «человеческие» аспекты общения от «смоделированных»? Следует ли ограничивать тематику Теста определенными сюжетами или же допускать произвольную тематику? и т. д.

Если тематика Теста ограничена логической проблематикой, это означает, что речь идет о создании такой модели логически рассуждающего субъекта, общение с которым будет неотличимым от общения с (логически рассуждающим) человеком. То обстоятельство, что компьютерные технологии и сами компьютеры были результатом логических исследований XX в., естественным образом наводит на мысль о том, что уж по крайней мере идея моделирования *логически рассуждающего субъекта* реализуема с помощью компьютеров. Тем не менее это естественное ожидание оказывается отягощенным рядом сложностей.

Анализ возможности подобного моделирования показывает, что ограничение тематики Теста «логикой», скорее всего, вообще не является ограничением, и это связано в первую очередь с универсальностью претензий самой же логики. Ведь для того, чтобы иметь возможность оценивать уместность или неуместность логического анализа ситуаций, связанных с двусмысленностями, игрой слов и т. п., необходимо иметь доступ к смысловому измерению всего исследуемого смыслового поля. Например, если в процессе аргументации человек приводит уместную по смыслу шутку, то мы, люди, ни в коем случае не расценим этот прием как *нарушающий* ход логической аргументации; в худшем случае это можно было бы расценить как логически нерелевантную, или избыточную информацию. Но как сделать так, чтобы и компьютерные программы распознавали такие приемы как «избыточные», а не как нарушающие ход аргументации? Подобных сложностей возникает довольно много, но мы здесь не имеем возможности их анализировать. Ниже попытаемся лишь поднять ряд вопросов, связанных со следующими, центральными проблемами: 1) что мы относим к компетенции логики и 2) что мы понимаем под «мышлением» и как это влияет на вопрос о моделировании «логического рассуждения».

Логика и распознавание контекстов. Современная логика находится в странном положении. С одной стороны, создано огромное количество всевозможных «логических систем», которые (казалось бы) моделируют чуть ли ни все мыслимые способы последовательного человеческого рассуждения. С другой же стороны, при ближайшем рассмотрении оказывается, что все эти результаты логических изысканий совершенно ничего не сообщают нам о природе *действительного осуществления* логических рассуждений. Достаточно рассмотреть результаты современных логических исследований в перспективе Теста Тьюринга, т. е. представить себе ситуацию общения человека с компьютером, программное обеспечение которого образовано всевозможными системами логистики, чтобы понять, что подобный компьютер имеет крайне ограниченные ресурсы для ведения *совместных* с человеком логических изысканий. Такой компьютер в принципе не может быть полноценным собеседником, феноменально и концептуально замещающим общение одного человека, осведомленного в вопросах логики, с другим реальным собеседником. Это и означает, что подобный компьютер никогда не пройдет Тест Тьюринга в какой-либо «достаточно сильной» его версии, даже если тематика Теста ограничена проблемой логических рассуждений. И связано это с тем, что любой логический формализм хорошо работает только в определенном, однозначно распознаваемом контексте, за пределами которого данный формализм может работать не просто плохо, а еще и логически некорректно.

Это положение дел ставит нас перед вопросом: следует ли классифицировать процедуру распознавания контекстов как «логическую» или же не следует? На мой взгляд, имеются исторические свидетельства и концептуальные соображения, позволяющие отнести эту процедуру к «логической», оставив понятие «логистика» для обозначения тех аспектов логических исследований, контекст рассуждения которых уже известен. В защиту такого распределения терминов можно высказать банальное соображение: едва ли уместно называть человека «умеющим рассуждать логически», если он не способен самостоятельно соотносить свои рассуждения с контекстом их осуществления (человека, который на цепочку рассуждений, состоящую из утверждений *a, b, c, d...* реагирует последовательностью логически истинных утверждений «если *a*, то *a*», и «если *b*, то *b*», и «если *c*, то *c*», и уж «если *d*, то *d*» и т. д. вряд ли можно назвать «умеющим рассуждать логично»). Это значит, что всё, что делает логические рассуждения «логическими», должно само по себе иметь статус «логического», т. е. само должно входить в компетенцию логики. Например, среди всех (формально уместных) логических форм нужно уметь производить подбор тех и только тех логических форм, которые будут наиболее адекватно соответствовать *смыслу* анализируемого утверждения или рассуждения. Иными словами, схематизмы, реализующие сочетание «формы» и «смысла», сами должны обладать определенного рода логическим статусом. На сегодняшний день совершенно не ясно, как такую работу могли бы продельвать компьютеры¹⁶, и это свидетельствует о том, что логика мало знает о процедуре реального совершения логических рассуждений.

Отказ считать подобные схематизмы «логическими» приводит к довольно странным выводам: «умение рассуждать логически» оказывается в одностороннем порядке зависящим от неких внешних, *не-логических* процедур, от которых зависит, правильно или неправильно осуществляется доступ к смыслу исследуемой ситуации. Но это и было бы апофеозом «психологизма»

¹⁶ Исключение составляют, повторюсь, работы Д.Хофштадтера и его коллег, см. ссылку 13.

в логике. Ведь тогда выходит, что некая «логика» примысливается к структуре смыслов задним числом, совершенно независимо от внутренней логики самой смысловой структуры. Исторически в задачу логики как раз и входила задача «правильного» формирования (или восприятия) самой смысловой структуры той или иной обсуждаемой ситуации. *Логика должна не тащиться вслед за процедурами смыслоформирования, а участвовать в них.* Только так логика может осуществлять свою *критическую* функцию, вне которой логика вообще не имеет смысла «логики».

Ведь иначе любую формализацию психических процессов умалишенных следовало бы называть «логикой умалишенных». Это, очевидно, бессмысленно и идет вразрез с основными задачами логики. Логика имеет смысл «логики» только как инструмент коррекции «менее правильных» рассуждений в сторону «более правильных» рассуждений, а не просто как систематизированное блуждание в среде привычных интуиций (поскольку, повторимся, далеко не любой «поток сознания», обладающий признаками наличия в нем формализуемых закономерностей, можно было бы назвать «логическим»).

Иными словами, логика существует в качестве самой себя только в горизонте установки на истинность; в частности, должно иметь место соответствие смысла задачи способу ее анализа. Причем «истинность» должна не просто приниматься откуда-то извне как нечто внешним образом данное, а как проблемное понятие, анализ которого должен происходить одновременно с анализом всякого нового исследуемого случая. Логика, не способная на анализ понятия истины, не может являться логикой в полном смысле этого слова, поскольку некритически использовать понятие «истины» вполне успешно удастся, например, таким формам понимания вещей, как мифология и идеология. Ни мифология, ни идеология не заинтересованы в раскрытии существа истины – они вполне довольствуются интуитивной приемлемостью собственных «объяснительных» конструкций, которые априори принимаются как релевантные для всякого мыслимого случая. Тем не менее хотелось бы уметь последовательно отличать логику от всех прочих форм «правильного» рассуждения и не смешивать «правильность» логических рассуждений с «правильностью» рассуждений, имеющих своим источником мифологию или здравый смысл, или рационально необеспеченные догматические положения.

Итак, основная трудность заключается в следующем: каким образом распознаются контексты рассуждений? Или иначе: каким образом осуществляется связь «логической формы» со смысловыми структурами? Даже те задачи по идентификации контекстов, которые без особого труда решаются человеком, совершенно недоступны для компьютеров, снабженных только формально-логическим инструментарием. Дело в том, что логичность определенных актов, процессов, операций, рассуждений опознается отнюдь не только по их «логической форме».

Приведем простой пример. Предположим, что программа компьютера написана следующим образом. Для каждой истинной импликации «если A , то B » и истинного утверждения A , в соответствии с формой модус-поненса, программа «утверждает» истинность B с вероятностью $0,99...99$ (миллион раз) или же истинность отрицания B с вероятностью $0,00...01$ (миллион раз). Очевидно, что даже в тех случаях, когда компьютер *случайно* выдаст формально правильный ответ (а это будет иметь место почти всегда), то совершенно неправомерно говорить о *логичности* действий компьютера. Нашего знания того, что формально правильный ответ был получен заведомо случай-

но, вполне достаточно для того, чтобы отрицать логичность подобных действий компьютера. И это, повторимся, несмотря на формальное совпадение с законами формальной логики. Более того, как мы уже заметили, формально уместное использование некоего логического правила или закона может оказаться совершенно бессмысленным с точки зрения его соответствия содержанию исследуемой ситуации. Это вдвойне усложняет задачу компьютерного моделирования субъекта логических рассуждений, ибо формально истинный ответ может не иметь никакого отношения ни к понятию логики, ни к понятию рассуждения.

Этот простой пример ставит под вопрос предпосылку, характерную для всех (кроме, возможно, интуиционизма) направлений логических исследований XX в. и заключающуюся в том, что некие «логические формы» (адекватно отображаемые конечной комбинацией знаков) являются единственной и исчерпывающей причиной логичности «логических рассуждений». По всей видимости, ситуация значительно более сложная. Необходимо не только уметь опознавать, что перед нами *логически* корректное рассуждение (путем сопоставления его звеньев с «логическими формами»), но еще и 1) распознать, что перед нами действительно *рассуждение*, а не его бессмысленное подобие, и 2) распознавать уместность производимых рассуждений, чтобы иметь возможность осмысленного применения «логических форм».

Логика и идеальный язык. На заре своего возникновения современная формальная логика исходила из предположения существования безусловных «самопонятных» знаков (см. например, полемику А.Пуанкаре с Л.Кутюра)¹⁷ относительно однозначного смысла которых (якобы) невозможно ошибиться. Сама эта предпосылка уже является чем-то неочевидным¹⁸. Но даже если предположить, что и впрямь существует нечто такое, как «самопонятные знаки», то возникает следующий вопрос. Если у «логики» существует некий собственный язык, конституируемый системой самопонятных знаков, то процесс совершения «логического рассуждения» мы должны понимать вполне определенным образом. На мой взгляд, процесс логического рассуждения мы обязаны тогда понимать как *процесс подгонки* «реальных» рассуждений под некие идеальные «логические формы». Ведь логика как особая наука изначально создавалась для того, чтобы быть вспомогательным инструментом для «реальных» человеческих рассуждений, язык которых порой весьма далек от самопонятности. Но для того чтоб подогнать реально совершаемые рассуждения под язык самопонятной системы логических знаков, всякий раз необходима некая *процедура перевода* с языка поставленной задачи на язык «самопонятных» знаков логики. Вот здесь и возникает как минимум две проблемы, одну из которых мы уже обсуждали.

¹⁷ В статье «В защиту логики» Л.Кутюра говорит: «Действительно логические формулы, составляющие, как выражается г. Пуанкаре, “новый язык”, *довлеют самим себе и вполне понятны через самих себя* (курсив мой. – К.П.); если бы к ним надо было прибавить хоть одно слово обычной речи, то это означало бы, что они неполны или неверны. Кроме того, если уже изобрели этот «новый язык», то именно для того, чтобы избежать всякого рода двусмысленностей или *retitio principii*, заключающихся более или менее неявно в разговорном языке. Следовательно, одни только логические формулы могут быть точными, строгими и свободными от вышеуказанных логических недостатков» (Пуанкаре А., Кутюра Л. Математика и логика. М., 2007. С. 73).

¹⁸ Идея «самопонятного» знака, видимо, эквивалентна понятию «безусловного» знака – но это элементарное противоречие в понятии. Знак, который понятен как знак, безусловно означающий именно то, что он означает, есть нечто невозможное – знак зависим от конвенций, от устных традиций толкования знаков, от практики их исторически конкретного использования, и т. п.

Первая проблема – философско-логическая. Если, как считает Кутюра, существует некая автономная, ничем не обусловленная система самопонятных знаков, которая и должна быть единственно правильным языком логики, то как тогда решить вопрос о том, не возникает ли некоего «искажающего эффекта» при переводе с языка реальных рассуждений на идеальный язык логики? Если логику следует понимать так, как предлагает Кутюра, то действительно ли любые цели, которые преследуются при реальных рассуждениях, могут быть адекватно достигнуты после того, как произведена подобная «логическая коррекция»? Не похоже ли это на попытку решить некое уравнение пятой степени, руководствуясь исключительно той «идеальной» ситуацией, которая имеет место для квадратных уравнений¹⁹? Иначе говоря, на чем основана гарантия того, что собственный язык логики непременно есть язык самопонятных, интуитивно прозрачных знаков? Разве интуитивная прозрачность обязана входить в число критериев логичности логических рассуждений?

Вторая проблема напрямую связана с задачей компьютерного моделирования «логически рассуждающего субъекта». Как ныне известно, существует целое множество (почти уже необозримое) различных формально-логических систем. Стало быть, для того, чтобы можно было корректно применять подходящую систему для той или иной исследовательской ситуации, необходимо правильно опознать контекст. Эта процедура, как мы уже говорили, подразумевает осуществление *конципирования* ситуации в целом, в контексте чего только и можно решить вопрос о правильном выборе соответствующей формальной системы. Получается, что для того, чтобы компьютер мог «рассуждать» логически корректно, неотъемлемым свойством его программного обеспечения должна быть способность «адекватно» конципировать проблемный контекст. Иначе он никогда не сможет логически адекватно *применять* свой формально логический арсенал.

Обратим внимание на то, что в русском научном языке практически отсутствует последовательное различение слов «понятие» и «концепт». Это, в частности, служит причиной неправильности переводов иностранной литературы на русский язык. Исходный смысл слова «концепт» (*concept*) связан с понятием «зачатия», «зарождения», «зачинания», который явно звучит во многих современных языках (*conception* – зачатие, замысел (*англ., франц.*); *concepire* – зачать, замыслить (*итал.*); *concepción* – зачатие, понимание (*исп.*), *Konzeption* – замысел, зачатие (*нем.*), и т. д.). Идея «концепта» (*concept*) отличается от идеи «понятия» (*notion* – понятие, представление, точка зрения, мнение, *англ., франц., нем.*) тем, что первая имеет своей целью *порождение* теоретической точки зрения на имеющуюся ситуацию, а второе – преломление ситуации сквозь *готовую* точку зрения²⁰. Зацикленность науки XX в. преимущественно на идее «понятия», а не «концепта» является еще одним

¹⁹ Как известно, существует единый, общий для всех квадратных уравнений (определенных над полем действительных чисел) метод их решения. Тем не менее известно также что не существует единого метода решения уравнений пятой степени и выше. Стало быть, сама идея «решения» уравнения пятой степени в принципе не может ориентироваться на ситуацию с квадратными уравнениями.

²⁰ Как пишет Неретина С.С., «в Средневековье под концепцией понимались акты “схватывания” вещи в уме субъекта... Эти акты “схватывания” выражаются в высказанной речи, которая, по Абельяру, воспринимается как “концепт в душе слушателя”... Понятие есть *объективное* идеальное единство различных моментов предмета и связано со знаковыми и значимыми структурами языка, выполняющего функции становления мысли, *независимо от общения*. Это итог, ступени или моменты познания. Концепт же формируется речью» (Неретина С.С. Тропы и концепты. М., 1999. С. 29).

свидетельством того, что регулятивной идеей науки являлась идея Абсолютного наблюдателя, созерцающего «как бы завершенный» мир в перспективе неких «вечных истин». В результате ныне имеется мощный и разнообразный инструментарий для исследования «понятий», в то время как идея «концепта» остается не только плохо разработанной, но еще и воспринимается как нечто нерелевантное для «серьезной» науки, в частности, для «серьезной» логики. Ситуация в русском языке еще хуже, поскольку в русском это различие вообще не ощущается, а существующие переводы многих произведений и вообще игнорируют это различие, переводя и *concept*, и *notion* как «понятие»²¹.

Однако эта прореха становится явно ощутимой, в частности, благодаря современным компьютерным возможностям, позволяющим всерьез ставить вопрос о создании т.н. «искусственного разума» (или «искусственного интеллекта») ²². В свете этой задачи процесс конципирования выявляется как то недостающее звено в понятийном инструментарии современной науки, без понимания устройства которого ни о каком моделировании «искусственного разума» и речи быть не может. Если считать Тест Тьюринга одним из фундаментальных критериев успешности этого предприятия, то понятно, что условием возможности его осуществления является то, что компьютер должен *самостоятельно* уметь конципировать всякую исследуемую им ситуацию, т. е., главным образом, должен уметь осуществлять процедуру перевода с языка задачи на собственный «понятийный» язык. Это означает, что компьютер должен уметь самостоятельно проводить логически корректный анализ ситуации, сопровождающийся логически корректным уточнением задачи, логически корректным уточнением использования критериев «правильности», «адекватности», уточнением способов оценивания ситуации, и т. п. Другими словами, компьютер должен быть способным к соучастию и анализу *смыслопорождающих процессов*, а не только лишь к простой понятийной комбинаторике. Иначе выходит, что всю собственно логическую работу выполняет (вместо компьютера) программист, который вручную осуществляет подгонку «языка задачи» под «язык компьютера», и затем лишь использует вычислительные способности компьютера для получения итогового результата. Фактически авторство решения той или иной задачи оказывается принадлежащим программисту, а не компьютеру, в то время как Тест Тьюринга предполагает обратную ситуацию. Сама идея Теста Тьюринга подразумевает, что компьютерная модель способна к тому же уровню самостоятельности в своей деятельности, что и человек; причем самостоятельность компьютера феноменально будет невозможно отличить от самостоятельности человеческой – в этом-то и заключается провокативная сложность этой задачи.

Представления о сути мышления: следствия для логики и ее компьютерного моделирования. Итак, некие априорные представления о том, как должна была бы выглядеть «настоящая» логика, сыграли решающую роль в логических исследованиях XX в. Однако не только априорные представления о существовании логики, но и коррелирующие с ними представления

²¹ Огурцов А.П. О понятиях логики // Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума // VOX (vox-journal.ru). 2007. Вып. № 2. Май; см. также: Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 692–693, 705–706.

²² На мой взгляд, эти названия вводят в двойное заблуждение. Во-первых, в названии звучит явное противопоставление некоему «естественному разуму», как если бы некая «естественность» человеческого разума была самоочевидным его свойством. А во-вторых, речь, по-видимому, всерьез может идти только о создании «искусственного» *носителя* для того, что с большой долей условности называют «естественным» разумом.

о сути мышления имели принципиальное значение. Весьма показательные суждения, которые дают представление о том, как понималось существо мышления в научной среде XX столетия, были высказаны К.Гёделем.

К.Гёдель утверждал следующее: «В нашем мышлении мы не можем создать качественно новых элементов, и можем лишь воспроизвести и скомбинировать только то, что дано»²³. Если бы не одна существенная тонкость (о которой говорит сам же Гёдель в другом месте и которую мы приводим чуть ниже), то из этого пассажа можно было бы заключить следующее. Нам, людям, «даны» (врожденны, присущи) некие элементарные, ничем не обосновываемые формы мышления, о которых мы можем ничего и не знать, но которые всегда уже заранее определяют качественные возможности и способы нашего мышления. Мы не можем ни менять их, ни добавлять новые элементы. В нашей власти лишь опознавать их и правильно согласовывать друг с другом (исключительно комбинаторным образом).

Очевидно, что способ данности этих «элементов» может быть только один – интуитивный. Элементы – если это подлинные элементы – могут опознаваться в качестве таковых только «непосредственным созерцанием», интуицией. Они не могут иметь характера «конструкции», поскольку всякая конструкция составлена из уже имеющихся элементов; стало быть, элементы всегда предшествуют любому конструированию и, соответственно, не могут постигаться дискурсивно, конструктивно, синтетически. В лучшем случае *путь* мысли к элементам мышления может иметь дискурсивную природу, но отнюдь не само их *понимание*.

Но тогда трудность, как это прекрасно осознает Гёдель, заключается в следующем: наши интуиции – даже кажущиеся наиболее фундаментальными и элементарными – могут иметь противоречивый характер; кажущееся элементарным может оказаться отнюдь не элементарным. Стало быть, интуитирование «элементов» всегда подвержено риску оказаться ошибочным. Об этом и говорит Гёдель, когда утверждает, что главной заслугой логических исследований начала XX в. является «тот удивительный факт, что наши логические интуиции (то есть интуиции, касающиеся таких понятий как истина, концепция, бытие, класс и т. д.) являются самопротиворечивыми»²⁴. В связи с этим он настаивает на необходимости дальнейшей логической проработки исходных понятий, интуиций: «Многие симптомы, однако, показывают совершенно ясно, что примитивные концепции нуждаются в дальнейшем уточнении. Кажется разумным подозревать, что как раз это неполное понимание оснований ответственно за тот факт, что Математическая Логика так и не вышла на рубеж тех больших ожиданий, которые связывали с ней Пеано и другие (в соответствии с целью Лейбница)»²⁵, – утверждает Гёдель. В этом фрагменте звучит надежда Гёделя на «полное понимание», которого можно было бы добиться в конечном итоге. Однако проблема-то как раз и заключается в том, что совершенно не ясно, по каким критериям (дискурсивным, интуитивным?) определять ситуацию достижения «полного понимания» наших «примитивных концепций».

Иначе говоря, приведенное нами в начале утверждение Гёделя о существовании мышления теряет свою первоначальную интуитивную ясность. Ведь из слов Гёделя определенно следует, что «элементы мышления» не могут

²³ Цит. по: *Целищев В.В.* Алгоритмизация мышления: гёделевский аргумент. Новосибирск, 2005. С. 235.

²⁴ Цит. по: *Рассел Б.* Введение в математическую философию // *Гёдель К.* Расселовская математическая логика. С. 242.

²⁵ Там же. С. 260.

опознаваться в качестве таковых лишь интуитивно, ибо интуиции нуждаются в дискурсивном обосновании и проверке, без которых нет гарантии отсутствия ошибки. Иначе говоря, подлинные «элементы мышления» должны держаться неким сочетанием интуитивной ясности и дискурсивной обоснованности. Однако «правильность» обоснования *уже* должна быть укоренена в «правильно» опознанных и воспроизведенных в мышлении «элементах», поскольку иначе у нас нет никаких гарантий того, что используемое нами обоснование действительно является обоснованием. Круг замыкается; понятие мышления и критерии его правильности ускользают от нас. Логика, как свидетельствует сам же Гёдель, формирует новые (или «уточненные», как он их называет) интуиции, новые интуиции заставляют логику двигаться дальше, к еще более точным формам интуирования вещей, которые в свою очередь, требуют еще более утонченных форм обоснования и т. д. Список логических средств, зафиксированный формально, не поспевает за порождаемыми (логикой же) всё более и более утонченными формами интуирования. Об этом же, между прочим, свидетельствует появление «истинных», но «формально недоказуемых» утверждений даже в рамках строго формализованных теорий с достаточно богатыми выразительными средствами. Формализованная логика всегда запаздывает по отношению к логике формирования новых интуиций. Задача отобразить существо логики исчерпывающим списком формализованных структур выглядит недостижимой. Процесс формализации наличных логических способов рассуждения является внутренним источником для контр-примеров, которые вынуждают всё дальше и дальше «уточнять» как наши интуиции, так и формы рассуждения о них. Завершение процесса рассуждения, ведомого регулятивной идеей существования «элементов» мышления, все откладывается – стало быть, получение итогового различения между «действительно логическими» и «нелогическими» рассуждениями оказывается неосуществимым на этом пути.

Насколько я понимаю, не случайно Гёдель много лет изучал феноменологию Гуссерля²⁶ – феноменология ведь как раз претендовала на умение дискурсивно ликвидировать «порочные круги» в мышлении благодаря точной экспликации само-понятных, само-данных феноменов. Не случайно и теоретические разработки Гуссерля начались с осознания необходимости безусловного обоснования логики и ее основных принципов.

Вся эта ситуация ставит нас перед следующим философским вопросом. Если наши интуиции напрямую зависят от уровня разработанности логического инструментария, то где гарантии того, что то, что мы сегодня называем «логически корректными» формами рассуждения, не окажется завтра иллюзией нашего человеческого разума? То, отрицание чего воспринимается сегодня как «немыслимое», завтра может оказаться «мыслимым»; а послезавтра нас, позавчерашних, запишут в ряды наивных древних мыслителей (подобно тому, как во многих учебниках по философии или логике к наивным и древним относят всех, кто имел несчастье родиться до Декарта и Лейбница). Если такова неминуемая судьба всех наших «интуиций» и «очевидностей», то *что же такое логика, если «логика» и есть то, что производит все эти радикальные изменения в человеческих формах интуирования?* Если исключить мистические озарения и прочие иррациональные факторы, то нельзя не признать, что в истории человечества только последовательное мышление

²⁶ В.В.Целищев отмечает: «Гёдель в последние два-три десятка лет активно изучал феноменологию Гуссерля, пытаясь, видимо, найти очищенную сущность интуитивного схватывания истины» (Там же. С. 233).

приводило к слову старых и формированию новых интуиций, совершенно неожиданных и непредсказуемых. Это значит, что существо *логически* правильных рассуждений заключается главным образом не в «сохранении» истины, а в *изменении представлений о ней*. Сохранением истины занимается преимущественно мифо-логическое, или, шире, догматически детерминированное мышление, а не логическое рассуждение. Во всяком случае, там, где логика занимается «сохранением» истины, она становится теоретически неотличимой от догматических форм рассуждений.

Смысл объективности логики. Рассуждения о том, занимается ли логика «сохранением истины» или же трансформацией представлений о ней, могут оказаться полезными при решении вопроса о том, как понимать «объективность» логики. Объективность логики, или же такое ее понимание, которое не было бы обусловлено «психологически», обычно интерпретируют в терминах «независимости от человеческого произвола». Если бы логика занималась исключительно сохранением интуитивно данных истин, то пришлось бы признать следующее, почти парадоксальное следствие: наше незнание устройства интуиций, процессов их порождения, формирования и изменения свидетельствовало бы лишь о том, что «логика», если ее понимать исключительно как «сохраняющую» интуиции, была бы полностью растворена в наличной, интуитивно данной смысловой среде. Но ведь именно последняя-то как раз и пронизана разного рода формами произвола – сознательного, бессознательного, подсознательного, социально обусловленного и т. п. Ни о какой независимости от произвола здесь и говорить не приходилось бы. Такую «объективность» совершенно нельзя бы было отличить от совокупности «субъективных предпочтений», разве что наиболее устойчивых и конвенционально разделяемых. Чем такая «объективность» отличалась бы, например, от любой мифологической матрицы, регулирующей «правильность» рассуждений туземных народов? Подобная система «объективных» положений, разделяемая просвещенными европейцами, была бы полностью эквивалентна (в эпистемическом отношении) системе мифологем любого папуасского племени.

Однако история показывает, что логика устроена иначе; она *меняет* человеческие интуиции, причем меняет их не произвольно, а наперекор основному источнику человеческих произволен, т. е. наперекор налично имеющемуся интуитивному составу человека. В терминах наличных интуиций формулируется лишь та или иная задача, но путь ее решения вовсе не обязан оставаться в рамках имеющихся интуиций. Возникает вопрос: если эмпирического субъекта, для которого способность понимать обусловлена «произволами» различных форм, будет разумно отождествить с его наличным интуитивным составом, то не следует ли отсюда, что только такие рассуждения, которые являются причиной непредусмотренного им самим изменения наличного состава интуиций, как раз и следует считать *объективно* независимыми от человеческого произвола? Не верно ли называть «объективно независимыми от человеческого произвола» не те рассуждения, которые сохраняют интуитивный состав (подчиняясь, тем самым, имеющимся формам случайностей), а те рассуждения, которые трансформируют его непредвиденным (с точки зрения наличных интуиций) образом? На мой взгляд, последнее верно не только логически, но и с исторической точки зрения: от Платона и Аристотеля до понимания существа логики Гегелем и до свидетельств К.Гёделя относительно смысла производимых логикой изменений многое говорит в пользу такого понимания «объективности» логики.

3. Логика, смысл и логика смысла

На протяжении всей работы мы с разных сторон рассматривали *взаимосвязь* (и даже взаимное определение) логики и соответствующих смысловых полей, в контексте которой логические рассуждения всякий раз только и могут иметь смысл «логических рассуждений». Говоря много о логике и о ее связи со смыслом, мы, тем не менее, очень мало говорили собственно о понятии смысла. Отвергая идею того, что знаки (точнее, систематическая комбинация знаков) могут иметь решающее значение при определении существа логики, мы фактически остаемся исключительно с понятием *смысла* как с тем, что могло бы точнее всего прояснить вопрос о природе логических рассуждений.

Наиболее близкой нам по сути теорией смысла является логико-смысловая теория, изложенная в монографии А.В.Смирнова «Логика смысла». Здесь нет ни возможности подробно анализировать содержательные связи с этой теорией, ни даже просто комментировать их. Достаточно будет просто привести несколько формулировок, раскрывающих некоторые аспекты замысла этой теории, и указать на имеющиеся параллели.

1) Замысел теории А.В.Смирнов описывает так: «Речь в этой книге пойдет о смысле как о становящемся, как о само-становлении. Я предложу увидеть в понятии “смысл” способность-становления. Однако то, о чем мы будем говорить, не совпадает по самому своему существу с тем, что мыслится в понятии “структура”, ибо «...устойчивым здесь является не “форма”, не “идея”, не конкретное содержание, ... а указание на способность трансляции (как оказывается, бесконечной) этого содержания в другие»²⁷. В этом очерчивании своего исследования А.В.Смирнов обозначает первую и весьма существенную точку схождения с нашей перспективой понимания логики. А именно: если в теории смысла «смысл», в первом приближении, определяется как «становление смыслом», то и с нашей точки зрения можно сказать, что «логика» – это становление логикой.

2) Далее А.В.Смирнов формулирует определение следующим образом: «Скажем так: смысл – это способность порождать другие смыслы»²⁸. Эта более определенная формулировка важна для нас тем, что в ней уже в явном виде присутствует то, что в математике называется рекурсией, рекурсивным определением. Иными словами, здесь не «порочный круг» в определении, как можно было бы подумать, а «понятийная рекурсия», где «смысл» определяется через свое «тождество» некоей лингвистической функции, в которую он сам же входит в качестве переменной. Однако «тождество» здесь неудачное слово. И связано это с принципиально важным моментом – смысл, в соответствии с теорией, *не субстанциален*.

Если «способность порождать» (как особую процедуру) мы обозначим стрелкой \rightarrow , то это рекурсивное определение можно переписать так: смысл \rightarrow другой смысл. Этот момент А.В.Смирнов комментирует так: «Смысл не субстанциален. Приходится преодолевать соблазн сказать, прочитывая эту формальную запись: “смысл есть то, что порождает другие смыслы”». Этого “что” мы не имеем, смысл – не субстанция, а движение порождения. Смысл как будто разрешается в знак \rightarrow »²⁹.

То, что в соответствии с данной теорией смысл не субстанциален, очевидно, напрямую коррелирует с нашим стремлением показать, что и логику бессмысленно понимать субстанциально. Собственная форма существования

²⁷ Смирнов А.В. Логика смысла. М., 2001. С. 24.

²⁸ Там же. С. 43.

²⁹ Там же. С. 45.

логики – это логическое рассуждение, рекурсивно исполняющее самое себя в процессе своего осуществления. Поэтому-то логика, так же, как и смысл, – это не «структура», хотя и нечто неизбежно структурированное. Как логика, так и смысл являются в первую очередь некими *процедурами*. Исключение процедурного аспекта при рассмотрении этих понятий лишает их собственного содержания, ибо вместо изучения собственно смысла, или же собственно логики, мы незаметно переходим к изучению *разговоров о «смысле»* и о способах артикуляции этих разговоров, а также *разговоров о «логике»* и о способах выражения этих разговоров. Так «логика» и «смысл» ускользают от предметного их исследования.

