

Московский государственный университет  
имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

*К 250-летию МГУ или М.В. Ломоносова*

# АСПЕКТЫ

*Сборник статей  
по философским проблемам  
истории и современности*

*Выпуск III*

Москва 2005

Московский государственный университет  
имени М.В. Ломоносова  
Философский факультет

•

*К 250-летию МГУ им. М.В. Ломоносова*

# АСПЕКТЫ

*Сборник статей  
по философским проблемам  
истории и современности*

*Выпуск III*

**«Современные тетради»  
Москва 2005**

ББК 87  
А 907

Сборник подготовлен  
Советом молодых ученых философского факультета  
МГУ им. М.В. Ломоносова

**Редакционный совет:**

О.М. Григорьев, Д.В. Ермашов, Д.В. Иванов,  
П.Н. Костылев, А.А. Скворцов

Ответственный за выпуск —  
П.Н. Костылев

А 907 **Аспекты:** Сб. ст. по филос. проблемам истории и современности: Выш. Ш. —  
М.: Современные тетради, 2005. — 312 с.

ISBN 5-88289-272-4

В сборнике представлены работы аспирантов и молодых ученых философского факультета МГУ, отражающие широкий спектр методологических подходов и исследовательских интересов. По методам это традиционная философская аналитика, феноменологические и герменевтические исследования, работы, использующие аппарат современных теоретико-философских исследований (онтология, гносеология, логика), нацеленных на социально-философскую, политологическую, религиозную проблематику. Рассматриваемая тематика еще шире: от абстрактных проблем логики до актуальных вопросов политической жизни, от социальной действительности до внутреннего мира человека, от истории философии до общих вопросов теории.

Предназначен для студентов, аспирантов, преподавателей и научных работников философских специальностей, а также для всех интересующихся историей и современными вопросами философии.

ББК 87

## АСПЕКТЫ

*Сборник статей по философским проблемам  
истории и современности*

*Выпуск III*

ЛР № 040548 от 30.12.1997 г.

**Издательство «Современные тетради»**  
117342, г. Москва, ул. Введенского, д. 8. Тел. 332-50-20

Подписано в печать 12.04.2005 г.  
Формат 60x90 /<sub>32</sub>, 19,5 п. л. Тираж 250 экз.

ISBN 5-88289-272-4

© Философский факультет МГУ  
им. М.В. Ломоносова, 2005  
© Издательство «Современные тетради», 2005

# СОДЕРЖАНИЕ

## **I. Аспекты теории познания**

<i>Иванов Д.В.</i> Сёрл и Деннет о проблеме интенциональности	6
<i>Алексеева Д.А.</i> Проблема Другого: от эпистемологии к онтологии	24
<i>Игнатов ОД.</i> Теория референции и проблема релятивизма	38
<i>Мартынов К.К.</i> Теория значения Гуссерля в контексте критики интенционалистской теории референции в аналитической философии	50
<i>Сафронов П.А.</i> Познать нельзя знать? (к феноменологии познания)	60
<i>Хитрое А.В.</i> <i>Cogito</i> и его критики. Декарт, Юм и Кант	75
<i>Косилова Е.В.</i> Формализация прагматики смысла	92
<i>Боброва А.С.</i> Почему абдукции быть (ответ Я. Хинтикке)	113
<i>Постникова Т.В.</i> Повседневность и смысл: опыт философско-антропологической археологии	124

## **II. Аспекты этики и политологии**

<i>Скворцов А.А.</i> Подвиг	136
<i>Дорохова О.А.</i> Героический этос в истории морали	156
<i>Сарайкина Г.С.</i> Глобализация в современном мире	167
<i>Федякин А.В.</i> Образ государства: теоретико-методологические аспекты	178

<i>Маленко А. С.</i> Государственная бюрократия как субъект политического процесса.....	191
<i>Петрова Е.В.</i> Основные направления и содержание государственной информационной политики.....	202

### **III. Аспекты теории и истории религии**

<i>Доброцветое П.К.</i> Типологическая аллегореза в так называемом «Послании Варнавы».....	216
<i>Колосова И.А.</i> Проблематендерной специфики современных переводов Библии.....	227
<i>Костылее П.Н.</i> Интернет как религиоведческий источник.....	240
<i>Митрошина У.А.</i> Типологии верующих в работах зарубежных исследователей (в свете теории психологических типов К.Г. Юнга).....	251
<i>Парфенова Ю.А.</i> Христианство и неоязычество: взаимоотношения.....	262
<i>Якимчук Н.Ю.</i> Некоторые аспекты каббалистических идей Зогиара и лурианской каббалы и их реинтерпретация в саббатинском движении.....	276
<i>Панасик Ю.П.</i> Перспективы развития статуса Русской Православной Церкви как особого религиозного института: социально-правовые аспекты.....	287
<i>Давыдов И.П.</i> Великие арканы Таро как метакод «Романа, который никогда не будет окончен» Бориса Гребенщикова.....	298

I. АСПЕКТЫ  
ТЕОРИИ  
ПОЗНАНИЯ

*Д.В. Иванов,  
кафедра онтологии и теории познания*

## СЁРЛ И ДЕННЕТ О ПРОБЛЕМЕ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ<sup>1</sup>

Брентано ввел понятие «интенциональность» для того, чтобы различить физические и ментальные феномены. По мысли этого философа, ментальные феномены отличаются от физических тем, что обладают интенциональностью. Брентано пишет: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любитесь, в ненависти — ненавидится и т. д.» [1, с. 33]. Таким образом понятие психические феномены схватываются непосредственно во внутреннем восприятии, которое одно только и является восприятием в собственном смысле слова.

Эти идеи легли позднее в основу феноменологии Гуссерля. Идея же о необходимости при анализе интенциональных структур опираться на данные внутреннего опыта приводит к проблеме объяснения чужих со-

<sup>1</sup> Работа подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 03-03-00223а.

знаний. Феноменология сталкивается с вопросом, каким образом можно осуществить переход от «Я» к «Другому»? Каким образом, основываясь на наблюдении данных собственного сознания, мы можем заключить, что Другой обладает подобным сознанием? Если отталкиваться от интроспекционистского подхода к исследованию сознания, то решение, видимо, одно — постулирование всеобщности трансцендентальных структур сознания. Так, Гуссерль указывает, что хотя «фактически не каждое «я» обретается или может находиться в отношении «вчувствования», взаимопонимания со всяким другим «я», — так, к примеру, мы не состоим в таких отношениях с возможными обитателями отдаленнейших звездных миров, — но, если рассуждать в принципе, то имеются *сущностные возможности установления взаимопонимания*» [2, с. 106]. Подобное решение не кажется удовлетворительным. Если не постулировать существование единого трансцендентального поля, то нельзя, отталкиваясь от наблюдения за данными собственного сознания, необходимым образом сделать заключение об интенциональной структуре другого сознания.

Иной, независимый от феноменологического влияния, взгляд на проблему интенциональности развивался в аналитической философии. Впервые этот термин ввела в аналитическую философию ученица Витгенштейна Элизабет Энском, которая исследовала проблему намерения (интенции) в книге «Интенция». В аналитической традиции интенциональность связывается, прежде всего, с языком. По-видимому, подобный подход базируется на убеждении, что основной способ, с помощью которого мы можем узнать об интенциональном состоянии сознания какого-либо человека, — это анализ языковых выражений, в которых оформляется психическое содержание субъекта.

Джон Сёрл прямо заявляет: «Интенциональные состояния представляют объекты и положения дел в том же самом смысле, в котором их представляют речевые акты» [7, с. 100]. Конечно, это не значит, что существа, не обладающие языком, не имеют интенциональных состояний. Сёрл делает акцент на другом моменте он говорит о том, что язык является лишь эвристическим средством, позволяющим прояснить структуру интенционального состояния. Например, он указывает на то, что, подобно тому, как речевой акт состоит из пропозиционального содержания и иллюкутивной силы, точно так же для интенционального состояния существует различие между репрезентативным содержанием (например, «вы выйдете из комнаты») и психологическим модусом (например, верой, страхом, надеждой), в котором дано это содержание.

Закономерным в аналитической традиции выглядит отказ от рассмотрения онтологического статуса интенциональных состояний. Вопрос об интенциональных состояниях — это, прежде всего, вопрос о логических

свойствах интенциональности. Если же необходимо выяснить, каким способом существует то или иное интенциональное состояние, то, считает Сёрл, отталкиваясь от современных знаний, можно заключить: «Интенциональные состояния и вызываются, и реализуются в структуре мозга» [7, с. 111]. Но это вопрос не об онтологическом статусе, а о каузальной зависимости интенциональности от нейрофизиологических состояний. Подобный вывод включает нас в игру, связанную с психофизической проблематикой. Сёрл пишет: «Проблема заключается в том, как могут «атомы и пустота» обладать интенциональностью. Как они могут быть о *чем-то*?» [8, с. 14].

В попытках понять, каким образом ментальные состояния соотносятся с физическими состояниями мозга, философы строили разные объяснительные модели. Превалируют два взгляда на природу ментальных состояний. Первый подход определяется формулой «сознание — это всего лишь мозг». Этот подход называют теорией тождества. Второе направление, обозначенное как дуализм, полагает, что помимо физических структур мозга есть нечто нефизическое, то есть существует два вида вещей, физические и какие-то еще. У Декарта, как известно, существовало разделение на *res cogitans* и *res extensa*.

Не принимая в явном виде ни одну из этих позиций, Сёрл предлагает следующее решение этого вопроса. Ментальные события соотносятся с физическими процессами мозга таким же образом, каким общие свойства физических систем или поверхностные свойства, например, твердость, жидкость, прозрачность, соотносятся с поведением элементов на микроуровне. Сёрл пишет: «В случае с текучестью, твердостью и прозрачностью нам нетрудно предположить, что поверхностные свойства причинно обусловлены поведением элементов на микроуровне, и в то же время мы допускаем, что поверхностные феномены как раз и являются свойствами самих рассматриваемых систем» [8, с. 12]. Иначе говоря, вода является мокрой, но этого не скажешь о молекуле воды.

Для целей этой работы необходимо посмотреть, каким образом Сёрл отстаивает свою позицию в противовес другой стратегии объяснения ментальных феноменов. Точка зрения, с которой полемизирует американский философ, проводит аналогии между функционированием мозга и компьютера, в этой теории сознание соотносится с мозгом таким же образом, каким программа связана с компьютером. Сёрл называет данный взгляд «сильной версией искусственного интеллекта».

Сёрл пытается оспорить позицию, согласно которой «сознанием обладает любая физическая система с правильной программой и правильными устройствами ввода и считывания данных» [8, с. 17]. Для этого он ставит мысленный эксперимент, который можно назвать «китайская комната».

Проведем следующий мысленный эксперимент. Представим себе, что группа программистов составила программу, позволяющую компьютеру имитировать понимание китайского языка. Если компьютеру задается вопрос по-китайски, он сверяет его со своей памятью, или базой данных, а затем выдает подходящие ответы, тоже по-китайски. Допустим, ответы компьютера оказываются не хуже ответов настоящего китайца. Можно ли сказать, что компьютер понимает по-китайски не хуже самих китайцев? Вообразите, что вы находитесь в комнате, где расставлено несколько корзинок с китайскими иероглифами. Вы не понимаете по-китайски ни слова, но вам дали книжку на английском языке, содержащую правила манипулирования этими иероглифами. Это чисто формальные правила, касающиеся синтаксиса, а не семантики. Например: «Возьми знак фигли-мигли из корзины № 1 и положи его рядом со знаком фогли-могли из корзины № 2». Предположим теперь, что в комнату поступили другие китайские иероглифы, а вас снабдили новыми правилами, предписывающими, как возвращать эти иероглифы. Предположим также, что находящиеся снаружи люди называют неизвестные вам иероглифы вопросами, а те, что вы возвращаете назад, — ответами. Допустим также, что программисты поднаторели в составлении программ, а вы — в манипулировании символами. Ваши ответы практически неотличимы от ответов настоящих китайцев. Итак, вы заперты в комнате, перекладываете иероглифы с места на место и посылаете одни в ответ на другие. В этой ситуации нет никакой возможности изучить китайский язык, дело сводится к простому манипулированию этими чисто формальными символами.

Смысл примера состоит в следующем: выполняя формальную компьютерную программу, вы, с точки зрения внешнего наблюдателя, ведете себя так, как будто понимаете по-китайски, однако на самом деле вы не понимаете по-китайски ни единого слова. Но если выполнения компьютерной программы недостаточно для того, чтобы вы стали понимать по-китайски, то этого недостаточно и для того, чтобы его стал понимать *любой другой цифровой компьютер* [8, с. 19—20].