3) На 90-й странице текста «Логика смысла» мы, наконец, вплотную подходим к тому фрагменту, где впервые происходит сущностное соотнесение понятий «логика» и «смысл». Этот пассаж мы приведем почти полностью. «Определенность смысла процедурой смыслополагания... требует фиксации ряда положений и постановки ряда вопросов. Сферой логики ... традиционно считалась сфера отношений *между* смыслами, отношений, независящих от внутреннего содержания смыслов и именно в силу этого безусловно отвлекаемых от любой конкретности³⁰... Мы обнаружили, что внутренне строение смысла, то, *чем* оказывается тот или иной смысл... также определено – во всяком случае, частично – объективной логикой, не зависящей от данной конкретной содержательности. Именно это и позволило ввести понятие «логика смысла»³¹.

Этот фрагмент, пожалуй, ярче всего выявляет практически *неизбежную* близость, и даже взаимопринадлежность «логики» и «смысла». Эту неизбежность дает ощутить уже сам язык, не позволяющий развести по изолированным сферам «логику» и «смысл». Подобно как бы «двум» сторонам ленты Мёбиуса, оба понятия вынуждены всегда со-присутствовать в языке, в котором совершается попытка тематизации хотя бы одно из них. Из этого следует один важный вывод (или, точнее, рабочая гипотеза): теория смысла всегда уже есть теория логики, и наоборот, теория логики всегда уже есть одновременно теория смысла. Они взаимно предполагают друг друга. Именно поэтому всякая теория логики, которая будет пытаться говорить о логике как о чем-то связующем «готовые смыслы», будет неизбежно упускать самое существо логики, ибо упущенными оказываются смыслополагающие процедуры, которые только и могут предоставить действительное основание называть «логическими» те или иные рассуждения в рамках данного смыслового поля.

4) К критике логики как «сферы *между* смыслами» А.В.Смирнов подходит со стороны критического разбора существующих теорий смысла. «Репрезентационные теории <смысла> считают, что этот единый способ смыслообразования может быть зафиксирован в явно выраженных и конкретных, законченных положениях... я никак не могу согласиться с уверенностью в том, что этот единый способ может быть выражен в конечных зафиксировано содержательных положениях, с уверенностью, которая, кстати, в *этом* отношении мало чем отличается от многовековой философской веры в един-

³⁰ Здесь, правда, можно было бы сделать существенную оговорку: понятие трансцендентальной логики у Канта и гегелевское понятие логики заведомо не попадают сюда. Первые страницы «Логики» Гегеля буквально демонстрируют работу логики смысла, последовательно размыкающей смысл единичного понятия (бытия). Однако вся логистика XX в., которая строила себя в открытом противостоянии Гегелю, безусловно подпадает под характеристику, данную ей А.В.Смирновым.

³¹ Смирнов А.В. Логика смысла. С. 90–91.

ство человеческого разума, отраженное, в частности, в *зафиксированных* и общепризнанных положениях логики»³². Сказанное означает, что следствием процессуальной теории смысла для логики является, в общем-то, простое соображение: если основоположения логики, равно как и сами логические рассуждения, претендуют на то, чтобы быть *осмысленными* (а они всегда, во все времена и во всех обличьях претендовали на это), то необходимо уметь устанавливать теоретическое соответствие логических идей поддерживающим их теориям смысла. Вне теоретически продуманной связки «логики» со «смыслом» логика перестает быть логикой, а теории смысла оказываются совершенно не в состоянии объяснить, почему именно тем, а не этим смысловым структурам правомерно приписывать логический статус. Логичность логики оказывается оторванной от существа смысла.

Таким образом, если бы можно было всесторонне обосновать предпочтительность процессуальной теории смысла (исходя из теоретических соображений, из практики языковых переводов, практики общения и ведения дискуссий, из результатов психологии и когнитивистики, и т. п.), то это бы послужило достаточным основанием для пересмотра всего логического инструментария с точки зрения этой теории смысла. Что именно должно было бы попасть в центр ревизии логической проблематики? Посмотрим еще раз на соответствующие моменты процессуальной теории смысла. А.В.Смирнов пишет: «Смысл может быть *подсказан* нам как выстроенность – и даже, скорее, выстраиваемость. Процессуальность “смысла” предполагается самим понятием “процедуры смыслополагания”. *Зафиксированный смысл перестает, собственно, быть смыслом* (курсив мой. – К.П.) – он становится тем, для чего должна быть указана процедура перехода к его “смыслу”. Смысл – это способность к выстраиванию своей связанности»³³.

В духе этого (выделенного курсивом) высказывания мы могли бы сказать, что и логика, будучи зафиксированной, собственно, перестает быть логикой, ибо (например, *знаковая*) фиксация логики отрывает ее от собственных условий возможности. То есть, если говорить в терминах рассматриваемой теории смысла, отрывает ее от вызывающей ее к жизни смысловой среды, требующей непрерывного переплавления организующих ее «смыслов»: смыслы → другие смыслы → другие смыслы... Ибо только так осуществляется бытие смысла самим собой (смысл, как говорит А.В.Смирнов, «является собою – только будучи другим, и не может сохранять свою идентичность иначе, нежели возвращаясь в другое»³⁴). Эту мысль А.В.Смирнов перефразирует и еще иначе. «Если спросить: “что такое *вот-это?*”, логико-смысловая теория скорее всего ответит: “*вот-это* – возможность трансляции в *вот-то*”»³⁵.

Боюсь, что цитаты, вырванные из контекста книги «Логика смысла», могут показаться весьма абстрактными и спекулятивными; особенно последние утверждения, касающиеся того, что «тождество» смысла достигается путем его транслирования в «иное». Однако именно здесь, как ни парадоксально, вновь происходит смычка процессуальной теории смысла с самыми фундаментальными понятиями логики, даже если иметь в виду ее наиболее классические формы понимания. Главным образом речь идет об идее силлогизма. Вспомним еще раз определение Аристотеля: «Силлогизм же есть речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто *отличное от* положенного в силу того, что положенное есть».

³² Смирнов А.В. Логика смысла. С. 99.

³³ Там же. С. 92.

³⁴ Там же. С. 128.

³⁵ Там же. С. 129.

Приводя это определение в начале работы, мы заострили внимание на понятии «необходимости», входящем в него. Теперь же сфокусируемся на другом моменте – на том, что Аристотель подчеркивает *инаковость* того логоса, который с необходимостью следует из исходного логоса. Формально это можно записать так: «смыслу логоса *A* с необходимостью сопутствует³⁶ *иной* логос *не-A*, в силу смысла *A*». Благодаря такой переформулировке силлогизма связь с процессуальной теорией смысла становится вполне определенной. Если принять формулировку А.В.Смирнова, что общее понятие смысла (имеющее дело с произвольным *вот-этим*) определяется формулой «*вот-это* – возможность трансляции в *вот-то*», то как тогда можно было бы определить собственный смысл логики? Если учесть, что смысл логики задается идеей силлогизма, то этот смысл должен определяться такими «возможными» трансляциями «*вот-этого* в *вот-то*», которые носят *необходимый* характер. Среди всех «возможных» трансляций (определяющих *этот* смысл как *этот* смысл) могут встречаться лишь «возможные», но могут встречаться и «необходимые». Когда это обстоятельство было замечено (Платоном и Аристотелем), то родился *замысел* науки логики. Стало быть, на этом языке можно сказать, что основная задача логики должна полностью определяться проблемой прояснения *смысла* понятия «необходимости».

Здесь круг у нас замыкается, и мы получаем возможность более точно сформулировать специфику взаимопринадлежности «логики» и «смысла». Как и определение смысла, она имеет рекурсивный характер.

Быть «логикой» (т. е. иметь *смысл* логики) – значит быть процедурой прояснения смысла *необходимости*.

«Логика смысла» – это то, что ответственно за *необходимость* любому смыслу быть просто «смыслом», т. е. самим собой.

«Смысл» – это то, что конституируемо «логиками смысла», определяющими способ(ы) *возможных* трансляций «смысла» в другие «смыслы».

Это триединое рекурсивное определение связывает в одну рекурсивно-герменевтическую систему все основные понятия, требуемые для разработки теории смысла, совместимой с соответствующими теориями логики: понятие «необходимости», «возможности», «логики», «смысла» и т. д. На этом можно было бы и остановиться, но в заключение необходимо сделать одну чрезвычайно важную оговорку. Насколько я понимаю, не существует и не может существовать ни некоей «законченной» теории смысла, ни «законченной», завершенной в себе теории логики. Это было бы противоречием в понятии. Когда речь идет о «разработке» теорий логики в их сопряжении с теориями смысла, то имеется в виду самостоятельная разработка этих логико-смысловых сцеплений, которую должен быть способен проделать всякий, кто претендует на умение самостоятельно философствовать. Невозможно *содержательно* иметь дело ни с готовыми смыслами, ни с готовой логикой. Жизнь логики, как и жизнь смысла, заключается в необходимости с самого начала порождать их. Именно этим всегда и занималась поэзия, высокая наука, философия. Готовыми смыслами оперирует лишь желтая пресса, идеология и демагогия. Однако этим возвращением к началу – для того, чтобы утвердить смысл как смысл, логику как логику, слово как значимое слово – исконно, осознанно и целенаправленно занималась преимущественно философия. Поэтому данную тему, равно как и нашу работу, имело бы смысл завершить знаменательным пассажем из книги А.В.Ахутина «Тяжба о бытии»; его рассуждения о существовании философского мышления послужили бы

³⁶ То, что переведено словом «вытекает», буквально означает «сопутствует» (συμβαίνει).

заодно прояснению вопроса о том, почему подлинная теория смысла, равно как и теория логики, может разрабатываться только на путях предельного философского вопрошания.

«Вопрос о началах, когда он радикальный, т. е. философский, обращен к тому началу, где *еще нет* никаких начал, ни самоочевидных, ни проблематичных. Где неизвестно, как возможна очевидность и как ставятся проблемы... Если философия есть по сути своей вопрос о начале мысли бытия, она развертывает логику и онтологию как форму возвращения к началу. Где все только начинается, может начаться. Где все еще возможно. *Где все необходимо* – логические, онтологические, теологические, технологические – *выходят из своих предопределенных ходов и сходятся на философский суд, принужденные задаться одним вопросом: как вообще возможна необходимость* (курсив мой. – К.П.), откуда она пошла, каким *ходом* она находится и пускается в ход? Что, если возможны разные необходимости: у Аристотеля одна, а у Декарта, скажем, другая? Ведь Декарт и впрямь начинает все дело мысли как бы с самого начала. И не начинает ли с самого начала каждая философия? Не есть ли философия вообще тот оборот мышления, когда оно начинает все свое дело с самого начала и ведет его по-другому, по-своему?»³⁷.

³⁷ Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М., 1996. С. 281.

МЕЖДУ CALCULUS RATIOCINATOR И CHARACTERISTICA UNIVERSALIS: СПОР ДВУХ ПАРАДИГМ В ФИЛОСОФСКОЙ ЛОГИКЕ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.

Логика последней четверти XIX в., на наш взгляд, демонстрирует классический пример куновского «кризиса парадигмы»: необходимо было или капитально отреставрировать старую модель логического знания, философский фундамент которой сильно пострадал от интеллектуальных катаклизмов XVIII–XIX вв., или решительно освободить дорогу новым идеям. «Возникновению новых теорий, – пишет Кун, – как правило, предшествует период резко выраженной профессиональной неуверенности. Вероятно, такая неуверенность порождается постоянной неспособностью нормальной науки решать ее головоломки в той мере, в какой она должна это делать. Банкротство существующих правил означает прелюдию к поиску новых»¹.

Действительно, аристотелевская логика в те дни стремительно теряла почву под ногами, и лихорадочные поиски оснований заставляли многих исследователей выбирать наиболее легкие, естественные, как казалось, пути – пути натуралистической, эмпирицистской интерпретации логических законов и понятий. Но в результате симптомы кризиса лишь усиливались: на свет появлялись, провоцируя друг друга, разнообразные формы релятивизма, скептицизма и субъективизма. В этой сложной, противоречивой атмосфере рождалась радикально новая логическая наука, методологические и философские предпосылки которой до сих пор не исследованы до конца. Какие имплицитные допущения определяли вектор идейных исканий пионеров символической логики? Какова была система их взаимовлияний?

Для современной логической историографии одним из наиболее важных и плодотворных шагов к постановке таких вопросов стало предложенное Ж. ван Хейеноортом в 1967 г.² разделение двух традиций – «логика как язык» и «логика как исчисление». Первую он называет также «логицистской» и возводит к Г.Фреге; вторую характеризует как «алгебраическую» и связывает с именами Дж.Буля и Ч.С.Пирса. Поводом для противопоставления этих линий, столь значимых для современной логики, стала знаменитая дискуссия между Фреге и Шрёдером, развернувшаяся в 1880-х гг.

1. Фреге против Шрёдера, или Как возможна символическая логика?

Появление современной символической логики принято отсчитывать с 1879 г., когда Фреге опубликовал своё «Исчисление понятий» (*Begriffsschrift*). В этой книге впервые формулируется язык и дается аксиоматическое изложение логики предикатов, основанное на использовании функций, переменных и кванторов.

¹ Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 98.

² Heijenoort J. van. Logic as calculus and logic as language // *Synthese*. 1967. Vol. 17.

Необходимо отметить, что в то время булева алгебра уже проникла в Германию; ведущим её распространителем и популяризатором был Эрнст Шрёдер. Благодаря работам Шрёдера, в 1880 г. главы, посвященные алгебраическому подходу, появились в наиболее тиражируемых тогда германоязычных учебниках по философской логике – книгах Лотце и Вундта (оба хотя и относились к булевой концепции довольно критически, но все же считали её достойной специального обсуждения).

На этом фоне книга Фреге выглядела инородным телом. Довольно сжатое, формальное изложение материала затрудняло понимание революционного замысла фрегевской работы среди читателей-философов, непривычных к такому уровню абстракции и формализации. Математики также считали фрегевскую систему чрезмерно запутанной и усложненной: двумерные древовидные конструкции *Begriffsschrift* казались им гораздо менее привлекательными, чем простая линейная структура алгебраических формул. «Что касается его основного содержания, – писал в своей рецензии Шрёдер, – “Исчисление понятий” можно, на самом деле, рассматривать как транскрипцию булева формульного языка. Однако в том, что касается изложения, оно отличается по сложности восприятия, и это вовсе не идет ему на пользу»³.

Стоит отметить, что Шрёдер, который был на семь лет старше Фреге и к тому времени уже занимал весьма солидное место в научных кругах, прекрасно осознавал, сколь разрушительной может быть его критика для академической карьеры йенского логика. Тем печальнее, что он, – по всей видимости, совершенно искренне, – не сумел понять революционной сути фрегевского замысла, и в частности, смысла кванторов. Всеобщность, писал Шрёдер, «выражается у Фреге при помощи готических букв» – в то время как готические буквы в «Исчислении понятий» обозначали лишь область действия квантора общности! Сам квантор выражался посредством т.н. «лунок» в горизонтальной «черте содержания». Да и принципиальное разделение горизонтальной «черты содержания» и вертикальной «черты суждения» (аналогичное гуссерлевскому различению нозмы и ноззиса) тоже осталось непонятым в среде математических логиков. До сих пор фрегевский комбинированный знак « \vdash » используется как единое целое – символ выводимости, что несколько отличается от изначально заложенного в нем смысла.

Между 1879 и 1882 гг. Фреге предпринимал многочисленные попытки объяснить и отстоять свою новую логику. Он написал серию статей, наиболее крупной из которых была работа «Булева вычислительная логика и мое исчисление понятий». К сожалению, эта статья так и не была опубликована при жизни автора – ни один научный журнал не изъявил желания её напечатать. Между тем в ней Фреге исчерпывающим образом сформулировал, в чём именно заключается различие между его подходом и подходом алгебраистов. В отличие от Буля и Шрёдера, как пишет йенский логик, конечной целью его устремлений была «некая *lingua characterica*, предназначенная прежде всего для математики, а не ограниченное чистой логикой исчисление – *calculus*»⁴. *Begriffsschrift* он замыслил не как формальную технику вычислений, а как средство выражения определенных содержаний (прежде всего, математических) более точным и ясным способом, чем это позволяют сделать слова естественного языка.

Собственно, противопоставление *lingua characterica* и *calculus ratiocinator*, использованное Фреге для уточнения разногласий со Шрёдером, и стало решающим пунктом, на базе которого ван Хейеноорт в 1967 г. ввел свою знамени-

³ Frege G. *Conceptual notation* / Ed. T.W.Bynum. Oxford, 1972. P. 230 (перевод мой. – В.Г.).

⁴ Фреге Г. Булева вычислительная логика и мое исчисление понятий // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 161.

тую дихотомию: *логика как язык vs логика как исчисление*. «Если мы поймем, что имел в виду Фреге под этой оппозицией, – пишет ван Хейеноорт, – мы получим полезное озарение относительно истории логики»⁵. Именно проект *lingua characterica*, с его точки зрения, стал фундаментом универсалистской парадигмы в логической науке.

Это лучше всего видно как раз на примере кванторной теории: если булева пропозициональная логика ограничивается лишь выявлением структуры сложных суждений, а простые суждения заменяются переменными, то в системе Фреге мы получаем развернутый язык для формализации атомарных суждений, состоящий из предикатных букв, переменных и кванторов. «Пропозиции, – пишет Ван Хейеноорт, – становятся артикулированными и могут выражать смысл. Новая нотация позволяла переписать символическим образом целые научные трактаты, возможно даже все, – задача, которая выходит далеко за пределы пропозиционального исчисления. Мы имеем здесь *lingua*, а не просто *calculus*»⁶.

В то время как булев «универсальный класс» или де-моргановский «универсум рассуждения» могут свободно изменяться по усмотрению исследователя (т.е. алгебраические структуры не несут в себе онтологических обязательств и могут быть свободно переинтерпретированы на какой угодно области – будь то классы, пропозиции, отношения или что угодно ещё), фрегевский универсум универсален в строгом смысле слова: он состоит из *всего, что может стать предметом мышления*. Изобретенные Фреге кванторы связывают индивидуальные переменные, пробегающие по *всему* множеству объектов – как реальных, так и идеальных. Такая система с необходимостью оказывается замкнутой в своих собственных пределах и уникальной. Здесь невозможна смена универсума, и в силу этого ничто не может остаться вне этой системы. Нет никаких металогических вопросов и никакой внешней семантики.

Развивая идеи ван Хейеноорта, Мартин Куш отмечает, что парадигма *lingua universalis* в конце XIX – начале XX в. вышла далеко за пределы собственно логики. Ведь она не просто предполагает единый, нестратифицированный универсум рассмотрения, но и рассматривает язык как неустрашимый посредник любой концептуализации такого универсума. Подобную установку, считает М.Куш⁷, можно найти не только у Фреге, Витгенштейна, Гёделя, но также, например, у Хайдеггера и Гадамера. Согласно универсалистской точке зрения, мы не можем отделить себя от своих понятий, поскольку у нас нет возможности остановить нашу концептуальную практику без их утраты. Мы не способны выйти за пределы своего языка (и воплощаемой им понятийной системы) и видеть его со стороны. В частности, мы не можем внутри нашей системы дать определение истины для языка самой этой системы. Отношение между языком – говоря словами Витгенштейна, «единственным языком, который я понимаю», – и миром не может быть проблематизировано, ведь никакие иные семантические отношения кроме тех, на которых строится наша концептуальная практика, мы просто не в состоянии себе вообразить. Модельная теория и всякий разговор о возможных мирах, отличных от нашего, невозможны – и как следствие, мы должны довольствоваться сугубо синтаксическими рассуждениями, т.е. чистым формализмом⁸. Это уже не просто логическая или методологическая, а философская установка, имеющая далеко идущие последствия.

⁵ Heijenoort J. van. Logic as calculus and logic as language. P. 324–325 (перевод мой. – В.Г.).

⁶ Ibid. P. 325 (перевод мой. – В.Г.).

⁷ Kusch M. Language as calculus vs. language as universal medium: a study in Husserl, Heidegger, and Gadamer. Dordrecht, 1989.

⁸ См.: Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопр. философии. 1996. № 9.

Плодотворность введенной ван Хейеноортом оппозиции для анализа имплицитных установок и скрытых взаимовлияний пионеров современной логики трудно переоценить. Однако необходимо при этом понимать, что термины «язык как исчисление» и «язык как универсальный посредник» характеризуют некие идеальные типы в смысле М.Вебера и не всегда применимы в полной мере к реальным концепциям⁹.

2. Проблема «идеального языка»

В частности, ван Хейеноорт, как нам кажется, сильно недооценил некоторые аспекты полемики Фреге и Шрёдера. Поразительно, но второй упрекал первого ровно в том же самом, что первый ставил в вину второму! По словам Шрёдера, фрегевское сочинение обещает шаг «вперед к лейбницевскому идеалу универсального языка», но на самом деле, «название совершенно не соответствует содержанию (...), вместо движения к «универсальной характеристике» эта работа (...) определенно склоняется к лейбницевскому *calculus ratiocinator*»¹⁰. На фоне высказываний самого Фреге такая интерпретация звучит неожиданно и нуждается в комментариях.

Прежде всего, необходимо отметить, что оба мыслителя не случайно формулировали свои разногласия в терминах Лейбница – источником вдохновения для них служила одна и та же статья Тренделенбурга «О лейбницевском проекте Универсальной Характеристики». Интересно, что в данной работе не только пересказывается лейбницевский замысел идеального языка, который был бы зеркалом природы, но и содержится призыв реализовать его на базе кантовской эпистемологии – а именно той её части, которая касается трансцендентальной логики. Согласно Тренделенбургу, Кант усовершенствовал идею Лейбница, сместив центр внимания с проблемы упорядочения эмпирических понятий на проблему конструирования понятий формальных¹¹. Поскольку человек не способен знать все эмпирические свойства объектов и, следовательно, не может обозначить все эмпирические понятия в идеальной символической системе, кодифицировать надо именно формальные понятия.

В этом смысле фрегевское «исчисление понятий» оказывается ближе к кантовскому подходу, чем к исходному замыслу Лейбница. Формальные понятия, призванные составить основу логического символизма – объект, функция, условная связь, отрицание, всеобщность и тождество, – не являются для Фреге производными от понятий эмпирических, скорее наоборот: только имея полный набор формальных понятий, мы оказываемся способны передавать в языке то или иное эмпирическое содержание. Как отмечает Л.Хаапаранта, Фреге выводит свои формальные понятия из трансцендентального анализа суждений – примерно так же, как Кант дедуцировал из анализа суждений свою таблицу категорий¹². По крайней мере, кантовский принцип эпистемического приоритета суждений над понятиями явно присутствует и у Фреге: его знаменитый «принцип контекста» («значение слова нужно объяснять не в его обособленности, но в контексте предложения»¹³) является лишь лингвистической формулировкой данной идеи.

⁹ Этой точки зрения придерживается и Мартин Куш, см.: *Kusch M. Language as calculus vs. language as universal medium: a study in Husserl, Heidegger, and Gadamer.* Dordrecht, 1989. P. 8.

¹⁰ *Frege G. Conceptual notation.* P. 219 (перевод мой. – В.Г.).

¹¹ *Ibid.* P. 80 (перевод мой. – В.Г.).

¹² *Haaparanta L. Analysis as the method of logical discovery: some remarks on Frege and Husserl // Synthese.* 1988. P. 81.

¹³ *Фреге Г. Основоположения арифметики.* Томск, 2000. С. 123.

Шрёдер же, напротив, под «идеальным языком» понимает такую систему знаков, в которой можно «сконструировать все сложные понятия посредством некоторого числа простых, полностью определенных и ясным образом классифицированных операций из минимального возможного числа фундаментальных понятий»¹⁴. Фреговский символизм, с его точки зрения, не справляется с такой задачей. Он в лучшем случае позволяет выводить из одних суждений другие (т.е. является исчислением, в понимании Шрёдера), но не конструировать сами суждения из неделимых в логическом смысле частей – понятий. И, пожалуй, здесь Шрёдер оказывается ближе по духу к атомистическому взгляду на язык самого Лейбница, чем к той кантианской версии проекта *lingua universalis*, которая представлена в работе Тренделенбурга.

Таким образом, в позициях Фреге и Шрёдера, несмотря на их разногласия, есть много общего. Оба они, вслед за Лейбницем, были убеждены, что для построения *mathesis universalis* необходимы два компонента – и *lingua characterica*, и *calculus ratiocinator*. Оба полагают, что адекватный логический символизм должен не просто быть удобным орудием для вычислений, но прежде всего служить «универсальным языком». Расходятся они лишь в представлении о том, *каким* должен быть этот язык, а точнее – должны ли суждения этого языка складываться из заранее данных и независимым образом очерченных эмпирических понятий, напрямую связанных с предметами, или же их (суждения) следует рассматривать как неразложимые целостности, конституируемые особым актом сознания?

3. Аллогенизм и идиогеизм в трактовке суждения

«Я далеко отошел от аристотелевской логики, – пишет Фреге. – Дело в том, что у Аристотеля, как и у Буля, образование понятий путем абстракции есть исходное логическое деяние, а процессы суждения и умозаключения осуществляются путем непосредственного или опосредованного сравнения понятий по объему. (...) В противоположность Булю, я исхожу из суждений и их содержаний, а не из понятий. (...) Для меня образование понятий происходит лишь на основе суждений»¹⁵.

Как мы уже отметили, отдавая анализу суждений приоритет над анализом понятий, Фреге был не одинок – этот мотив можно встретить у Канта и неокантианцев (например, Лотце). Влияние кантианской теории познания и философии математики на йенского логика достаточно хорошо исследовано¹⁶. Но в гораздо более четкой и логически проработанной форме мы встречаем принцип приоритета суждений в другой традиции – а именно, в работах Brentano.

Противоположность двух упомянутых Фреге взглядов на природу суждения в наиболее остром виде продемонстрировал К.Твардовский – один из ярких представителей Brentanism. «Общее свойство аллогенетических теорий, – пишет Твардовский, – состоит в том, что каждое суждение они сводят к синтезу или анализу, к некоей комбинации или некому отношению представлений», в то время как идиогенетические «усматривают в акте суждения психическое явление *sui generis*»¹⁷. Традиция аллогенизма восходит к Аристотелю и предполагает характерную для аристотелевской логики субъект-

¹⁴ Mohanty J. The possibility of transcendental philosophy. Dordrecht, 1985. P. 219 (перевод мой. – В.Г.).

¹⁵ Фреге Г. Булева вычислительная логика и мое исчисление понятий. С. 164.

¹⁶ См.: Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000.

¹⁷ Фреге Г. Введение в логику // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000.

предикатную форму анализа суждений. С теми или иными вариациями она почти безраздельно господствовала вплоть до конца XIX в. Так, например, в упомянутой статье Твардовский сетует, что из восьми оригинальных учебников логики, вышедших на польском языке за несколько лет, семь (за исключением его собственного) разделяют одну из аллогенетических теорий.

Очевидным недостатком таких теорий является ограниченность их выразительных и аналитических возможностей. В частности, за бортом аллогенического подхода остается широкий класс экзистенциальных суждений типа «Бог существует». Если «Бог» здесь играет роль субъекта, то каков предикат? Неудачу терпит этот подход и при трактовке суждений типа «Гремит» – здесь уже непонятно, что считать субъектом. Стремясь быть последовательными в объяснениях, аллогенисты вынуждены обращаться к вспомогательным гипотезам, принимающим существование «скрытых», «додуманных», «неопределенных» предметов, в то время как идиогенические теории, пишет Твардовский, «охватывают единообразно и одинаково просто, без обращения к сконструированным *ad hoc* вспомогательным гипотезам суждения всевозможного вида, выделяя в каждом без исключения суждении акт, содержание и предмет»¹⁸.

На самом деле, истоки идиогенического подхода можно найти ещё в философии стоиков, с их теорией «лектона». Элементы идиогенизма встречаются также у Оккама, Гоббса и Лейбница. Несомненно, однако, что в наиболее продуманном и последовательном виде эта традиция нашла свое развитие в работах Ф.Брентано и его учеников, к числу которых относился и Твардовский.

Вместо того чтобы делить категорические высказывания на субъект и предикат, соединенные связкой «есть», Брентано использует экзистенциальное суждение в тетической форме <SP есть>, где предметом суждения является уже не сам субъект непосредственно, но комплекс <SP> с равноправными частями S и P. **Теперь в центре выносимого суждения оказывается некий единый предмет, а точнее, вопрос о его существовании или несуществовании.** Именно этот «единый предмет» позволяет при анализе суждений абстрагироваться от чисто экстенционального акта комбинации представлений и сместить акцент на интенциональный (в смысле Брентано) акт утверждения.

4. Фреге и Твардовский: два варианта идиогенизма

На рубеже XIX и XX вв. в лагере идиогенистов шел постоянный поиск наиболее удачной, корректной формы именованного того, что является единым предметом суждения. Использовалось и больцановское понятие *предложения-в-себе* (Satz an sich), и брентановское *содержание суждения* (Urteilsinhalt), и знаменитый менонговский *объектив*, сторонниками которого выступали Штумпф и Марти, и более распространённое в современной аналитической философии *положение дел* (Sachverhalt). В конце концов сложились две наиболее взвешенные и по-своему элегантно-идиогенические теории, одна из которых – концепция Твардовского – стояла на позициях умеренного психологизма, а другая – концепция Фреге – представляла собой пример радикального антипсихологизма.

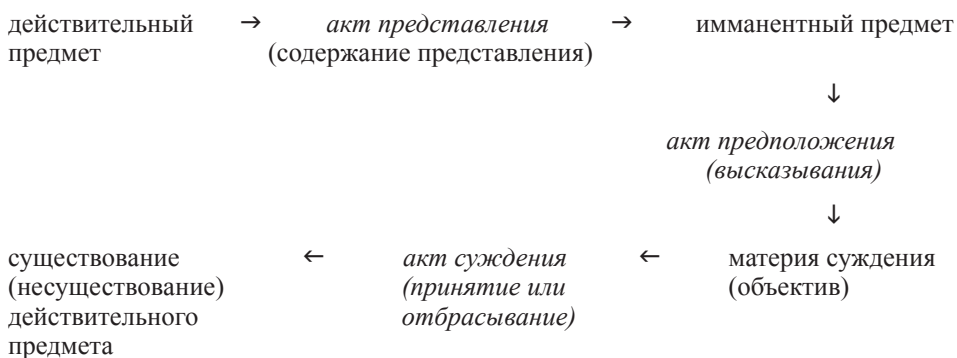
¹⁸ Твардовский К. О идио- и аллогенетических теориях суждения // <http://www.philosophy.ru/library/twardowski/idio.html>

Развивая брентановскую схему анализа, Твардовский видит в суждении такой же полноценный интенциональный акт, как и в представлении, а не сводит его к комбинации уже готовых представлений. И если представление (даже то, что называется общим представлением) всегда имеет единое содержание и единый предмет, то таковыми должно обладать и суждение. «Актом суждения, – пишет Твардовский, – является утверждение (признание) или отрицание (отбрасывание). Содержанием каждого суждения является действительность (существование). Предмет суждения есть то, действительность (существование) чего мы утверждаем (признаем) или отбрасываем (отрицаем)»¹⁹.

Однако означает ли это, что понятия субъекта, предиката и связки абсолютно неприемлемы в логике? Нет, если мы учтем, что деление это идет от грамматики языка, а никакое мышление не может быть настолько «чистым», чтобы абсолютно игнорировать навязываемые языком схемы анализа. К тетической форме записи суждений Твардовский относился весьма осторожно, предпочитая в своих лекциях привычную синтетическую нотацию, более характерную для аллогенетистов. Он не спешил отказаться от деления суждений на субъект, предикат и связку, но подчеркивал, что деление это затрагивает не все суждение в целом, а лишь одну из его частей, которую он именовал «материей». Другая же часть – «форма» – такому делению совершенно не подвержена.