Идея Сёрла сводится к тому, что сознание включает в себя не только синтаксический момент, как и компьютер, но и семантику, чем компьютер не обладает. Сознание семанлично, поскольку ему присущи не только формальные структуры, но и содержание. Как видим, такой взгляд всецело обусловлен особенностью сёрловского представления о структуре интенционального состояния.

Сёрл выступает против описания объекта, который функционирует с определенной закономерностью или регулярностью, в терминах ментальных состояний. Иначе говоря, даже если поведение компьютера будет по-

добно поведению человека, мы не будем полагать, что машина обладает «сознанием», в каком бы смысле этот термин ни брался. Официальный аргумент, подтверждающий это решение, — отсутствие у компьютеров или иных объектов семантики, или содержательного момента. Однако, как кажется, за этим выводом стоит какое-то иное, скрытое положение, которое определяет подобную позицию. Это положение уже заранее, до всякого разбирательства с семантикой и синтаксисом, осуществляет разделение объектов на обладающие ментальными состояниями и не обладающие. Это становится очевидным, если рассмотреть следующий пример.

Сёрл отказывается приписывать обладание ментальными состояниями тем объектам, действия которых не определяются семантическими, содержательными моментами. Несомненно, что Сёрл исключит, например, холодильник, который, зарегистрировав снижение температуры, включается, из области объектов, наделенных ментальными состояниями. Но тогда из этой же области следует исключить и животных, например, собаку, которая, почувствовав голод, начинает лаять. Странно было бы предположить, что действия собаки наполнены каким-то содержанием, семантикой. Из области объектов, обладающих ментальными состояниями, придется исключить младенцев, которые, почувствовав голод, тоже дают о себе знать. Сказать, что младенец содержательно освоил это действие, крик, тоже не получается.

Как видно, приведенные примеры «объектов», если следовать сёрловской схеме различения «сознательного» и «несознательного», ничем друг от друга не отличаются. Тем не менее, Сёрл без сомнения относит младенца и «многих животных» к объектам, обладающим ментальными состояниями, — причем об их интенциональных состояниях мы можем судить, несмотря на то, что они не способны осуществлять речевые акты, — а холодильник лишается статуса подобного объекта. Ясно, что в основе этого разведения лежала не схема различия синтаксиса и семантики, или формального момента и содержательного. Скорее, скрытым критерием является схема: ментальные состояния присущи сознанию, а сознание зависит от мозга.

Против «аргумента китайской комнаты» можно высказать следующие соображения. Представим, что некто, например Куайн, попал в туземное племя. Он учит язык этого племени. Например, он наблюдает, что туземец произносит «гавагай» в тот момент, когда по полю пробегает кролик. В аналогичной ситуации Куайн тоже произносит это выражение и получает одобрение туземцев. При этом Куайн может не знать, что же означает слово «гавагай», он всего лишь произносит это выражение в нужный момент. Фактически он может научиться употреблять выражение правильно, не зная, что оно значит. Если семантический аспект и появляется, то он

связан, прежде всего, с умением пользоваться выражением, а не с каким-нибудь «ментальным музеем». Но тогда оказывается, что манипулирование символами, которое Сёрл считает чисто синтаксическим явлением, обладает семантическим аспектом.

Итак, если мы движемся в рамках сёрловского подхода, у нас, по-видимому, есть две альтернативы. Либо мы должны признать, что компьютер не мыслит, а лишь правильно манипулирует определенными символами, словами, но тогда и испытуемый в китайской комнате, и младенец, овладевающий языком, и иностранец также лишь просто манипулируют определенными символами и не обладают семантикой. Либо, если мы признаем, что у младенца или иностранца имеется некая семантика, которая связана прежде всего с употреблением языка, то мы должны будем признать, что в некотором смысле наш испытуемый, а тогда и компьютер, также обладают семантикой.

Интрига заключается в том, что Куайн называл драматургическим проектом. Он писал: «Мы обнаруживаем, что атрибутируем полагания, желания и стремления даже существам, лишенным способности говорить, — такова наша драматургическая виртуозность. Мы проецируем себя даже в то, что, исходя из поведения мыши, мы воображаем как состояние сознания, которое она имела, и инсценируем его как полагание, желание или стремление, озвученное так, как кажется релевантным и естественным нам в так сымитированном состоянии» [5, с. 249].

Сёрл, столкнувшись с подобной проблемой, попытался решить ее указанием на то, что интенциональные состояния связаны, прежде всего, не с правилосообразным функционированием, а с содержательной интерпретацией действия. Однако, как мы видели, таким образом не удастся показать, что животные и младенцы обладают интенциональными, или ментальными, состояниями. Мы можем судить о наличии интенциональных состояний у этих объектов только на основе наблюдения, поскольку эти объекты не способны к совершению речевых актов. Но точно так же мы обращаемся и с другими объектами, например, компьютерами, холодильниками и т. д. Таким образом, разделение Сёрлом объектов на обладающие интенциональным состоянием и не обладающие не является очевидным и базируется на каких-то метафизических предпочтениях философа.

Вообще, заметим, в современной аналитической философии концепции *интенциональности* Джона Сёрла и Дэниела Деннета являются ведущими, кроме того, они конкурируют друг с другом. Во многом обе позиции определяются различными взглядами на стратегию функционализма. Позиция Сёрла уже была рассмотрена, и были отмечены ее недостатки. Теперь обратимся к взглядам Деннета, которые кажутся более радикальными, но и более перспективными.

Свою позицию Деннет вписывает в традицию решения психофизической проблемы. Философ рисует следующее генеалогическое древо решений этого вопроса. Во-первых, он указывает на то, что его подход лежит в русле физикализма. Начало физикализма Деннет связывает с теорией тождества. Эта теория на вопрос (I) «Что связывает двух субъектов, когда они оба полагают, что снег бел?» отвечает: «В каждом случае, когда два субъекта имеют какие-то общие ментальные состояния, они имеют тождественные физические состояния, то есть их мозги находятся в одинаковом физическом состоянии» [10, с. xiv—xv]. Аргумент против этой теории: объекты, которым предцируются одинаковые свойства, необязательно должны быть тождественны физически. Например, то, что и солнечные, и механические, и электронные часы указывают одно и то же время, не означает, что они находятся в одинаковых физических состояниях.

Пересмотр теории тождества приводит к функционализму машины Тьюринга. Эта теория отвечает на (I) следующим образом. Для двух объектов, полагающих, что снег бел, необязательно быть физически подобными, но они должны быть в одинаковом «функциональном» состоянии, описываемом в функционалистском языке. Иначе говоря, они должны разделять функционалистское описание, согласно которому оба объекта находятся в подобном логическом состоянии. Например, два различных компьютера могут иметь одинаковую программу.

Отвечая на вопрос «что общего имеют две различные реализации машины Тьюринга, если они обладают одинаковым логическим состоянием?», Деннет указывает: «имеется такая система дескрипций, согласно которой оба объекта описываются как реализации некоторой определенной машины Тьюринга» [10, с. xvii]. Деннет отмечает, что разговор в терминах машины Тьюринга не редуцируется к каким-то фундаментальным идиомам, а свою легитимацию получает благодаря тому, что обеспечивается правилами атрибуции и благодаря демонстрации своей предсказательной силы. Далее Деннет делает следующий интересный шаг, он говорит: «Если мы сможем подобным образом легитимизировать «менталистский» разговор, мы сможем больше не прибегать к какому-либо редукционизму. В этом суть моей концепции интенциональных систем» [10, с. xvii]. Иначе говоря, при исследовании какого-либо объекта Деннет делает акцент прежде всего на том, каким образом мы описываем это поведение, но если функционализм ограничивался языком машины Тьюринга, то Деннет работает с менталистским языком.

Возможно, позиция Деннета станет более понятной, если мы разберем, что же философ понимает под интенциональной системой. Деннет определяет интенциональную систему следующим образом: «Определенная вещь является интенциональной системой только по отношению

к стратегии кого-либо, кто пытается объяснить и предсказать ее поведение» [10, с. 3—4]. То есть Деннет не задается вопросом о том, обладает ли интенциональным состоянием исследуемый объект, он лишь пытается выяснить, владеет ли исследователь интенциональной стратегией, позволяющей описать поведение объекта.

Философ отмечает, что описать объект можно с помощью трех установок. Во-первых, поведение объекта можно описать, исходя из *конструктивистской установки (design stance)*. Например, если кто-нибудь знает, как сконструирован компьютер, включая и разработку программного обеспечения, то он может предсказать ответы, которые машина будет давать ему на действия, которые он осуществит, следуя инструкции по эксплуатации.

Во-вторых, имеется *физическая установка*, в этой установке наше описание и предсказание поведения объекта будет базироваться на актуальном физическом состоянии этого объекта. Главную роль в описании объекта в данном случае будет играть знание законов природы.

Третья установка — это *интенциональная установка*. Предсказание поведения объекта, которое некто пытается сделать, основываясь на этой установке, — это интенциональное предсказание. Деннет комментирует это положение: «Исследователь предсказывает поведение в данном случае с помощью приписывания системе обладания определенной информацией и допущения, что система должна руководствоваться определенными целями, а затем, на основании этих атрибуций и предположений, разрабатывая наиболее разумное или подходящее действие этой системы» [10, с. 6].

Фактически подход Деннета к проблеме интенциональности позволяет избежать вопросов о композиции, материи, сознании, моральности объекта исследования. Гораздо легче решить, может ли машина быть интенциональной системой, чем решить, может ли она на самом деле мыслить, или обладать сознанием, или моральной ответственностью.

Как мы помним, Сёрл восстал против идеи, что машины могут мыслить. Его возмутила идея Джона Маккарти, изобретателя термина «искусственный интеллект». Маккарти же считал, что «столь простые машины, как термостаты, придерживаются определенных убеждений». На вопрос Сёрла: «Какие же именно убеждения есть у вашего термостата?» — он ответил: «У моего термостата три убеждения: здесь слишком жарко, здесь слишком холодно, здесь нормальная температура» [8, с. 18]. Мы видели, каким образом Сёрл пытался опровергнуть подобный взгляд. Его демонстрация того, что машины не мыслят, сводилась к тому, что для обладания интенциональным состоянием необходимо обладать некой семантикой, ментальным содержанием, чего нет у машин; такое решение приводит к ряду противоречий.

Говорят, на одно из своих выступлений Деннет принес термостат и стал доказывать, что тот обладает сознанием, или, теперь надо быть внимательнее к терминологии, интенциональными состояниями. Фактически подход Деннета опровергает классическое предположение, что разговор об интенциональности необходимо должен сводиться к разговору о сознании. Скорее вопрос об интенциональности связан с вопросом о той описательной стратегии, которой мы обладаем.

В некоторых случаях, например, когда гроссмейстер играет в шахматы с компьютером, необходимо приписывать некоторые интенциональные состояния объекту, поведение которого мы хотим предсказать. Гроссмейстер может не знать, играет ли с ним компьютер или на другом конце провода сидит другой гроссмейстер, или даже команда шахматистов, однако для нашего гроссмейстера все это не важно: для того чтобы выиграть игру, он должен интерпретировать действия, которые происходят на экране, как рациональные, обдуманые. Мастер должен приписывать некоторые убеждения компьютеру, с которым он играет. Но это не означает, что компьютер на самом деле думает, это положение вообще оказывается нерелевантным.

Другой пример приводит Деннет: «Итак, можно ли или нельзя говорить, что животные убеждены в истинности логики, однако мы должны предположить наличие следования правилам логики: конечно, наша мышшь следует или убеждена в правиле *modus ponens*, ибо мы приписываем ей верования: (а) слева находится кот; (в) если слева кот, мне лучше не ходить туда; таким образом, наша способность предсказывать поведение мышши основывается на способности мышши сделать это заключение» [10, с. 11].

Попытки Деннета рассматривать в качестве систем, обладающих интенциональностью, любые объекты, относительно которых мы можем строить некие объяснительные, предсказательные схемы, наталкиваются на определенное сопротивление. Хочется сказать, что все эти интенциональные объекты на самом деле не обладают никакими верованиями и интенциями. Джон Сёрл, критикуя подобный подход к проблеме интенциональности, указывает на то, что мы должны различать внутреннюю интенциональность и интенциональность «как бы» [6]. Изначальной интенциональностью является та, которой обладают люди и, может быть, другие живые существа. Обо всех остальных объектах мы можем только метафорически говорить, что они полагают нечто, желают чего-то и т. д. Было бы ошибкой говорить в каком-либо психологическом смысле о том, что здесь действительно имеются желания и намерения.