Мереологическое членение суждений на субъект и предикат, считает Твардовский, должно отступить на второй план по сравнению с «метафизическим» выделением в нем материи, понятой как повествовательное предложение, и формы, понятой как мысль. Но это заставляет его наряду с актами представления и суждения признать некий акт «материализации» представленного, который по отношению к первому из них выступает следствием, а ко второму – условием. Его можно назвать «актом высказывания» или, в терминологии Мейнонга, «актом предположения» (Annahme). Результатом этого акта является, по Мейнонгу, «объектив», который мы можем мыслить существующим, но не утверждать и не отрицать его (что обязательно для суждения).

Таким образом, в теории суждений Твардовского выстраивается следующая цепочка интенциональных актов: акт представления ® акт предположения (высказывания) → акт суждения. Рассмотрим экспликацию идей Твардовского, как она дана в работе Б.Домбровского²⁰:



¹⁹ Твардовский К. О идио- и аллогенетических теориях суждения.

²⁰ Домбровский Б.Т. Формальная онтология и логика К.Твардовского (На путях реформ традиционной логики) // Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. М., 1997.

Тезис Твардовского о наличии материальной компоненты суждения следует выделить отдельно. Из него вытекают два важных для основной темы нашего анализа следствия.

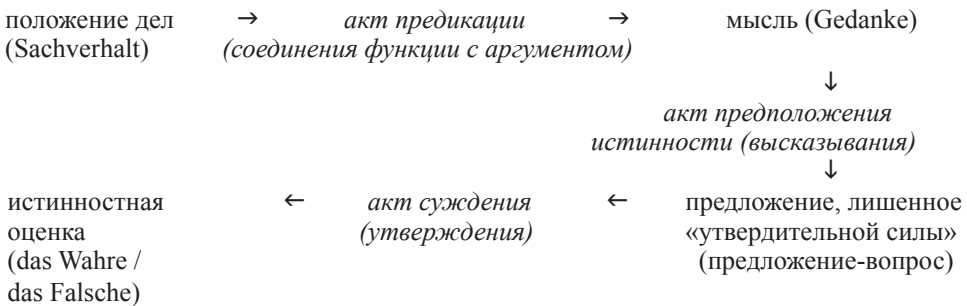
(1) Неустранимость языковой оболочки мыслей из логического анализа, зависимость последних от принимаемого нами способа их формализации. Этот аспект твардовскианской теории позволяет отнести её к парадигме *логики как языка*, что сближает её с фрегевской концепцией логики.

(2) «Материальность» самой логики, что можно трактовать двояко – и в эмпирическом, и в трансцендентальном смысле. Дело в том, что само понятие акта (в том числе акта материализации) у Твардовского весьма неоднозначно. В зависимости от интерпретации, его концепцию можно тогда рассматривать либо в психологическом, либо в антипсихологическом ключе.

В своей знаменитой работе «О действиях и результатах»²¹ он подчеркивает, что все интенциональные акты можно рассматривать двояко. Как процессы они оказываются предметом психологии, а как результаты – логики. Предостерегая от смешения этих двух аспектов, основатель Львовско-Варшавской школы, тем не менее, признает допустимость каждого из них. Для того времени это был большой шаг вперед в преодолении психологизма, но все же шаг недостаточный. По мнению Я.Воленского²², Твардовский тем самым отмежевался от *онтологического* психологизма, сводящего суждение, представление и истинность к психическим феноменам, но остался на позициях *методологического* психологизма, использующего методы дескриптивной психологии для того, чтобы изгнать из философии «метафизический туман».

Гораздо более радикальный антипсихологизм мы находим в работах Фреге. Примечательно, что его исследования зачастую двигались в направлении, параллельном идеям Твардовского, хотя он не имел прямого отношения ни к Львовско-Варшавской школе, ни к брентанистам вообще.

Не называя себя идиогенистом (в его работах вообще не встречаются термины «аллогенизм» и «идиогенизм»), йенский логик также критиковал субъект-предикатную форму анализа суждений, отделял акт утверждения от акта предикации, проводил четкое различие между мыслью (*Gedanke*), высказыванием (*Satz*) и суждением (*Urteil*). «Прогресс в науке, – пишет Фреге, – обычно происходит так, что некоторая мысль постигается так, как она приблизительно может быть выражена в предложении-вопросе. Затем, после надлежащих исследований, эта мысль признается, наконец, истинной. В форме утвердительного предложения мы выражаем признание истины»²³. Суть фрегевской теории суждения можно вкратце выразить следующей схемой:



²¹ Твардовский К. О действиях и результатах // Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. М., 1997.

²² См.: Воленский Я. Львовско-Варшавская философская школа. М., 2004.

²³ Фреге Г. Мысль. Логическое исследование // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 329–330.

Как видим, фрегевская теория в общих чертах напоминает концепцию Твардовского, хотя и несет в себе несколько отличий.

Прежде всего, йенский логик при анализе суждения сосредотачивается не на «материальной», а на «формальной» его части. Таковой в его концепции выступает не типичное для психологистов *представление* (*Vorstellung*), а платонистически понятая *мысль* (*Gedanke*) – особого рода онтологическая сущность, освобожденная от языковой оболочки. Для анализа мысли, содержащейся в суждении, он использует понятия «функция» и «аргумент» (напомним, что в логическом мире Фреге всё является либо функцией, либо предметом).

Впрочем, в своих семантических исследованиях (например, в работе «О смысле и значении») Фреге дает и другую трактовку мысли, рассматривая её как смысл (*Sinn*) повествовательного предложения²⁴. Здесь уже мысль предстает как нечто неделимое, по крайней мере в своем отношении к значению (*Bedeutung*) предложения. Но даже принимая во внимание это обстоятельство, вряд ли можно согласиться с утверждением Б.Домбровского о том, что анализ Фреге идет от языковой структуры, т. е. «материи» суждения. «Анализ Твардовского, – пишет он, – направлен на разъятие содержания, в котором “дан” имманентный предмет посредством прежде всего своих формальных, и лишь затем материальных частей, тогда как анализ Фреге направлен на способ выражения смысла, т. е. на части материи суждения»²⁵.

Заметим, что не только смысл (способ детерминации значения), но и само значение у Фреге трактуются настолько своеобразно, что было бы ошибкой рассматривать их в сугубо языковом ключе, отрывая от логической реальности, сферы «бытия мышления». Фрегевская пара <*Sinn-Bedeutung*> не является самодостаточной, но образует треугольник с понятием утверждения. Только в акте утверждения происходит переход от смысла к значению предложения, в результате чего актуализируется значение всех его конституэнтов. Вопреки распространенному предрассудку, у Фреге утверждение служит необходимым условием референции, а не наоборот²⁶. А это значит, что семантические понятия (смысл, значение, истинность) косвенным образом подчинены логическому акту утверждения.

Характерно также, что сам акт суждения также рассматривается у него не с дескриптивно-психологических, как у Твардовского, а с формально-логических позиций. Уже в «Исчислении понятий», как упоминалось выше, Фреге использует для записи формул знак «|–», состоящий из двух независимых частей. Горизонтальная черта, по сути, является *понятием* об истинности, в то время как штрих суждения представляет собою оператор *признания* истинности.

И здесь мы находим третье важное отличие фрегевской концепции от взглядов Brentano, Meinong и Твардовского. Совпадая с ними в трактовке суждения как «признания», Фреге предлагает свою версию того, что именно в суждении признается. Содержанием суждения для него выступает не *существование* предмета, а *истинность* мысли.

²⁴ «Мысль не может быть значением предложения. Напротив, мы должны считать ее смыслом предложения» (Фреге Г. О смысле и значении. С. 234).

²⁵ Домбровский Б.Т. Львовско-Варшавская философская школа (1895–1939) // <http://www.philosophy.ru/library/dombrovski/index.html>

²⁶ См.: Горбатов В.В. Аллогенизм и идиогенизм: борьба двух традиций в философской логике на рубеже XIX–XX веков // Философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки. М., 2006.

Отсюда, на наш взгляд, проистекает главная отличительная особенность фрегевской концепции – использование «Истины» и «Лжи» в качестве денотатов повествовательных предложений. Не случайно среди наиболее важных своих достижений в логике Фреге называл использование абстрактных объектов «das Wahre» и «das Falsche», сравнивая их изобретение с открытием двух новых химических элементов²⁷. При помощи понятий «das Wahre» и «das Falsche» Фреге удается связать предметное значение суждения и результат его истинностной оценки, чтобы тем самым перевести проблему истины из семантической плоскости в феноменологическую.

Мы считаем, для него это был единственный способ вывести понятие истины из сферы психологистических истолкований, но при этом сохранить принцип невыразимости семантики, напрямую вытекавший из концепции языка как универсального посредника. Если логика есть «наука о наиболее общих законах бытия истины»²⁸, но сама истина есть нечто «неопределимое»²⁹, то как же возможно трансцендентальное обоснование логики? Или, в формулировке самого Фреге, «как же тогда получается, что слово “истинно” (“истинный”), хотя оно и кажется содержательно пустым, оказывается неустрашимым?»³⁰.

5. Преодоление психологизма и проблема трансцендентального обоснования логики

Очевидно, что Фреге был гораздо более радикальным антипсихологистом, чем Твардовский. Но сумел ли он по-настоящему преодолеть психологизм – т. е. не просто отбросить, а философски опровергнуть это учение? Чтобы ответить на данный вопрос, попробуем сравнить антипсихологическую установку Фреге с идеями Гуссерля о «трансцендентальной логике».

В аналитической философии широко распространен миф о том, что в молодости Гуссерль был очень наивным философом, который в своей «Философии арифметики» (1891) не только пропагандировал крайнюю форму психологизма, но даже осмеливался критиковать взгляды всемогущего Фреге, как они изложены в «Основаниях арифметики» (1884). Согласно этому мифу, именно фрегевская разрушительная критика книги Гуссерля в 1894 г. и знакомство Гуссерля с другими работами Фреге обусловили его отход от психологизма в первом томе «Логических исследований» (1900–1901) и принятие фрегевских взглядов на логику, математику и отношение между ними, а также использование фрегевского различения смысла и значения. Однако Гуссерль, как гласит легенда, снова погряз в психологизме во втором томе своих «Логических исследований» и никогда уже впоследствии не мог освободиться от этого пагубного пристрастия. Такой точки зрения придерживаются Э.У.Бет, М.Даммит, Д.Фоллесдаль. Однако существуют не менее авторитетные авторы, выступающие против: Г.Хэддок, Дж.Моханти, К.О.Хилл³¹.

²⁷ Фреге Г. Введение в логику. С. 305.

²⁸ Фреге Г. Логика. Введение // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 307.

²⁹ Фреге Г. [17 узловых положений о логике] // Фреге Г. Основоположения арифметики. Томск, 2000. С. 105.

³⁰ Фреге Г. Мои основополагающие логические воззрения // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 376.

³¹ Подробный анализ проблемы дан в кн.: Haddock G. Remarks on sense and reference in Frege and Husserl // Husserl or Frege?: Meaning, Objectivity, and Mathematics. Chicago, 2000.

Во-первых, гуссерлевская «Философия арифметики» вовсе не несла в себе того психологизма – эмпирического, натуралистического – который, с точки зрения Фреге, представляет особую опасность для логики. Скорее она базировалась на весьма специфической версии «дескриптивной психологии» («слабый психологизм», по выражению Моханти³²), которую пропагандировал Brentano, т. е. ни в коем случае не предполагала онтологию ментальных процессов в качестве фундамента логических и математических понятий.

Во-вторых, сам Гуссерль в некоторых своих рукописях отмечает, что определяющим фактором его антипсихологического поворота стало чтение книг Больцано, Лотце и Юма в 1890–1891 гг. – и это он говорит еще до фреговской рецензии. Более того, любой внимательный анализ 11 главы первого тома «Логических исследований» выявляет существенные расхождения между Фреге и Гуссерлем в осмыслении логики, математики и отношения между ними. И как знать, не означало ли признание основоположника феноменологии о том, что критика Фреге была для него «решающей в процессе преодоления психологизма» лишь то, что недостаточность этой критики требовала поставить совершенно новые вопросы?

Так, например, у Фреге главным аргументом в опровержении психологизма является нормативный характер логики. Логика, считал он, изучает не то, как люди мыслят, а то, как они «должны мыслить, чтобы достичь цели – истины». Гуссерль же прекрасно осознавал, что нормативность логики еще не гарантирует ее объективности, поскольку может быть интерпретирована совершенно по-разному.

Нормативная концепция логики, по мнению Гуссерля, не может сама по себе освободить логику от эмпирической и практической привязки. Нормы всегда суть нормы *для кого-то*, их технический статус предполагает предварительное обоснование *цели* применения данных норм, которая сама нормой не является. Сведение логики к технологическому нормированию мышления не преодолевает психологизм, а напротив, приводит к его реабилитации в антропологической³³ форме – как, например, у Б.Эрдманна, который считал, что иной род существ, отличных от людей, будет обладать другой логикой, другой истиной.

Характерно, что в «Основных законах арифметики» Фреге рассматривает возможность существования видов, не разделяющих наши логические законы. И хотя он заключает, что для нас их мышление будет «неизвестной формой безумия», но всё же у него речь не идет о том, что подобное положение дел совершенно немислимо. Получается, что существование *иной логики* мыслимо, хотя сама она для нас и непознаваема? Критикуя подобный антропологический релятивизм, Гуссерль подчеркивает, что «истина всегда тождественно едина, воспринимают ли её в суждениях люди, ангелы или боги». Таким образом, хотя открыто это нигде не говорится, мы видим, что для Гуссерля антипсихологизм Фреге не только не является достаточно обоснованным, но и может привести к весьма опасной форме релятивизма, подрывающей универсальность логических законов.

Хотя справедливости ради отметим, что, поскольку сам Фреге отнюдь не сводил логику к технике мышления (см. его спор со Шрёдером), упреки в скрытом – «техническом» – психологизме приходится не совсем по адресу. Правильнее сказать, что, несмотря на весь свой антипсихологический на-

³² Mohanty J. The possibility of transcendental philosophy. Dordrecht, 1985. P. 2.

³³ «Антропологической» такую форму психологизма называет Гуссерль, находя её идейные истоки еще у Канта (см.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2 // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3. М., 2001. С. 135–151).

строй, Фреге «виновен» лишь в том, что просто не мог до конца завершить опровержение психологизма, скованный парадигмой языка как *универсального посредника*. Если бы он имел возможность поставить вопрос о трансцендентальном обосновании логики, он, безусловно, решил бы его так же, как и Гуссерль, – но как раз поставить-то подобный вопрос ему не позволяла его концепция языка. И вообще, задача создания новой логики была для него важнее, чем поиски её надлежащего философского обоснования.

В отличие от Фреге, Гуссерль не стремится создать какую-то новую логику, а преимущественно пытается установить эпистемологические основы логики старой. Мир логической предметности, блистательно выстроенный в работах Фреге, должен быть, с его точки зрения, легитимирован обоснованием тех специфических способов данности, которые характеризуют логические объекты. «Наивная очевидность» логических идей и конституирующихся вместе с ними в рамках естественной установки чистых законов не может удовлетворить Гуссерля. Она основана на том порочном круге, который так легко возникает при обосновании законов рациональности: само их обоснование должно быть рациональным, что как раз и неприемлемо для тех, кто всерьез подвергает рациональность сомнению.

Вместо этого Гуссерль обращается к понятию опыта и ставит вопрос: «что должно содержаться в восприятии, чтобы была возможна логика?». Он пытается найти априорные основы объективности в трансцендентальном субъекте и его опыте. «Логические понятия, – пишет Гуссерль³⁴, – как обладающие значимостью единицы мышления, должны иметь свой источник в созерцании; они должны вырастать благодаря {идеирующей} абстракции на основе определенных переживаний, и при новом осуществлении этой абстракции они должны быть заново подтверждены и познаны в своей самождественности».

Можно сказать, что в концепции Фреге имеется определенное внутреннее противоречие. Поскольку для него логика в первую очередь *lingua characterica*, а только во вторую – *calculus ratiocinator*, её дескриптивная функция должна предшествовать нормативной. Но с другой стороны, он вынужден признавать нормативную функцию логики первичной, чтобы противостоять опасностям психологизма. Давая универсальное описание мира, логика черпает в этом описании и универсальные нормы, законы мышления. Однако существуют ли рациональные правила конструирования такого универсального описания? Нет, ибо сама нормирующая рациональность укоренена в языке. Значит, оценить эффективность вводимых логикой методов формализации можно только по косвенным признакам – например, способ формализации может быть признан удачным, если он приводит к генерированию новых продуктивных понятий. (Вспомним, как Фреге гордился тем, что его анализ суждений, в отличие от шрёдеровского, позволил ему ввести понятие квантора.) Теоретически же способ формализации проблематизирован быть не может. Но если это справедливо для отдельных логических систем, то это должно быть справедливо и для всей логики в целом! Поэтому Фреге так настаивает на нормативной сущности логики – он считает, что внешнее теоретическое обоснование логики невозможно, что в пользу логики как формальной, технической дисциплины может говорить только ее эффективность.

Для Гуссерля, как уже было сказано, нормативный характер логики является вторичным и ничего не решает – он проистекает исключительно из ее априорности. «Логика *становится* нормативной, она *становится* прак-

³⁴ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. С. 17.

тической; при подходящей смене установки её вполне можно превратить в нормативно-технологическую дисциплину. Но внутренне она не является нормативной дисциплиной, будучи (...) работой чисто теоретического разума»³⁵. Гуссерль ставит задачу трансцендентального обоснования логики, теоретического объяснения того, откуда берутся и как функционируют логические понятия и законы, как конструируется логическая предметность.

Сводя все логические суждения к предикативным, а предикативные – к допредикативным, он пытается показать феноменологическую основу логических понятий. Если мы хотим спасти логику от натурализма и специфического релятивизма, проявляющихся в истолковании трансцендентальных структур в терминах общечеловеческих познавательных способностей, мы должны, по Гуссерлю, рассматривать их как структуры некоторой объективной области абстрактных, идеальных объектов. Эту область Гуссерль называет аналитическим или формальным регионом «предмета-как-такового».

Однако, как пишет Е.Г. Драгалина-Чёрная, «не рассматривая проблему зависимости значений формальных понятий от принимаемых способов формализации, Гуссерль по существу возрождает кантовскую идею “пустоты” логической формы. Подобно Канту, абсолютизовавшему эвклидову геометрию и ньютоновскую физику в своем учении о феноменальном мире, Гуссерль абсолютизирует некий абстрактный способ формализации в своем учении об идеальных сущностях»³⁶. С точки зрения Гуссерля, работа по переформулированию и переобоснованию своих фундаментальных понятий является не только возможной, но и обязательной для логики. Но не означает ли это, что любой язык описания логических форм надо мыслить как релятивизированный к определенным, уже функционирующим в данном дискурсе (возможно, наивно-очевидным) нормам рационального мышления?

Завершая анализ позиций Фреге и Гуссерля по вопросу обоснования логики, можно сформулировать следующую дилемму. Фреге, типичный представитель парадигмы *логика как язык*, отстаивает идею уникальности и универсальности логики, исходя из концепции единого³⁷ логического универсума. Но он не способен поставить проблему в трансцендентальном ключе, так как никакой внешний, теоретико-модельный анализ семантики оказывается при таком подходе невозможен. Отсюда вытекает своеобразная форма релятивизма (мы не можем сравнивать отношения различных языков к миру) и отрицание корреспондентной теории истины (мы не можем занять позицию вне языка и не имеем права использовать по причине его метаязыковой природы понятие истины), а это категорически не устраивало Гуссерля.

Последний же, будучи защитником парадигмы *логика как исчисление*, смело ставит металогические вопросы, рассуждая и о множественности миров, и о модальных понятиях, и об определении истины. Конечно же, его позиция весьма далека от шрёдеровского алгебраизма, сводящего логику к чисто техническому искусству: «Мы должны заметить, что математик не является в действительности чистым теоретиком, но всего лишь изощренным техником, конструктором, так сказать, который, разыскивая исключительно формальные взаимосвязи, строит свою теорию как техническую работу,

³⁵ Husserl E. Formal and transcendental logic. Dordrecht, 1978. P. 28 (перевод мой. – В.Г.).

³⁶ Драгалина-Чёрная Е.Г. Формальные онтологии: аналитическая реконструкция. М., 2000. С. 41.

³⁷ ...и единственного! – Подробнее об этом вопросе см.: Горбатов В.В. Предпосылка единственности реального мира и ее роль в логической системе Фреге // Материалы IX научн. конф. «Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке». СПб., 2008.

искусство»³⁸. Но тем не менее сама идея трансцендентального, семантического обоснования логики ставит его в один ряд с такими представителями подхода *calculus ratiocinator*, как Ч.С.Пирс и Я.Хинтикка. Однако, недооценивая зависимость логической формы от принимаемого способа формализации, он тоже сталкивается с серьезной проблемой. Ведь провозглашение дескриптивного характера трансцендентальной логики, в противовес её нормативистскому прочтению у Фреге, вступает в определенное противоречие с гуссерлевской установкой *логика как исчисление*, приводя к выводу о пустоте логической формы.

В результате мы должны признать, что ни с той, ни с другой точки зрения логика не оказывается достаточно универсальной – она ограничена либо относительно своей дескриптивной функции, либо относительно нормативной. Таким образом, проблема обоснования логической науки не была окончательным образом решена ни в той, ни в другой парадигме, но само сопоставление этих парадигм проливает свет на историю логики в XX в., со всеми ее достижениями и проблемами. Подводя итог всему исследованию, можно дать следующие – возможно упрощенные, но идейно важные для понимания этой истории – выводы.

Шрёдер, будучи представителем парадигмы *логика как исчисление*, мог бы поставить вопрос о метатеоретическом обосновании логики, но не счел нужным это делать, видя в логике сугубо техническую дисциплину. Фреге, напротив, глубоко понимал неизбежность металогических вопросов, но сознательно избегал их, находясь в рамках альтернативной парадигмы *логика как язык*. Он, вероятно, и хотел бы поставить эти вопросы, но не считал это возможным. Твардовский всерьез пытался прояснить метатеоретические основания логики, но колебался между эмпиризмом (психологизм) и трансцендентализмом (антипсихологизм). Наконец, Гуссерль, представлявший подход *логика как исчисление*, ставил металогические вопросы и стремился ответить на них в трансцендентальном ключе, однако все же есть основания сомневаться, что полученные им ответы являются достаточными.

³⁸ Цит. по: *Kusch M. Language as calculus vs. language as universal medium: a study in Husserl, Heidegger, and Gadamer. Dordrecht, 1989. P. 46* (перевод мой. – В.Г.).

ЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ВРЕМЕНИ МУТАЗИЛИТОВ

1. Четыре вопроса о времени

Сама попытка применить современные логические методы к анализу некоторых философских идей раннего калама может показаться изначально обречённой на неудачу. Западно-европейское и арабское мировоззрение. Слишком разные исторические и культурные традиции, иные механизмы понимания и типы процедур смыслообразования. Подобное радикальное сомнение, по-видимому, исходит из явно или неявно принимаемой предпосылки, что в историческом аспекте мыслящие люди – это своего рода рабы собственной культурной традиции, к которой они принадлежат независимо от своей воли.

А если европейская и, соответственно, арабская традиция не столь едины, как может показаться? Что если безусловное наличие культурно-исторических доминант всё же не исключает иных, пусть маргинальных течений, выпадающих из господствующей традиции? По крайней мере, применительно к Западной Европе это заведомо так. Но даже если это так, то почему должна возникать возможность сближения или частичного совпадения маргинальной западной мысли и доминантной или маргинальной восточной, скажем, арабской? Возможность сближения может возникнуть в силу того, что все люди, во-первых, принадлежат к одному биологическому виду (отсюда сходство наследственно обусловленных познавательных механизмов) и, во-вторых, сталкиваются с одной и той же физической реальностью (предметы падают на голову не одному Ньютону). Поэтому они вынуждены решать ряд по сути одних и тех же проблем, независимо от географических, культурных и исторических различий.

Проблема времени является знаковым примером подобного рода. Ни в повседневной жизни, ни на мировоззренческом уровне данную проблему обойти нельзя. Более того, как мы надеемся показать, не только постановки вопроса о времени, но и предлагаемые в разных философских традициях решения этой проблемы имеют инвариантные черты. В самом общем виде постановка вопроса о времени имеет четыре формы.

1. Что произошло *раньше*, а что случилось *позже*?
2. Что *было*, что *есть* и что *будет*?
3. Почему времена *проходят*, почему время, подобно реке, *течёт*?
4. *Сколько прошло* времени или *сколько пройдёт* (потребуется) времени?

Четвёртый вопрос касается *способов счёта* периодов времени, которые, как хорошо известно, оказались во многом инвариантными для разных культурно-исторических традиций. В основе этих инвариантов лежат природные циклы, связанные с астрономическими (солнечный или лунный календари, суточный цикл), климатическими (смена сезонов) и биологическими (воплощающимися в субъективные оценки типа «долго – недолго», «сразу –

не сразу» «произошло быстро – происходило медленно», «давно – недавно» и т. д.) ритмами. Возникающие в этой области проблемы были основательно изучены и во многом решены, чего не скажешь о трёх первых вопросах.

Конечно, и здесь есть продвижение вперёд, особенно в отношении первого вопроса. Например, установлено, что человек точнее способен определить что раньше, а что позже при помощи слуха (а не, скажем, зрения). Оказывается, звуковые события, разделённые промежутками короче примерно 0,003 секунды, воспринимаются людьми как одновременные. При небольшом превышении этого промежутка испытуемые слышали два звука, однако не могли определить, какой из них был раньше. Звуки, разделённые интервалом примерно в 0,03 секунды и более, уже безошибочно воспринимались как происходившие один раньше другого. Таким образом, мы скорее *слышим* время¹.

Однако все эти рассуждения корректны лишь постольку, поскольку имеется не обсуждаемый и предзаданный более дробный эталон разделения событий (звуков) как происходивших раньше или позже. В соответствии с этим эталоном можно дать ответ на вопрос, какой из двух звуковых сигналов произошёл раньше, даже если временной интервал между ними меньше тысячных долей секунды. Но вопрос о том, как были разделены отношением «раньше» эти звуки в самом эталоне, даже не ставится. В результате подобного типа исследования ни на йоту не приближают нас к пониманию природы темпорального отношения «раньше» (или «позже») как такового.

В данном аспекте более плодотворным оказался подход, выработанный в физической науке. В классической и квантовой физике постулируется, что моменты времени и соответствующие им события *линейно упорядочены бинарным* отношением *x раньше y* (или *x позже y*). Но если в классической физике это линейное упорядочение объявляется изоморфным *непрерывной* действительной прямой, то в квантовой физике возникает идея линейно упорядоченного *дискретного* времени². В теории относительности новым, с логической точки зрения, является отказ от бинарного отношения *x раньше y* (или *x позже y*). Вместо этого вводится *тернарное* отношение *x раньше y в системе отсчёта k* (или *x позже y в системе отсчёта k*). При этом может оказаться, что *x раньше y в системе отсчёта k*, но неверно, что *x раньше y в системе отсчёта k** для некоторой $k^* \neq k$. Однако, если зафиксировать систему отсчёта, в ней моменты времени и соответствующие им классы событий будут линейно упорядоченными. В этом смысле радикального разрыва с идеей линейного порядка в отношении времени в физике не произошло.

Зато это осуществилось в логике, которая не только не выделяет как сколько-нибудь значимый линейный порядок на моментах времени или событиях, но отдаёт предпочтение как раз нелинейным темпоральным структурам. Особое значение придаётся моделям времени, ветвящимся в будущее, хотя и линейным в прошлое. Такие модели позволяют избежать фаталистических выводов о будущем, но утверждают однозначность прошедшего (своего рода фатализм прошлого). При этом в большинстве случаев нелинейность рассматривается как свойство самого времени, а не воспринимающего время сознания. Точнее, используются слова типа «время нелинейно», а не фразы типа «восприятие времени нелинейно».

Наибольшие трудности в познании времени связаны со вторым и третьим из поставленных вопросов. В возобладовавшей европейской традиции научного изучения времени эти вопросы либо игнорируются, либо оцени-

¹ Тернер Ф., Пёппель Э. Поэзия, мозг и время // Красота и мозг. М., 1995. С. 82–83.

² Например, см.: Вьяльцев А.Н. Дискретное пространство – время. М., 1965.

ваются как не имеющие отношения к объективному времени, как связанные исключительно с его субъективным восприятием. Речь не о том, что могут быть разногласия по поводу того, какие именно события были, какие происходят сейчас и какие будут. Суть дела в отрицании объективного статуса разделения событий на прошлые, настоящие и будущие. А раз нет объективного прошлого, настоящего и будущего, то нет и переходов между ними, нет того, что называют течением времени или становлением. Течение, ход времени состоит в том, что события будущего *становятся* событиями настоящего, события настоящего – событиями прошлого, а события прошлого – событиями еще более далекого прошлого. Неустрашимое ощущение, что время течёт, что настоящее становится прошлым, а будущее со временем становится настоящим, с позиций европейской науки объявляется *иллюзией* человеческого сознания.

Отметим тот факт, что существование течения времени или становления – неоспоримое свидетельство индивидуального опыта каждого из нас. Поскольку философы и ученые – тоже люди, они также имеют этот опыт постижения времени. Но они хотят всё выразить на языке теорий. Дальше начинается поистине детективная история. Как только появлялась очередная теория времени (или пространства и времени, или пространства-времени), обнаруживалось, что в теоретической конструкции время не течет, никуда не идёт, оно стабильно, неизменно и неподвижно. В чем же состоит преступление, коль скоро речь идет о детективе? В том, что в угоду теории жертвуют свидетельствами опыта и при этом причисляют себя к лагерю поборников эмпирического метода. Не все виновны в этом преступлении. Древний грек Парменид, по-видимому, первый мыслитель, отвергший течение времени, честно заявил, что жертвует чувственным опытом в пользу теоретических рассуждений. Еще один честный человек, французский философ Анри Бергсон, поступил наоборот и провозгласил бессилие науки в ее попытках постичь феномен текущего времени. Блаженный Августин видел проблему яснее всех, но решения не нашел и также честно в этом признался.

Само собой, имеется в виду логическое преступление и интеллектуальная честность. Но от этого не легче. Ведь люди все еще верят науке. А наука говорит, что время не течёт и не идёт. Но мы-то знаем, что идёт. И живем и действуем в соответствии с этим знанием. А когда нам напоминают, что по науке это не так, смущенно соглашаемся: да, да, конечно... Не торопитесь соглашаться. А то получится так, как получилось с гелиоцентрической системой. Все видели, как Солнце всходит и заходит, и верили глазам своим. Затем теория объяснила, что верить не следует: дескать, движется именно Земля, а не Солнце. Не верить даже стало одно время модным. Теперь, без лишнего шума правда, дан задний ход: все дело, как и в случае с одновременностью, в системе отсчета. Тело x может вращаться вокруг тела y в системе отсчёта k , но в некоторой системе отсчёта k^* , где $k^* \neq k$, наоборот, y будет вращаться вокруг x . Находясь на Солнце, увидим, как Земля вращается вокруг светила, находясь на Земле видим, как Солнце крутится вокруг нас. Вопрос о том, что вокруг чего вращается, теряет остроту, и теория Птолемея в принципе ничуть не хуже, а быть может, в каких-то аспектах (ведь мы-то на Земле, а не на Солнце!) лучше, чем теория Коперника.

Короче говоря, мы предлагаем принцип «верь глазам своим». Если теория не согласуется с чувственным опытом, то тем хуже для теории. Тем многим, кто, прикрываясь авторитетом точного естествознания, лишает время

одной из его неотъемлемых фундаментальных черт, пора честно сознаться в том, что их теории – вовсе не теории времени. Быть может, это очень хорошие и полезные теории. Но они *не про это*.

Мы были бы не правы, если бы одни люди имели опыт восприятия течения времени, а другие столь же многочисленные человеческие существа его не имели. Но чего нет, того нет. И если теория превращает этот опыт в массовую галлюцинацию, якобы не имеющую отношения к реальному времени, то серьезные сомнения должны возникнуть именно в отношении такой теории.

Сделаем одно уточнение. Индивидуальный чувственный опыт структурирован. Мы обладаем способностью различать, какие его части относятся к внешнему миру, а какие к внутреннему. Так, всем знакомое чувство боли мы склонны относить именно к себе, а не к окружающей реальности. Испытывая чувство боли, мы никогда не скажем, что болит та вещь, которая была причиной боли. Со временем сложнее. Мы нередко используем фразы типа «время идет так медленно», «время помчалось вскачь» и т. п., апеллируя именно к самим себе, к своему восприятию времени в тот или иной период. Но при этом отдаем отчет в том, что за этими субъективными явлениями скрывается объективное становление: как бы различно ни воспринималось время в зависимости от состояния субъекта, неизменным остается факт восприятия течения времени как феномена внешней реальности. Мы можем субъективно ускорить или замедлить ход времени, и безошибочно относим это к себе. Но столь же безошибочно наш опыт фиксирует безостановочность течения объективного времени, внешнего по отношению к миру наших переживаний. Если и возникает чувство, что время остановилось, то лишь на мгновение.

Европейская философия и наука ставят чувственное восприятие реальности под сомнение. Возьмём европейскую философию времени. Доминантной здесь будет традиция, опирающаяся на достижения физики. Всё остальное в этих рамках рассматривается как спекулятивное, субъективное, метафорическое – во всяком случае, как не научное. Проблема «теперь» у Аристотеля, настоящее настоящего, настоящее прошлого и настоящее будущего Августина, время без будущего А.Бергсона, *A* и *B* ряды Мак-Таггарта... Какая уж тут наука! О мутазилитах и говорить нечего. Их философия времени, как будет видно из дальнейшего, просто несопоставима с доминирующей европейской физикалистской традицией именно потому, что исходит из несомненной, и поэтому явно не оговариваемой, достоверности факта течения времени. Отсюда логика подхода иная: проблема не в том, есть становление или нет, а в том, как его *объяснить*.

2. Попытки объяснения становления в европейской традиции

Чтобы понять и должным образом оценить достижения концепции текущего времени мутазилитов, неплохо было бы найти материал для сравнения этой концепции с другими попытками объяснения становления. Никаких трудностей с поиском аналогий не возникает. Ведь в европейской философской традиции также неоднократно предпринимались усилия по объяснению факта течения времени и неразрывно связанного с ним разделения событий на прошлые, настоящие и будущие. Построения подобного рода получили название *динамических концепций времени*.

Им противостоят *статические концепции времени*, отрицающие объективный статус становления, момента «теперь» или настоящего и, соответственно, прошлого и будущего. В современной физике возобладали именно статические теории времени. Авторитет физики настолько велик, что большинство ориентирующихся на науку философов темпоральности последовали в рассматриваемом отношении за физикой. Проблемы философии времени для них – это, в первую очередь, проблемы философии физики. Они вновь и вновь терпеливо разъясняют, что феномен становления – не более, как не имеющая под собой объективных оснований иллюзия человеческого осознания времени. Согласно типичному выразителю таких идей А.Грюнбауму, «... физические события, принадлежащие районам пространства-времени, полностью лишенным перцепиентов, обладающих сознанием, никогда не могут быть квалифицированы как происходящие теперь и, следовательно, становления не испытывают»³. Почему? Потому, что «если бы принадлежность к “теперь” была фундаментальным свойством самих *физических событий* (выделено нами. – А.А., А.С.), тогда было бы, конечно, довольно странно, что это свойство до сих пор оставалось вне поля зрения всех существующих в настоящее время физических теорий и это *не наносит никакого ущерба их успехам в объяснении явлений природы*»⁴.

Действительно, если под *физическими событиями* понимать многократно повторяющиеся *типизированные* события, вроде распада атомного ядра, вспышки света, ускорения под действием сил тяготения и т. п., то во временной структуре таких событий действительно не обнаруживается становление, а лишь темпоральные отношения «одновременно», «раньше» или «позже». Другое дело, если речь идёт о событиях *индивидуализированных*, не повторяющихся во времени. Именно в отношении такого рода событий, образующих *историю* тех или иных *уникальных объектов*, неизбежно приходится прибегать к представлениям о прошлом, настоящем и будущем, а также к идее становления. Даже в самой физике, как только она касается *истории* (Вселенной, Солнечной системы, Земли и т. д.), сразу возникают особые части времени, которые напрямую связаны с тем, что *было*, с тем, что *есть*, и с тем, что, *возможно, будет*⁵. Физика как наука может абстрагироваться от объективно существующих уникальных индивидуализированных событий, но жизнь людей и народов невозможна вне исторического бытия. Отсюда осмысление этого бытия как на уровне здравого смысла, так и на уровне философской рефлексии неизбежно должно включать в себя динамические представления о времени. Эти представления по мере осознания историчности самых разнообразных форм бытия переносятся и на области, в которых нет присутствия человеческого начала: история мира существовала до человека, продолжается независимо от него, и, надо полагать, продлится даже в случае его исчезновения.

В связи с этим доминирование статичности в опирающейся на точное естествознание европейской философии времени выглядит как нечто неестественное, как порождённый особенностями европейского культурного развития артефакт. И потому нет никаких оснований предполагать, что в иных культурных традициях будет иметь место нечто похожее. Более того, как уже было сказано, сама европейская традиция в данном смысле не едина. Она включает в себя пусть и находящиеся в настоящее время на культурной пе-

³ Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М., 1969. С. 400.

⁴ Там же. С. 402–403.

⁵ Анисов А.М. Время в физике и время в истории // Уранос и Кронос. Хронотоп человеческого мира. М., 2001.

риферии, но вполне осознанные попытки оправдания динамических представлений о темпоральности. Ограничимся кратким изложением основных и самых известных построений подобного рода⁶.

Аристотелевское понимание проблемы темпоральности, изложенное в его «Физике», радикально отличается от геометрических теорий времени классической и релятивистской физики в концептуальном плане. «Время или совсем не существует, или едва существует», – писал Аристотель. – «Одна часть его была и уже не существует, другая в будущем, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию»⁷.

Особенно важен для нас анализ Аристотелем понятия «теперь» и последовательно проводимый им динамический взгляд на проблему связи между будущим, настоящим и прошлым. «Теперь», или момент настоящего, соединяет в единое целое прошедшее и будущее. Само существование времени, по Аристотелю, обязательно предполагает существование момента настоящего, и наоборот. «Если времени не будет, не будет и “теперь”, и если “теперь” не будет, не будет и времени...». Однако «теперь» не есть часть времени, «... так как часть измеряет целое, и из частей оно должно слагаться, время же, по всей видимости, не слагается из “теперь”». Чуть ниже Аристотель добавляет: «Ведь следует допустить невозможность следования “теперь” друг за другом, как точки за точкой»⁸.

По-видимому, сам Аристотель не считал, что ему удалось исчерпывающим образом ответить на основные вопросы, связанные с категорией времени и понятием «теперь». Недаром он говорит о затруднениях, которые «...должны быть разрешены относительно свойств, присущих “теперь”, добавляя тут же: «...а что такое время и какова его природа, одинаково неясно как из того, что нам передано от других, так и из того, что нам пришлось разобрать раньше»⁹.

Впервые с особой отчетливостью специфические проблемы динамической концепции времени поставлены в одиннадцатой книге «Исповеди» епископа Гиппонийского Августина (354–430). «Я вполне сознаю, – пишет Августин, – что если бы ничто не проходило, то не было бы прошедшего; если бы ничто не приходило, то не было бы будущего; и если бы ничто не было бы действительно существующим, то не было бы и настоящего времени. В чем же состоит сущность первых двух времен, т. е. прошедшего и будущего, когда прошедшее уже кончилось, а будущее еще не наступило? Что же касается настоящего, то если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не переходило в будущее, а из будущего в прошедшее, тогда оно было бы не временем, а вечностью. Если же настоящее остается действительным временем при том только условии, что через него переходит будущее в прошедшее, то как мы можем приписать ему действительную сущность, основывая ее на том, чего еще нет? Разве в том только отношении, что оно постоянно стремиться к небытию, что оно каждое мгновение перестает существовать»¹⁰.

Окончательные выводы Августина таковы. «Теперь ясно для меня, что как будущего, так и прошедшего в действительности не существует. Не точно выражаются о трех временах, когда говорят: прошедшее, настоящее и буду-

⁶ Подробнее см.: Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.

⁷ Аристотель. Физика. М., 1937. 218а.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Исповедь Блаженного Августина. М., 1914. С. 315–316.

щее. Нужно бы, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего. Только в душе нашей есть соответствующие трем временам три формы восприятия, но не вне ее, т. е. не в самой действительности. Для настоящего прошедших предметов есть у нас память или воспоминание. Для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание. Для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда»¹¹. «Итак, в тебе, душа моя, измеряю я времена... Да, еще раз повторяю, в тебе измеряю я времена; и когда измеряю их, то измеряю не самые предметы, которые проходили и прошли уже безвозвратно, а те впечатления, которые они произвели на тебя. Сами предметы прошли и не стало их, впечатления же остались в тебе, и их-то я измеряю как присущие мне образы, и это значит, что я измеряю времена»¹².

Обычно суть теории Августина видят в том, что он сводит время к проявлению субъективной психической деятельности. Так, М.Д.Ахундов пишет, что Августин «дал четкий ответ: течение времени представляет собой не физическую, а психологическую реальность»¹³. По-видимому, следует различать: а) проблему течения времени и б) проблему существования вещей во времени. Августин не отрицает объективный характер течения времени (становления), хотя и признается в том, что не может дать ясный ответ по поводу его «действительной сущности». Но Августин отказывается в реальном существовании прошлым и будущим вещам и предметам, оставляя для них только существование «в душе» в качестве мысленных образов в действительности несуществующих объектов. В итоге позиция Августина оказывается двойственной и непоследовательной. С одной стороны, им признаётся объективность становления, а отсюда неизбежно следует признание реальности прошлого и будущего: «Надобно полагать, что и прошедшее, и будущее время также существуют, хотя непостижимым для нас образом»¹⁴. С другой стороны, «непостижимость» прошлого и будущего времени он пытается преодолеть при помощи апелляции к «душе», обладающей памятью (прошлое) и воображением (будущее). Что касается становления как такового, то Августин даже не предпринимает каких-либо попыток объяснить его суть. В результате время предстаёт в виде непостижимого объективно-субъективного и потому явно нежизнеспособного кентавра.

Последующая эволюция представлений о времени привела фактически к полному господству статической концепции. Ясность этой концепции, ее (относительная) простота выгодно отличаются от довольно-таки туманных рассуждений о «теперь», течении времени и других характерных «динамических» положениях. А если и пытались возродить динамическую концепцию времени, то либо вновь убеждались в её парадоксальности, либо провозглашали невозможность не только научного, но и вообще рационального её постижения. Среди наиболее известных первая альтернатива представлена знаменитым тезисом Дж.Э.Мак-Таггарта, вторая альтернатива разрабатывалась не менее знаменитым интуитивистом А.Бергсоном.

Один из последних всплесков интереса к динамической и статической концепциям времени относится к началу XX в. Непосредственным поводом для обсуждения проблемы соотношения динамической и статической концепций, их достоинств и недостатков, а также отношения к реальности по-

¹¹ Исповедь Блаженного Августина. С. 323–324.

¹² Там же. С. 334–335.

¹³ Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 133.

¹⁴ Исповедь... С. 320–321.

служили работы Дж.Э.МакТаггарта (1866–1925), опубликовавшего в 1908 г. статью, в которой был сформулирован известный «парадокс Мак-Таггарта» – аргумент в пользу тезиса об иллюзорности времени. Подробное обоснование упомянутого парадокса приведено Мак-Таггартом в 33 главе работы «Природа существования»¹⁵. Отличавшиеся новизной доводы Мак-Таггарта привлекли внимание – возникла дискуссия, разделившая приверженцев статической и динамической концепций.

Суть аргументов Мак-Таггарта заключается в следующем. Рассуждая о времени, мы либо говорим, что одни события произошли раньше или позже других, либо указываем, что некоторое событие произошло в прошлом, произойдет в будущем или происходит в настоящий момент. В первом случае, по терминологии Мак-Таггарта, временной порядок между событиями задается посредством «*B*-ряда», во втором случае мы имеем дело с временным порядком «*A*-ряда». По мнению английского философа, *A*-ряд является фундаментальным, без него не существует *B*-ряд (во всяком случае, как временной ряд) и только с его помощью можно выразить сущность времени – идею изменения, поскольку характеристики любых событий остаются неизменными во всех отношениях, кроме одного – их отношения к прошлому, настоящему и будущему. Например, смерть королевы Анны Стюарт – это именно смерть, имеющая определенные причины и следствия, смерть именно Анны Стюарт и т. д. Каждая характеристика такого рода остается неизменной. Лишь в одном отношении происходят изменения: данное событие было в будущем, потом осуществилось, затем стало прошлым¹⁶.

Однако *A*-ряд оказывается противоречивым объектом. Поскольку противоречивое, считает Мак-Таггарт, существовать не может, *A*-ряд (следовательно, и *B*-ряд) не существует; тем самым время оказывается иллюзорным. Мак-Таггарт принимает тезис о том, что прошлое, настоящее и будущее – несовместимые характеристики событий. Между тем каждое событие имеет их все, за счет чего и возникает противоречие.

Возражение, согласно которому событие имеет эти характеристики не одновременно, а последовательно, Мак-Таггарт опровергает при помощи следующего рассуждения. «...Утверждение о (событии) *M* – что оно есть настоящее, будет прошлым и было будущим – означает, что *M* есть настоящее в момент настоящего времени, прошлое в некоторый момент будущего и будущее в некоторый момент прошлого. Но каждый момент, подобно каждому событию, является прошлым, настоящим и будущим. И так возникает сходная трудность. Если *M* есть настоящее, то не существует момента прошлого времени, в который оно является прошлым. Но моменты будущего времени, в которые оно является прошлым, оказываются равным образом моментами прошлого времени, в которые оно не может быть прошлым»¹⁷.

Таким образом, событие *M* оказывается и событием настоящего, и событием прошлого, что противоречиво. Аналогичные выводы получаются, если начать с допущения, что *M* – событие прошлого или будущего. Попытка избежать противоречия за счет последовательного приписывания темпоральных характеристик моментам времени проваливается по тем же самым причинам, что и в случае событий.

Следующая получившая широкую известность попытка построить динамическую концепцию времени была предпринята Анри Бергсоном (1859–1941). В результате получилось, говоря кратко, время без будущего. Точнее,

¹⁵ McTaggart J.E. The Nature of Existence. Vol. II. Cambridge, 1927.

¹⁶ Ibid. P. 9–13.

¹⁷ Ibid. P. 21.

без будущего в его традиционно-геометрическом смысле. Чтобы отличить такое время от понятия времени в точных науках, Бергсон называет его *длительностью*. В сжатом виде концепция длительности сводится к следующим положениям¹⁸.

Во-первых, Бергсон отмечает, что обращение с будущим как с вещью, как с данностью ставит его на одну доску с прошлым, хотя он признает, что иногда такой подход правомерен. Во-вторых, то, что дано, можно «сократить», т. е. представить в сжатом виде. В-третьих, будущее не дано как вещь, а является потоком становления. Прежде чем становление не завершится в данности, в вещи, говорить просто не о чем. Отсюда вытекает, в-четвертых, «несжимаемость» будущего. Можно перескочить взглядом с одного предмета на другой, но здесь мы имеем дело со ставшими прошлыми вещами. Но то, что еще находится в процессе становления, что еще не возникло, созерцать невозможно. Поток становления можно только пережить. Наконец, в-пятых, Бергсон понимает будущее как то, что должно быть сделано, воссоздано. Предвидение тогда выступает как разновидность действия по осуществлению будущего. Предвидеть – значит участвовать в создании будущего? Мы бы сказали, что предвидение есть начало его осуществления. Такое предвидение коренным образом отличается от предвидения-созерцания астронома.

Однако апелляции Бергсона к психике и сознанию затрудняют выяснение его позиции по отношению к становлению. Кроме того, эта позиция находится в сложных отношениях с научными методами вообще и точными методами в частности. Так, даже несмотря на тонкую наблюдательность Бергсона, и ему иногда высказывают обвинения, подобные замечанию Б. Рассела о наличии противоречий, являющихся одним из «печальных последствий антиинтеллектуальной философии»¹⁹.

Подводя итог краткому рассмотрению наиболее известных в европейской философской традиции попыток создания динамической концепции времени, несмотря на отдельные выдающиеся прозрения, следует в целом признать их серией неудач. Более того, все упомянутые авторы этих попыток, за исключением А. Бергсона, так или иначе признавали этот факт.

3. Философия времени мутазилитов

Мутазилизм – очень разнообразное явление в истории арабомусульманской мысли, и любая попытка цельного (а значит, схематичного) изложения их взглядов заранее обречена на то, что какие-то нюансы неизбежно будут упущены. Вместе с тем реконструкция учения мутазилитов о времени, которую мы хотим предложить читателю, свободна по крайней мере от двух недостатков: она не примысливает ничего, что не было бы текстуально обосновано, и она выражает именно характерную для них концепцию времени.

Следует иметь в виду, что эта концепция времени не была изолированной доктриной. Мутазилиты не просто изобрели нечто необычное и несопоставимое с, вероятно, уже известными им античными представлениями о времени; они создали теорию, которая органично «вмонтирована» в целостное тело их философских учений и которая отвечает за объяснение хотя бы такого фундаментального факта, как способность вещей претерпевать изменения во времени. То же верно и для философского суфизма, онтология ко-

¹⁸ Бергсон А. *Время и свобода воли*. М., 1910.

¹⁹ Рассел Б. *История западной философии*. М., 1959. С. 811–812.

того попросту невозможна без заимствованной мутазилитской концепции атомарного времени: и здесь эта концепция, непосредственно или опосредованно, лежит без преувеличения в основании всех философских тезисов. Таким образом, динамическая концепция времени, выдвинутая мутазилистами, подтвердила свою важность для построения целостного философского рассуждения в двух автохтонных направлениях арабо-мусульманской философской мысли – мутазилизме и суфизме.

В чем же суть этой концепции? Мы дадим здесь краткую реконструкцию; более подробное изложение, обсуждение текстов и сопоставление с античными представлениями о времени и движении читатель может найти в других наших работах²⁰.

Начнем с того, что существование и несуществование, равно как многочисленные аналоги или синонимы этих категорий (возникновение, уничтожение, пребывание и т. п.), рассматриваются в классической арабской философии как предикаты вещи. Это верно уже для мутазилизма, но также, как ни покажется удивительным, и для фальсафы (арабоязычного перипатетизма) – школы, находившейся в наибольшей зависимости от античности, – правда, лишь в той части онтологических учений, которые являлись скорее самостоятельным творчеством ее представителей, чем простым воспроизведением греческих авторов²¹. То же можно сказать и об исмаилизме, раннем ишракизме и суфизме. Не предполагая вдаваться в этот вопрос подробно, мы лишь хотим отметить важность и неслучайность этого тезиса в истории арабской философской мысли – тезиса, который составляет очевидный контраст античной, как и в целом западной трактовке этого вопроса.

Нас здесь интересует лишь значение этой позиции арабских мыслителей для развитой ими концепции времени. Оно заключается в следующем. Пребывание (*бака*), т. е. длящееся существование, не равно вещи не только как понятие, но и онтологически. Иначе говоря, оно в действительности (а не только в понятии) отнимаемо от вещи и придается ей. Это означает, что вещь первична в отношении своего пребывания и как таковая независима от него.

Из этого следует, что пребывание принадлежит вещи как нечто отличное от нее самой. Либо сама вещь придает его себе, либо оно для нее случайно. Первое невозможно, поскольку в таком случае вещи вообще не уничтожались бы, ибо пребывали бы благодаря самим себе и не нуждались ни в чем внешнем для своего существования; против этого свидетельствует ежедневный опыт. Следовательно, пребывание – акциденция вещи.

Значит, чтобы вещь существовала, она должна обладать акциденцией «пребывание»; но из этого вытекает, что и сама акциденция «пребывание» должна пребывать, а значит, обладать другой такой же акциденцией. Однако это невозможно, поскольку, во-первых, уводит нас в дурную бесконечность обоснования, а во-вторых, противоречит самому смыслу понятия «акциденция» (акциденция не может иметь акциденцию, поскольку тогда она была бы равна субстанции).

²⁰ Прежде всего: Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Сравнительная философия. М., 2000. С. 167–212; Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. М., 2005. С. 110–119. В первой из этих работ дано ошибочное толкование соположения двух событий как их частичного совпадения, в остальном она сохраняет свою ценность. Эта ошибка исправлена во второй работе и других публикациях автора.

²¹ Мы имеем в виду прежде всего концепцию «возможного» (*мумкин*), развитую аль-Фараби и Ибн Синоу, и весь комплекс онтологических учений, которые относятся к этому вопросу.

Итак, ни один из двух вариантов объяснения пребывания вещей не срабатывает. Вероятно, мутазилиты вынуждены были бы объявить пребывание мира иллюзией, если бы не их концепция атомарного времени. Именно она приходит в данной ситуации на помощь и спасает дело.

Оказывается, время – это череда единичных, атомарных (т.е. неделимых) моментов. Собственно, у мутазилитов нет термина для обозначения *длительного* времени, поскольку и *вакт*, и *заман*²² оба обозначают у них именно атомарный момент времени. Мы можем сказать, что время у мутазилитов дискретно, а не континуально по самой своей природе и, будучи дискретным, представляет собой смену одного мгновения другим.

Далее, выясняется, что атомарный момент времени является *результатом* совершения двух действий – уничтожения и сотворения. Всякое действие совершается действователем (для мутазилитов это аксиома), и действия уничтожения (низведения в несуществование) и сотворения (давания существования) – не исключения. Хотя для нашего рассуждения это не имеет принципиального значения, скажем, что эти действия совершаются Богом и (добавляли некоторые) человеком²³. И вот теперь самое главное: уничтожение сменяется сотворением, и такая *смена* и является атомарным моментом времени.

В данной конфигурации время является третьим, самостоятельным в сравнении с парой противоположных действий (уничтожение-возникновение) элементом. Важно, что оно не входит в семантический состав этих действий: те совершаются не «внутри» момента времени, а значит, не во времени. Именно *смена* одного действия другим, а не сами эти действия, является моментом времени. Поэтому момент времени – новая в сравнении с этой парой действий смысловая реальность.

Отметим также, что, поскольку действия уничтожения и возникновения не включены «внутри» момента времени (наподобие того, как род включает виды), ничто не мешает этому моменту быть простым, т. е. атомарным.

Такой способ образования понятий и такое представление об устройстве действительности типичны для той картины мира, которую один из нас называет процессуальной. Именно процессуальный взгляд на мир (мир как совокупность вещей-процессов, а не вещей-субстанций) был выработан классическим арабским мышлением²⁴ и хорошо согласуется с особенностями арабской речи, т. е. языкового поведения носителей арабского языка²⁵.

Как изложенная концепция времени помогает выйти из тупика, в который мы вслед за мутазилитами попали, пытаясь объяснить пребывание вещей? Очень просто и вместе с тем изящно. Все акциденции мира уничтожаются и возникают вновь, и такой «такт» уничтожение-возникновение, как мы

²² Два основных слова в арабском, имеющие значение «время». При передаче античной концепции времени первое стало основным термином, обозначающим статическое время как таковое.

²³ Человек у мутазилитов либо делит, либо не делит с Богом ответственность за действия, заставляющие мир меняться – в зависимости от того, признает ли конкретный мыслитель автономии человеческого действия или нет.

²⁴ Подробнее см.: *Смирнов А.В.* Как различаются культуры? // *Философский журнал.* 2009. № 1(2). С. 61-72.

²⁵ Во избежание недоразумений подчеркнем, что мы говорим о речи, а не языке. Арабский язык с точки зрения набора формальных средств не слишком отличается от греческого, русского или английского, во всяком случае, не так, чтобы этим можно было объяснить различие картин мира европейской и арабской культур, а в интересующем нас здесь случае – вытесненность динамической концепции времени в западной науке и философии и ее доминирование в *автохтонной* (не деформированной греческим влиянием) арабской мыслительной традиции. Почти-сходство формальных средств исключает толкование нашей позиции в духе концепции Сепира–Уорфа.

сказали, создает атом времени. Теперь для нас важно обратить внимание на то, что ежесекундное уничтожение-и-возникновение акциденций устраняет необходимость их «пробывания», а значит, акциденция может оказаться в субстанции, сама не обладая акциденцией пребывания. Поэтому вещь остается (пробывает), если в последовательные моменты времени уничтожается-и-сотворяется акциденция «пробывание».

Мы можем вслед за мутазилитами распространить это объяснение вообще на качественное своеобразие любой вещи: вещь остается той же самой (пробывает набор ее качеств), если в каждый момент времени сотворяются те же акциденции, что были уничтожены; и наоборот, вещь меняется, если вместо уничтоженной акциденции сотворяется какая-то другая.

Уничтожаться-и-сотворяться могут и тела, т. е. субстанции, а не только акциденции. На этом основана теория, использующая свойства концепции времени и объясняющая, почему Земля покоится в пространстве. Этот вопрос, как мы знаем, представляется неразрешимым, если мыслить Землю по аналогии с любым тяжелым телом на ее поверхности и считать, что она должна падать вниз, если ее ничто не поддерживает. Нам в таком случае понадобится бесконечная череда «подпорок» Земли: три слона, которые стоят на черепахе, которая плавает в океане, который...

Однако арабские мыслители находят возможность обойтись единственной подпоркой. Эта подпорка уничтожается-и-сотворяется в каждый момент времени, и именно на ней стоит Земля, покоясь по полному на то праву, ибо в каждые два последовательных момента времени она занимает то же самое положение в пространстве, опираясь на подставку (пусть и новую в каждый момент). Поскольку движение мутазилиты мыслят в соответствии с тем же механизмом смыслополагания, что фундирует понимание времени, для них единичный момент времени не содержит «в себе» ни движения, ни покоя, – так же, как действия уничтожения и возникновения сами по себе не содержат «внутри себя» времени и не содержатся внутри времени. Поэтому уничтожаемая-и-сотворяемая в каждое мгновение подставка Земли оказывается непричастной семантике движения и покоя, тем самым избегая ловушек зеноновских апорий и поддерживая нас как жителей этого небесного тела в устойчивом положении²⁶.

Как можно интерпретировать изложенные представления?

Теоретико-множественные представления неоднократно объявлялись универсальным инструментом *правильного* мышления, позволяющим интерпретировать едва ли не всё, что подлежит интерпретации. Принципиальный, с нашей точки зрения, момент заключается в том, что эти представления и, главное, лежащая в их основании интуиция *в принципе никак* не могут помочь в истолковании рассмотренных теоретических построений. Попытавшись отобразить понятия «уничтожение» и «возникновение» с помощью кругов Эйлера, мы испытаем непреодолимую трудность с отображением понятия «время». Если мыслить это понятие как область частичного пересечения (частичного совпадения) исходных двух кругов, не будет верным ни то, что «время» является новой смысловой единицей, не включаемой внутрь исходных, ни то, что уничтожение и возникновение сменяют друг друга и ни в чем не совпадают. Если же мыслить «время» как некий третий круг, останется в принципе непонятным, как он может *объединять* исходные два.

²⁶ Более подробно об этом см.: Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама. С. 167–212.

Дело здесь в том, что эта интуиция работает со статикой, а не динамикой. У нее нет средств отобразить *смену* одного элемента другим, принципиальным условием которой является исчезновение из поля зрения первого элемента и замена его вторым. Эта интуиция, напротив, требует в качестве условия рациональности, т. е. возможности проводить какие-либо *понятные* операции, *сразу*-присутствия обоих элементов, подменяя динамику статикой.

Сформулируем этот вывод в таком виде: нам необходимы альтернативные формально-логические средства, которые позволят удовлетворительно проинтерпретировать рассмотренные концепции.

4. Альтернативная формальная логика: динамика вместо статики

Постановка проблемы

Динамическая формальная логика, названная теорией *АВТ-вычислимости*, создавалась одним из авторов этой статьи специально для анализа динамических концепций времени и построения собственного варианта теории становления²⁷. Исходным пунктом послужил вызвавший изумление ошеломляющий факт: глубоко укоренённое представление о мире как об историческом процессе не находит никакого подтверждения в точном естествознании! Более того, подобного рода представления там объявляются иллюзорными! На мировоззренческом, общефилософском уровне конфликт возникает в виде антитезы «мир как бытие» и «мир как процесс».

Впервые данные противоположные позиции были сформулированы, соответственно, элеатами (в первую очередь, Парменидом и Зеноном) и Гераклитом. Изложение взглядов этих мыслителей в подавляющем большинстве случаев вызывает удручающее впечатление. Гераклита рассматривают как философа, равного по масштабу мысли элеатам, а иногда (в гегелевской диалектике и марксизме, например) даже как превосходящего их. Не замечается или игнорируется тот факт, что Парменид и Зенон для отстаивания своих взглядов прибегали к изощрённым рассуждениям (в апориях Зенона блестяще показано, что наивные представления о движении как процессе приводят к разного рода трудностям), тогда как Гераклит способен прибегать лишь к метафорам (дескать, «всё течёт, всё меняется», «в одну реку нельзя войти дважды» и прочее в том же духе). Однако это ещё полбеды. По-настоящему проблема возникла тогда, когда оказалось, что точное естествознание по сути последовало за элеатами, в связи с чем нами был введён термин «парменидовская наука»²⁸. А взгляды на мир как на исторический процесс, утверждения о том, что мир находится в процессе становления, что у мира есть прошлое, настоящее и будущее и т. п. – в плане обоснования так и остались на уровне метафор.

Одна из причин того, что точное естествознание по сию пору не вышло за рамки парменидовской науки, объясняется долговременным отсутствием подходящего логико-математического аппарата для описания процессов становления. Положение могло измениться с появлением в математической логике теории вычислимости, которая стала теоретической основой создания и программирования компьютерной техники. Однако данная возможность

²⁷ Анисов А.М. Время как компьютер. Негеометрический образ времени. М., 1991.

²⁸ См.: Анисов А.М. Темпоральный универсум и его познание. М., 2000.

остаётся нереализованной. На деле не так-то просто отказаться от стереотипов статического функционального мышления и перейти к более богатому по выразительным средствам и потому более сложному динамическому описанию реальности, базирующемуся на понятии вычислимости и компьютерной терминологии. О трудно воспринимаемой идее вычислимости (не путать с понятием «вычисление», известном даже школьникам) говорит хотя бы тот факт, что теория вычислимости возникла в логике позже остальных её канонических разделов: теории доказательств, теории моделей и аксиоматической теории множеств.

Несмотря на то, что компьютеры вошли не только в науку, но и в повседневную жизнь, их применение как средства описания реальности остаётся весьма ограниченным, хотя сама по себе идея рассмотрения мира (точнее, природы) как особого рода компьютера не нова. Уже давно мы слышим призывы считать законы природы алгоритмами, высказывания о том, что роль теорий с успехом способны взять на себя компьютерные программы и т. п. Однако эти высказывания – либо не более чем декларации²⁹, либо за ними скрываются пока еще мало продуктивные попытки ввести язык компьютерных понятий и программ в физику³⁰.