Подобный подход к проблеме интенциональности направлен против Деннета. Дело в том, что Деннет подчеркивает, что мы говорим об интенциональных системах в том же смысле, в каком мы можем обсуждать психику человека. Говоря об интенциональности термостата, Деннет вовсе не

утверждает, что здесь термин «интенциональность» употребляется метафорически. Человек является интенциональной системой в таком же смысле, в каком интенциональной системой является термостат или компьютер. Деннет вообще отказывается признавать различие изначальной, или внутренней, интенциональности и производной «как бы» интенциональности. Более того, фундаментальной интенциональностью, по мнению Деннета, является именно та интенциональность, которую Сёрл назвал «как бы» интенциональностью.

Аргументацию Деннета можно представить следующим образом. Интенциональность — это, прежде всего, направленность одного объекта на другой. Примером направленности является ситуация «замок и ключ». Замок открывается только в том случае, если ожидаемая им ситуация происходит, то есть если ключ подходит. Как пишет Деннет: «Эта простейшая, в форме «замка и ключа», разновидность направленности является базовым конструктивным элементом, на основе которого природа сформировала более причудливые виды подсистем» [3, с. 42]. Конечно, в рассмотренной ситуации замок не обладает представлением о ключе. Но мы и не должны наделять представлениями описываемые объекты. Нам важно дать такое описание объекта, которое предсказывало бы поведение этого объекта, указывало бы, на какую ситуацию направлен наш объект. У амебы нет представления о пище, но тем не менее ее движения не хаотичны. Она стремится туда, где находится пища, и всегда избегает токсичной среды.

По мнению Деннета, умение распознавать интенцию того или иного живого существа и приспособливаться в соответствии с этим к определенным обстоятельствам играет важнейшую роль в эволюции животного мира. Эволюцию можно представить как гонку вооружения, в которой одни существа пытаются обмануть других, а те, в свою очередь, пытаются разгадать уловки первых. На первую ступень эволюционной лестницы Деннет помещает самореплицирующиеся макромолекулы, единственная функция которых — это дождаться соответствующих условий и «включить» процесс саморепликации. Наступление этих условий оказывается чем-то вроде кода, пароля, активизирующего систему. Поведение этих макромолекул является примером ситуации «замок и ключ». Их можно представить как датчики, которые включаются при благоприятных условиях и выключаются при неблагоприятных. Фактически перед нами простейшие роботы, которые являются предками всех живых существ. Как пишет Деннет: «Эти безличные, не способные мыслить, роботоподобные, действующие автоматически крошечные машины-молекулы образуют первооснову всей деятельности, а, следовательно, всех значений и сознаний в мире». И далее: «Мы — прямые потомки этих самореплицирующихся роботов» [3, с. 29].

Факт, что все существа, в том числе и люди, представляют собой сложные системы, составленные из простейших элементов, действующих как переключатели, позволяет говорить, что, в принципе, все мы подобны роботам, и нет оснований проводить различие между интенциональностью «как бы» и подлинной интенциональностью. Так же как робот составлен из множества переключателей, так же и человек состоит из сложнейшей сети датчиков и эффекторов.

Опровергая теорию о том, что существует изначальная интенциональность, Деннет подобно Райлу, Витгенштейну, Куайну критикует распространенный взгляд о том, что ментальные содержания — это какие-то особые сущности, находящиеся «в голове» и придающие смысл, интенциональность нашим словам, знакам и артефактам. Тот, кто полагает, что знаки «оживляются» ментальными образами, попадает в регресс, так как его могут спросить, что «оживляет» и придает смысл самим ментальным образам. Нельзя, отвечая на вопрос о том, утка ли это, сказать «я знаю, что это утка, так как у меня есть образ утки». В этом случае можно продолжить спрашивать: как вы узнали, что созерцаете образ утки?

Конечно, знаки, предложения, различные артефакты без интерпретирующего их субъекта не обладают никаким значением. Но этот факт не означает, что значением обладают скрытые ментальные образы. Если ментальные двойники подобны знакам и артефактам, направляющим, например, наше поведение, и если эти знаки сами по себе не обладают интенциональностью, то не обладают такой интенциональностью и ментальные образы.

По мнению Деннета, наши артефакты, знаки, слова обладают производной интенциональностью, «в силу той роли, которую они играют в деятельности их создателя» [3, с. 59]. Но также производной интенциональностью обладают наши ментальные состояния. Деннет пишет: «Список покупок, записанный на листе бумаги, обладает только производной интенциональностью, которую он получает благодаря соответствующим намерениям создавшего его человека. Но то же самое верно и для списка покупок, который тот же самый человек держит в памяти. Интенциональность этого второго списка будет такой же производной, как и интенциональность внешнего списка, и в силу тех же причин. ...Он является внутренним, а не внешним, но все же он артефакт, созданный вашим мозгом, и означает то, что означает, благодаря своему определенному положению в том, как организована внутренняя активность вашего мозга и какую роль она играет в управлении сложной деятельностью вашего тела в окружающем вас реальном мире». В свою очередь, «мозг тоже является артефактом и интенциональностью, которой обладают его части, он получает благодаря их роли в «хозяйстве» более крупной системы, частью которой он (мозг) является, — или, другими словами, благодаря интенции создавшей его ма-

тери-природы (иначе известной как процесс эволюции путем естественно-го отбора)» [3, с. 59].

Фактически для демонстрации того, что сознание не обладает особой внутренней интенциональностью, Деннет использует ту же аргументацию, которую используют люди, доказывающие, что робот не обладает изначальной интенциональностью. Тот факт, что робот способен объяснить какие-либо сделанные им самим пометки, которым он следует, не означает, что робот ссылается на какие-либо особые «ментальные содержания», находящиеся у него «в голове». Робот наделяет производной интенциональностью какие-либо знаки, регулирующие его поведение, поскольку он сам, в свою очередь, был наделен производной интенциональностью своими творцами. В случае же с человеком можно выстроить то же рассуждение, только место творца, наделяющего человека производной интенциональностью, займет мать-природа.

Продолжая традицию критики картезианства, начатую Райлом и Витгенштейном, Деннет, используя теорию интенциональных систем, пытается нанести последний удар по «картезианскому театру» — • представлению о том, что сознание являет собой особое скрытое пространство, в котором всем заправляет главный режиссер. По мнению Деннета, никакого главного режиссера не существует. Не существует центра сознания, особой самости. Сознание не представляет собой нечто единое, единый ментальный поток, центрированный вокруг Я, самости. Споря с картезианской теорией, полагающей сознание как некую единую самость, Деннет предлагает свою теорию «множественных набросков» (Multiple Drafts). По его мнению, сознание представляет собой некое множество параллельных процессов, которые не имеют центра. К такому выводу Деннета также подталкивают результаты различных экспериментов, в которых разрывается связь между правым и левым полушарием мозга, а также различные психологические данные о раздвоении личности. Иначе говоря, психика включает в себя не одно Я, а целое множество. При этом каждый психический процесс, каждый процесс в мозге может быть описан как интенциональная система. Лишь в силу определенной иллюзии, впрочем, полезной для жизни, мы представляем себя в качестве единого Я.

Фактически моя самость, центр моей сознательной жизни, оказывается такой же абстракцией, как и понятие «центр гравитации» [4]. Важную роль в формировании самостного центра играет язык. Можно сказать, что самость является нарративным центром, или центром нарративной гравитации. Я формируется языком, постоянными рассказами о самом себе самому себе и другим и рассказами других обо мне. Наша самость — результат определенной истории коммуникации с родителями, друзьями, окружающими людьми и с самим собой.

Подобное представление психики не предполагает больше «картезианского театра», возглавляемого главным режиссером. Более того, самость не оказывается особой привилегией человека. Как показывает Деннет, возможен такой компьютер, который сможет рассказать о своей жизни, о событиях, которые он зафиксировал, например, путешествуя по миру. Фактически такой компьютер будет самостным компьютером.

Если Деннет прав, то самость — это не особая ментальная сущность или часть мозга, а всего лишь некая абстракция наподобие центра тяжести. Это — абстракция, связанная с наличием у существа языка и способности давать языковые отчеты о своей деятельности и руководствоваться этими отчетами в дальнейшем. Подобный взгляд оказывается еще одним аргументом против теории внутренней интенциональности, теории, связывающей этот вид интенциональности прежде всего с единым центром сознания.

Итак, в философии сознания Деннета интенциональность перестает быть ментальным феноменом. Причина этого кроется в том, что исчезают сами ментальные феномены как особые сущности, принципиально отличающиеся от мира физических объектов. Деннет демонстрирует, что психические процессы и процессы мозга, которые их обуславливают, в своей основе не отличаются от любых иных процессов, происходящих в живом мире. Если психические феномены интенциональны, то есть направлены на объект, то это происходит потому, что любой живой объект интенционален. Быть интенциональным существом — значит просто соответствовать определенной ситуации, играть запланированную роль, когда приходит для этого время. Это значит также — обладать таким поведением, которое вписано в определенный контекст, связанный с достижением неких целей, поведением, которое может быть предсказано, если мы стоим на интенционалистской позиции.

В определенном отношении теория Деннета подкреплена сильнее, чем теория интенциональности Сёрла. Интересно отметить, что и Сёрл, и Деннет причисляют себя к физикалистам, то есть к тем философам, которые полагают, что универсум населяют только объекты, подчиняющиеся физическим законам и не нарушающие единство причинно-следственной сети, охватывающей универсум. В этом мире нет места особым ментальным сущностям, понятым как нефизические объекты, способные каузально воздействовать на физические тела. Несмотря на то, что оба философа физикалисты, как мы видели, их позиции относительно природы интенциональности расходятся. Сёрл, находясь на позиции *биологического натурализма*, полагает интенциональность существенным свойством сознания, которое, в свою очередь, является уникальным природным феноменом, принадлежащим только людям и еще некоторым живым существам, кон-

ституция которых близка к нашей. Фактически позиция Сёрла близка к позиции нередуктивных физикалистов, которые полагают, что сознание производно от нейрофизиологических состояний, но при этом не редуцируемо к ним. Основная проблема, с которой сталкиваются нередуктивные физикалисты и Сёрл, — это невозможность объяснить, что представляет собой эта производность. И физикалистам, и Сёрлу необходимо ответить на вопрос: как при таком подходе можно продолжать рассматривать ментальные феномены как часть единого физического универсума?

Сёрл критиковал функционалистский подход к проблеме сознания, предлагающий рассматривать сознание как некий процесс или, точнее, алгоритм. Эта критика задевает в том числе и деннетовскую концепцию. Часто позицию Деннета в философии сознания называют «функционалистским физикализмом». Критика Сёрлом функционализма сводится к демонстрации того, что наличие синтаксиса, алгоритма без семантического наполнения не достаточно для появления сознания. Как мы видели, подобная критика не разрушает функционализм, так как функционалист утверждает, что синтаксис и есть семантика. Следования определенным правилам уже достаточно, чтобы быть расцененным в качестве понимающего ситуацию существа. Если кто-то не понимает синтаксиса, то есть правил, направляющих и регулирующих поведение, то понимания не достичь обращением к внутреннему своду этих же правил, так как в этом случае возникнет та же проблема интерпретации уже внутренних правил и поиска стоящего за ними семантического наполнения нового уровня.

Если критика Сёрла не разрушает позиции функционализма, то позиция Деннета в таком случае оказывается более подкрепленной. Хотя, конечно, демонстрация того, что наша ментальная жизнь есть некая фикция и в основе не отличается от поведения живой молекулы, не вызывает симпатий.

С какими трудностями может столкнуться функциональный физикализм Деннета? Прежде всего, как и любая позиция исследования сознания из перспективы третьего лица, позиция Деннета не ухватывает своеобразие субъективного сознательного опыта. В конце концов, когда мы беремся объяснять сознание, мы хотели бы узнать что-то именно об этом сознательном опыте, который доступен нам как существам, переживающим этот опыт. Как показал в статье «Какое быть летучей мышью?» Томас Нагель, мы можем многое узнать о том, как летучая мышь посредством эхолокации ориентируется в мире, но мы по-прежнему не будем знать, что значит быть летучей мышью. Феноменальный субъективный опыт ориентирования в мире посредством эхолокации будет нам не доступен.