Но перспективность этого направления не вызывает сомнений. Суть дела заключается в том, что язык программ оказывается существенно богаче, чем язык функций. Каждая функция, если только она вообще вычислима, может быть вычислена бесконечно многими способами. Более того, как нами было показано³¹, можно построить такую абстрактную теорию компьютеров и языков программирования, в которой каждая функция может быть вычислена некоторой программой, но существуют программы, о которых нельзя сказать, что они вычисляют определенную функцию. В рамках такой (или аналогичной) теории появляется возможность осознать следующее фундаментальное обстоятельство: время – это не функция (и значит, не оператор, не функционал и т. п.), поскольку идея становления (возникающего в отличие от существующего) адекватно не схватывается принципиально статичным классическим функциональным подходом; время – это скорее компьютерная программа, выполнение которой и есть процесс становления, однако это особая программа, описание выполнения которой может существенно отличаться от привычных представлений о том, что такое вычислительный процесс.

Насколько правомерны подобные рассуждения, почему всегда казавшиеся такими специальными и сугубо техническими особенности функционирования компьютеров выступают элементами механизма объяснения времени? Дело в том, что не компьютеры ответственны за концепцию времени, а реальность становления сделала их тем, чем они являются. Их специфические и случайные, на первый взгляд, черты обусловлены реалиями нашей темпоральной Вселенной. Нужно было лишь угадать эту связь. В мире, где время является пространственным образованием, одной из координат, эти особенности выглядят по меньшей мере неуместно. Каким образом там можно оправдать идею программы, идею выполняющего команды процессора, вообще идею действия? Проще (и по сути вернее) в таком мире было бы счи-

²⁹ См., напр.: *Poundstone W. The Recursive Universe. Cosmic Complexity and the Limits of Scientific Knowledge.* N. Y., 1985.

³⁰ О попытках такого рода см.: *Хармут Х.* Применение методов теории информации в физике. М., 1989. *Беркович С.Я.* Клеточные автоматы как модель реальности: Поиски новых представлений физических и информационных процессов. М., 1993.

³¹ *Анисов А.М.* Время как компьютер; *Анисов А.М.* Абстрактная вычислимость и язык программирования АВТ // Логические исследования. Вып. 3. М., 1995.

тать, что состояния памяти компьютера являются функцией времени, представленного всеми своими моментами. В один момент такого «времени» в памяти одна информация, в другой – другая. Зачем нужно вводить понятие программы, когда есть универсальное понятие функции? В такой воображаемой атемпоральной Вселенной этого делать действительно не нужно.

Возможно, сказанного достаточно, чтобы ответить на вопрос, поставленный в начале предыдущего абзаца. Во всяком случае для тех, кто опирается на интуицию времени. Опора на интуицию нужна не для того, чтобы объяснить, а для того, чтобы понять. Для того, чтобы объяснить время, одной интуиции мало. С другой стороны, никакие объяснения не помогут тому, кто лишен интуитивного понимания времени. Подчеркнем: мы считаем обреченной на провал любую попытку построить время из элементов, изначально лишенных темпоральности. Геометрическая структура, по самой своей сути, – атемпоральный объект. Компьютер, напротив, изначально наделен темпоральностью. Этим обстоятельством определяется выбор компьютерных, а не геометрических моделей для изучения проблемы времени.

Ну а разве нельзя было рассматривать эту проблему как таковую, без ссылок на компьютеры? Ответ зависит от того, желаем ли мы оставаться на почве науки. Если считать, что интуиция времени дает достаточно пищи для того, чтобы о нем писать, то это путь Бергсона, о нем уже шла речь. Но если согласиться с тем, что интуитивного понимания недостаточно, что нужны еще и объяснения, то иной дороги, кроме объяснения сложного через простое, нет. Но в этом-то как раз суть научного объяснения. Таким образом, использование компьютеров обусловлено желанием сложное (время) объяснить через неизмеримо более простое (компьютер), уже не нуждающееся в объяснениях ввиду практически полной «прозрачности» для субъекта современной культуры. Компьютер здесь – всего лишь модель интересующего нас феномена, а без моделирования реальности не может существовать ни одна наука.

Вместе с тем было бы нелепо отказываться от достижений интуитивного понимания времени. Работы Бергсона важны тем, что они эту интуицию развивают. Однако это лишь начальное понимание, хотя и в достаточно разработанном виде. Подлинно глубокое понимание возникает только на основе объяснений, удовлетворяющих критериям научности. Интуиция, возникающая на таком базисе, ценится нами выше.

Между прочим, понимание того, что компьютер темпорален (и потому может быть взят за основу объяснения времени), а геометрические структуры лишены темпоральных характеристик, основывается исключительно на интуиции. Те, у кого интуиция другая, могут с этим не согласиться. Интуитивные критерии существенны именно при выборе первоначальных принципов и моделей. Если выбор основ признан интуицией неудачным, никакие последующие нагромождения технических ухищрений не в состоянии изменить факта несоответствия получаемых структур и того, что они призваны моделировать.

Согласны ли мы считать подходящей модель времени, изоморфную, например, множеству естественным образом упорядоченных действительных чисел? Если да, если образ времени в нашем сознании совместим с образом прямой линии, то ничто не мешает нам объединить время и пространство в единое целое, довести процесс геометризации представлений о мире до логического конца. Если же наша интуиция говорит «нет», если первоначальные глубинные представления о времени оказываются несовместимыми с идеей сведения темпоральности к прямой линии или по крайней мере

возникает чувство неуверенности в правомерности такого сведения, никакая изобретательность в деле изображения времени посредством более сложных геометрических структур (будь то ветвление множества моментов времени в будущее, объединение пространства и времени в единое пространство-время и т. п.) не устранил несоответствия между ними и тем, что они призваны моделировать. На этих структурах лежит неизгладимая печать пространственности, они способны лишь воспроизводить в новых и более изощренных формах основные интуитивно осознаваемые свойства прямой линии – ее данность, неподвижность.

Интуиция, следовательно, нужна не тогда, когда требуется вынести вердикт уже законченным построениям. Ее роль заключается в отборе первоначальных интенций, на которых, как на фундаменте, в последующем возникают здания теорий и концепций, подлежащих уже не интуитивной, а рационально-логической оценке. Поэтому ошибочным будет, например, вывод о несостоятельности физических теорий времени, основывающийся на интуитивном несогласии с «пространствлением» темпоральности. Эти теории в достаточной мере продемонстрировали свое концептуальное совершенство и практическую значимость. Однако принятый в них в качестве исходного принцип геометризма не согласуется с интуицией времени, так что бесполезно искать там ответ на вопрос о том, что такое время.

Чем же, в таком случае, занимаются эти теории? Физики утверждают, что пространством-временем, а не временем самим по себе и пространством самим по себе. Им, как говорится, виднее. Со своей стороны, не будем забывать о том, что пространство-время – это все-таки пространство (геометрическое пространство – псевдоевклидово, риманово или какое-либо еще). Тем не менее данное пространство имеет отношение ко времени. Именно успех физических теорий пространства-времени дает трудно опровержимые свидетельства в пользу тезиса о наличии «пространственноподобных» свойств у времени, что и позволяет объединить такие свойства со свойствами пространства в единой модели.

Если сказанное верно, то применительно к моделям пространственно-временного типа речь должна идти не о моделировании феномена темпоральности в его целостности, а о фрагментарном представлении времени. Рассмотрение «пространственно-подобного» фрагмента временных свойств в сущности тождественно изучению поведения особого рода объектов – часов. Однако анализ свойств часов далеко не исчерпывает временную проблематику. Более того, специфические свойства времени, отличающие его от свойств пространства, обнаруживаются как раз там, где вопросы поведения часов оказываются в стороне.

Остается, однако, еще не рассмотренным одно принципиальное возражение против разделения пространства и времени. Если концепция времени, основывающая свои выводы на не критическом восприятии достижений естествознания, утверждает, что всё есть пространство, а развиваемая здесь позиция настаивает на глубоком различии пространства и времени, то третья точка зрения сводится к тезису, что все поглощено временем. (Вариант третьей точки зрения поддерживался, например, известным математиком Кронекером.)

Скорее всего, мы вообще не можем ничего понять без уяснения работы временных механизмов сознания. Однако данное обстоятельство не означает, что при этом используется идея времени в ее интуитивно-осознанном или тем более абстрактном варианте. Понимание того, что

такое ряд (чисел и т. п.), не требует привлечения идеи времени. Напротив, требуется усилие для того, чтобы суметь увидеть в чисто геометрическом порядке членов ряда временные отношения.

Уже говорилось о том, что идея времени – идея сложная. Как заметил еще Августин, легкость повседневного употребления термина «время» не спасает от тупика, в который попадает спрашивающий о том, что есть время. Как мы полагаем, – и это одно из основных положений развиваемой на этих страницах концепции, – идея времени поддается разложению на структуры более простые, анализируя которые только и можно воссоздать понятие времени во всей его сложности. Но среди таких специфических базисных темпоральных структур нет понятия ряда как самостоятельного образования, наделенного временными чертами. Вообще, ни одна геометрическая структура не является базисной при моделировании времени, хотя они могут (и должны) использоваться в качестве компонент базисных структур. Простейшим базисным объектом является не ряд и не геометрическое пространство, а вычислительная машина, взятая в качестве универсума. Наделяя такой универсум соответствующими свойствами, усложняя его поведение, мы можем надеяться получить правдоподобную (и с точки зрения интуиции, и с позиций рациональной критики) модель времени.

При этом придётся пойти на глобальное обобщение идеи вычислимости. В современной логике созданы теории так называемой *эффективной вычислимости*, которые не пригодны для наших целей. Известные обобщения этих теорий (теории α -рекурсии и рекурсии в высших типах)³² также не подходят. Помимо прочего, камень преткновения – в том, что во всех этих теориях любой вычислительный процесс начинается с *первого шага* выполнения. Данное обстоятельство предрешает вопрос о начале времени: обязательно должен существовать первый его момент. С философских позиций это неприемлемо, т. к. вопрос о начале времени представляет нерешённую проблему, и здесь недопустимо применять теории, в которых решение вытекает из особенностей логико-математического аппарата. Следовательно, нужна такая теория вычислимости, которая оставляет этот вопрос открытым.

АВТ-вычислимость

В этом разделе будет дано краткое описание³³ синтаксиса и семантики абстрактного языка программирования АВТ, который может служить более адекватным средством моделирования течения времени, чем все ныне существующие языки программирования, по сути восходящие к идее вычислимости по Тьюрингу (A. Turing). **Реализовать язык АВТ в его существенных особенностях на реальных компьютерах невозможно.** Так, на этом языке, как будет показано далее, можно описывать процессы, не имеющие первого шага выполнения.

В предлагаемом подходе к вычислимости исходными будут понятия *события* и *процесса*. Условимся считать, что события не протекают во времени и фиксируются предложениями логики предикатов первого порядка, теории множеств и теории моделей, не содержащими ссылок на время. В отличие от событий, процессы сами по себе порождают течение времени и способны вли-

³² Теория рекурсии // Справочная книга по математической логике. Ч. 3. М., 1982.

³³ Полное описание можно найти в работе: *Анисов А.М.* Абстрактная вычислимость и язык программирования АВТ.

ять на события в том смысле, что актуальное множество событий (событий, существующих «теперь») изменяется в ходе реализации процесса. Постулируется существование множества *элементарных* процессов, каждый из которых выполняется за один шаг абстрактной вычислительной машины. Остальные процессы считаются составленными из элементарных. По определению, *процесс* – это линейная дискретная последовательность элементарных процессов.

Введем в рассмотрение идеальные (в противоположность реальным) вычислительные устройства – абстрактные компьютеры. Каждый абстрактный компьютер @ представляет из себя упорядоченную пару вида $\langle Mm, Pr \rangle$, где Mm – память компьютера @, в которой размещаются результаты вычислений, и Pr – процессор, осуществляющий необходимые вычисления. Поскольку термин «вычисление» нами трактуется предельно широко, на размеры памяти Mm и возможности процессора Pr не накладывается никаких ограничений, связанных с требованиями финитности, конструктивности, алгоритмичности и т. п. Вместо этого будем считать, что абстрактные компьютеры способны совершать любые преобразования, допустимые в рамках теории множеств и теории моделей, и именно в этом смысле понимать термин «вычисление» применительно к абстрактным компьютерам. Важно, однако, чтобы последовательность таких преобразований была линейной дискретной последовательностью шагов, т. е. была процессом в нашем смысле.

В качестве памяти абстрактных компьютеров разрешается использовать любые непустые множества произвольной мощности. В частности, память Mm компьютера @ = $\langle Mm, Pr \rangle$ может иметь несчетную мощность.

По определению, $Mm(S)$ – подмножество множества Mm , указывающее, как много регистров или ячеек памяти (элементов Mm) ушло на размещение объекта (множества) S :

$$Mm(S) \subset Mm.$$

А если в действительности объект S не был размещен в памяти Mm ? Тогда естественно считать, что для размещения S не была использована ни одна из ячеек памяти, т. е. что $Mm(S) = \emptyset$. Короче говоря, объект S размещен в памяти Mm , если и только если $Mm(S) \neq \emptyset$.

Последнее условие, налагаемое на множества вида $Mm(S)$, касается проблемы размещения в памяти двух и более объектов. Если необходимо поместить в память Mm множества S и S' (за один шаг или последовательно, множество за множеством), будем считать, что они займут непересекающиеся области памяти Mm , если только эти множества различны:

$$S \neq S' \rightarrow Mm(S) \cap Mm(S') = \emptyset.$$

Если же $S = S'$, то, само собой разумеется, $Mm(S) = Mm(S')$. Как тогда быть, если необходимо разместить в памяти один и тот же объект в нескольких копиях? Выход прост: достаточно проиндексировать тем или иным способом требуемое количество экземпляров, а затем разместить их в памяти компьютера. Если, скажем, необходимо иметь две копии множества S , то можно разместить в памяти объекты $\langle S, 0 \rangle$ и $\langle S, 1 \rangle$. Поскольку $\langle S, 0 \rangle \neq \langle S, 1 \rangle$, эти упорядоченные пары займут непересекающиеся области памяти.

Размещением теоретико-множественных объектов в памяти, равно как и их удалением, управляет выполняемая процессором Pr программа, написанная на специальном языке АВТ – абстрактном языке программирования. Мы не будем останавливаться на том, каким образом устроен процессор Pr , способный выполнять любую АВТ-программу. Кроме того, будем считать,

что АВТ-программы размещаются вне области Mm и что в Mm хранятся только результаты вычислений. В оправдание последнего допущения можно указать на то обстоятельство, что физическое пространство заполняют вещи и события, тогда как физические законы традиционно не рассматриваются как объекты, способные занимать место в пространстве. Но АВТ-программы будут играть скорее роль законов, чем роль вещей и событий (фактов). Но, правда, особых законов. Ведь не обязательно относиться к законам природы как к данностям. Можно рассматривать их и как своего рода предписания к действию, предписания, подлежащие неукоснительному выполнению самой природой. До сих пор природа успешно «вычисляла» будущее. Справится ли она с этим делом в дальнейшем – вот вопрос.

Компьютеры, способные выполнять АВТ-программы, будем называть АВТ-компьютерами. Сформулируем постулат, касающийся АВТ-программ и АВТ-компьютеров, который ввиду его принципиальной важности выделим особо.

Постулат существования:

Любой объект может появиться в памяти Mm или исчезнуть из нее только в результате выполнения процессором Pp соответствующего оператора языка программирования АВТ

Программы на языке АВТ являются, по определению, конечной последовательностью инструкций

$$\begin{array}{c} I_{i_0} \\ I_{i_1} \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ I_{i_n} \end{array}$$

(где i_0, i_1, \dots, i_n – натуральные числа и $i_j < i_k$, если $j < k$), которые выполняются одна за другой сверху вниз, если только нет команды изменить порядок их выполнения

Каждая инструкция порождает элементарный процесс и либо содержит единственный оператор языка АВТ, либо представлена в виде составного оператора

IF условие **THEN** оператор,

где **IF ... THEN** имеет обычный смысл (как, например, в языке **PASCAL**). Подчеркнем, что и этот составной оператор выполняется за один шаг и, таким образом, порождает элементарный процесс. В качестве *условий* можно брать любые теоретико-множественные и теоретико-модельные формулы.

Оператор **GOTO**. Хорошо известный оператор безусловного перехода. Используется в АВТ-программах в виде конструкции

GOTO I_j ,

где I_j – одна из инструкций соответствующей АВТ-программы. Его действие ничем не отличается от поведения аналогичных операторов в обычных языках программирования.

Оператор завершения АВТ-программ END. Если выполнен оператор **END**, процесс выполнения соответствующей АВТ-программы заканчивается. При этом в памяти АВТ-компьютера сохраняются все объекты, размещенные там в ходе выполнения программы.

Следующие два оператора специфичны, поэтому их характеристика будет более подробной.

Оператор выбора CHOOSE. Применяется в АВТ-программах в следующей форме.

CHOOSE список переменных | условие

В этой записи *условие* означает то же самое, что и в случае оператора IF...THEN, за исключением того, что *условие* должно содержать **все** переменные из *списка переменных*, причем переменные не должны быть **связанными** (т.е. в условии не должно быть кванторов по этим переменным). На *список переменных* также накладываются ограничения: он не должен содержать **повторных** вхождений одной и той же переменной, и в него не могут входить переменные, значения которых **уже** размещены в памяти Mm. Поскольку вопрос о том, значения каких переменных размещены в памяти Mm, требует анализа хода выполнения соответствующей АВТ-программы, последнее ограничение имеет не синтаксический, а семантический характер.

Более формально синтаксическую форму оператора CHOOSE можно представить в виде записи

CHOOSE $X_0, X_1, X_2, \dots, X_n$ | *условие*($X_0, X_1, X_2, \dots, X_n$) ,

где X_i – некоторая переменная, причем переменные X_i и X_j различны, если $i \neq j$. Все выражение может быть прочитано как «Выбрать объекты (множества) $X_0, X_1, X_2, \dots, X_n$ такие, что выполняется предикат *условие* ($X_0, X_1, X_2, \dots, X_n$)».

Сформулируем условия выполнимости оператора CHOOSE в общем виде. Если процессор Pr АВТ-компьютера $@ = \langle Mm, Pr \rangle$ выполняет синтаксически правильную инструкцию I вида

CHOOSE $X_0, X_1, X_2, \dots, X_n$ | *условие*($X_0, X_1, X_2, \dots, X_n$)

и *предусловие* P

$Mm(X_0) = \emptyset \ \& \ Mm(X_1) = \emptyset \ \& \ Mm(X_2) = \emptyset \ \& \dots \ \& \ Mm(X_n) = \emptyset$

ложно, выполнение завершается аварийно: произойдет **авост**.

Если P **истинно**, процессор Pr пытается найти (выбрать) такие объекты (множества) $S_0, S_1, S_2, \dots, S_n$, которые, будучи присвоены в качестве значений переменным $X_0, X_1, X_2, \dots, X_n$ соответственно, обеспечивают *истинность условия* инструкции I. Затем процессор Pr пытается *разместить в памяти Mm* объекты $S_0, S_1, S_2, \dots, S_n$.

Если объектов (множеств) $S_0, S_1, S_2, \dots, S_n$, удовлетворяющих *условию* инструкции I и способных поместиться в свободной области памяти Mm, **не существует**, выполнение I завершается **авостом**. В противном случае (т.е. если требуемые объекты **существуют** и памяти для их размещения **достаточно**) выполнение I завершается успешно в состоянии, в котором **истинны** следующие *постусловия*:

$Mm(S_i) \neq \emptyset$ для всех $i, 0 \leq i \leq n$;
условие($S_0, S_1, S_2, \dots, S_n$) .

Приведём пример конкретной АВТ-программы. Пусть T – какая-либо теория в не более чем счётном языке первопорядкового исчисления предикатов. Рассмотрим синтаксически правильную программу

$$\begin{array}{l} I_1 \text{ CHOOSE } X \mid (X \models T) \\ I_2 \text{ GOTO } I_1 \end{array}$$

Выполнение первой инструкции состоит в нахождении модели теории T . Но если теория T противоречива, она не имеет модели и выполнение I_1 в соответствии с семантикой оператора CHOOSE завершится аварийно. Однако и в том случае, если теория T имеет модель, это не гарантирует успешности выполнения инструкции I_1 . Например, если память АВТ-компьютера, на котором выполняется данная программа, конечна и теория T не имеет конечных моделей, попытка выполнить I_1 приведет к авосту.

Пусть теперь память Mm счётна (т.е. $|Mm| = \omega$). Если теория T непротиворечива, то в соответствии с теоремами логики существуют счётные модели теории T . Одна из таких моделей будет найдена процессором Pr и размещена в памяти Mm . А если память Mm несчетна и T имеет бесконечную модель, то процессор Pr мог бы выбирать между неизоморфными моделями теории T , т. к. наряду со счетными моделями теория T имела бы и несчетные модели. Но сказать, какой из возможных исходов будет иметь место до выполнения инструкции I_1 , невозможно в принципе, так что в общем случае при использовании оператора CHOOSE мы имеем дело с ситуацией *недетерминированного выбора*. В некотором роде оператор выбора CHOOSE близок к аксиоме выбора: их объединяет неконструктивный (в смысле математического конструктивизма) характер получения результатов.

При условии успешного выполнения инструкции I_1 рассматриваемой АВТ-программы процессор Pr приступит к выполнению инструкции I_2 , в соответствии с которой произойдет возврат к инструкции I_1 . Как только осуществится этот переход по GOTO, возникнет авост. Почему? В силу того обстоятельства, что $Mm(X) \neq \emptyset$ после первого выполнения инструкции I_1 . Но оператор выбора CHOOSE в соответствии с определением не может применяться к переменной, в отношении значения которой выбор был уже сделан, а само это значение было размещено в памяти Mm . Таким образом, независимо от того, противоречива теория T или нет, все равно выполнение данной АВТ-программы завершится аварийно.

Очевидно, наряду с оператором, выбирающим объекты и размещающим их в памяти АВТ-компьютера, необходим также оператор, аннулирующий результаты предшествующих актов выбора и освобождающий память для размещения новых объектов.

Оператор уничтожения DELETE. Его синтаксис предельно прост:

DELETE список переменных,

где *список переменных* не должен содержать **повторных** вхождений одной и той же переменной (ограничение не очень принципиальное, но упрощающее синтаксис и сохраняющее преемственность с аналогичным ограничением оператора CHOOSE). То же самое можно представить в другой форме.

DELETE $X_0, X_1, X_2, \dots, X_n$

Теперь определим семантику рассматриваемого оператора.

Если процессор Pr АВТ-компьютера $@ = \langle Mm, Pr \rangle$ выполняет синтаксически правильную инструкцию I вида

DELETE $X_0, X_1, X_2, \dots, X_n$,

и предусловие Р

$Mm(X_0) \neq \emptyset \ \& \ Mm(X_1) \neq \emptyset \ \& \ Mm(X_2) \neq \emptyset \ \& \dots \ \& \ Mm(X_n) \neq \emptyset$

ложно, выполнение завершается аварийно: произойдет **авост**.

Если Р **истинно**, процессор Pr завершит выполнение инструкции I в состоянии, в котором будет **истинным** следующее пост-условие:

$Mm(X_i) = \emptyset$ для всех $i, 0 \leq i \leq n$.

Вспользуемся оператором DELETE для модификации рассматриваемого примера АВТ-программы в предположении, что теория Т имеет модель и память Mm бесконечна.

Расположить инструкцию с оператором DELETE в данной программе, содержащей всего две инструкции, можно тремя следующими способами.

<p>(π1)</p> <p>I_1 CHOOSE X X = T</p> <p>I_2 GOTO I_1</p> <p>I_3 DELETE X</p>	<p>(π2)</p> <p>I_1 CHOOSE X X = T</p> <p>I_2 DELETE X</p> <p>I_3 GOTO I_1</p>	<p>(π3)</p> <p>I_1 DELETE X</p> <p>I_2 CHOOSE X X = T</p> <p>I_3 GOTO I_1</p>
---	---	---

Очевидно, АВТ-программа π1 успешно работать не будет по той же самой причине, что и исходная программа. Зато с АВТ-программой π2 все в порядке: осуществив выбор модели теории Т в соответствии с инструкцией I_1 , процессор Pr перейдет к выполнению инструкции I_2 . Так как на этот момент предусловие $Mm(X) \neq \emptyset$ истинно, процессор Pr завершит выполнение I_2 в состоянии $Mm(X) = \emptyset$ и, выполняя инструкцию I_3 , перейдет по GOTO к I_1 . Поскольку предусловие $Mm(X) = \emptyset$ истинно, инструкция I_1 будет вновь выполнена и т. д. – процесс выполнения программы π2 никогда не завершится.

Осталось проанализировать третий вариант. Для того чтобы выполнить АВТ-программу π3, процессор Pr должен *вначале* выполнить инструкцию I_1 , что возможно лишь в том случае, если $Mm(X) \neq \emptyset$. Но в соответствии с постулатом существования объект X может появиться в памяти АВТ-компьютера только в результате действия оператора CHOOSE, который должен выполняться *после* команды DELETE, т. к. выполнение инструкции I_1 с оператором DELETE *предшествует* выполнению инструкции I_2 с оператором CHOOSE в программе π3.

Казалось бы, из сказанного следует однозначный вывод: попытка выполнить АВТ-программу π3 тут же завершится авостом. Однако это так только при условии принятия допущения о том, что процесс выполнения АВТ-программ *обязательно* должен иметь начало. Применительно к обычным компьютерам и языкам программирования правомерность и даже неизбежность принятия данного допущения не вызывает сомнений. Но в случае АВТ-компьютеров и АВТ-программ оно не выглядит столь необходимым.

Действительно, предположим, что процесс выполнения АВТ-программы π3 не имел начала, т. е. всякому очередному выполнению любой инструкции программы π3 предшествовало бесконечное число реализаций этой инструкции. Такое предположение непротиворечиво и потому вполне допустимо. В самом деле, перед тем, как в очередной раз выполнить инструкцию I_1 , процессор Pr выполнил инструкцию I_3 , а перед этим – инструкцию I_2 , после чего АВТ-компьютер перешел в состояние с $Mm(X) \neq \emptyset$. Переход по GOTO к I_1

сохранил это состояние, так что истинность предусловия оператора DELETE была обеспечена. После успешного выполнения I_1 стало истинным утверждение $Mm(X) = \emptyset$, необходимое для выполнения I_2 и т. д.

Наглядно описанный процесс можно изобразить следующей схемой:

$$\dots, I_1, I_2, I_3, I_1, I_2, I_3, I_1, \dots$$

Таким образом понятый процесс выполнения программы π_3 не имеет ни начала, ни конца, в отличие от традиционных вычислительных процессов, которые непременно когда-либо начинаются. Тем не менее будет ли выполняться программа π_3 ? Утвердительный ответ вытекает из принятия следующего постулата.

Постулат реализуемости:

Если предположение о том, что АВТ-программа π выполнима, непротиворечиво, то программа π выполняется

Интересное, на наш взгляд, различие между АВТ-программами π_2 и π_3 заключается в том, что π_3 можно выполнить только при условии отсутствия начала процесса выполнения, тогда как π_2 выполнима независимо от того, имел процесс ее выполнения начало или нет. Гипотетический процесс выполнения π_2 , имеющий первый шаг, был описан выше. Что касается описания воображаемого выполнения π_2 в ходе не имеющего начала процесса, то оно практически полностью повторяет соответствующее описание выполнения π_3 . Мы говорим о гипотетических или воображаемых процессах выполнения π_2 потому, что если допустить наличие не имеющих начала процессов наряду с «нормальными», то на вопрос о том, процесс какого типа осуществляется при выполнении π_2 на данном АВТ-компьютере, нельзя ответить однозначно. С равным успехом это может быть как первая, так и вторая разновидность процессов.

Обсуждаемое различие важно для приложения в философии. Так, проблема начала времени не имеет устраивающего всех исследователей единственного решения. Если принимается тезис о том, что эта проблема неразрешима, то для моделирования течения времени больше подходит конструкция, аналогичная программе π_2 ; принятие тезиса об отсутствии начала течения времени заставит прибегнуть к программам типа π_3 . Наконец, на языке АВТ-программ нетрудно выразить и идею начала времени. Для этого достаточно перед выполнением бесконечного цикла выполнить инструкцию, которая больше уже выполняться не будет. Например, применительно к программе π_2 достаточно добавить к списку ее инструкций команду GOTO I_1 .

(π_4)

```

I0 GOTO I1
I1 CHOOSE X | X |= T
I2 DELETE X
I3 GOTO I1

```

Полученная АВТ-программа π4 может быть выполнена только в ходе процесса, имеющего начало. Действительно, первой будет выполнена инструкция I_0 , а дальше возникнет бесконечный цикл. Схематически это можно представить так:

$$I_0, I_1, I_2, I_3, I_1, I_2, I_3, I_1, \dots$$

5. Вычислительная интерпретация концепции времени мутазилитов

Вернёмся к концепции времени мутазилитов, изложенной и проанализированной в третьем параграфе. Как нам представляется, эта концепция в кратком виде сводится к следующим шести пунктам.

Вывод 1. Моменты времени у мутазилитов не являются точечными объектами. Они наделены некоторой *структурой*, в основе которой лежит пара событий.

Вывод 2. События оказываются *действиями*. Пары сменяющих друг друга действий производят момент времени и, наоборот, любой момент есть такая пара действий, сменяющих одно другое.

Вывод 3. В конкретных примерах первое действие может означать *уничтожение*, а второе действие – *сотворение*.

Вывод 4. Момент у мутазилитов не длится, хотя и образован двумя событиями. Но эти события-действия сменяют друг друга и никогда не наличествуют вместе, и потому не могут быть отделены друг от друга, «разрезаны».

Вывод 5. Модель времени мутазилитов является *дискретной*: моменты времени атомарны.

Вывод 6. В каждый момент атомарного времени мироздание уничтожается и возникает вновь: время *течёт*.

Перед нами, несомненно, динамическая концепция времени. Более того, ей нет аналогов в европейской традиции, в которой становление обычно не представляется с такой глубиной и детализацией. Время у мутазилитов предстаёт не как застывшая геометрическая структура, а как состоящий из сменяющих друг друга действий дискретный процесс, одни части которого уже в прошлом, другие только предстоит осуществить, а какое-то действие осуществляется здесь и теперь. Вместо метафор и апелляций к интуиции арабская философия предлагает основанное на процессуальной логике объяснение хода течения времени. Продиктована ли эта логика некими особенностями арабской средневековой культуры?

Прежде, чем ответить на поставленный вопрос, обратимся к той динамической АВТ-теории времени, которая была представлена в книге «Время как компьютер». Эта теория имеет следующие особенности.

1. Каждый момент (точнее, там используется термин «метамомент», однако различием между этими терминами здесь можно пренебречь) времени *структурирован* и представлен *шестью* событиями.

2. События оказываются *действиями*.

3. Имеются точно синтаксически и семантически заданные действия DELETE (логическая операция *уничтожения*) и CHOOSE (логический аналог *сотворения*).

4. Момент не длится в том смысле, что длится только время, состоящее из сменяющих друг друга моментов. «Разрезать» сам момент бессмысленно, хотя в его составе шесть событий-действий: как только какое-то из действий будет отброшено, выполнение оставшихся станет логически невозможным, течение времени прекратится!

5. Каждый актуально существующий момент m имел непосредственного предшественника m^- (если m не первый момент) и будет иметь непосредственного последователя m^+ (если m не последний момент). Таким образом, время оказывается *дискретным*.

6. Моменты времени, а вместе с ними всё мироздание (в модели теории), исчезают (но не полностью!) и появляются вновь (как бы прибавляя новое к старой основе). Время *течёт*, мироздание находится в процессе становления.

Совпадения *ABT*-теории и концепции времени мутазилизов настолько бросаются в глаза, что возникает законный вопрос: не позаимствовал ли автор основные идеи своей теории у арабских средневековых мыслителей? Увы, нет. Более того, в книге «Время как компьютер» учение мутазилизов о времени названо «ересью». Это было, как теперь понятно, невежественное заявление. Но в тот период – 80-е гг. прошлого века – познания автора книги о предмете умещались в одно предложение: они «кучили, что мир каждое мгновение уничтожается и затем творится заново». И лишь с появлением названных выше работ А.В.Смирнова стало возможным понимание глубокого смысла темпоральных построений мутазилизов.

Но вернёмся к *ABT*-теории. Течение времени может быть представлено там следующим шестишаговым циклом преобразований π над тремя переменными M , P и F , представляющими мир *настоящего* (или мир актуально существующих вещей и событий) M , *прошлого* P , являющееся частью мира M , и грядущее *новое будущее* F , которое миру M не принадлежит.

1. Недетерминированным образом выбирается собственная часть M : CHOOSE $P \mid P \subset M$ и $P \neq M$. M и P сосуществуют, значения этих переменных определены. Значение F не определено.

2. Мир M *уничтожается*: DELETE M . Теперь переменная M не определена, ей ничего не сопоставлено. Зато переменная P по-прежнему определена. Это *прошлое*, та часть исчезнувшего мира, которая уцелела. Значение F не определено.

3. Недетерминированным образом выбирается *новое будущее*: CHOOSE $F \mid F \neq \emptyset$ и $P \cap F = \emptyset$. Значения переменных P и F определены. Значение M не определено.

4. *Возникает* новый мир M : CHOOSE $M \mid M = P \cup F$. Прошлое соединилось с будущим. Все три переменные M , P и F определены.

5. DELETE P, F . Есть только настоящее. Значения переменных P и F не определены, M определено.

6. GOTO 1. Возврат к шагу 1.

Формально прокомментированные шаги 1–6 сводятся к выполнению следующей *ABT*-программы π .

(π)

1. CHOOSE $P \mid P \subset M \ \& \ P \neq M$

2. DELETE M

3. CHOOSE $F \mid F \neq \emptyset \ \& \ P \cap F = \emptyset$

4. CHOOSE M | $M = P \cup F$
5. DELETE P, F
6. GOTO 1

АВТ-программа π в процессе выполнения осуществляет *переход* от момента настоящего к следующему настоящему. Поскольку двух «настоящих» быть не может, они никогда не сосуществуют: прежде, чем появится новое настоящее (шаг 4), предыдущее успевает исчезнуть (шаг 2). Из таких дискретных переходов складывается *течение времени*. Точно таким же образом осуществляется переход от акта уничтожения к акту сотворения у мутазилитов. Возникает естественный вопрос: сколько *длится* этот переход? Но этот вопрос неправомерно поставлен. Его пресуппозицией является утверждение, что *АВТ*-программа π или переход мутазилитов выполняется *во времени*, что каждый соответствующий цикл занимает некоторое время. Однако данное утверждение в рассматриваемой ситуации *ложно*. Само выполнение *АВТ*-программы π или сам по себе переход от акта уничтожения к акту сотворения у мутазилитов *порождает* время. Бессмысленно утверждать, что порождение времени происходит во времени, что оно занимает какое-то время. *Становление или течение времени не происходит во времени, оно и есть время*.

Как же тогда быть с законным фундаментальным вопросом: *сколько прошло времени или сколько пройдёт* (потребуется) времени? На данный вопрос ни концепция мутазилитов, ни моделирующая её вычислительная интерпретация, представленная *АВТ*-программой π , ответа не даёт. Эти конструкции онтологически *первичны*, в них ещё нет счёта времени. Чтобы такой счёт мог возникнуть, требуется, как минимум, осуществить два существенных усложнения исходной модели. Во-первых, надо мир M представить в виде *мета-момента*: упорядоченной структуры «внутренних» моментов. Например, такая структура могла бы удовлетворять аксиомам о ветвлении моментов в будущее и их линейности в прошлое³⁴. Во-вторых, на множестве подмножеств тем или иным образом упорядоченных моментов необходимо ввести функцию *меры* или какой-то подходящий её аналог. Но всё это технически сложно и лежит далеко за пределами построений мутазилитов и проблемы их интерпретации.

Ещё одно напрашивающееся возражение связано с использованием терминов «раньше, чем», «позже, чем», «сейчас», «теперь» и т. п. применительно к процессу выполнения *АВТ*-программы π или актам уничтожения и сотворения мутазилитов. Не являются ли обороты типа «пусть сейчас выполняется шаг n *АВТ*-программы π », «шаг 3 *АВТ*-программы π выполняется раньше, чем шаг 4», «акт уничтожения предшествует акту возникновения» и т. д. незаконными, вводящими темпоральные понятия там, где ещё нет времени. На наш взгляд, необходимо выделять два слоя темпоральных понятий. Один слой относится к структуре множества моментов, другой, более глубокий, – к структуре самих моментов. Момент времени структурирован, но не статичным теоретико-множественным образом, а динамически, через смену составляющих его событий или действий. Например, в утверждениях «момент t *раньше* момента t^* » и «акт уничтожения происходит *раньше* акта возникновения» содержится одно и то же слово «*раньше*», но за ним в первом и во втором случае скрываются разные понятия, имеющие отдельную область применимости.

³⁴ О структуре метамомента см.: Анисов А.М. Время как компьютер.

Мутазилиты фактически предложили в качестве представления времени двухэлементный цикл *уничтожение – возникновение*. Но можно ли представить такой цикл шагом 2 и шагом 4 в следующей форме: Мир М *уничтожается*: DELETE M; *Возникает* новый мир М: CHOOSE M? По нашему мнению, нельзя. Ведь тотальное уничтожение мира и последующее возникновение ниоткуда взявшегося нового не обеспечивает никакой *преемственности* между действиями по уничтожению и возникновению.

Однако дело в том, что в своем подлинном начальном варианте теория времени, как она была создана первыми мутакаллимами, мутазилистами (а не пересказана столетия спустя поздними мутакаллимами, ашаритами, а с их слов – и другими мыслителями) отнюдь не предполагает тотальное уничтожение мира и возникновение заново всего мира. Акты *уничтожение – возникновение* относятся у них только к акциденциям, но не к субстанциям. Отстаивая субстанциальную устойчивость мира, мутазилисты, вероятно, видели в этом ответ на вопрос о преемственности между отдельными моментами существования мира. Кроме того, уничтожение акциденций и сотворение их заново не означает их тотальной замены в каждый момент времени: если бы было так, мир действительно полностью менялся бы каждое мгновение. Мутазилисты говорят о том, что только некоторые из погибших акциденций заменяются другими (например, белизна чернотой), остальные возникают такими же, какими были уничтожившиеся (вместо уничтоженной тяжести возникает такая же тяжесть). В приведенном примере тело (субстанция) стало в данный момент времени черным вместо белого (так чернеет сгорающая бумага), но осталось таким же тяжелым, как было: оно частично изменилось, а частично сохранило свои характеристики. Особую проблему составлял вопрос о том, является ли «той же самой» или «сотворенной заново» акциденция, которая для нашего восприятия возникает как идентичная уничтоженной (в приведенном примере – тяжесть).

Это показывает, что вопрос об устойчивости мира продумывался мутазилистами. Другое дело, что связь между моментами времени у них не является каузальной. Не причинно-следственные связи и не общая закономерность и законосообразность служит для них основой тожести мира. Если не это, то что же? На этот вопрос мы дадим ответ ниже. Но прежде хотелось бы поднять вопрос о том, связана ли сама возможность построить причинное объяснение со статической (геометрической) концепцией времени.

Не настаивая на положительном ответе на этот вопрос как на окончательном и оставляя его открытым для дальнейшего продумывания и исследования, нам вместе с тем кажется важным отметить следующее. Господство в научной и философской мысли Запада геометрической концепции времени и каузального подхода к объяснению мира – несомненный факт, который заставляет задуматься о причинах такой корреляции. В арабской философии динамическая концепция времени, созданная мутазилистами, исключает каузальное объяснение связи явлений. То же самое верно и в отношении философии суфизма, которая при всех разительных новациях и отличиях от мутазилитских философских построений явилась их преемницей в одном: в части атомистической концепции времени. Принятие этой концепции повлекло необходимый отказ от каких-либо каузальных объяснений связи состояний мира в *разные* моменты времени. Понятие причинности входит в арабскую мысль вместе с аристотелевской, т. е. именно статической, концепцией времени и поддерживается там, где эта концепция времени сохраняет свое господство: в фальсафе (арабоязычном перипатетизме) и в исмаилизме,

принявшем аристотелизм в натурфилософии и в части концепции времени. В раннем ишракизме, в его сухравардийском варианте, совершившем кардинальный отказ от аристотелизма в пользу попытки построить собственное объяснение мира, понятие причинности сохраняется, но настолько смещается в сторону понятия действенности, что каузальное объяснение утрачивает черты детерминистического взгляда на мир. Такое же скольжение понятия причинности в сторону понятия действенности характерно и для тех представителей фальсафы и в той части их учений, где они отходили от аристотелизма в пользу собственных онтологических и гносеологических концепций (аль-Фараби и Ибн Сина). Наконец, и в предложенной вычислительной интерпретации мутазилитской концепции времени отсутствует указание на причинную связь между моментами времени, а устойчивость мира объясняется за счет выбора «прошлого» состояния как части «нынешнего» – почти так, как у мутазилитов.

Если так, то, возможно, каузальное объяснение вскрывает вовсе не природу вещей (хотя в этом и сомневались многие, эти сомнения не поколебали устоявшиеся взгляды), а природу той картины мира, которая характерна для западного мышления и существенным элементом которой служит статическая концепция времени? В самом деле, время здесь играет роль вместилища событий, по аналогии с тем, как пространство служит вместилищем вещей. Именно это делает время, во-первых, предельной категорией: это та граница, за которую мы проникнуть не в состоянии и которая очерчивает предел доступного нашему восприятию, поскольку во времени как в некоем объеме помещается все-что-происходит. Во-вторых, чем-то принципиально схожим с пространством: оно – «место» событий, как пространство – место вещей. В отличие от этого, в мутазилитской концепции времени (то же верно и для суфизма в его философски зрелом, ибн-арабиевском варианте) время не является предельной категорией, вместилищем всех событий. Напротив, время производно от пары базовых событий, уничтожения-и-возникновения. Уничтожение и возникновение совершаются не во времени и не несут темпоральную характеристику. Если бы мы захотели осмыслить этот факт через кантовский априоризм, нам пришлось бы кардинально пересмотреть его положение об универсальности априорной формы времени в обоих отношениях: и как базовой априорной, и как универсальной формы. Точно так же и в предложенной вычислительной интерпретации не время является исходной и неопределяемой категорией, а отдельное событие, происходящее вне времени. (Такой принципиально вневременной характер события был бы, как представляется, немислим, т. е. попросту бессмыслен, в контексте западной мысли.)

Какое отношение такое представление о времени имеет к вопросу о причинности? Самое прямое. Метафизическое представление о каузальности требует удерживать прошлые и будущие события так, как если бы они были настоящими; оно, иначе говоря, требует представлять их сразу, как если бы они были одновременными, тем самым снимая *течение* времени. Такому требованию удовлетворяет лишь статическое, но не динамическое представление о времени: время должно быть вместилищем событий, а не их функцией.

Вернемся к вопросу о вычислительной интерпретации мутазилитской концепции времени. Акты уничтожения-и-сотворения можно представлять как сложные, т. е. составленные из нескольких базовых (далее неделимых) действий. В этом случае наша АВТ-программа π воспроизведёт двухэлементную модель мутазилитов посредством *соединения* шагов: шаги 1–2 соответ-

ствуют *уничтожению*, шаги 3–5 – *возникновению*. Правда, при этом шаг 6 всё-таки выпадает. Однако это так только с формальной стороны. В содержательном отношении нет никаких сомнений, что акты уничтожения и возникновения в концепции мутазилитов повторяются вновь и вновь, образуя то, что мы теперь называем циклом.

Утверждать, что двухэлементный цикл мутазилитов не сопоставим напрямую с шестиэлементным циклом *ABT*-теории – то же, что отрицать прямую сравнимость двухтактных и четырёхтактных двигателей внутреннего сгорания. А если вспомнить, что в двухтактном двигателе за один такт выполняется несколько операций, которые в четырёхтактном двигателе разделены, то аналогия становится поистине полной. Но четырёхтактный двигатель лучше двухтактного. Поэтому мы не призываем вернуться к двухтактной темпоральной модели мутазилитов. Но для своего времени эта модель была высочайшим достижением. Более того, если уж говорить о проблеме времени сегодня, то в философском отношении лучше пользоваться концепцией мутазилитов, чем современными лишёнными каких бы то ни было динамических темпоральных характеристик геометрическими моделями физиков.

В заключение кратко обсудим ещё одну любопытную проблему. Последовательность шагов *уничтожение – возникновение* у мутазилитов не случайна, т. е. она не обращается. *Сначала* уничтожение (D), *потом* возникновение (C). Но вот вопрос: можно ли уничтожить то, чего нет, уничтожить несуществующее? На этот вопрос напрашивается отрицательный ответ: уничтожить можно только уже существующее, т. е. то, что возникло в предшествующий момент времени. А если так, то действие уничтожения предполагает, что какой-то мир до этого акта *уже существовал*. Но и он возник лишь благодаря тому, что до этого был уничтожен более ранний мир и т. д., до бесконечности. *Время в этом случае не должно иметь начала!*

.....DC, DC, DC, DC.....

Именно этот вариант интерпретации динамической концепции времени реализован в философии суфизма: здесь существующий во времени мир «параллелен» существующему в вечности Богу и, как и последний, не имеет временного начала.

Однако возможно и другое решение: Бог мог сотворить первый мир из ничего, породив затем цепочку уничтожений и возникновений.

C, DC, DC, DC, DC.....

Этот вариант реализован в концепциях тех мутазилитов, которые придерживались коранического тезиса о творении мира из ничего и, следовательно, о начале мира во времени.

Что касается предлагаемой вычислительной *ABT*-интерпретации, то последовательность *сначала уничтожение, потом возникновение* в ней была чётко реализована. Шаг 2 уничтожения мира M *предшествует* шагу 4 сотворения нового M. Но теперь вопрос о начале времени решается однозначно: *ABT*-программа π не имеет первого шага выполнения. Это легко формально доказать, опираясь на заданную семантику операторов языка *ABT*. Такова цена вопроса о том, в какой последовательности осуществляются акты уничтожения и сотворения. Но можно ли реализовать вторую возможность, в которой время имеет начало? В качестве ответа предъявим следующую *ABT*-программу π^* .

(π^*)

1. CHOOSE M | $M \neq \emptyset$
2. CHOOSE P | $P \subset M \ \& \ P \neq M$
3. DELETE M
4. CHOOSE F | $F \neq \emptyset \ \& \ P \cap F = \emptyset$
5. CHOOSE M | $M = P \cup F$
6. DELETE P, F
7. GOTO 2

Процесс выполнения этой программы идёт как раз по типу ряда C, DC, DC, DC, DC..... с первым шагом, соответствующим началу времени. Затем акты уничтожения и возникновения (именно в таком порядке) повторяются до бесконечности.

А как быть с симметричным вопросом о конце времён? В логике рассуждений мутазилитов нет никаких оснований для выбора последнего момента времени. И если Бог решит когда-то уничтожить мир, но затем его не воссоздавать, то сделано это будет в неведомом будущем и по причинам, выходящим за границы концепции времени как таковой. В *ABT*-теории предъявить программу, моделирующую течение времени и при этом обречённую на завершение своей работы, не так-то просто. Можно, конечно, ввести счётчик числа циклов, по завершении которого программа остановится. Но кто решится сказать, сколько в точности мгновений осталось существовать миру?

До сих пор мы говорили о том, как построения мутазилитов могут быть схвачены с помощью *ABT*-теории и что улавливает такая интерпретация. Наш анализ будет неполон, если мы не отметим моменты другого рода – те, что в принципе не схватываются нашей формальной интерпретацией. Не схватываются не потому, что формальная интерпретация неверна или неполна, а потому, что она именно формальна.

Мы имеем в виду то обстоятельство, которое уже не раз упоминалось и на которое пришло время обратить внимание особо. Речь идет о том, откуда берется понятие «время» у мутазилитов и в нашей вычислительной интерпретации. Ведь события уничтожение-возникновение, служащие основой для возникновения момента времени у мутазилитов, сами лишены темпоральной семантики. То же верно и для отдельных шагов *ABT*-программы π , каждый из которых, как мы настаиваем, совершается не во времени и не несет темпоральной характеристики. Как разрешить это затруднение?

В данном случае не поможет апелляция к модели «часть-целое». Мы не можем сказать, что события «уничтожение» и «возникновение» каждое в отдельности еще не составляют «время», а вместе – составляют, как кузов, двигатель, трансмиссия и прочие узлы автомобиля каждый в отдельности не есть автомобиль, а все вместе составляют автомобиль. Ведь любой такой узел – это «узел автомобиля», «автомобиль» как целое включает в себя свои части-узлы, и мы поэтому не испытываем затруднения в предсказании «автомобиля» любому из них: «кузов автомобиля», «двигатель автомобиля» и т. д. В отличие от этого, мы не можем предсказывать «время» событиям «уничтожение» и «возникновение». Ведь каждое из них не включено внутрь времени и не составляет его часть – в том смысле, в каком мы это понимаем. Изъяв любой узел из автомобиля, мы получим неполный автомобиль. Изъяв любое из событий, уничтожение либо возникновение, из пары уничтожение-возникновение, мы не получим неполный момент времени – мы вовсе не

будем иметь *никакого* времени. То же верно и для *ABT*-программы λ : отсутствие любого из ее шагов (за исключением б) уничтожает момент времени, а не делает его неполным.

«Время» появляется у мутазилитов в результате семантического скачка. Он совершается благодаря «стягиванию» воедино двух противоположных событий, уничтожения и возникновения, и время оказывается единством для этих двух противоположностей. Такая процедура противоположения-и-объединения характерна для арабского мышления. Это мышление видит мир как совокупность процессов, а создаваемая им картина мира является процессуальной³⁵.

Такой семантический скачок – появление новой смысловой единицы, в данном случае «времени», которая не входила в состав объединяемых ею противоположностей – не отражен как таковой в формализованной процедуре программы. Вместе с тем он, конечно же, предполагается ею, и разбор смысла *ABT*-программы λ сполна показал это.

А что такое «течение времени», возникающее в результате смены одного атомарного момента времени следующим, и так далее? Ведь «течение» представляет собой иную семантическую единицу, нежели «момент времени». Точечный, атомарный момент времени как таковой не содержит в своем «смысловом теле» никакого «течения», никакой «смены». Если мы, наблюдая последовательный ряд моментов времени, каждый из которых возникает после того, как исчезнет предшествующий, замечаем их *смену* и говорим, что такая смена представляет собой *течение* времени, мы тем самым совершаем семантический скачок, объединяя противоположные понятия («исчезнувший момент времени» и «возникший момент времени») в некое единство. «Течение» объединяет любые два момента времени, не входя в смысловое тело ни одного из них, и представляет собою для них такую же «стяжку», такой же соединяющий их «мостик», каким для событий «уничтожение» и «возникновение» служит «момент времени».

Эпистемическая ценность концепции темпоральности мутазилитов, равно как и вычислительной концепции времени, определяется тем, насколько они схватывают реальные черты данного в опыте объективного времени. Темпоральный опыт, видимо, везде и всегда свидетельствует о том, что *время течёт*. Поэтому неудивительно, что глубокое продумывание механизмов этого феномена приводит к совпадениям в его объяснении. Почему же в арабской культуре такое объяснение было построено уже в самом начале ее развития, а вычислительная концепция времени появилась совсем недавно? Дело не в особой прозорливости арабских мыслителей и не в неспособности западных и отечественных философов дать отчет в очевидных данных универсального опыта. Дело в том, что господствующие в двух культурах мыслительные привычки, определяющие, что является для данной культуры центральным способом рассуждения, а что оттесняется на периферию, существенно различаются. Оказывается, для понимания темпоральной динамики выработанные арабской культурой механизмы смыслополагания адекватны и позволяют удачно схватить этот феномен, тогда как европейский мыслитель вынужден для этого не просто преодолевать инерцию собственных мыслительных привычек, но работать в том поле, которое представляется – с точки зрения этих мыслительных привычек – нарушающим условия рациональности.

³⁵ Более подробно см.: *Смирнов А.В.* Как различаются культуры?

Вычислительная концепция времени появилась независимо от динамической концепции времени мутазилитов, поэтому и их совпадения также возникли *независимо*. Создание основ вычислительной концепции времени было завершено к началу 1990-х гг., тогда как первая работа, специально посвящённая реконструкции и анализу концепции времени и движения в раннем каламе, появилась почти на десять лет позже, в 2000 г. И лишь в конце 2007 г. авторам представилась возможность обменяться полученными независимо друг от друга результатами исследований, что и послужило основанием для написания данной статьи.

О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

И.А. Эбаноидзе

О ПОЛНОМ СОБРАНИИ СОЧИНЕНИЙ НИЦШЕ

За последние десятилетия Ницше стал едва ли не самым издаваемым в России философом. Но хотя число его публикаций исчисляется десятками, научная ценность подавляющего большинства из них равна нулю. Причина в том, что издатели слепо пользуются тем ницшеведческим арсеналом, который был накоплен в России в начале XX столетия, и механически воспроизводят публикации, устаревшие как в научном, так и в языковом отношении, даже не пытаясь снабдить издания мало-мальским научным комментарием и не привлекая к работе редакторов. Дословные воспроизведения урезанных еще царской цензурой переводов «К генеалогии морали» и «По ту сторону добра и зла» (можно сказать, что в этом смысле Ницше по-прежнему остается у нас запрещенным автором – встретить полные версии его произведений можно лишь в очень немногих изданиях) и сфабрикованные на скорую руку сборники афоризмов дополняются псевдо-раритетами, вроде статьи «О музыке и слове», на самом деле представляющей собой фрагменты чернового наброска начала 1871 г. (KSA, T. 7, 10 [1]), которые были скомпилированы в отдельную статью в начале XX в. сотрудниками Архива Ницше. Ныне, более ста лет спустя, одно из крупнейших российских издательств печатает «Фрагменты из статьи “О музыке и слове”, т. е. абсолютно произвольную компиляцию из столь же произвольной компиляции, не сопроводив эту публикацию ни единым словом комментария.

Подобные издания все больше углубляют пропасть между уровнем восприятия Ницше специалистами и их профессиональных дискуссий, с одной стороны, и восприятием этого мыслителя теми, кто лишен возможности читать его в оригинале. Поэтому в наши дни особенно важным и значимым событием стал бы выход *любого* собрания сочинений Ницше, с которым была бы проделана литературная и научная редактура. И тем более должно стать таким событием Полное собрание сочинений Ницше в 13 томах, над которым уже пятый год работает издательство «Культурная революция».

За основу этого собрания взято немецкое научное издание *Kritische Studienausgabe* в 15 томах под редакцией Джорджо Колли и Мадзино Монтинали. Эти итальянские исследователи были одними из первых, кто получил доступ к архиву Ницше после того, как в послевоенной Восточной Германии он был присоединен к веймарскому архиву Гёте и Шеллера. Поначалу они ставили своей задачей подготовку полного и текстологически достоверного собрания сочинений Ницше на итальянском языке. Бросающиеся в глаза противоречия и разночтения в существовавших на тот момент немецких изданиях Ницше заставили Колли и Монтинали обратиться к хранящимся в архиве рукописям. Уже за первые две недели работы с архивом М.Монтинали пришел к заключению, что за основу перевода наследия Ницше (содержимого его рабочих тетрадей, которое в той или иной редакции публиковалось с

самого начала XX в., а также его последних произведений, впервые опубликованных после 1888 г.) не может быть взято ни одно из существующих изданий, и что текстологический фундамент собрания сочинений должен быть заложен заново. Таким образом, речь шла уже о подготовке не только итальянского перевода, но и нового научного издания на языке оригинала. За эту работу и взялись в первой половине 1960-х гг. итальянские исследователи, восстанавливая хронологический порядок рабочих записей Ницше и историю его работы над произведениями, дополняя тома значительным объемом не публиковавшихся прежде текстов и устраняя искажения и фальсификации, допущенные при работе Архива под руководством Э.Фёрстер-Ницше. То, что эта работа субсидировалась итальянским и французским издательствами, привело к тому, что первые тома нового, текстологически достоверного, собрания сочинений Ницше вышли сперва на итальянском языке, в 1964 г., и лишь пару лет спустя немецкое издательство De Gruyter выкупило права на издание *Ницше на немецком у итальянского* издательства Adelphi и *французского* Gallimard'a¹.

Русскоязычная версия издания, подготовленного в 1960-х гг. Колли и Монтинари, не является, в свою очередь, точной копией KSA и имеет ряд существенных отличий. Во-первых, вместо 15 томов мы выпускаем 13. Это сделано, разумеется, не за счет текстов Ницше, а в первую очередь за счет того, что мы не публикуем 15-й том, содержащий хронику жизни Ницше, конкордансы и указатели. Функцию биографии философа, изложенной при этом в его собственных свидетельствах, до некоторой степени выполняет выпущенное «Культурной революцией» вне рамок собрания сочинений издание избранных писем Ницше². Что же касается 14-го тома KSA, который содержит комментарии ко всем произведениям и фрагментам, то эти комментарии распределены у нас по соответствующим томам. Это, на наш взгляд, облегчает работу читателя с изданием, хотя и приводит к увеличению объема томов. Так, первый том, сам по себе занимающий около тысячи страниц, в результате добавления к нему комментариев придется разбивать на два полутома.

Существенно изменен и сам подход к комментариям. В комментариях Колли и Монтинари к произведениям Ницше приводится огромный объем предварительных, черновых вариантов тех или иных фрагментов, причем с указанием правки, оставленной автором в самих черновиках. Со всей строгостью этот принцип при подготовке комментариев был соблюден в русском издании только в одном, 4-м томе – в произведении «Так говорил Заратустра». В нем же, как и во всех томах немецкого издания, проставлена нумерация строк; это исключение сделано для удобства при поиске цитат, поскольку «Так говорил Заратустра» – труд, в наибольшей степени цитируемый самим Ницше. Однако в целом воспроизведение черновых вариантов представляется целесообразным лишь там, где они существенно отличаются от окончательного текста. В то же время к сугубо текстологическим комментариям Колли и Монтинари в русском издании добавлены комментарии редакторов и переводчиков, поясняющие историко-культурный контекст и подчас совершенно необходимые для понимания сказанного у Ницше. Таковы, например, комментарии В.Бакусева в 13-м томе, раскрывающие смысл и характер аллюзий на те или иные знаменитые строки немецкой и античной литературы (см. ПСС 13, сс. 629, 630). В том же 13-м томе следует выделить и комментарий редактора С. Казачкова к ряду фрагментов из наследия 1887–1888 гг.

¹ KSA. Bd. 14. S. 7–17.

² *Ницше Ф. Письма* / Сост. и пер. И.Эбаноидзе. М., 2007.

(см. ПСС 13, с. 613–614). Будучи исходно выписками, сделанными Ницше из книги Л. Толстого «В чем моя вера», эти фрагменты были включены уже в качестве текстов Ницше тем же Львом Николаевичем Толстым в антологию «Круг чтения». Разумеется, такого рода комментарии существенно обогащают русскоязычную версию KSA и едва ли дают основание сожалеть о том, что редакция Колли и Монтинари не воспроизводится здесь «один к одному».

Итак, из пятнадцати томов KSA в русском издании оставлено тринадцать. Семь из них составляют фрагменты из наследия – черновики и наброски 1869–1889 гг. Весь этот корпус текстов для нас фактически внове (в первые годы XXI столетия он целиком был специально переведен для выпускаемого нами собрания сочинений), хотя с некоторыми поздними фрагментами русский читатель и знаком по знаменитой компиляции «Воля к власти». Эта компиляция – предмет особого и масштабного разговора, который может далеко выйти за рамки этой статьи. Скажем лишь, что в выпущенном в 2005 г. «Культурной революцией» издании «Воли к власти» (первом полном русском издании – поскольку все предыдущие выходили в серьезно урезанном еще царской цензурой виде) приведена таблица согласований фрагментов «Воли к власти» с аутентичными фрагментами по изданию Колли и Монтинари. Таким образом, читатель может сам сопоставить компиляцию, подготовленную сестрой философа и его другом Генрихом Кезелицем, с текстами из 12-го и 13-го томов, и проследить характер и тенденцию изменений³.

Сопоставление русского текста «Воли к власти» и того, что можно увидеть в вышедших в 2005 и 2006 гг. 12-м и 13-м томах, дает представление еще об одной, возможно, главной проблеме издания Ницше – проблеме перевода и, в частности, выбора между современными переводами и значительным арсеналом старых переводов, накопленных до революции.

Стилистика зрелых произведений Ницше есть совершенно особый феномен, отрефлексированный в свое время еще самим философом. Приведем в этой связи отрывок из письма Георгу Брандесу от 2 декабря 1887 г.: «Многие слова приправлены у меня по-другому, их вкус для меня несколько иной, чем для читателей, – это тоже влияет. В шкале моих переживаний и состояний перевес на стороне более редких, отдаленных, тонких звуковых частот в сравнении со средней нормой»⁴. И еще – из письма редактору журнала *Vund* Йозефу Видманну, датированного 4 февраля 1888 г.: «Сложность моих произведений заключается в том, что в них присутствует перевес редких и новых состояний души над нормальными. Я не говорю, что это достоинство, но это так. Для этих незафиксированных и часто едва ли фиксируемых состояний я ищу знаков, и мне кажется, что в этом и заключается моя изобретательность.

³ Предупредим заранее: сразу поймать за руку соавторов вышедшей в 1906 г. «Воли к власти» едва ли получится: в 1067 фрагментах компиляции прямые искажения текста крайне малочисленны – гораздо чаще мы встречаемся с выдергиванием отдельных абзацев из более широкого контекста, что придает более вариативной и тонкой мысли Ницше вид обозримой завершенности и определенности. То, насколько критически относятся те или иные исследователи к такой практике, на мой взгляд, больше обусловлено степенью предубежденности к деятельности Элизабет Фёрстер-Ницше, чем объективными соображениями. Сделанное ею в соавторстве с Кезелицем – несомненная вольность, и порой вольность неумелая, а то и возмутительная, безусловно ставящая «Волю к власти» вне рамок академических изданий. Однако негодование филологов в данном пункте напоминает, если говорить языком евангельских притч, отношение фарисеев к Марии Магдалине. В том, что Элизабет – филологическая «грешница» и философская невежа, сомневаться не приходится. Однако это не значит, что на разговор о ней следует непременно являться с заготовленным заранее мешком булыжников.

⁴ Ницше Ф. Письма. С. 286.