Статья Нагеля была одной из работ в ряду публикаций, отмечающих уникальность сознательного опыта, его нередуцируемость к физическим

состояниям организма и неухватываемость с позиции третьего лица, с позиции, ориентированной на объективное и intersubъективное описание сознания. Все эти публикации можно условно объединить под общим названием «дуализм свойств». Представители данного направления философии сознания обращают наше внимание на то, что знание о ментальных состояниях дано переживающему их субъекту в перспективе первого лица. Именно этот субъект знает, что значит находиться в данном состоянии. Эти состояния даны субъекту с качественной, квалитативной стороны. Качественный аспект теряется, когда мы начинаем описывать сознание «со стороны», как некий природный феномен. Именно проблема qualia, проблема объяснения природы качественного субъективного опыта, оказывается той трудностью, с которой могут не справиться как физикализм, так и функционализм.

Какую проблему для функционализма составляет qualia? Аргумент против функционализма выглядит следующим образом. Два существа могут находиться в одинаковом функциональном состоянии, иметь одинаковые диспозиции действовать определенным образом, иметь одинаковые убеждения и при этом иметь разные qualia. Данный аргумент иллюстрируется мысленным экспериментом «Инвертированный спектр», предложенным Сиднеем Шумекером. В нем нас просят представить какого-нибудь человека, назовем его Инверт, чей цветовой спектр изменен относительно спектра нормальных людей. Когда нормальный человек, например Норма, видит что-нибудь красное, Инверт видит это зеленым, то же с остальными цветами. Но при этом Инверт по-прежнему называет траву зеленой, а огонь красным и т. д. Разница между цветовым восприятием Нормы и Инверта неопределима.

Если мы принимаем аргумент «Инвертированный спектр», то нам следует сказать, что Деннету не удастся до конца объяснить сознание. Деннет осознает важность проблемы qualia и пытается преодолеть эту трудность. По его мнению, квалитативные ментальные состояния как особые сущности, находящиеся «в голове», не существуют. Фактически для опровержения существования qualia Деннет использует ту же аргументацию, что он использовал для демонстрации фиктивности самостного центра. Как полагает Деннет, квалитативные ментальные состояния создаются языком и зависят от языка. Ссылаясь на различные когнитивные исследования, Деннет пытается продемонстрировать, что весь наш феноменальный опыт — это не что иное, как когнитивная иллюзия. Как отмечает Н.С. Юлина: «Деннетовская модель не оставляет места ни для самости, какой она представляется мне, ни для субъективных образов. Защищаемый им тезис состоит в следующем: то, что мы считаем моим Я, ощущением красной розы, чувством боли, получает смысл только при оформлении в языковые выражения: «я являюсь человеком», «я вижу красную розу», «мне больно». Иначе

говоря, верования в существование квалиа получают смысл на языковом, семиотическом или информационном уровне» [9, с. 108].

Если аргументация Деннета верна, то даже в качественном опыте мы не можем найти прибежище для сознания как чего-то уникального, что выделяется на фоне других природных феноменов. Если Деннет прав, то сознание и весь качественный опыт — это не более чем полезная (а может, и не полезная) для жизни иллюзия. В таком случае вполне вероятно, что животные, которых мы опрострачиваем антропоморфизуем, наделяем чувствами, не обладают никаким феноменальным опытом, поскольку не обладают языком, способным выстроить его. Даже такое феноменальное ощущение, как боль, мы не можем распространить на животный мир. У нас нет оснований полагать, что лягушка, у которой сломана лапа, мучается от боли подобно тому, как это делаем мы.

Может, Деннет и прав в своих рассуждениях, но, очевидно, нам не добиться окончательного подтверждения или опровержения того, обладают ли животные каким-либо феноменальным опытом, существует ли, например, то, что можно назвать «что значит быть летучей мышью». В рассуждениях же Деннета, кажется, по-прежнему упускается какая-то реальность сознательного опыта. Возможно «феноменальный сад» и выращивается языком, но хочется сказать, что слова язык должны отсылать к чему-то. Может, красного как феноменальной сущности и не существует, и красное создается языком, но кажется, что должна быть какая-то «сырая» материя, из которой выкраивается языком красное, боль и другие феноменальные качественные состояния.

Можно предложить следующий мысленный эксперимент, который, на наш взгляд, позволяет увидеть, что в концепции Деннета теряется какой-то элемент сознательного опыта. В книге «Сознание объясненное» Деннет пытается показать, что его теория самости как центра нарративной гравитации открывает возможность для таких вещей, как бессмертие и телепортация [11]. Если наша самость — это некий информационный процесс, то он может быть оторван от тела без вреда для себя. Если мы — всего лишь программы, то мы можем существовать даже тогда, когда наши тела-компьютеры будут уничтожены. Достаточно воспроизвести данную программу на другом физическом носителе.

В аналитической философии встречается мысленный эксперимент с телепортацией. Его, например, используют физикалисты, пытающиеся продемонстрировать тождество сознания и тела. В этом эксперименте нам предлагают представить такую ситуацию. Какая-нибудь экспедиция на Марс терпит крушение. Корабль, на котором можно добраться домой, уничтожен. Но на корабле сохранилась кабина телепортации, с помощью которой космонавты могут попасть домой. Кабина действует следующим

образом. Когда космонавт входит в нее, она сканирует его, определяет, из каких атомов состоит его тело, определяет местоположение этих атомов, а затем передает информацию на Землю. Через некоторое время кабина на Земле, руководствуясь этой информацией, собирает космонавта из тех же атомов, которые располагаются в пространстве так же, как располагались исходные атомы, а кабина на Марсе уничтожает вошедшего туда космонавта, чтобы не дублировать одного и того же человека. Если полагается, что атомы друг от друга ничем не отличаются, то в таком случае на Земле из кабины выходит тот же космонавт, который был на Марсе. Физикалисты используют эту фантастическую иллюстрацию для того, чтобы показать, что означает тезис о тождестве ментального и физического. Если ментальное тождественно физическому, то вышедший на Земле из кабины космонавт будет обладать тем же сознанием, что и прежде. Таким образом личность перенесется через пространство.

Применим этот мысленный эксперимент к тому, что говорит Деннет. Если *Я* — это программа, некая информационная среда, то она может также передаваться на расстоянии и воспроизводиться на других физических носителях. Фактически кабина на Марсе может не считывать информацию о вашем теле, ей нужна лишь информация о том нарративе, который вы собой представляете. Для того чтобы уловить, что же все-таки теряется в рассуждениях Деннета, несколько изменим условия эксперимента. Представим теперь, что кабина на Марсе не разрушает исходное тело. Тогда возникает вопрос: будете ли вы ощущать себя транспортированным на Землю после того, как телепортация завершится? Насколько можно будет говорить о том, что вы продолжаете жить в том двойнике, который появился на Земле? Поскольку после катастрофы на корабле сохранился телевизор, вы можете видеть, как встречают цветами вашего двойника (или вас?). Так же как и двойник, вы можете составить себе новый нарративный отчет о том, что вы прибыли на Землю и наслаждаетесь ароматом подаренных вам цветов. Увеличит ли этот нарративный отчет вашу личную историю настолько же, насколько увеличится история вашего двойника? Или же у двойника будет еще что-то кроме той информации, которой обладаете и вы, например, непосредственное ощущение запаха цветов? Предположим, что запасы еды на корабле заканчиваются, и вы мучаетесь от голода, и ваш двойник знает об этом. Сточки зрения обладания информацией вы по-прежнему равны. Вы по-прежнему одно и то же сознание. И, наконец, вы осознаете, что скоро умрете от голода. Будете ли вы удовлетворены, зная, что вы будете продолжать жить в том двойнике, который достиг Земли? Будете ли вы уверены, что с вашей смертью не потеряется что-то, чем не обладает ваш двойник? Хотя, как мы сказали, двойник будет представлять собой ту же программу, какой являлись и вы.

Если мы будем полагать, что с вашей смертью потеряется что-то важное, то следует тогда сказать, что, сводя всю самость и феноменальный мир к некоей устойчивой наррации, Деннет теряет что-то. Ему по-прежнему не удастся до конца объяснить сознание. Насколько важной нам кажется наша смерть в описанной ситуации, настолько важным оказывается теряемый нами элемент сознательного опыта.

## Литература

1. *Брентано Ф.* Избранные работы. М., 1996.
2. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.
3. *Деннет Д.* Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004.
4. *Он же.* Почему каждый из нас является новеллистом // *Вопр. философии.* 2003. № 2.
5. *Куайн У.* Слово и объект // *Куайн У.* Слово и объект. М., 2000.
6. *Сёрл Дж.* Открывая сознание заново. АЛ, 2002.
7. *Он же.* Природа интенциональных состояний // *Философия, логика, язык.* М., 1987.
8. *Он же.* Сознание, мозг и наука // *Путь.* 1993. № 4.
9. *Юлина Н.С.* Д. Деннет: самость как «центр нарративной гравитации», или Почему возможны самостные компьютеры // *Вопр. философии.* 2003. № 2.
10. *Dennett D.* *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology.* London, 1981.
11. *Dennett D.* *Consciousness Explained.* London, 1991.

*Д.А. Алексеева,  
кафедра онтологии и теории познания*

## ПРОБЛЕМА ДРУГОГО: ОТ ЭПИСТЕМОЛОГИИ К ОНТОЛОГИИ

Проблему других сознаний (other minds problem) традиционно принято соотносить с комплексом вопросов, ставящихся в аналитической философии. Для нашего исследования целесообразным будет отнести к проблеме других сознаний как разработки философов-аналитиков, близких эмпиризму, так и исследования континентальных философов, ставящих вопрос о другом сознании в ключе трансцендентализма. Столь нетипичное объединение будет правомерным, поскольку и аналитическая, и континентальная линии разработки этой проблемы имеют общее основание. Обе линии рассматривают Другого как предмет познания, как другое сознание, которое должно быть усмотрено в теле, представляют интерсубъективность как отношение сознаний. Разделение ментального и физического является значимым моментом. Исходной точкой исследования в обоих случаях выступает несомненная данность собственного сознания. И непротиворечивое описание процесса конституирования Другого в феноменологии, и поиск гарантий достоверности познания Другого в аналитике отвечают на вопрос: «Как я знаю о существовании другого сознания, которое не дается мне непосредственно?». Кроме того, обращаясь к аналитической стратегии, мы сможем, как это будет показано ниже, заполнить аргументативные лакуны континентальной линии философствования.

Можно утверждать, что проблема другого сознания возникла в варианте новоевропейской философии, принимающих в качестве единственной

достоверности данные индивидуального сознания. Она восходит к линии философствования, нашедшей свое воплощение в Новое время в представлении о субстанциальности *cogito* (Декарт). Здесь закладываются предпосылки возникновения проблемы интерсубъективности—вопроса о том, как индивидуальное сознание выходит к опыту Другого Я. Примером трансценденталистского подхода к этой проблеме в XX в. служит в первую очередь феноменология Гуссерля, в которой при отходе с позиций солипсизма возникает проблема конституирования другого Я в актах сознания.

Здесь под Другим понимается другое Я, то есть другое трансцендентальное эго, обладающее интенциональными структурами, тождественными для всех возможных сознаний. Именно через обращение к этим структурам стремится решить проблему другого сознания Э. Гуссерль. Понятия «Другой» и «интерсубъективность» вводятся в «Картезианских медитациях» через обращение к трансцендентальной редукции. Гуссерль ставит вопрос о том, в каких интенциональных актах, синтезах и мотивациях в Я оформляется смысл другого эго. При этом стремление избежать солипсизма заставляет принять за исходный пункт, что другие эго «...не просто представлены мной, не являются лишь находящимся во мне представлением, синтетическими единствами, находящими во мне свое возможное подтверждение, но суть, по своему смыслу, именно «другие»» [3, с. 183]. Смысл «другое эго» формируется в опыте моего познания. Другие Я обнаруживаются в рамках эксплицитной или имплицитной интенциональности, как и любые предметы. Отличие от последних заключается в том, что другое Я обнаруживает психофизическое властвование в своем теле. Более того, оно сходно со мной как познающим и рефлексирующим. Другое Я, в отличие от вещей, наделяется бытием, подобным бытию моего Я.

Однако такой подход порождает проблему, заключающуюся в том, что другие Я не могут быть постигнуты посредством «оригинальной самоданности», вчувствование в данном случае не приводит к опыту, подобному тому, каким мы обладаем в отношении нас самих. Попытка решить эту проблему через указание на механизм аппрезентации, лежащий в основе моего восприятия Другого, не является успешной. Воспринимая тело, я аппрезентирую ему характер плоти. Но аппрезентация содержательно мотивирована ассоциацией, а заключение на основании ассоциации не может обеспечить нам очевидности того, что другие Я — не «вещи среди вещей», а именно Другие. Гуссерль, пытавшийся таким способом решить проблему Другого в «Картезианских медитациях», так и не дал вразумительного ответа на вопрос о том, как происходит переход от данности тела Другого в опыте к очевидному смыслу Другого как другого Я.