Ни что мне не чуждо так, как вера в “спасительную силу стиля”... Разве не входит в замысел произведения первым делом *создание* его собственного стиля? Я стою на том, что если весь замысел меняется, следует так же безжалостно менять всю процедурную систему стиля⁵. Здесь Ницше говорит о различиях стилистических концепций отдельных своих произведений, и это обстоятельство, несомненно, должен учитывать переводчик. Однако и в целом, прежде чем приступать к переводу Ницше, следует сознавать следующий принципиальный момент: по своему языку, по средствам выражения и тому, что он в них вкладывает, Ницше столь же современен для отдельных течений словесности (и не только – не столько – немецкой, сколько французской и даже русской) своего времени, сколь и анахроничен. Ницше стилистически опережает свое время, чего, как правило, совершенно не желали видеть дореволюционные переводчики (или же видели, но были попросту неспособны ответить на этот языковой вызов). Нередко его переводили как просто *еще одного* современного автора. К тому же – философа, т. е. того, кто имеет право выражаться темно, тяжело и нескладно. С другой стороны, там, где какая-нибудь созданная Ницше метафора более-менее вписывалась в привычные для литературы конца XIX в. образно-стилистические конструкции, переводчики демонстрировали образцы гладенькой манерности. Один из ярких примеров этого можно увидеть в переводе «Веселой науки», сделанном Николаевым: по поводу этого места я недавно писал уже в рамках полемики о переводах Ницше, опубликованной во 2-м номере журнала «Пушкин». Так, фраза «Alle grosse Lärm macht, dass wir das Glück in die Stille und Ferne setzen» (т. е., как совершенно адекватно переведено К.Свасьяном, «всякий большой шум заставляет нас полагать счастьем тишину и даль») у дореволюционного переводчика превратилась в анекдотически банальное, сентиментальное, и по-дамски манерное: «Вся эта великая суматоха заставляет нас искать своего счастья в покое и уединении». Можно подумать, что это какая-нибудь провинциальная барышня из русской комедии отвечает на вопрос столичного волокиты: «Не скучно ли вам, сударыня, в деревне?».

Казалось бы, у сегодняшних переводчиков не должно быть в голове подобных стилистических лекал, по которым они кроют те или иные фразы. Однако и они то и дело не могут устоять против соблазна перевести Ницше как просто *еще одного* автора XIX в. В то же время обнаруживается другая проблема: ранний Ницше, нередко еще говорящий в стилистике Шопенгауэра и даже Вагнера, гораздо естественнее и достойнее выходит по-русски у хорошего переводчика Серебрянного века, нежели у нашего современника. Это обстоятельство заставило нас, в частности в 7-м томе, во вполне добротном переводе А.Жеребина, сделанном для данного издания, допустить вкрапления перевода А.Козлова, опубликованного ровно 100 лет назад. Речь идет как раз о фрагменте 10 [1] и компиляции «О музыке и слове», упоминанием о которых я начал эту статью.

Таким образом, там, где нет бесспорных переводческих удач (а их среди переводов Ницше прискорбно мало), нецелесообразно делать принципиальный выбор в пользу современных или дореволюционных переводов. Оптимальным представляется путь сравнения и редактуры, которым и идет наше издание при подготовке томов с завершенными произведениями Ницше. Некоторые старинные переводы могут выполнять при этом функцию весьма качественного подстрочника, на основе которого можно вести более тонкую и точную работу. Таковы, например, переводы Н.Полилова, во многом легшие

⁵ Ницше Ф. Письма. С. 286.

в основу двухтомника, выпущенного в 1990 г. под редакцией К.Свасьяна. Полилов стремился к буквальному переводу, в том числе подчас и к буквальному воспроизведению конструкции немецких фраз. Это особенно бросается в глаза при взгляде на его переводы «Дионисовых дифирамбов», где мы имеем дело с чистым подстрочником, превращающим ницшевский верлибр с элементами античной ритмики в странноватую прозу. Гораздо более приемлемы полиловские переводы прозаических произведений, однако и здесь его случается иногда переигрывать менее погруженным в тематику коллегам, в том числе и его современникам. Вот, например, начало 7-го афоризма («Мораль для психологов») из раздела «Набеги Несвоевременного» в «Сумерках идолов». Полилов сходу буквально переводит выражение «Colportage-Psychologie» как «разносчищью психологию» (?), и затем продолжает в том же духе: «Не заниматься разносчищью психологией! Никогда не наблюдать для того, *чтобы* наблюдать! Это вызывает фальшивую оптику, косоглазие, нечто принужденное и лишенное чувства меры. Переживание как *хотение* переживать – это не удастся». Это случай, когда полиловский метод, часто дающий вполне квалифицированный результат, оборачивается явным провалом⁶. А вот перевод, вышедший в 1900-м г. в товариществе «Владимир Чичерин»: «Не разменивайте психологии на мелкую монету! Никогда не наблюдайте для того только, чтобы наблюдать! Это создает оптический обман, неправильный взгляд, что-то вынужденное, преувеличенное... Искусственное переживание никогда не удастся». Это совсем не шедевр, но с этим уже можно работать. Убрать «монету», которая здесь явно ни к чему, благодарно воспользовавшись «разменом» («Психологи, не разменивайтесь по мелочам»). Воспользоваться и оборотом «для того только», и, конечно же, «оптическим обманом» вместо «фальшивой оптики». Зато оставить полиловское «косоглазие», которое куда лучше «неправильного взгляда». И снова обратиться к «чичеринскому» переводу, потому что «что-то вынужденное, преувеличенное», несомненно лучше и яснее, чем «нечто принужденное и лишенное чувства меры». А вот на последней фразе затормозить и хорошенько подумать, стоит ли принимать переводческую вольность «искусственного переживания». Разумеется, это понятно и складно, в отличие от чудовищного «переживание как *хотение* переживать – это не удастся». Но понятно и складно ли писал Ницше, создавая фразу «Erleben als Erleben-Wollen – das geräth nicht»? Здесь нельзя воспользоваться ни одним из имеющихся вариантов, здесь нужно заглянуть дальше, чтобы лучше понять Ницше. А даль-

⁶ На переводы Полилова, равно как и на переводы С.Франка, Ю.Антоновского и нашего современника К.Свасьяна недавно обрушился в своей книге «Фридрих Ницше у себя дома» А.Перцев. Хотя отдельные выпады Перцева вполне *резонны*, тон и манера его критики отдает таким эстрадным *резонерством*, что принять ее в целом не позволяет хотя бы уже чувство вкуса. Кроме того, посмеявшись над переводчиками, бывшими до него, и ни словом не упомянув редкие, но все же имеющиеся переводческие удачи, такие, скажем, как перевод А.Михайлова, Перцев имел неосторожность в приложении к книге самолично продемонстрировать, как *надо* переводить Ницше. Неосторожность оказалась двойной, поскольку в приложении Перцев поместил не какое-то целое произведение и даже не сплошной фрагмент текста, а избранные им самим афоризмы. То есть те, за перевод которых он ручается. Я не собираюсь заниматься здесь разбором этого перевода, вернее, вольного пересказа, поскольку в Собрании сочинений он нами не используется, да и знакомство мое с ним ограничилось парой страниц. Хотел бы просто посоветовать А.Перцеву при случае сверить свой перевод с оригиналом – хотя бы афоризм 336 из второй книги «Человеческого, слишком человеческого», который Перцев снабдил прекрасным русским заголовком «Доброе – хотеть, прекрасное – мочь». Надеюсь, эта сверка приведет Перцева к выводу, что «мочь прекрасное» ему тоже удастся не всегда, даже при наличии «добрый воли», которая вовсе не является переводом оборота «um des Guten willen».

ше он говорит (у Полилова): «Не следует, переживая что-нибудь, озираться на себя, каждый взгляд становится тут “дурным глазом” (конечно же, лучше – «сглазом». – И.Э.)». То же самое говорит и переводчик из «Чичерина», но он упрощает оборот, теряя в результате смыслообразующее настоящее, длящееся, процесс – вместо «озираться, переживая что-нибудь» он ставит «оглядываться в пережитом». С «пережитым» смысл в его переводе уходит, и мы снова возвращаемся к подстрочнику-Полилову, более того, к самому началу фрагмента, где мы поначалу «купились» на разговорную гладкость другого переводчика. Однако из общего контекста теперь становится ясно, что «Colportage-Psychologie» не имеет ни малейшего отношения к разносчикам-торговцам, и вообще к торговле и мелочи. «Colportage» – это еще и разнос новостей от соседа к соседу, средство массовой информации в эпоху отсутствия СМИ. А *colporteur* – в том числе и газетчик, прототип репортера. Таким образом «Colportage-Psychologie» в наше время совершенно адекватно перевести как «репортажная психология», тем более, что именно об этом и говорит дальше Ницше: не надо «озираться, переживая что-нибудь» – психологу не стоит в момент переживания вести для самого себя репортаж об этом переживании.

Общий вывод: Полилову можно доверять, и в гораздо большей степени, чем другим дореволюционным переводчикам. Однако его еще надо переводить дальше, продумывая за него то, что он не продумал и недоперевел. В немалой степени это относится и к переводам Ю.Антоновского, в особенности, к книге «Ессе homo».

Конечно, можно сказать, что такой метод работы слегка напоминает усилия гоголевской Агафьи Тихоновны по созданию образа идеального мужчины, но что делать, если идеальных переводов нет?! Их приходится выправлять, а иногда и компоновать. И так ли уж удивительно, что их нет? Даром, что ли, Ницше говорил, что у человечества «нет ушей» для его книг? И кому он хотел поручить перевод своих произведений на французский? Августу Стриндбергу. Думаю, если бы Достоевский был еще жив в 1888 г., Ницше мечтал бы о русском переводе в исполнении Достоевского. И уж во всяком случае не Полилова, не Герцык и даже не философа Голосовкера. Стриндберг отказался, но еще совершенно неизвестно, получился ли бы у него переводческий шедевр. В нашу эпоху Ницше переводили на русский два замечательных Мастера – К.А.Свасьян и А.В.Михайлов. Использую здесь слово «Мастер» потому, что их разносторонний талант гораздо шире рамок понятий «германист», «переводчик», «историк культуры» (говоря словами Ницше, «не любящие профессий именно потому, что сознают себя призванными» – «eine höhere Art Mensch liebt nicht “Berufe”, genau deshalb, weil sie sich berufen weiss»). Однако и в их переводах, как и в любых других, есть вещи, нуждающиеся в редакции.

Отдельно здесь следует сказать о михайловском переводе произведения «Der Antichrist». Михайлов перевел название как «Антихристианин», что представляется нам несколько тенденциозным смягчением, обтеканием шокирующей заостренности, к которой несомненно стремился автор. Ницшевский заголовок на равных вбирает в себя и «антихриста», и «антихристианина», причем очевидно, что Ницше бравирует первым (во всех смыслах) значением слова. Еще в августе 1883 г. он писал Овербеку: «первое публичное высказывание о первой книге “Заратустры”; написано оно, как это ни удивительно, в тюрьме. Что мне доставляет удовольствие, так это констатировать, что первый же читатель чувствует, о чем здесь идет речь: о давно обе-

щанном «антихристе»⁷. Понятно, кто именно «давно обещан», «обетован» – не «антихристианин» же. Ближе ко времени написания «Антихриста» такая бравада в Ницше могла только усиливаться.

Однако из песни, как говорится, слов не выкинешь, особенно если слово – само название. Перевод же Михайлова – это, пожалуй, лучший из всех существующих на сегодня переводов Ницше, и в этом смысле действительно – «песнь». Достаточно сравнить первый же абзац перевода «Антихриста», сделанного В.Флеровой, и «Антихристианина», сделанного А.Михайловым, как становятся очевидными, с одной стороны, все беды неудачных переводов Ницше, а с другой – способы обойти эти беды стороной и превратить трудности перевода в достоинства русского текста.

Вот первые фразы в переводе Флеровой – фразы, конечно, не лишённые странности и неловкости, но все же как-то читающиеся, дающие пищу для разгадывающего читательского ума: «Эта книга принадлежит немногим. Может быть, никто из этих немногих еще и не существует. Ими могут быть те, кто понимает моего Заратустру; как мог бы я смешаться с теми, у кого лишь сегодня открываются уши? Только послезавтра принадлежит мне. Иные люди рождаются *posthum*». Я назвал эти фразы как-то читающимися, однако читаются они исключительно *faute de mieux* – за неимением лучшего. Когда мы видим рядом лучшее, они превращаются просто в нагромождение неточных и неправильно расставленных слов. Вот как это, оказывается, может звучать, и как это звучит у Михайлова (а рядом, напоминанием, у Флеровой): «Это книга для совсем немногих (принадлежит немногим). Возможно, ни одного из них еще вовсе нет на свете (никто из этих немногих еще и не существует). Быть может, они – те, что понимают моего Заратустру; так как же смешивать мне себя с теми, кого и сегодня уже слышат уши?.. Мой день – послезавтрашний (Только послезавтра принадлежит мне); некоторые люди рождаются на свет “посмертно”. Может быть, «иные» в какой-то, микроскопической, дозе и лучше «некоторых», но править перевод Михайлова ради таких мелочей рука не поднимается. Хотя можно было бы поставить ему в упрек как «неакадемичность» даже перевод *posthum* в русское «посмертно» прямо внутри текста. Однако та огромная созидательная, властная и в то же время умная и детальная работа, которую проделал Михайлов с книгой Ницше, делает его перевод самостоятельным, автономным фактом русской словесности. Во многих случаях Михайлов попросту ломает ницшевский синтаксис, однако «переводческой вольностью» такое обхождение назвать никак нельзя: это необходимая и неизбежная работа, с помощью которой на русском языке воссоздается и ясность, и энергия оригинала. А.В.Михайлов скончался в 1995 г., согласовать с ним правку, мы, к сожалению, не имели возможности. Поэтому все места, где в 6-м томе при публикации его «Антихристианина» мы прибегаем к точечной правке (редактировать перевод Михайлова необходимо хотя бы уже по одним только текстологическим соображениям, поскольку он работал по изданию 1906 г., которое вышло без целого ряда содержащихся в рукописи фраз), специально оговариваются в комментариях – всякий раз с указанием исходного варианта по сборнику «Сумерки богов» (М.: Политиздат, 1989), где был опубликован этот перевод. Кстати, в комментариях к 6-му и 5-му томам немалый объем будут занимать указания тех мест, где в дореволюционных переводах мы использовали редактуру К.Свасьяна по двухтомнику 1990 г. Что же касается сделанных самим Свасьяном и публикуемых нами

⁷ Ницше Ф. Письма. С. 210.

переводов «К генеалогии морали» и «Веселой науки», то здесь каждое изменение и исправление рождается в непосредственном (вернее, опосредованном через Интернет) согласовании с переводчиком.

Работа над томами продвигается сравнительно медленно, и все же еще в этом году должны выйти сразу два новых тома с произведениями Ницше: 5-й («Случай “Вагнер”», «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали») и 6-й, включающий «Сумерки идолов», «Антихриста» («Антихристианина» в переводе Михайлова), «Ессе homo», «Дионисовы дифирамбы» и «Ницше contra Вагнер». Последнее из произведений представляет собой отобранные Ницше и отредактированные им афоризмы из разных его книг – некоторые афоризмы из второй части «Человеческого, слишком человеческого» переведены для него впервые, в других же случаях здесь оказался вдвойне уместным описанный нами выше подход к редакции. Принципы работы над собранием сочинений постоянно уточняются, происходит обогащение новым опытом и разыскивание прецедентов, так что в свете работы над новыми произведениями становятся видны и определенные недостатки уже выпущенных томов. Однако я надеюсь, что недостатки эти можно будет исправить при подготовке новых тиражей. Возможно, за счет резонанса, который может вызвать издание, обогатится и сама база переводов, с которой имеет дело редакция. Ведь проблема заключается еще и в элементарной разобщенности людей, так или иначе имеющих дело с переводами Ницше – в недостатке информации о том, что у кого «в работе». Однако то, что собрание сочинений издается под эгидой Института философии РАН, а в работе над разными его томами принимали и принимают участие столь видные отечественные мыслители, как Н.В. Мотрошилова (5-й том) и В.А. Подорога (4-й и 7-й тома), позволяет надеяться, что это издание сможет аккумулировать вокруг себя все лучшее, что наработано на сегодняшний день в отечественном ницшеведении.

ШАГИ К СПАСЕНИЮ

Выход каждой новой книги о сообществе – событие. Им является и появление русского перевода книги Джорджо Агамбена «Грядущее сообщество»¹, пусть и запоздавшей в России почти на 20 лет...

В содержательном плане книга условно разделяется на три самостоятельных, но одновременно пересекающихся «сюжета»: религиозно-философский дискурс о сообществе (онтологические основания и этика сообщества, идеи спасения и откровения, частные проблемы схоластики в связи с коммунитарностью, толкование библейских сюжетов и притч и др.), логико-лингвистическая теория (логические парадоксы, логика смысла и бессмыслицы, омонимия и псевдонимия, своеобразный «лингвистический реализм» и т. п.) и ряд социально-политических экскурсов (общество зрелища, медиакратия, бесклассовое общество и др. темы). Помимо этого, по большей части иллюстративного, материала, значительная часть книги включает в себе опыт построения самостоятельной теории сообщества, а также полемику с иными теоретиками коммунитарности и комментарии к значимым для теории сообщества идеям М.Хайдеггера, Л.Витгенштейна и др. Почти на треть книга состоит из дополнительных материалов – вполне самостоятельных примечаний автора к важнейшим концептам работы, послесловия 2001 г., трехчастного «эссе» «Искусство, без-деятельность, политика». Завершается книга солидным аналитическим послесловием переводчика Дм.Новикова.

Книга представляет собой опыт теории сообщества, построенной в виде полемики и развития уже сложившейся традиции философии коммунитарности; работа с этой темой достаточно сложна как в плане собственно философском, так и в публицистическом. Сообщество невозможно схватить в понятие, оно тождественно бытию, но бытию совместному, или, как говорит Ж.-Л.Нанси, – «совместному явлению», «бытию единичному множественному», которое одновременно оказывается и явлением смысла. Сообщество, как, в частности, об этом пишет и сам Дж.Агамбен, стоит воспринимать не как факт и не как понятие, но вне разделения на мыслимое и ощущаемое, субстанцию и акциденции, поскольку существование сообщества не может отличаться от его сущности. Сообщество не существует вне своего явления в сложных формах опыта – в дружбе и любви, в поэтическом выражении и в другой подобной им непроизводительной «деятельности». Сообщество в этом смысле – это «событие бытия», которое, будучи явлено, приостанавливает действие классического философского инструментария, поскольку требует либо со-участия в событии, причастности сообществу, либо призывает к воздержанию от суждений, к некоторому «молчанию», вслушиванию в невыразимое, в смысл. О последней возможности, впрочем, Ж.-Л.Нанси сказал, перефразируя максимум Л.Витгенштейна, что следует не молчать о том, о чем невозможно говорить, но *продолжать* говорить вопреки этой невозможности: само говорение, «выставление напоказ» и является непотре-

¹ Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Пер. с ит. Дм.Новикова, Е.Г.Молочковской. М., 2008.

бимым продуктом непродуцирующей деятельности сообщества, о которой Дж. Агамбен в «Грядущем сообществе» говорит уже никак иначе, как о спасении, «собирации мира».

Казалось бы, опыт сообщества – как оно предстает в книгах теоретиков коммунитарности – родствен мистическому опыту, в котором слова всегда означают *что-то другое*, что-то либо меньшее, либо большее, чем языковые знаки, то, что лишь косвенно указывают на ощущаемое, переживаемое, представляемое и непредставимое. Но, открывая любую книгу о сообществе, стоит постоянно помнить о том, что теория сообщества – это не больше и не меньше, чем иной взгляд на онтологию: как выражает это Ж.-Л. Нанси, «нет бытия кроме совместного бытия». Сообщество же, «совместное явление», «бытие-с» (среди, внутри, с) суть лишь имена бытия – бытия единичного множественного (*être singulier pluriel*, термин Ж.-Л. Нанси). Заметим: не имена *для* бытия, не термины и не дескрипции, а те имена, которые сами по себе – бытие, т. е. реальные, неотличимые от вещей имена, в этом своем качестве перестающие быть знаками, инструментами повседневной коммуникации. Отсюда и необходимость при чтении такого рода работ применять для их понимания не рациональные схемы, а интуицию – чувственную, интеллектуальную и, в конечном итоге, мистическую.

В сообществе, которое не существует иначе как в своих явлениях, о чем писал Ж.-Л. Нанси уже в «Неработающем сообществе» – в любви, дружбе, аффектах, поэзии, – произносимые *вместе* слова начинают говорить сами: не *о чем-то*, а *что-то*. (В «Corpus» Ж.-Л. Нанси прямо заявит, что пишется само тело.) Свидетельство о сообществе – это, так сказать, само сообщество; мысль сообщества реальна²; речь сообщества – речь, в которой не различаются слова и вещи. Речь сообщества и в сообществе выявляет свою природу: это частная речь, собирающая частичные высказывания, не нивелируя их ко всеобщему уровню языка, но и не сводя их к сугубо индивидуальным качествам, – эта речь является *примером*, речью любого как частного случая общего. Пожалуй, в этом отношении опыт сообщества действительно можно назвать частным, вневременным, мистическим опытом. И лишь в этом смысле опыт сообщества перестает восприниматься только как частное высказывание и становится значимым свидетельством, откровением, Апокалипсисом, образы которого – невыразимые и не выражающие ничего «вещественные слова», сама реальность, «правду» которой способен уловить *кто угодно, любой*. И парадоксальным образом здесь и появляется подлинно историческое – событийное – измерение. Именно поэтому любое сообщество можно, по примеру итальянского философа Дж. Агамбена, назвать «грядущим», т. е. *идуцим*, приходящим.

Поскольку событие – это всегда становление, реконфигурирование смысла и бессмыслицы, то любая книга о сообществе может лишь по-новому распределить, уточнить или модифицировать уже существующий круг тем, вопросов и концептов. *Настоящая* мысль о сообществе – это уже призыв к сообществу и часть его, поскольку она осознает свою недостаточность; она по определению анонимна, поскольку свидетельствует об опыте т.н. «единичной множественности», сама являясь примером таковой – всегда диа- и полилогом, разделением и призывом. Отсюда проистекает сложность кни-

² «Мыслимая вещь – это не идентичность, а *сама* вещь. Это не другая вещь, на которую она указывает как на свою трансценденцию, но это и не просто все та же самая вещь. Здесь вещь превзошла саму себя, взойдя к себе *самой*, к своему бытию, такому, какое оно есть» (Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 87–88; курсив автора).

ги Дж.Агамбена в публицистическом отношении. «Грядущее сообщество» стало и стадией в полемике, и ступенью в развитии фундаментальных тем, уже заявленных ко времени ее написания (1989–1990 гг.), в частности, в трудах Ж.-Л.Нанси «Неработающее сообщество» (*La communauté désœuvrée*, 1982) и М.Бланшо «Невообразимое сообщество» (*La communauté inavouable*, 1988)³. Отсюда – и специфический подбор и освещение тем, особый круг разбираемых в книге концептов, и эссеистичность, некоторая разрозненность и отсутствие (впрочем, лишь кажущееся) последовательного развития некоторого единого стержня мысли. Еще раз подчеркнем: писать о сообществе можно, только будучи причастным к нему, что налагает определенные условия на строй мышления и, следовательно, на стиль и композицию получающейся в результате книги. Сам автор реализовал этот императив в «Послесловии 2001 года», называемомся *Tiqun de la noche*: «Бездеятельность не означает лень, а *katargæsis* – это акт, в котором *что* оказывается до конца замещено самим *как* и в котором жизнь, лишенная какой-либо формы, и форма, отлученная от жизни, сливаются в *форму жизни*. Экспонировать подобную бездеятельность или отсутствие произведения – в этом и состоит дело этой книги. Она абсолютно совпадает с этим послесловием»⁴ (курсив Дж.Агамбена). Смысл и сущность деятельности самого философа здесь действительно совпадает с формой, в которой она воплощена: книга о спасении предстает шагом в сторону спасения. Это и позволяет самому автору быть частью сообщества, говорящего его устами, а сборнику частных высказываний, откликов и полемических возгласов – быть примером результата производительной деятельности.

Если посмотреть на «Грядущее сообщество» не только как на вольный комментарий к текстам Библии и средневековых религиозных философов-реалистов, а также Декарта, Спинозы, Лейбница, Ницше, Хайдеггера, Витгенштейна и т. д, а как на дополнение и развитие актуальной – и в момент публикации книги в 1991 г., и сейчас – идеи сообщества, то возникает иная плодотворная перспектива для более подробного взгляда на книгу Дж.Агамбена. Тогда в содержании книги и специфике подачи тем можно узреть определенную логику и связность.

Лейтмотивом книги Дж.Агамбена является идея спасения в иудео-христианском его понимании: Апокалипсис, Страшный суд, Слава Господня (*doxa*), топология рая и ада, рассуждения о нимбе, с примерами и комментариями из средневековых богословских сочинений – весь этот круг тем стоит рассматривать здесь как полемику с идеей «деконструкции христианства» и попыткой вывести сообщество за пределы понимания его как «собора верующих», предпринимаемой Ж.-Л.Нанси в его работах о коммунитарности и о сущности христианства. Рассмотрим, в чем заключается суть полемики.

Французский теоретик дезавуирует христианство на том основании, что идея акта творения мира Богом «мешает» идее постоянного возникновения и реконфигурации единичностей, создающих мир, т. е., собственно, существующих, экзистирующих⁵. Поскольку же экзистенция здесь относится к чело-

³ Пусть данная отсылка будет библиографической справкой и очерчиванием необходимого для понимания «Грядущего сообщества» непосредственного философского контекста, о котором итальянский философ по каким-то причинам умалчивает в своей работе.

⁴ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 101–102.

⁵ См. подробнее: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Пер. с фр. В.В.Фурс, под ред. Т.В.Щитцовой. Минск, 2004. С. 36–44 (глава «Сотворение мира и любопытство»). В данной книге, вышедшей после «Грядущего сообщества», тема «деконструкции христианства» разбирается более подробно в том числе и в связи с книгой Дж.Агамбена; среди

веку в том же смысле, что и ко всему прочему творению, то идея воплощения Бога в человеческом облике и вытекающий отсюда тео-антропоцентризм христианства (и в некоторых моментах достаточно жесткие отношения Бога и человека в авраамических религиях в целом) оказывается неуместным и ведет к суженному представлением о сообществе. Сообщество в принципе не может быть основано на внеположном ему принципе. «Различие между человеком и всем прочим сущим (которое мы не намерены отрицать, но природа которого, тем не менее, не дана), само неотделимое от других различий в сущем (поскольку человек есть “также” животное, “также” живое, “также” физико-химическое и т. п.), не отделяет истинное существование от некоторого рода под-существования. Напротив, это различие образует конкретное условие единичности. Мы не были бы “людьми”, если бы не было “собак” и “камней”», – пишет Ж.-Л.Нанси⁶, вычеркивая тем самым фигуру Христа или мессии как «прототипа» Другого для человека⁷ – посредника между сущим и существующим.

Ж.-Л.Нанси определяет единичность как тело (*le corps*), а «тело – это пластическая материя опространствования без формы и Идеи»⁸. Бог-Слово, воплотившийся в теле, соединяет в себе невозможным образом знак и смысл, форму и идею; смерть Бога-Слова, которая лишает его тела, тем самым вновь разделяет их для верующих, которые могут спастись только через принятие тела Христова, через евхаристию, привносящую плоть и кровь Бога-Слова в них и, следовательно, наполняя смыслом их тела и действия их тел в качестве знаков. Для Ж.-Л.Нанси это установление внешнего регулирующего принципа обескровливает сообщество, поскольку «сообщество располагает телом в качестве смысла, а тело – сообществом в качестве смысла»⁹, т. е. определяется из самого себя, имея как *partes extra partes* множество истоков смысла.

Иными словами, сообщество – т. е. совместно являющиеся тела – по мысли Ж.-Л.Нанси, организует собственный «язык», в котором отношения «знак–смысл» являются отношениями между самими телами – разделяют их, но не означивают. В настоящем сообществе тела «пишутся» (Ж.-Л.Нанси), но не семиотизируются; в данном своем виде они и образуют сообщество, которое является «неописуемым» (М.Бланшо). Так, отказ от религиозного дискурса о сообществе становится для французских философов *возможностью* сообщества, слова языка которого – аффект, преступление, смерть, дружба, любовь – выражают без-личность настоящего сообщества и его полную имманентность как отсутствие любого внеположного основания у его разделенных и совместных «частей», кроме самого их разделения и совместности.

Со своей стороны, итальянский философ пытается легитимировать религиозный дискурс как возможность речи о сообществе и речи сообщества на том основании, что человек, действительно, являясь лишь частным случаем существования, одной из «множественных единичностей», тем не менее может служить его *образцом* или *примером*. Дж.Агамбен рассматривает пример как «понятие, которое... неподвластно антиномии общего и единичного»¹⁰: человек как тело становится некоторой «этостью» (*haecceitas*, термин Иоанна

прочего это отражено в использовании хайдеггеровской аналитики бытия. Критический анализ сообщества как религиозной общины (*communio*) проводится Ж.-Л.Нанси уже в «Неработающем сообществе».

⁶ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. С. 40.

⁷ Там же. С. 148.

⁸ Нанси Ж.-Л. *Corpus*. М., 1999. С. 92.

⁹ Там же. С. 100.

¹⁰ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 16.

Дунса Скота), некой неуловимой и самой по себе множественной конфигурацией сингулярных качеств и свойств, предстающих как образ, чистое выражение, которое итальянский философ отождествляет с «жизнью в языке».

Чем же примечателен человек как «пример»? Во-первых, человек занимает нейтральное положение по отношению к общему и единичному: «Общее и индивидуальное, родовое и единичное – это всего лишь два убегающих вниз склона, из которых слагается сам гребень любого»¹¹. Во-вторых, он оказывается, так сказать, **in medias res среди иных единичностей. Иными словами, человек** – как «существо языковое» – оказывается тем, кто способен выражать смысл, который сам по себе, как чистая нейтральность, невыразим, но и неизбежно теряется во множестве значений, «идиоматизмов и идиотизмов»¹². Эту сугубо человеческую деятельность по явлению смысла как не частного и не общего, а «некоего» или «любого» (*quiodlibet*) Дж.Агамбен фактически превращает в предназначение человека, в путь и средство спасения мира и самого человека как его части. Замечательно, что это – «бездеятельная деятельность», в которой само событие важнее и своей формы, и содержания, а пример как таковой – лучше собственной конкретики: «...Это акт, в котором *что* оказывается до конца замещено самим *как* и в котором жизнь, лишенная какой-либо формы, и форма, отлученная от жизни, сливаются в *форму жизни*»¹³.

Этим объясняются многочисленные примеры, приводимые итальянским философом из области литературного творчества, поэзии; в хайдеггеровском стиле Дж.Агамбен показывает на материале текстов Гёльдерлина, Роберта Вальзера, Ф.Кафки – т. н. «малой литературы» – как коммунитарность проявляется в поэтической форме и, одновременно, какую форму диктует она творчеству. Письмо Вальзера (популярность этого швейцарца – вдохновителя Ф.Кафки, В.Беньямина, Э.Канетти – в России постепенно растет, в том числе благодаря Дж.Агамбену) и Кафки – это своеобразное бегство от литературы, желание самоустраниться, быть непрофессионалом, а по возможности уклоняться от деятельности вообще и от производства что-либо означающих знаков в частности, как то делал мелвилловский писец Бартлби¹⁴, которому посвящена в «Грядущем сообществе» написанная совместно с Ж.Делёзом отдельная глава.

Подобная без-деятельность, выражающаяся здесь в отказе от идиостиля, равно как от растворения в «большом стиле», – пример работы сообщества, в котором действуют множественные слабые силы, силы возможного – не необходимости и случайности, а высшей формы возможности («возможности не не-быть»¹⁵). В творческом измерении, в философии, как утверждает Дж.Агамбен, ссылаясь на Аристотеля, это выражается в бессилии художника или философа, который не испытывает на себе воздействия сил необходимости и случайности, перед выражающейся посредством него истиной, – истиной самой поэзии или мысли. Для писателя переход от производящей деятельности к бездеятельной деятельности знаменуется, помимо опустоше-

¹¹ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 25.

¹² Там же. С. 26.

¹³ Там же. С. 101 (курсив автора).

¹⁴ Ср. сходную мысль в эссе о Вальзере: «Как мелвилловский Бартлби, Вальзер-ноль (никто, всякий) отнюдь не беспомощен: он – сама возможность. Ничего не желая, он отказывается ото всего: единственное, чего он хочет, это быть здесь, в ничейной зоне, в снегах неразличности, и возвещать о том, что вот-вот произойдет» (Паулс А. Меньше нуля / Пер. с исп. Б.Дубина. <http://textonly.ru/case/?issue=15&article=5780>).

¹⁵ Этот термин Дж.Агамбен подробно раскрывает в главе «Бартлби» (Грядущее сообщество. С. 37–40).

ния самого себя (уместно вспомнить здесь размышления Ж.Делёза об «опустошенных», лишенных значения высказываниях и лишенных значимости героях пьес С.Беккета¹⁶) и отказа от идентичности, еще и тем, что его слова как бы расслаиваются: с одной стороны, как выразительная форма, они оказываются лишь «псевдонимами» бытия, теми самыми «любимыми словами», которые используются в качестве примера, но не мешающими вещам, идущим к спасению; с другой, словам возвращается их истина – они становятся реальными, вещественными, т. е. перестают отличаться от выражаемых ими идей, выражая теперь уже последнее *так* мира после Судного дня, чистый смысл. А это итальянский философ и называет спасением.

Идея спасения для Дж.Агамбена тесно связана с понятием *tiqqun*. С одной стороны, это слово на иврите (в варианте *tiggun olam*) относится к одному из ключевых понятий лурианской Каббалы – «собираанию», «искуплению», «восстановлению» мира, возвращению Творцу его отчужденных частей. Это понятие претерпело знаменательные смысловые сдвиги и полисеманлично до сих пор: оно относится и к религиозному и молитвенному опыту, и к установлению социальных норм, наконец, через этику спасения посредством благих поступков оно стало синонимом социального действия, близкого по своей идейной нагруженности к ситуационизму. С другой стороны, *Tiqqun* – это название журнала, в создании которого Дж.Агамбен и его труды сыграли важную роль (в частности, значимым текстом для понимания рассуждений итальянского философа о сообществе и некоторых его концептов является коллективное эссе «Теория Блума» в первом номере журнала¹⁷). *Tiqqun* для Дж.Агамбена предстает примером коммунитарной деятельности в мировом масштабе, собиранием раздробленного мира из частей, спасением, в котором человек играет особую, двойную, роль: он и часть, для которой есть свое место, и тот, кто все части собирает в некое множественное целое.

Человек как тело и образ, как следует из рассуждений Дж.Агамбена, является «хорошим примером» еще и потому, что способен к осмыслению себя самого как примера; человеческое счастье, как пишет философ, заключается в том, что человек «способен быть порождаемым собственной манерой»¹⁸, т. е. является существом *этическим*. Здесь кроется позитивная перспектива книги Дж.Агамбена – развитие ранее поставленной Ж.-Л.Нанси в отношении коммунитарности задачи по переходу к *praxis'у* и *ethos'у*; **также** заметно движение, параллельное размышлениям М.Бланшо о типах сообщества в «Неописуемом сообществе». (Среди других созвучных рассуждениям итальянского философа решений задачи построения «новой этики» можно также назвать воззрения А.Бадью¹⁹.)

Следуя этике множественности, Дж.Агамбен приходит к закономерному выводу о том, что спасение как таковое человеку в принципе не требуется. Собственно, идея грядущего сообщества заключается в том, что человек должен осознать свое истинное положение в мире и своеобразный способ существования как «бытие, которое есть не тем или иным образом, но бытие,

¹⁶ См.: Делёз Ж. Опустошенный; Беккет С. В ожидании Годо / Сост. С.Исаев. Пер. с фр. С.Исаева, А.Наумова. М., 1998. С. 251–282.

¹⁷ <http://www.archive.org/download/Tiqqun1/Tiqqun1-ExercicesdeMta physiqueCritique1999.pdf> (франц.).

¹⁸ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 34.

¹⁹ См.: Бадью А. Этика. Очерки о сознании Зла / Пер. с фр. В.Е.Лапицкого. СПб., 2006. Ж.-Л.Нанси тоже упоминает Алена Бадью, а также Ж.Делёза и самого Дж.Агамбена как мыслителей единичной множественности, вызвавших у него интерес к этой теме (см.: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. С. 56, сноска № 1).

которое есть сам способ своего собственного бытия; и поэтому, оставаясь единичным, но лишенным чистой неопределенности, оно множественно и соответствует всему бытию, любому»²⁰. Это следует воспринимать как заявление о том, что спасение уже всегда происходит и необходимо определить его «место», место спасения – оно и будет местом «Блага» или «Бога»; в качестве иллюстрации этого тезиса философ приводит учение Амальрика из Бены. Добавим лишь, что тезис Дж.Агамбена – спасение без спасения, т. е. без активной производительной деятельности – действительно адекватен максиме «этики истин» А.Бадью: принадлежать к процессу истины значит одновременно и быть самим собой, и быть способным воспринять и подчиниться истине, изменяющей этого «самого»; истина же четвероюко проявляется в любви, политике, искусстве, науке, – иными словами, в явлении сообщества.

В качестве другого примера философ пересказывает притчу о царстве мессии, где все вещи займут свое подобающее место и мир перестанет меняться, твориться; наконец примером, имеющим обратную силу, предстает пересказ притчи из Аггады о Шекине. Здесь под спасением подразумевается пребывание в состоянии, где Шекина – божественное присутствие – не разделяется на слово и обозначаемую им вещь, и акт не отделяется от потенции. Грехопадением же оказывается «предпочтение» ветхозаветным Адамом познания всему остальному бытию, которые изначально едины в древе Сефирот, т. е. различных проявлениях Бога. Здесь снова уместно вспомнить о *tiqqun*.

Отсюда следует вполне последовательное заявление Дж.Агамбена о том, что самыми счастливыми из людей являются те, кто не знает Бога, обитатели Первого круга дантовского ада – Лимба, и если развить логику философа, то вся прочая «тварь», предуготовленная к спасению, в свою очередь, должна спастись оптимальным – человеческим – способом, т. е. не спасаясь вовсе. «Человеческим» такое спасение-без-спасения называет Дж.Агамбен на том основании, что после Судного дня должно наступить Тысячелетнее царство истины, т. е. собственно *человеческая жизнь*, ведь лимб означает также «промежуток», место касания тел – не больше и не меньше, чем просто совместное, суверенное, бытие. «Машина христианской ойкономии», как пишет философ, здесь действительно дает сбой, но только в плане телеологическом и эсхатологическом; если же посмотреть на грядущее сообщество как на уже всегда существующее, но не знающее само себя, то никакого сбоя нет. Спасение *уже* настало, необходимо лишь прийти к нему, превратив мысль в способ существования и приведя языковые знаки-псевдонимы к их Самому Само – к вещи, к смысловой полноте. В этом и заключается идея «грядущего», т. е. не будущего, а именно *идушего* сообщества, которое уже сейчас способно привести человечество в то состояние, когда времени не существует и творение мира прекращено. Парадоксальным образом получается, что религиозное спасение отменяет в своем итоге религию (по крайней мере, в иудео-христианском варианте), и соответствующий дискурс оказывается вполне нейтральным, зато тщательно проработанным способом высказывания о сообществе. Еще раз напомним, что мысль Дж.Агамбена движется в почти непроявленном в книге поле уже существующей теории сообщества: в памяти в первую очередь возникают фигуры Ж.Батая и М.Бланшо, Ж.-Л.Нанси и Ж.Деррида, равно как развиваются темы других работ самого Дж.Агамбена. Отметим еще одну, менее известную исследователям сообщества, родственную линию мысли: онтолого-этическая позиция, сходная с той, которая ле-

²⁰ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 32.

жит в основании теории коммунитарности, была во многом предвосхищена известным русским сообществом «чинарей». Входящие в него поэты и философы – Д.Хармс, А.Введенский, Н.Олейников, Л.Липавский и Я.Друскин в 1920–1930-е гг. размышляли над проблемами «реального искусства», «остановки времени», избавления от желаний как пути к спасению и т. п. Позже, в 1960-х Я.Друскин развил ряд этих идей в теорию «онтологической гносеологии», в соответствии с которой искомым человеком способ существования может и должен быть тождествен мысли о нем, а имя вещи – тождественно самой вещи; что еще более важно – русский философ рассматривал эту теорию как путь к спасению.

В связи с подобной теорией спасения понятным становится и ход рассуждений Дж.Агамбена об *agio* – «досуге», «праздности», «пустом месте», но также и о необходимости «разрушить стену, разделяющую Эдем и Геенну»²¹ путем замещения другого собой, поскольку единичности взаимозамещаемы и логически эквивалентны²². Такие концепты, как «праздность», «слава», «*hetoimasia*» (в иконописи – сюжет, изображающий пустой трон, приготовленный для Бога) выражают идею места, которое должно занимать постапокалиптическое коммунитарное «тело», причем место это – пустое место бездеятельности.

В этом мысль итальянского философа оказывается созвучна значимому для Ж.Батая понятию суверенности. Более того, идея итальянского философа определенно движется в одном русле с мыслью Ж.-Л.Нанси о «неработающем сообществе», его непроизводительности, отсутствии у него трансцендентного основания и цели и явлении его в непроприетарных формах – в любви, дружбе, в искусстве и поэзии и т. п. Здесь появляется важное политическое следствие: современная политика все больше и больше выявляет свою разрушительную силу в отношении непроизводительных и непотребляемых «конструктов», как единичность и сообщество, которые она постоянно пытается заместить такими производительными и ценностно нагруженными формами, как идентичность, класс, общество и т. п. И поэтому именно сейчас, как пишет Дж.Агамбен, человек способен заместить такую разрушительную политику политикой сообщества. «Новым в грядущей политике является то, что она будет уже не борьбой за захват государства или за контроль над ним, а борьбой между государством и не-государством (человечеством), необратимым выпадением единичного как любого из государственной организации», – пишет Дж. Агамбен, приводя в пример события на площади Тяньаньмэнь. Двадцать лет, истекшие с тех пор, как китайские студенты заявили о своих общечеловеческих правах, превратили Китай в одно из сильнейших – и опаснейших – государств в мировом масштабе, подтвердив в качестве негативного примера верность тезиса Дж.Агамбена и высветив грань между политикой актуальной и политикой суверенности, долженствующей прийти.

²¹ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 29.

²² Эту делёзианскую по сути идею высказывает, например, философ Марк Хансен в статье «*Becoming as Creative Involution?: Contextualizing Deleuze and Guattari's Biophilosophy*»: «Возникающие “индивидуации” или “этости” (*haecceities*) могут буквально принимать любую форму: все они суть логически эквивалентные и процессуально несвязанные группировки молекулярных сингулярностей, которые выражают жизненный порыв в определенных конкретных ситуациях» (см.: Восток: Альманах. 2005. № 100. http://www.situation.ru/app/j_art_1027.html). С другой стороны, идея замещения другого собой соответствует христианской заповеди «возлюби ближнего своего как самого себя». Исторический пример, приводимый Дж.Агамбеном в качестве иллюстрации – концепция «бадальи» арабиста Массиньона – имеет, впрочем, несколько иной смысл: «искупление чужого греха своими страданиями».

«Религиозно-политическая утопия», где место Бога пустует, оставляя пространство для славы и абсолютной непринудительной власти, объявляется Дж.Агамбеном напрямую связанной с т.н. *experimentum linguae*. Именно в языке проявляется то *любое* вещи, которое делает ее примером, образцом и – частью сообщества. Как пишет философ: «...*Любое* не означает (как это заметил Бадью) “нечто высвобожденное из-под власти языка, нечто неименуемое, неразличимое”; скорее оно означает нечто, которое, принадлежа простой омонимии, существуя лишь как чистое быть-сказанным, в силу самого этого обстоятельства как раз и оказывается неименуемым; оно – бытие-в-языке некоего не-лингвистического. То, что здесь остается без имени, – это как раз названное бытие, само имя (*nomen unnominabile*); освобожденным от власти языка здесь оказывается только бытие-в-языке. Ибо, если исходить из тавтологии Платона, в которую еще только предстоит вникнуть, *идея некоей вещи – это и есть сама вещь; имя, поскольку оно именует вещь, это не что иное как вещь, поскольку она названа именем*»²³. С другой стороны, «имение-места вещей не имеет своего места в мире. Утопия, т. е. сама лишенная места, но предоставляющая место всем вещам божественность – это и есть сама местность вещей»²⁴.

Отметим, что в отношении языка Дж.Агамбен делает упор не столько на языке-диалекте, своеобразном наборе речевых практик и инструменте настройки отношений между составляющими сообщество единичностями, как это делает Ж.-Л.Нанси, сколько на языке-структуре, лишенном значений языке вещей, который способен выразить единичность как таковую, выразить смысл. Действительно, язык у Дж.Агамбена оказывается средством спасения, фактически божеством, отчуждающим изначально присущую ему полноту смысла в расколотый на вещи, знаки и значения мир (здесь опять же очевидна отсылка к каббалистической трактовке понятия *tiggun* и связанной с ним идеей творения мира – *tzimtzum*).

Таким образом, утопия языка у Дж.Агамбена оказывается местом смысла, в котором парадоксы теории множеств не снимаются, но перестают быть значимыми. Следовательно, освободить вещи от логики производства и потребления через остановку человеческого языка как утилитарного средства коммуникации и тем самым «освободить» человека от гнета узурпированной власти, навязывающейся человеку под видом его собственной идентичности, – вот главная задача современности, примером и способом реализации которой становится сообщество²⁵.

Заметим, что при достаточно вольной и не всегда внятной трактовке социально-политических и историко-философских фактов (например, события на площади Тяньаньмэнь и рассуждения о беньяминовском понятии ауры в связи с логикой медиа и экономией образов), итальянскому философу удается, на наш взгляд, генетически связать проект софийного и политического действия с предлагаемой им этической концепцией.

Ироническое отношение итальянского философа к своей задаче построения онтологии не умаляет его заслуги в деле преодоления «состояния пост-модерна», которое Ж.Бодрийяр назвал «состоянием после оргии» – собственно, после разгула карнавала. И социальная, и политическая ситуация уже в самом зацикливающемся названии – после-после-модерна – указывают на

²³ Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 70 (курсив автора).

²⁴ Там же. С. 95.

²⁵ Этому посвящены, в частности, главы «Колготки DIM» (с. 47–51) и «Бесклассовость» (с. 59–61).

необходимость переосмыслить наследие новейшей философии, поскольку ею все-таки были предложены стратегии преодоления системного кризиса общества; одной из перспективных стратегий и оказывается на поверку идея сообщества. Самое ценное и важное для современной ситуации в том, что вклад Дж. Агамбена в разработку идей коммунитарности способствовал органическому переплетению онтологии и этики; кроме того, его проект подразумевает определенные политические шаги и открывает перспективу для обновления философской мысли. Как не разделяется в сообществе феноменальное и ноуменальное, мысль и действие, потенция и актуализация, этика и онтология, так и задача Дж. Агамбена – «экспонировать *форму жизни*» как бездеятельность или отсутствие произведения – действительно полностью совпадает с самой книгой. При всей своей «частичности» «Грядущее сообщество» является необходимым для дальнейшего движения к сообществу шагом на общем мыслительном пути Ж. Батая, Ж. Делёза, Ж.-Л. Нанси, Ж. Деррида, М. Бланшо, А. Бадью и всех, кто, не зная того, является частью сообщества.

Со своей стороны мы должны поблагодарить переводчика книги Дм. Новикова и его коллегу Е. Молочковскую за солидную, проделанную с любовью и старанием, работу. Отдельно необходимо упомянуть о важной роли Дм. Новикова в популяризации работ Дж. Агамбена в России, которая отражена в ряде журнальных публикаций и эссе (в том числе вошедшей в рецензируемую книгу статье «Имя для бытия»).

V.V. Vassiliev **Does Systematic Philosophy have a Future?**

The paper attempts to evaluate the state of present-day philosophy and to analyse the prospects of systematic philosophy. It stresses, in particular, that one of the leading trends in modern philosophy, namely analytic philosophy, regards quite positively the idea of a philosophical system. Good examples can be given of systems created by analytic philosophers. The author examines the possibilities for further development of systematic philosophy through a refined notion of conceptual analysis.

I.T. Kasavin **On the Nature of Philosophical Reflection**

The paper attempts to characterize the peculiar nature of a philosopher's activity from the viewpoint of the interrelation of such notions as 'problem' and 'context'. A problem emerges outside a previously formed theory and, therefore, requires transcending the limits of a given subject. A philosopher is obliged to place the problem within a perspective that is wider than the one typically applied to scientific, religious or familiar problems. That is how the problem gets contextualized. The social and cultural interpretation of a given phenomenon, however, points in its own turn to a transition from a possible plurality of meanings to a limited number of these in reality, so any contextualization amounts to a localization. A context proves to be not something given objectively, but rather a product of constructive activity which can and has to be subjected to critique. As a result, a problem and its context appear to be the two extremities on the axis of philosophical reflection.

S.S. Horujy **Philosophy in an Anthropological Perspective**

The paper analyzes the profound changes that are taking place in the foundations of philosophical and anthropological discourse, and interrelations of these discourses. The problems in question are considered basically in the prism of synergetic anthropology. The origins of the project of synergetic anthropology are described as well as stages of its development. The author displays the philosophical and epistemological factors in virtue of which the initial stage of the project becomes ineluctably a comprehensive interdisciplinary reconstruction of the mystical and ascetic practices of hesychasm. Then follows an analysis of the so-called 'spiritual practices', a special class of practices of man's self-transformation ('practices of the Self', in Foucault's terminology) devoted to the cultivation of the fundamental ontological *Man – God* relation (or *Man – Absolute Being*, as in Far-Eastern practices). The paradigm of anthropological unlocking found in spiritual practices is generalized and presented as the universal paradigm of man's constitution. Based on this paradigm, an approach to the problem of subjectivity is developed, which makes it possible to describe the types of man's constitution and reconstruct the set of structures of human personality and self-identity.

T.P. Lifintseva

Paul Tillich: Philosophy and Theology

The paper is devoted to one of the key topics in the work of the outstanding German-American philosopher and theologian Paul Tillich (1886-1965), which is an interrelation of philosophy and theology. In the 20th century, the problem of the relation between philosophy and theology was posed with new urgency, which forced thinkers to turn back to the origins of Western civilization and to reconsider philosophy's dual descent from Parmenides' and Heraclitus' "true being" and from the revelation of the God of Moses, the Prophets and Christ. It is not the author's aim to discuss the historical background of the problem of interrelation of philosophy and theology, traditional for the European thought since II century AD; she would rather seek to clarify the philosophical and theological tradition to which Tillich belongs, and to demonstrate with precision what is new in his approach.

I.R.Nasyrov

The Spiritual Practice in Islamic Mysticism: an Alternative to Revelation or an Imitation

In the present paper an attempt has been made to give an outline of the development of Islamic mysticism (Sufism), the doctrine of direct cognition of the eternal. In particular, the author seeks to give a detailed account of the Sufi theory and practice, with reference to Islamic ontology and the three kinds of cognition (rational, intuitive and mystical). The study of Sufi theory and spiritual practice that is undertaken here is based on a particular way of analysing of the ontological and gnoseological views of Islamic mystics.

E.A.Mamchur

How an Empirical Foundation of Theoretical Natural Science can be Possible (the Case of Modern Cosmology)

The paper examines the problem of empirical foundation of theoretical natural science as exemplified by modern cosmology. The author gives a critical analysis of the concepts of post-positivist philosophy of science (Norwood Hanson, Thomas Kuhn, Karl Popper, Imre Lakatos) according to which a solid empirical foundation of modern theories in natural science is impossible because of the theoretical load carried by empirical data. The aforementioned thinkers contend that the conceptual interpretation of experiments and, above all, the inclusion of the theory under verification in the process of interpretation, make the independent experimental control of theories impossible. The paper demonstrates that such hypotheses are erroneous. It shows that they arise from overemphasizing an holistic strategy in the investigation of the process of cognition and from a lack of due attention to analytic methods. An analysis of the actual state of affairs in science allows the conclusion that, despite the 'theoretical load', the conceptually interpreted data contain a layer of empirical knowledge that does not relate to the theory under verification. In this layer the facts are formed that ensure the possibility of a paradigmatically independent control of the theory and a sufficiently solid empirical foundation of it.

G.I. Ruzavin

Uncertainty, Probability and Prognosis

All eminent exponents of probability theory believed that there is a certain order in the world, although they gave different explanations of its origins. Advocates of the classic conception held that uncertainty and probability, which is closely connected to it, depend on our incomplete and inadequate knowledge of the world. Modern scientists are more prone to suggest that uncertainty, as well as certainty, belong to aspects of the contradictory unity of a world which owes its very existence to the interaction of accidental events of varying nature. Although the methods used by modern science create the possibility of providing ever more precise predictions and, therefore, of overcoming the risks, both the uncertainty and the risk nonetheless remain inevitable companions of any human activity. However strange it may seem, it is human society where uncertainty and risk continue to grow in quantity according to the appreciation of gravity of their consequences. In such conditions, the problem of uncertainty, risk and the methods of their prognostication take on special urgency.

K.A.Pavlov

On the Concepts of Logic and the Sense of “Logical Reasoning”

The paper aims at questioning the validity of substance-related and platonic forms of understanding logic, while proposing to lay more emphasis on the notion of ‘logical reasoning’ rather than on ‘logic’. Such change implies the need to investigate the way logical reasoning is related to the context in which it is carried out. As a result, the non-platonic approach to logic needs to be complemented by an adequate “sense theory” (as opposed to a theory of meaning). This in turn allows elucidation of the problem of computer modelling of the logical reasoning process that could be relevant for “strong enough” versions of the Turing Test.

V.V.Gorbatov

Between Calculus Ratiocinator and Characteristica Universalis: the Conflict of Two Paradigms in Philosophical Logic at the Turn of the 20th Century

The aim of this paper is to analyze the implicit pre-theoretical assumptions and the entire complicated system of mutual influences within which modern symbolic logic arose at the turn of 19th century in the works of Frege, Schröder, Husserl and Twardowski, the main point of the comparison being the contrast of two paradigms – logic as language and logic as calculus.

A.M. Anisov, A.V. Smirnov

Logical Foundations of the Mu‘tazili Philosophy of Time

The paper examines the main theses of the Mu‘tazili dynamic (process-related) conception of time and offers its computational (in a non-standard meaning) model. The computational model of time had appeared before the temporal ideas of medieval Arab thinkers ever received a thorough analysis. It has proved, how-

ever, that there are striking similarities between these ideas and modern computer patterns, such as the discreteness and corpuscularity of time, a dynamic structure present in every given moment, in the cyclic change of acts of generation and destruction, etc. All this gives one a full reason to arrive at a conclusion about the great profundity and originality of the Mu‘tazili doctrine of time which finds no analogue in the European tradition, where to this day the statistic and geometric concepts of temporality continue to dominate.

Анисов Александр Михайлович – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

Васильев Вадим Валерьевич – заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, доктор философских наук, профессор

Горбатов Виктор Викторович – доцент кафедры философии и гуманитарных наук МЭСИ (Московского университета экономики, статистики и информатики)

Дроздов Кирилл Валерьевич – кандидат культурологи, Российский Государственный Гуманитарный Университет

Касавин Илья Теодорович – заведующий сектором социальной эпистемологии Института философии РАН, член-корреспондент РАН

Лифинцева Татьяна Петровна – старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук

Мамчур Елена Аркадьевна – заведующая сектором философских проблем естествознания Института философии РАН, доктор филос. наук

Насыров Ильшат Рашитович – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

Павлов Константин Александрович – научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук

Рузавин Георгий Иванович – доктор филос. наук, профессор

Смирнов Андрей Вадимович – заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН, член-корреспондент РАН

Хоружий Сергей Сергеевич – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор физико-математических наук

Эбаноидзе Игорь Александрович – переводчик с немецкого языка, член Союза писателей Москвы, главный редактор издательства «Культурная революция», кандидат филол. наук

Научно-теоретическое издание

Философский журнал № 2(3)

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *А.А. Гусева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 22.10.09.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 14,74. Тираж 1 000 экз. Заказ № 042.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru

Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в распечатке в 1 экз. вместе с электронной версией, записанной на диске или отправленной по электронной почте. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
 - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
 - б) ключевые слова,
 - в) сведения об авторе:
 - фамилия, имя отчество полностью;
 - место работы;
 - ученые степени и звания;
 - контактный телефон, e-mail;
 - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: phjrn1@yandex.ru
тел.: (495) 697-66-01
- Общие правила оформления рукописей и работы над версткой см. на сайте Института философии РАН: <http://iph.ras.ru>

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>

ИЗДАНИЯ, ГОТОВЯЩИЕСЯ К ПЕЧАТИ

1. **Антропологическое измерение российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0149-5.**

В коллективной монографии обсуждается одна из самых острых и малоисследованных проблем в отечественной философии и науке, связанная с теоретическим изучением отношения «российское государство–человек». На основе представлений об антропологическом измерении российского государства как императиве современной эпохи в монографии дается критический анализ состояния духовной культуры и социальных качеств российского человека, а также дается сопоставительный анализ качества политического руководства в России и в Китае.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и современными проблемами российского государства, положением человека в российском обществе, поиском новых принципов отношений между государством и человеком.

2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2009. – 236 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0147-1.**

Сборник представляет результаты исследований сотрудников сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФ РАН в области комплексного изучения человека, завершенных в 2008 году. Авторы освещают новейшие проблемы биоэтики, гуманитарной экспертизы, антропологии и виртуалистики.

3. **Гуревич, Павел. Расколотость человеческого бытия [Текст] / П.С. Гуревич ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч.: с. 193–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0144-0.**

Данная монография представляет собой развитие ряда идей, которые содержатся в работе автора «Проблема целостности человека» (М., 2004). Раскрывая смысл современного толкования человеческого бытия, автор предлагает свое прочтение данной проблемы. Расколотость человеческого бытия показана через бинарные оппозиции бытия и небытия, целостного и раздробленного, телесного и духовного, имманентного и трансцендентного, индивидуального и социального, идентичного и безликого, творческого и разрушительного. Особое внимание в монографии уделено анализу современных философско-антропологических концепций. В книге развивается ряд полемических сюжетов, обращенных к проблеме «смерти человека», «целостности человека», «распаду идентичности» и т.д.

4. **Кнященко, Л.П. Философия трансдисциплинарности [Текст] / Л.П. Кнященко, В.И. Моисеев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 205 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0152-5.**

В монографии рассмотрена история становления и современные проблемы трансдисциплинарных исследований. Введено основание различения мульти-, меж- и трансдисциплинарных исследований. Представлено онто-логико-гносеологическое измерение опыта трансдисциплинарности, показаны его роль и значение для разрешения кризиса современной философии и науки, прояснены логико-философские основания трансдисциплинарных исследований в виде интегрального, интервального и субъектно-ориентированного подходов. В книге показано, как феномен трансдисциплинарности сочетает в себе традиционные формы дисциплинарного научного знания с широким спектром знаний обыденного, коммуникативного, личностного и иного вида социального опыта, ориентируясь на горизонт универсального знания. Рассмотрены принципы обоснования философии трансдисциплинарности, обуславливающие практическую направленность в решении современных социо-гуманитарных проблем.

5. **Кричевский А.В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] / А.В. Кричевский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0142-6.**

Книга представляет собой первую – общеметафизическую – часть монографического исследования, где предпринимается попытка на основе детальной проработки первоисточников и воспроизведения основных ходов мысли и интуиций Гегеля и позднего Шеллинга провести сравнительный анализ их учений об абсолюте. В центре рассмотрения – проблема бесконечности, свободы и триединства абсолюта как абсолютного духа, а также размышления о возможностях и пределах его умозрительного познания.

Предназначается философам, теологам и всем, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и кто стремится выстраивать свободное и осмысленное отношение к религии.

6. **Культурные трансформации в современной России (соц.-филос. анализ) [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2009. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0150-1.**

В работе ставится цель прояснить функции культуры и культурные изменения в современной России. Авторы размышляют над вопросом о возможности культуры быть средством демократизации российского общества, об отношениях между культурой и властью с точки зрения укрепления гражданских начал, о статусе интеллигенции и «средины культуры», о путях минимизации последствий интеллектуальной эмиграции из нашей страны. Прослеживается динамика образов прошлого в советской и постсоветской России, анализируются характерные изменения в гендерном символическом порядке. Применительно к российским условиям актуализируется концепция «символического обмена» Ж.Бодрийера. Возможность преодоления социокультурного кризиса обосновывается наличием «сверхкультурного измерения», хранителями и наиболее адекватными аналитиками которых выступают философия и религия.

7. **Политико-философский ежегодник. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2009. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0146-4.**

Второй выпуск «Политико-философского ежегодника», издаваемого Отделом социальной и политической философии ИФ РАН, открывается рубрикой «Россия сегодня». Статьи этой рубрики знакомят читателя с проблемами и трудностями демократического строительства в России. В рубрике «Интерпретации» выделяется статья А.Г.Мысливченко, где автор анализирует опыт и противоречия т.н. шведской модели социализма. В этом выпуске Ежегодника мы начинаем рубрику «Визитная карточка», где будем знакомить читателей с творчеством современных ученых – политологов и обществоведов.

8. **Уайтхед, Альфред Норт. Приключения идей [Текст] / Альфред Норт Уайтхед; перевод с англ. Л.Б. Тумановой ; [примеч. С. С. Неретиной] / Науч. ред. С.С.Неретина. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2009. – 383 с. ; 20 см. (Философская классика: новый перевод) – Указ.: с. 367–383. – Перевод изд.: *Adventures of Ideas / Alfred North Whitehead. Cambridge Univ. Press, 1964. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0141-9.***

Попытка создания всеохватывающей системы вещей, обеспеченная поворотом к метафизике, к ее высшей и лучшей части – онтологии, которая захватывает весь универсум: его социологию и космологию, философию и цивилизацию, – и которая связана с критикой науки, делает книгу А.Н.Уайтхеда актуальной по сей день. Приключения идей – важный фактор существования мира, понятого как смысло- и формообразующее качество цивилизации. В предисловии рассмотрена драматическая история перевода книги на русский язык, связанная с судьбой философа Л.Б.Тумановой.

9. **Феномен человека в его эволюции и динамике: Тр. Открытого научн. семинара [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский. – М.: ИФРАН, 2009. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0135-8.**

В сборнике представлены материалы заседаний научного семинара, ведущего работу в ИФ РАН с мая 2005 г. Обсуждаемая тематика имеет своим ядром синергичную антропологию – новое направление, выдвинутое и развиваемое руководителями семинара, но им не ограничивается, охватывая спектр актуальной антропологической проблематики: кризис классической европейской антропологии; наследие русской философии в синергично-антропологической перспективе; неклассические подходы к проблеме Человека; антропологические аспекты эстетики и искусства; психологии и психотерапии и различных гуманитарных практик. Особое внимание уделяется переосмыслению статуса антропологии, ее структурных и методологических оснований.

Наряду с докладами приводятся сопровождавшие их дискуссии. Актуальность содержания, разнообразие тематики и живое обсуждение делают сборник интересным для широкого круга гуманитариев.

10. **Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. М.С. Киселева. – М. : ИФРАН, 2009. – 226 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0148-0.**

Третий выпуск сборника посвящен анализу проблем инноваций человеческой деятельности в самом широком историко-культурном, социологическом, антропологическом и коммуникационном аспектах. Основная методологическая проблема, встающая перед авторами, – реконструировать способы идентификации новаций самой культурой, а также понять ответные реакции человека на всех уровнях его самоорганизации. Новое звучание в связи с этим обретает вопрос о соотношении традиций и новаций, актуальный для самоидентификации человека современной культуры.