На эту ситуацию обратил внимание следующий за Гуссерлем в своих размышлениях о Другом Хосе Ортега-и-Гассет: хотя мы видим только тело

и жесты Другого, сквозь них мы наблюдаем невидимое — абсолютную сокровенность, нечто, что каждый знает исключительно от самого себя. Тело Другого посылает множество сигналов, говорящих о том, что происходит в сокровенном мире Другого. Но эти сигналы — лишь косвенное свидетельство внутреннего мира Другого, по ним мы можем лишь догадываться о внутреннем содержании, так же, как мы догадываемся, что у яблока помимо видимой нами стороны есть и другая, невидимая [10, с. 543]. Испанский философ пытается спасти ситуацию, приписывая Другому статус не феномена, а структуры сознания, переводя разговор в область онтологии сознания. Гуссерлем же вопрос об очевидной данности Другого как другого Я, вопрос о том, как мы можем увериться, что некто обладает такими же, как у нас, структурами сознания, отодвигается. У позднего Гуссерля возникновение смысла «Другой» происходит в сфере Я, которая не поддается анализу. Наличие этого смысла просто постулируется, не получая никакого объяснения. Примордиальная сфера эго является той исходной точкой, в которой возникает отношение к Другому. Она образована плотским (кинестетическим) сознанием, которое играет конститутивную роль в осуществлении «опыта Другого». В своей поздней работе «Ночная беседа» Гуссерль определяет примордиальную сферу как систему порывов. Порыв заключает в себе особенное отношение к другому как к Другому и отношение к коррелятивному порыву Другого. В примордиальном мире Другой оказывается первым не-Я, в столкновении с которым определяется Я как субъект интенциональных актов. Вследствие имманентной закономерности общение между монадами протекает таким образом, что в результате конституируется объективная природа и человеческая культура. В этом мире все Я возникают вновь, но теперь как наделенные в объективирующей апперцепции смыслом «люди». Объективный мир предстает как идеальный коррелят интересубъективного мира, представляющего собой «гармонию монад» [3, с. 212]. Эта гармония монад и есть «мир сущий сам по себе».

Для представителей стратегии решения проблемы Другого на основе тождества структур трансцендентального эго невозможна ситуация, когда несколько монадных сообществ были бы принципиально недоступны друг для друга. Это единое универсальное сообщество конституируется моим Я с необходимостью, так как моя монада несет в себе структуры, конституирующие другие монады, обладающие такими же структурами. Круг замыкается. Тождество интенциональных структур сознания оказывается далее не редуцируемым основанием трансцендентальной интересубъективности. Благодаря ему доступное познанию моего Я должно быть принципиально доступно познанию всякого Я. «Хотя фактически не каждое «я» обретается или может находиться в отношении «вчувствования», взаимо-

понимания со всяким другим «я» ...имеются сущностные возможности установления взаимопонимания, а стало быть, возможности того, чтобы миры опыта, фактически обособленные, благодаря взаимосвязи актуального опыта складывались, образуя один единственный интерсубъективный мир, коррелят единого мира умов» [4, с. 106]. Таким образом, универсальность и тождество интенциональных структур «чистых сознаний» обеспечивают принципиальную достижимость и постижимость опыта другого Я. В основе различения «Я — Другой» уже лежит тождество.

Существование разумного сообщества, состоящего из «сознательных монад», субъектов, обладающих чистыми сознаниями, делает возможным существование универсального языка, обеспечивающего трансляцию опыта. Сущность (смысл) слова обнаруживается как непосредственная данность сознанию, самоидентифицирующаяся во всех его актах и отличная от «субъективного налета». Сообразно этому содержанием языкового выражения считается чистый смысл, лежащий в его основе, который, по выражению Густава Шпета, «как атмосферу земля, окутывается субъективно-персональным, биографическим, авторским дыханием» [14, с. 464].

Итак, попытка последовательной экспликации опыта познания Другого как другого сознания в терминах очевидностей индивидуального сознания потерпела неудачу. В качестве возможных выходов из этой ситуации философами были предложены: 1) отказ от окончательной редукции (поздний Гуссерль, Мерло-Понти, Левинас) и 2) отказ от Я как исходного пункта философствования (Сартр, Шпет). При отказе от идеи редукции как возвращения к трансцендентальному сознанию феноменология становится описанием того слоя «жизненного опыта, через который нам впервые дается Другой и вещи» [8, с. 90], то есть становится онтологией опыта мира, опыта телесного существования, которое нуждается в описании, а не в конституировании. «Имеется мир», «Имеется Другой» — постоянные тезисы жизни субъекта, не нуждающиеся в исчерпывающем обосновании [8, с. 17].

Отказ от идеи субъекта как исходной точки философствования представляет собой попытку помыслить единство сознания независимо от конкретных Я. Сознание в таком случае может быть представлено как сверхиндивидуальные структуры культуры, социальности, языка, в которых и развиваются все конкретные «имреки», обретая тем самым тождество. Так совершается переход к социальной онтологии у Г. Шпета [14]. Отношения «Я — Другой» описываются философом с позиции третьего лица. Обретение сознания конкретным индивидом происходит в результате со-общения. Мы можем воспринять Другого, поскольку изначально находимся в социуме, состоящем из Других, вместе с которыми мы обретаем наши общие структуры сознания. Другой вариант — построение онтологии транс-

цендентального сознания, в которой вопрос о конституировании Другого заменяется вопросом об особом виде бытия — бытии-для-другого [13].

Итак, мы видим, что противоречивость попытки помыслить данность Другого как другого сознания в «эго-центристской» перспективе трансцендентализма приводит к переносу проблемы Другого из плоскости теории познания в плоскость онтологии. Другой представляется как изначально присутствующая в жизненном мире инстанция, конституирующая смыслы совместно с Я. Я предстает обретающим свои структуры сознания во взаимодействии с Другими.

Имплицитной онтологической предпосылкой рассмотренного подхода к проблеме Другого является представление об идентичности структур всех сознаний и принципиальная возможность переживания опыта, идентичного опыту другого сознания, обретения смыслов, идентичных скрывающимся в этом сознании. Это происходит благодаря положению о существовании структур трансцендентального эго. Другой представляется как Я в другой ситуации, в другом месте. Другой по определению и есть тот, кого мы понимаем (мы способны понимать Другого, потому что он имеет те же структуры сознания, но он может рассматриваться в качестве Другого именно потому, что имеет эти структуры). Этой стратегией конструируется ситуация, в которой *проблема* Другого просто не может появиться.

Согласно тезису автора фундаментального исследования проблематики Другого в первой половине XX в. М. Тейннисена, именно Гуссерля следует считать законодателем программы социальной онтологии, так как Гуссерль сделал *невозможной* никакую философски фундированную этологию. Под невозможностью этологии Тейннисен подразумевает следующее: идеалистическое Я у позднего Гуссерля оказывается социальным, причастным жизненному миру, а Другой — нередуцируемой данностью, не подлежащей экспликации в терминах конституирующей работы Я [15]. С этим утверждением можно согласиться лишь отчасти. Действительно, попытку Гуссерля решить проблему Другого нельзя назвать удачной, и эта неудача повлекла обращение его последователей к социальной онтологии. При этом у самого философа и его последователей мы не встречаем развернутой аргументации, демонстрирующей *причины невозможности* его изначальноного проекта и *необходимость* переноса проблематики Другого в план онтологии. Скорее, в континентальной философии происходит общемировоззренческий «сдвиг», в силу своей масштабности (а также в силу особенностей стиля философствования) не нуждающийся в доказательствах собственной необходимости. Очевидность присутствия Другого и невозможность его помыслить в рамках старой стратегии говорят сами за себя. Однако задачи нашего исследования предполагают уяснение имманентных причин провала теоретико-познавательного подхода (стратегии

концептуализации Другого как другого сознания). Глубокое исследование предпосылок постановки вопроса о другом сознании и их обоснованную критику мы находим в совершенно иной философской традиции — в аналитической философии. Обратившись к разработкам аналитиков, мы сможем прояснить причины, с необходимостью повлекшие переход континентальных философов к рассмотрению проблемы Другого в перспективе онтологии.

В аналитической философии проблема других сознаний связывается с попыткой преодолеть особого рода скептицизм, сомнение в отношении возможности достоверного знания о наличии сознания у другого существа. Этот скепсис вызван неудовлетворительностью восходящего к Декарту аргумента по аналогии — опираясь только на собственный опыт, нельзя сделать индуктивного заключения о наличии сознания у существ с поведением, сходным с твоим собственным. В отличие от представителей феноменологической линии, искавших достоверность существования другого сознания среди смыслов и структур опыта Я, аналитики были ориентированы на поиск «внешнего» критерия, близких к научным путей доказательства существования другого сознания и его подобия моему сознанию. Можно сказать, что феноменологи задаются вопросом «*как мы знаем о существовании другого сознания?*», а аналитики стремятся разобраться с тем, «*как мы можем **знать** о сознании других?*».

В аналитической традиции сдвиг в осмыслении проблемы и преодолении сопутствующего ей скептицизма и солипсизма связан с поздним творчеством Витгенштейна, его критикой традиционной теории значения как ментального содержания, смысла «в моей голове». Проблема была переведена в плоскость философии языка и оказалась в центре внимания в связи с проблемой значения языкового выражения. Это привело в конечном итоге к критике той перспективы, в которой возможна такая постановка проблемы. Было показано, что проблема зиждется на серии ложных, противоречивых предпосылок, критически проанализировав которые можно ее разрешить. Например, философы этого направления продемонстрировали, что внутренняя, ментальная сфера не может быть описана приватным языком без обращения к внешним ситуациям, правила употребления слов уже предполагают существование других участников языковой игры, определенное сообщество. Обратимся к более подробному анализу проблемы других сознаний в аналитической философии.

Итак, аналитическую стратегию решения проблемы других сознаний заложила концепция языковых игр «позднего» Витгенштейна. Согласно ей употребление знака не отсылает ни к ментальному образу осуществляющего это употребление субъекта, ни к конкретному объекту реального мира. Употребление и понимание знака зависят от правил конкретной

языковой игры, в которую включены индивиды. Языковая игра как «форма жизни» подразумевает единство употребления слов с другими видами практики. Положение позднего Витгенштейна о том, что значение выражения сводится к способу его употребления (правильному — правилосообразному — использованию знака), является центральным тезисом лингвистической философии, получившей дальнейшее развитие в исследованиях представителей оксфордской школы обыденного языка (Дж. Остин, Г. Райл, П. Стросон).

Теория значения как употребления, предложенная Витгенштейном в поздний период его творчества, предполагает, что значения в языке не конституируются субъектом, они являются результатом общей языковой игры, а не приватной ментальной деятельности. Обыденный язык не требует дополнения в виде «события мысли». Понятие языковой игры (в которой действия переплетаются со словами и сами слова выступают как действия) не нуждается ни в репрезентациях субъекта, ни в наличии объекта, к которому осуществляется референция (последние — субъективный смысл и референт — традиционно рассматривались как составляющие значения). Согласно распространенному представлению ментальные процессы образуют необходимое дополнение к функционированию языка, они «дают знакам жизнь». Представление о языке как деятельности, наоборот, предполагает, что говорит сам язык, а не нечто, «лежащее по ту сторону» языка. Когда мы мыслим вербально, значения не предстают в нашем сознании наряду с речевыми выражениями; напротив, «сам язык служит носителем мысли» [2, с. 190]. Так, основатель рассматриваемой стратегии следующим образом характеризует указанное представление о значении: «Ошибка, которую мы совершаем, — пишет Витгенштейн, — может быть выражена так: мы ищем употребления знака, но мы ищем его так, как если бы оно было объектом, *существующим* со знаком» [1, с. 14]. Систематическое совершение подобного рода ошибок вызвано представлением о наличии в нашем распоряжении двух языков — ментального и вербального. Для опровержения такого представления нам предлагается следующий мысленный эксперимент: попытаемся подумать то, что мы только что подразумевали, произнося некоторое предложение, но, на этот раз, не проговаривая ничего ни вслух, ни про себя [1, с. 75]. Это, как выясняется, невозможно.

Сходным образом движется аргументация стоящего на позициях бихевиоризма Куайна. Он критикует философские концепции, основанные на «мифе о музее». Этот миф философ характеризует следующим образом: «Некритическая семантика является мифом о музее, в котором значения — экспонаты, а слова — ярлыки. Переключиться с одного языка на другой значит сменить ярлыки» [5, с. 41]. Показательно следующее заявление Ку-

айна: «Семантика будет страдать от пагубного ментализма, пока мы рассматриваем семантику человека как что-то, определяемое в уме человека, за пределами того, что может быть явно показано в его поведении. Самые сокровенные факты, касающиеся значения, не заключаются в подразумеваемой сущности, они должны истолковываться в терминах поведения» [Там же]. Аргументация Куайна проста. Человек, обучаясь языку, не обладает изначально никакими смыслами, он может лишь наблюдать поведение других говорящих, обучаясь при этом использованию слов. Таким образом, семантическое познание слова — это познание того, как его использовать. Куайн описывает соотношение значений и внутренних процессов, сопутствующих их восприятию или трансляции, следующим образом: «Разные люди, обученные одному и тому же языку, напоминают разные кусты в саду, подстриженные так, чтобы они приняли форму одинаковых слонов. Анатомические детали прутьев и веток будут по-разному выполнять свои функции составления этой формы для различных кустов, однако внешние результаты будут в целом сходными» [6, с. 24].

Эти идеи влекут за собой следствия, относящиеся не только к трактовке языка, но и к трактовке проблемы сознания, субъекта сознания и его отношения к другим субъектам. Так, сам Витгенштейн постоянно говорит о том, что сопровождающие высказывание переживания никак не связаны с формированием значения. Более того, ссылки на состояния сознания, которые пронизывают предложения обыденного языка, зачастую являются лишь определенными ходами в языковых играх, а не описаниями внутренних процессов в сознании субъекта. Чтобы проиллюстрировать это положение, обратимся к приводимому философом мысленному эксперименту: «Предположим, что у каждого была бы коробка, в которой находилось бы что-то, что мы называем «жуком». Никто не мог бы заглянуть в коробку другого; и каждый говорил бы, что только по внешнему виду своего жука знает, что такое жук. — При этом, конечно, могло бы оказаться, что в коробке у каждого находилось бы что-то другое. Можно даже представить себе, что эта вещь непрерывно изменялась бы. — Ну, а если при всем том слово «жук» употреблялось бы этими людьми? — В таком случае оно не было бы обозначением вещи. Вещь в коробке вообще не принадлежала бы к языковой игре даже в качестве некоего нечто: ведь коробка могла бы быть и пустой» [2, с. 183]. На наш взгляд, этот эксперимент служит идеальной иллюстрацией к решению проблемы других сознаний в аналитической философии в целом. Постараемся продемонстрировать это.

Экспозиция — свой собственный «жук», спрятанный в коробке и недоступный для взглядов других, — может быть понята как картезианская модель сознания, где сознание предстает как интимный, внутренний мир («жук»), а тело (поведение, язык) — как вместилище-«коробка». Против

такого подхода выступал Витгенштейн. Он пытался преодолеть оппозицию внешнего и внутреннего, которая возникает в результате невнимательного отношения к грамматике языка. Эта оппозиция снимается с помощью демонстрации невозможности приватного языка — языка, придуманного неким субъектом для обозначения своих внутренних ощущений, недоступных внешнему наблюдению. Идея такого языка предполагает, что смысл слова представляет собой некоторую скрытую в уме человека сущность. В серии мысленных экспериментов Витгенштейн показывает, что необходимой предпосылкой акта внутренней оstenсии является обладание субъектом всем категориальным аппаратом языка и внешними критериями правильности употребления слова. Он критикует концепцию «индивидуального языка», или «индивидуальную модель» следования правилам. Как показывает Витгенштейн, нельзя сказать, что правильным является то, что мне кажется таковым. В этом случае понятие «правильное» теряет свой смысл. Должна существовать «...определенная конвенциональная процедура, имеющая определенный конвенциональный эффект, и данная процедура должна включать употребление определенных слов при определенных обстоятельствах...» [11, с. 26]. Субъект не может следовать правилам, которые понятны только ему, так как здесь не будет никаких критериев, которые бы определяли, следует ли он правилу или нет. Как отмечает Витгенштейн, «невозможно, чтобы правилу следовал только один человек, и всего лишь однажды. Не может быть, чтобы лишь однажды делалось сообщение, давалось или понималось задание и т. д. Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы — все это практики (применения, институты)»; и далее: «Понимать предложение — значит понимать язык. Понимать язык — значит владеть некой техникой» [2, с. 162]. Более того, сам человек не может определить, исходя из собственных критериев, действует ли он верно или нет. Он никогда не сможет распознать допущенную ошибку, так как отсутствуют какие-либо внешние санкции, налагаемые на него за это нарушение. Витгенштейн пишет: «Стало быть, «следовать правилу» — некая практика. Полагать же, что следуешь правилу, не значит следовать правилу. Выходит, правилу нельзя 'следовать лишь «приватно»; иначе думать, что следуешь правилу, и следовать правилу было бы одним и тем же» [2, с. 163].

Кроме того, в мысленном эксперименте, от которого мы отталкиваемся, показателен тот момент, что хотя другой человек не может заглянуть в мою «коробочку», я сам могу это сделать. С идеей приватного языка связано представление о привилегированном доступе к данным собственного сознания — предполагается, что собственные ощущения и переживания даны субъекту *непосредственно*, четко, «из первых рук», и создание описывающего их языка не представляет проблемы. Аналитические филосо-

фы критикуют такое представление. Согласно анализируемому подходу я знаю, что то, что я испытываю, называется «боль», потому что, когда я обучалась/обучался языку, кто-то регулярно произносил, имея в виду «меня»: «ей/ему больно», говоря при этом о видимых симптомах, а не о моем внутреннем ощущении. Лишь вторым шагом я научаюсь ассоциировать боль как внешнее проявление с теми внутренними состояниями, которые ему сопутствуют. В ситуации с болью разобраться несложно, ведь мы имеем в виду употребление этого слова для обозначения *телесного* ощущения. Гораздо большее количество заблуждений, как отмечает Витгенштейн, вызывают слова «страх», «гнев», «любовь», используемые для обозначения нетелесных состояний. Во-первых, физиологические процессы, сопровождающие, например, страх, сами не являются ощущением страха, тогда как боль — это физиологическое ощущение. Во-вторых, референты этих слов в различных контекстах не имеют общей сущности, а объединены по принципу семейного сходства (боязнь защиты диссертации и боязнь высоты не обладают сущностным единством и вряд ли обладают единством проявлений). Этим референтам могут сопутствовать совершенно различные внутренние ощущения (или таких ощущений может не быть вовсе, например, когда мы говорим: «Боюсь, что я неправа/неправ»). Поэтому говорить о страхе, любви или гневе как об интроспективно постигаемых состояниях сознания — значит, согласно Витгенштейну и его последователям, совершать ошибку, попадая в ловушку «декартовского мифа» о сознании.

Попытке преодолеть этот «миф», проанализировав категориальную ошибку, лежащую в его основании, посвящена работа Гилберта Райла «Понятие сознания». Понятие «категория» у него напоминает понятие «языковой игры» у Витгенштейна. По определению Райла, «логический тип, или категория, к которому принадлежит определенное понятие, есть совокупность способов (употребления), благодаря которым логически правомерно оперировать данным понятием» [12, с. 8]. Картезианский миф, или, как его еще называет Райл, «догма призрака в машине» (the dogma of the Ghost in the Machine), возник в результате *категориальной ошибки* (category mistake). Категориальная ошибка представляет «факты ментальной жизни так, как если бы они принадлежали одному логическому типу, или категории, тогда как они в действительности принадлежат другой» [12, с. 16]. Эта ошибка породила парамеханическую гипотезу, приписывающую ментальному те же свойства, что и телесному, но с отрицательным знаком (публичная наблюдаемость физических явлений и приватный доступ к ментальным, пространственность первых и непространственность вторых и т. д.). Но при этом считается, что ментальные события также связаны причинными закономерностями, относящимися не к физическим, а к духовным законам. В результате постулируется существование двух изо-

лированных миров в рамках общего каузально-механистического концептуального каркаса. Догма призрака в машине породила дуальность «сознание — тело», которая приводит к различным трудностям. Например, как сознание воздействует на тело и воспринимает ответное действие? Если мы описываем сознание через детерминистские процессы, аналогичные отношениям в материальном мире, то как примирить с этим концепцию свободы воли? Трудности, не возникающие в повседневном употреблении понятий «дух» и «материя», появляются при попытках обобщить эти понятия, раскрыть их особый смысл.

Для избавления от множества вызванных таким подходом к сознанию неразрешимых проблем необходимо отказаться от этого мифа, согласно которому тело и сознание соотносятся как машина и призрак, живущий в ней. Для этого надо не отрицать существование сознания или существование физического мира, а продемонстрировать, что речь идет не о двух различных видах существования, а о двух различных смыслах слова «существование» («наподобие того, как слово «растущий» имеет разные смысловые оттенки в сочетаниях «растет прилив», «растет надежда» и «растет средний уровень смертности» [12, с. 32]). В качестве альтернативы подходам, основанным на категориальной ошибке, нам предлагается диспозициональная переформулировка ментальной деятельности: «В противовес этой догме я доказываю, — пишет Райл, — что при описании работы человеческого сознания мы не прибегаем к дескрипции вторичного комплекса неких призрачных операций. Мы описываем определенные фазы его единой деятельности...» [12, с. 58].

Здесь мы вновь возвращаемся к эксперименту Витгенштейна. В нем речь идет о невозможности прямого доступа к содержанию чужого сознания. Аналитическая философия в лице самого Витгенштейна, а также Райла и Остина предлагает отказаться от отождествления достоверного знания о наличии сознания у Другого с возможностью непосредственно испытать то, что испытывает Другой в своем сознании. Так, согласно Райлу, понимание сознательных действий Другого не является их выводом из скрытых причин, а выступает как отнесение их к некоторым категориям гипотетических высказываний. Ментальный процесс не есть *приложение* к поведению: «...когда мы описываем людей как обнаруживающих определенные способности сознания, мы не обращаемся к скрытым эпизодам, следствием которых являются внешние наблюдаемые поступки или высказывания; мы обращаемся к самим этим поступкам и высказываниям» [12, с. 34]. Различия в описании бессознательных и сознательных действий заключаются в отсутствии или наличии определенного рода поддающихся проверке объяснительно-предсказательных суждений. Райл особо подчеркивает это обстоятельство: «Понимание поступков и слов человека, — пишет он, — ни

в коем случае не является проблематичным угадыванием тайных процессов» [12, с. 62]. Согласно Райлу, поведение — не ключ к работе сознания, но сама работа сознания.

Витгенштейн в свою очередь борется с вводящими в заблуждение метафизическими утверждениями о чужом сознании, как-то: «Я не могу испытывать зубную боль другого человека», с помощью анализа языка. Подобные утверждения лишены смысла, но не потому, что нарушают правила употребления языка, а потому, что фразы такого типа суть выражения самих грамматических правил, в данном случае — правила употребления выражения «моя боль». Проблема в том, что подобные утверждения «заволаживают»: они провоцируют попытки выяснить, какого рода факты (относительно субъекта, устройства сознания, того, каким образом я понимаю других людей и получаю информацию о фактах их сознания) придают им бесспорную достоверность. С подобным заблуждением и борется поздний Витгенштейн. Попытаемся реконструировать его аргументацию. Как мы уже выяснили, грамматика исключает возможность того, чтобы моя боль была у кого-то еще. Таким образом, высказывания «у меня зубная боль» и «у него зубная боль» оказываются принадлежащими разным грамматическим уровням, правила их употребления различны. Речь в них не идет о феномене зубной боли, который находится в отношении то ко мне, то к другим, так как фраза «я не знаю, испытываю ли я зубную боль» бессмысленна в отличие от фразы «я не знаю, испытывает ли он зубную боль». Когда я говорю о собственной зубной боли, я имею в виду наличие у меня определенного ощущения. Когда же я говорю: «Я знаю, что он испытывает боль», я имею в виду не наличие у меня доступа к его ощущениям, а тот факт, что он ведет себя как человек, про которого можно сказать, что у него зубная боль.

Джон Остин, отталкиваясь от идей, выдвинутых в серии статей Джона Уиздома «Other Minds», так же делает акцент на рассмотрении того, как мы *говорим* о сознании: «...полагать, что вопрос *How do I know that Tom is angry?* (Откуда я знаю, что Том раздражен?) должен истолковываться как *How do I introspect Tom's feelings?* (Как я проникаю в чувства Тома?) (ибо именно это составляет и должно составлять основу нашего знания) — значит намеренно заходить в тупик» [11, с. 289]. Аргументы Остина следующие. 1. «Я знаю» не является в данном случае дескриптивным выражением, описывающим мое состояние сознания. Синонимом этого выражения скорее будет «Я имею полное право утверждать, что...» («Когда я говорю: «Я знаю», я как бы даю окружающим слово: я говорю им, что имею полное право утверждать, что S есть P» [11, с. 273]). 2. «Раздражен» отсылает не столько к ментальному состоянию Тома, сколько к реализуемой им общепринятой модели поведения, называемой «быть раздраженным». Дело в

том, что зачастую трудно определить, где кончаются признаки и симптомы и начинается само явление. Трудно представить себе раздражение без внешних проявлений, вернее, эти проявления такая же его неотъемлемая часть, как и переживания (вид и вкус хлеба не являются его симптомами).

Согласно Остину, в том факте, что мы не можем «проникнуть» в чужие ментальные состояния, нет ничего, что ставило бы под сомнение достоверность нашего знания о других сознаниях. Наше знание суть узнавание, состоящее в восприятии признаков, известных нам по прошлому опыту. При этом содержание собственного внутреннего опыта не всегда дается с достоверностью: «...было бы неправильно утверждать, — пишет Остин, — что особенностью суждений, в которых отражены собственные ощущения субъекта, является то, что «когда они истинны и произносятся Х-ом, Х знает, что они истинны», ибо, например, Х может думать, что вкус чая, который он только что попробовал, похож на вкус чая «Лапсанг», но сначала думать об этом без особой уверенности, а затем либо полностью в этом убедиться, либо совершенно от данной мысли отказаться» [11, с. 268]. Более того, человек иногда вообще не может идентифицировать собственные ощущения — несложно представить ситуацию, когда некто говорит: «Сейчас я знаю, что это была ревность («гусяная кожа» или ангина). Раньше я не знал, что это такое, потому что я никогда не испытывал ничего подобного...» [11, с. 270]. Эти примеры вновь отсылают нас к охарактеризованной выше критике приватного доступа и концепции смысла как ментального образа или переживания. К тому же узнавание опирается на память, которая может подвести. Поэтому, согласно Остину, нельзя выделить сущностные черты класса суждений, описывающих собственные ощущения субъекта. Последние не только не могут, но и не должны служить опорой знания о чужих ментальных состояниях. Знание о чужих ментальных состояниях, как и любое другое знание, полученное «из вторых рук», базируется на принципе доверия к словам собеседника, за исключением случаев, когда есть веские причины не доверять ему. Тот факт, что мы не можем пережить чужие мысли и состояния как свои собственные, не мешает нам в повседневном опыте коммуникации доверять собеседнику, ведь этот опыт изначально выстроен как опыт общения с сознательными существами.

Вопросы, в которых изначально была сформулирована проблема других сознаний в аналитической философии — «что вы на самом деле можете знать о сознательной жизни других существ помимо того факта, что сами-то вы сознанием обладаете?» [9, с. 32], «как вы можете доказать, что на самом деле существует другое сознание, которое общается с вашим сознанием? Откуда вы можете знать, как именно проявляется какое-либо другое сознание, и, следовательно, как вы можете его понять?» [11, с. 288], — ока-

зываются бессмысленными, поскольку основываются на противоречивых онтологических основаниях.

Итак, самопротиворечивость попытки помыслить данность Другого как другого сознания в «эго-центристской» перспективе приводит к переносу проблемы Другого из плоскости теории познания в плоскость онтологии. Попытка последовательной экспликации опыта познания Другого как другого сознания в терминах очевидностей индивидуального сознания терпит неудачу и приводит к отказу от полагания «одинокого» Я (несомненной данности собственного сознания) как отправного пункта философствования. «Я мыслю» теперь одновременно означает: «Другие люди существуют, и я нахожусь с ними в некотором отношении». В такой ситуации интрига начинает разворачиваться не вокруг вопроса о существовании Других, а вокруг вопроса о смысле и способах отношения Я и Другого. При этом открывается возможность сделать Другого темой в широком смысле этого слова: она включает тематизацию таких феноменов, как интерсубъективность, язык, этика, желание, бессознательное. Имя «Другой» начинает использоваться различными подходами для концептуализации того смысла (аспекта) отношения Я и Другого (человека), который тот или иной подход признает основополагающим.

## Литература

1. *Витгенштейн Л.* Голубая книга. М., 1999.
2. *Он же.* Философские работы. Ч. I. М., 1994.
3. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998.
4. *Он же.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. М., 1999.
5. *Куайн В.* Онтологическая относительность // *Соврем, философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада.* М., 1996.
6. *Куайн Уиллард ван Орман.* Слово и объект. М., 2000.
7. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М., 2000.
8. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.
9. *Нагель Т.* Что все это значит? Очень краткое введение в философию. М., 2001.
10. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М., 1997.
11. *Остин Дж.* Избранное. М., 1999.
12. *Райл Г.* Понятие сознания. М., 1999.
13. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
14. *Шнем Г.Г.* Сочинения. М., 1989.
15. *Theunissen M.* Der Andere: Studien zur Sozialontologie des Gegenwart Berlin, 1965.

*О.Д. Игнатов,  
кафедра философии и методологии науки*

## ТЕОРИЯ РЕФЕРЕНЦИИ И ПРОБЛЕМА РЕЛЯТИВИЗМА

Понятие релятивистской эпистемологии служит для объединения таких теорий знания, в основе которых заложено утверждение определенных релятивистских тезисов. Особенность формулировки указанных тезисов детерминируется содержательным аспектом генезиса впоследствии подводимой под понятие релятивизма конкретной теории знания, который может осуществляться по нескольким направлениям: от анализа истории развития самого научного знания (в ходе которого возникают, например, нетривиальные проблемы соизмеримости сменяющих друг друга теорий или парадигм, предполагающих многообразные нередуцируемые онтологии) вплоть до проникновения в основания знания или индивидуального и коллективного поведения, направленного на приобретение этого знания, что, в свою очередь, затрагивает такие вопросы, как фиксация эмпирического базиса знания или взаимная идентификация теорий, которые разделяют субъекты познания. В данной работе мы затронем только одну разновидность релятивизма, которую, имея в виду источник его происхождения, будем называть лингвистической.

Лингвистический релятивизм и базирующаяся на нем соответствующая эпистемология возникают в качестве одного из возможных следствий разработки той части семантики, которую принято обозначать как теория референции. Релятивистский тезис, происходящий из данной теории, имеет следующий вид: поскольку при переводе с одного языка на другой (предель-

ным случаем которого выступает радикальный перевод с полностью неизвестного языка) оказываются эмпирически равноправными несколько схем перевода, постольку существует принципиальная невозможность однозначной фиксации референтов терминов переводимого языка или однозначного определения объектов, которые выполняют (делают истинными) предикаты этого языка. Он представляет собой по сути знаменитый куайновский тезис неопределенности перевода. Тезис становится очевидным, если напомнить, что различные схемы перевода предлагают и противоположные объекты в качестве референтов терминов или содержат в себе противоположные способы фиксации референтов терминов, а следовательно, если эти схемы перевода одинаковым образом «хорошо» подтверждаются эмпирическими данными, в качестве которых здесь выступают свидетельства лингвистического поведения носителя языка, то мы можем равноправно пользоваться любой из этих схем при переводе. Это означает, что если имеет место неопределенность перевода, основанная на существовании эмпирически равноправных схем перевода, то возникает и однопорядковая неопределенность при фиксации референции. Зарождающийся таким образом релятивизм расширяется и на все познание: если лингвистическое поведение, лежащее в основании приобретения знания, «заражено» неопределенностью, то тогда и все знание, включая теоретическую науку, не может быть свободным от нее. На современном этапе лингвистический релятивизм (так, как он формировался от Уорфа до Куайна) образует в целом законченное явление, в силу чего попытки его опровержения или наложения ограничений на сферу действия и распространение его результатов носят все более технический характер. Принимая во внимание утверждения Куайна, что неопределенность перевода распространяется на логически несовместимые и эмпирически эквивалентные физические теории, мы критически рассмотрим одну из возможных попыток подрыва релятивизма, опирающегося на теорию референции, которая прямо отсылает к конкретной науке.

Эдвин Леви в своей статье «Competing Radical Translations: Examples, Limitations and Implications» предложил пример мысленного эксперимента, похожего на известную куайновскую ситуацию с радикальным переводом воображаемого выражения туземца «gavagai». Результатом этого эксперимента, как полагает Леви, является существенная дискредитация общего тезиса неопределенности перевода Куайна, который представляет собой приведенный выше релятивистский тезис, основанный на теории референции, и замена куайновского тезиса новым альтернативным фундаментальным положением, которое Леви называет тезисом возможных проблем перевода (PPT), формулирующегося следующим образом: если даны две физические теории  $T$  и  $T'$ , которые недоопределены значительным числом эмпирических свидетельств, то приписывание одной из этих теорий другому говоря-

тому может испытывать неопределенности сверх или выше обычных индуктивных неопределенностей, которые сопровождают всякое употребление языка. Тезис, в той же степени, что и куайновский тезис, предостерегает нас от не имеющих оправдания приписываний убеждений и теорий другим.

Леви предлагает рассмотреть классический пример из геометрии, восходящий к Пуанкаре и разбираемый Грюнбаумом, в основе которого — идея относительности геометрии или конвенциональность конгруэнтности. Она состоит в том, что поскольку длина, приписываемая некоторому твердому телу, например, металлическому стержню, перемещаемому через пространство, зависит существенным образом от определения конгруэнтности, то и геометрия, приписываемая этому пространству, относительна к выбранной частной конвенции конгруэнтности. Так, если мы имеем два конгруэнтных твердых стержня в данной точке и переносим один из стержней в отдаленную точку, то не можем приписывать длину перемещенному стержню до тех пор, пока мы не выберем некоторое определение понятия конгруэнтности или метрики такой, как обычное: металлический стержень сохраняет свою длину при перемещении. Геометрия региона фиксируется с помощью регистраций совпадений в отношении к стержню. Однако при отличной конвенции конгруэнтности перемещенному стержню может быть приписана отличная длина и получающаяся в результате геометрия, устанавливаемая измерениями, может также отличаться. В примере Пуанкаре предлагается вообразить регион, который занимает очень большая доска, с изображенной на ней обычной декартовой системой координат и двумя длинными линиями  $G'$  и  $G''$ , такие, что каждая заканчивается в одних и тех же точках  $A$  и  $B$ . Пусть далее имеются два физика,  $P'$  и  $P''$ , проводящих измерения с помощью одного и того же металлического стержня на данной поверхности. Пусть  $P'$  принимает обычное определение конгруэнтности, при котором длина перемещаемого стержня все время сохраняется. Тогда, после неоднократного размещения стержня вдоль линий  $G'$  и  $G''$ , он делает вывод, что  $G'$  короче, чем  $G''$ . Начертив другие линии, имеющие конечные точки в  $A$  и  $B$ , физик  $P'$  приходит к заключению, что  $G'$  является наикратчайшим путем между  $A$  и  $B$ , то есть  $G'$  является прямой или геодезической линией, что евклидова геометрия применяется на данной поверхности и что  $G''$  есть дуга круга, чей центр — начало координат. Теперь предположим, что физик  $P''$  принимает необычную конвенцию конгруэнтности, в соответствии с которой длина, приписываемая стержню, будет уменьшаться в положительном направлении по оси  $Y$ , то есть чем выше стержень оси  $X$ , тем короче приписываемая ему длина.  $P''$ , проделывая измерения с помощью того же самого стержня, будет, таким образом, корректировать результаты совпадения стержня с линиями на поверхности в соответствии со своей необычной метрикой. Он придет к выводу, что  $G''$  является наикратчайшим путем меж-

ду  $A$  и  $B$ , то есть  $G''$  — прямая или геодезическая линия, и что неевклидова, гиперболическая геометрия применяется на этой поверхности. Различия между заключениями физиков здесь не являются эмпирическими, так как они помещают при измерениях тот же самый стержень вдоль линий  $G'$  и  $G''$  и это дает те же самые совпадения, то есть  $P'$  и  $P''$  находят, что стержень должен ложиться больше раз, чтобы измерить  $G''$ , чем  $G'$ , но, в то время как  $P'$  использует для измерения на основании своей метрики «сырые» данные совпадения стержня в качестве фиксации длины,  $P''$  в силу своей метрики вынужден корректировать свои данные при приписывании длины. Получается, что мы располагаем примерами «теорий» относительно данной поверхности, которые нечувствительны к эмпирическим свидетельствам.

Леви предлагает обернуть этот пример в куайновскую ситуацию радикального перевода: необходимо поставить  $P'$  и  $P''$  перед некоторым туземцем, язык которого им полностью неизвестен, и поручить физикам задачу перевода. Доска и координаты остаются теми же, только линия  $G'$  заранее стерта. Туземец, оказавшись в ситуации физиков, произносит предложение случая «tek», относительно которого  $P'$  и  $P''$  делают некоторые допущения и проверяют их на манер Куайна.  $P'$  утверждает в результате, что «tek» необходимо переводить как «дуга круга», а  $P''$  полагает, что «tek» переводится как «прямая линия» или как «геодезическая линия». Если туземцу вручить тот же металлический стержень, чтобы он проделывал с ним некоторые действия, и если физики останутся согласными между собой, что его высказывания имеют отношение к геометрии, то интерпретация всех последующих действий туземца физиками будет демонстрировать то же различие, что и их перевод выражения «tek»:  $P'$  будет считать, что туземец пользуется евклидовой геометрией, а  $P''$  — что гиперболической. Таким образом возникает ситуация соревнования радикальных переводов между  $P'$  и  $P''$ , которые отличаются лишь в приписывании того, какую геометрию разделяет туземец. Это происходит потому, что  $P'$  и  $P''$  выбирают разные аналитические гипотезы для интерпретации одних и тех же действий туземца: если в качестве аналитической гипотезы принимается слово «длина» для перевода соответствующих выражений туземца, то в ходе его дальнейшего опроса мы приходим к выводу, что «tek» — дуга круга, если же выберем слово «совпадение», то при последующем опросе получим, что «tek» — прямая линия.

Леви считает, что указанные геометрические аналитические гипотезы могут быть уподоблены идентификации утверждений согласия и несогласия в неизвестном языке. «Да» и «нет» в строгом смысле не являются предложениями наблюдения, и их первоначальная гипотетическая идентификация может пересматриваться в ходе перевода при появлении новых свидетельств. Мы, тем не менее, все же достигаем более или менее окончательного решения: даже при минимально богатой концептуальной схеме туземца решение

о согласии и несогласии будет проверено много раз на согласованность со всей совокупностью известных данных. Леви считает, что при переводе всегда выполняется следующее условие: когда мы сталкиваемся с достаточно богатой схемой туземца и осуществляем гипостазирующую идентификацию, например, относительно поведения согласия, то, учитывая, что конфликтующие идентификации предлагают объяснение поведения при значительных искажениях и рассогласованиях в отношении имеющейся совокупности данных о чужом языке, после множества проверок, дающих согласованную интерпретацию лингвистического поведения, мы получаем «хорошие» свидетельства для того, что туземец выражает согласие, когда ведет себя тем способом, который мы идентифицировали как согласие. В этом заключении нет абсолютной достоверности в силу того, что оно носит индуктивный характер, но экстенсивные свидетельства сводятся к тому, что постоянно увеличивают нашу уверенность в правильности принятого решения. Таким же образом в качестве примера можно было бы избрать идентификацию поведения счета: мы выдвигаем гипотезу, что некоторые выражения туземца означают натуральные числа, и наблюдаем произнесение туземцем той же последовательности выражений в том же порядке в огромном числе случаев. Идентификация здесь также происходит в гипотетической манере, а уверенность в ее правильности подкрепляется наблюдением множества ситуаций поведения туземца. В чем состоит полезность таких аналогий?

Определение множества аналитических гипотез, как утверждает Леви, во всех случаях прямым образом зависит от широты или богатства концептуальной схемы туземца и проникающего характера или глубины частных аналитических гипотез, направленных на истолкование этой схемы. Это означает ровно то, что вопрос, будет ли это множество единственным и можем ли мы тем самым прийти к доминирующей идентификации, также непосредственно зависит от той схемы, которой располагает туземец. Если схема туземца, например, настолько бедна, что ее концептуальные средства не позволяют провести самого различия между двумя метриками, то есть что он не полагает ментально различия между понятием длины, которое является следствием корректировки на основании допускаемой необычной метрики, и понятием простых совпадений стержня, то любое приписывание геометрии при исходных условиях останется неясным. В более развитой или богатой схеме такое различие в убеждении будет отражено, то есть будет существовать основание для проведения различий между совпадением и длиной, а значит — и для разведения двух геометрий. Леви полагает, что этого достаточно, чтобы дезавуировать утверждение Куайна, согласно которому неопределенность перевода имеет фундаментальный характер и распространяется на приписывание научных теорий, которые разделяет другой говорящий. Получается, что, хотя физические теории P' и P'' могут

быть постоянно недоопределенными эмпирическими свидетельствами, их относительные переводы не являются неопределенными в том же смысле: неопределенность физических теорий остается относительно нечувствительной к физическим свидетельствам, а неопределенность перевода будет меняться в зависимости от геометрического богатства концептуальной схемы туземца. Перевод, таким образом, оказывается чувствительным к опыту — опыту столкновения с более или менее богатой концептуальной схемой: относительно богатой концептуальной схемы можно побудить туземца выяснить, употребляет ли туземец стандартную или нестандартную метрику. Поскольку все предположения переводчика подобны индуктивным умозаключениям, сомнения и неуверенность субъективно, а неточность объективно останутся всегда. Однако, как и при идентификации согласия и несогласия, неточность между двумя переводами физиков может, при рассмотрении достаточно богатой схемы, достигнуть неточности, которая свойственна любой единичной идентификации или переводу (может быть, самого расхождения между физическими теориями).

Леви утверждает, что общий тезис неопределенности перевода Куайна — только случайное добавление к физической неопределенности, а не необходимое сопутствующее звено. В случае двух эмпирически эквивалентных теорий осмысленно утверждать, что некто разделяет ту, а не другую теорию. Существуют случаи, в которых единственная гипотеза, приписывающая убеждения другому говорящему, хорошо подтверждается эмпирическими свидетельствами в рамках обычных индуктивных неопределенностей. Ведет ли данный случай к единственному переводу (в индуктивных границах) — зависит от концептуальной схемы переводимого: достаточно богатая схема приближает единственный перевод (переводимость). Все это и служит основанием для введения нового тезиса возможных проблем перевода, который заменяет прежний куайновский тезис для недоопределенных опытом теорий: проблематичность перевода детерминруется самим фактом наличия эмпирически эквивалентных, но не имеющих совместной модели теорий и той концептуальной схемой, с которой мы столкнемся в опыте перевода. Тезис Леви, если и оставляет место неопределенности в смысле Куайна, то делает ее существенно локальной по своему характеру: неопределенность перевода уподобляется индуктивной неопределенности и гипотетическому характеру любого полагания. Фактически он также позволяет связать возникающие в ходе индуктивных рассуждений неточности со способностью концептуальной схемы выражать те или иные понятия. Этот тезис подобен априорному принципу, с которым мы подходим к каждой ситуации перевода.

Теперь рассмотрим ряд трудностей, которые сопровождают как приведенную попытку опровержения общего тезиса Куайна, так и сам куайнов-

ский мысленный эксперимент. Основное критическое возражение состоит в том, что неопределенность может и не давать релятивистских следствий. Это возможно, если задать более четкие и «определенные» границы самой неопределенности. Согласно Куайну главной причиной неопределенности является принципиальная «нерасчленимость» той ситуации, в которой лингвист наблюдает лингвистическое поведение носителя неизвестного ему языка: здесь получается, что поведение носителя языка, состоящее в произнесении некоторых выражений; его остенсивное указание на объект, который является возможным референтом произносимых выражений, и само «явление» объекта как имеющего те или иные границы составляют целостное событие, которое «успешно» интерпретируется в концептуальной схеме туземца, но при интерпретации этого же события в концептуальной схеме лингвиста возникает ситуация множественности возможных вариантов, поскольку в связывании выражения (как простого произнесения) и остенсии (как простого указующего жеста) с объектом, на который они указывают, присутствует момент принципиальной многовариантности любого проведения границ. Что здесь имеется в виду? Произнесение выражения, остенсия и объект предстают для лингвиста как наблюдаемые явления, образующие ситуацию указания, которая может быть охарактеризована через выражения вида «Вот это» или «Вот эта вещь там». При указании происходит одновременно определение границ того объекта, на который указывают (например, используя пример Куайна, мы указываем, произнося слово «кролик», на вот это животное, а не на какую-то часть кролика или не на само явление кролика в поле восприятия). Это проведение границ происходит «молчаливо», подразумевается как нечто само по себе понятное для носителей одного языка, и механизмы остенсии здесь служат лишь для подкрепления такого задающего границы указания. Релятивисты и нерелятивисты согласны в том, что то, что проводит «молчаливо» границы, — это концептуальная схема, которую часто отождествляют с языком или теорией. В последнем случае куайновское утверждение имело бы следующий вид: определение границ объектов с помощью языка есть результат действия выработанной поколениями лингвистической теории, которая «хорошо» подтверждается опытом и, по этой причине, помогала выживать этим поколениям людей. Ситуация перевода в таком случае — это определение того, какую теорию разделяет носитель переводимого языка на основании его наблюдаемого лингвистического поведения в наблюдаемой ситуации. Итак, лингвист попадает в ситуацию, похожую на решение уравнения с двумя неизвестными: интерпретация произнесенного языкового выражения и идентификация механизма объективации, задающего границы чувственно воспринимаемых предметов, в равной мере проблематичны. Исследователю языка остается только перебирать возможные варианты, выдвигая различ-

ные аналитические гипотезы, причем относительно некоторого множества таких опытов индифферентен с точки зрения опровержения.

В чем проблема такого представления неопределенности? В проведенном Куайном мысленном эксперименте концептуальная схема лингвиста, в которой интерпретируется наблюдаемая ситуация произнесения туземцем некоторого выражения в определенных обстоятельствах, оказывается настолько «богатой» по своим ресурсам, что лингвист может воспользоваться для перевода сразу несколькими вариантами, каждый из которых, задавая свою онтологию, предполагает свои собственные механизмы объективации посредством референции. То, что с точки зрения туземца является вполне однозначной референцией, в богатой концептуальной схеме лингвиста интерпретируется неоднозначным образом, в чем «виновна» сама концептуальная схема, ставящая в соответствие данной ситуации набор одинаково подходящих решений (причем таких, которые существенно различаются относительно вопроса «что произнесенное утверждение полагает существующим?»). Означает ли это то, что, предположив схему лингвиста настолько «бедной», чтобы она не давала более чем одного варианта перевода для данной ситуации произнесения выражения, неопределенность просто исчезнет? Критики общего тезиса неопределенности перевода, ставящие принцип богатства концептуальных схем во главу угла, полагают, что да. Иначе говоря, схемы, которые взаимно не продуцируют друг относительно друга неоднозначности фиксации референтов выражений, не порождают неопределенности при интерпретации друг в друге. Однако, следует отметить, что, во-первых, предлагается крайняя идеализация, следствием которой является указанный сильный тезис (найдите такие два естественных языка, которые были бы полностью изоморфны), а, во-вторых, сама неопределенность никуда не исчезает полностью: она остается относительно концептуальной схеме — выполняясь для более богатой относительно данной и не выполняясь (в идеальном случае) относительно более бедной к данной. Наилучшим решением для такой идеализации было бы рассмотрение искусственных языков, или же ограниченных фрагментов естественных языков: два языка  $L'$  и  $L''$  будут одинаковыми, если между точно известным числом их предложений установлено соответствие и условия истинности для их предложений также одинаковы: предложение  $S'$  языка  $L'$  является истинным тогда и только тогда, когда соответствующее предложению  $S'$  предложение  $S''$  языка  $L''$  является истинным. Принимая же второй способ рассуждения, мы только укрепляем позицию Леви: в конкретной ситуации перевода существует возможность преодоления неопределенности на основании корректировки гипотез о чужом языке относительно эмпирических данных о той концептуальной схеме, с которой мы сталкиваемся в этом конкретном случае, исключая обычные проблемы, подобные индуктивному гипостазированию.

Эдвин Леви и способствовавший его идеям Пол Черчлэнд в своей модели языка оставляют место для релятивистского критерия богатства концептуальных схем, но устраняют тотальную неопределенность, продуцируемую куайновским тезисом, заменяя его указанным тезисом возможных трудностей перевода (РРТ), который представляет собой, по сути, попытку заменить крайний субъективизм, произрастающий на почве провозглашаемого Куайном прагматизма (в этом его обвиняли не только ортодоксальные реалисты, но также и Дэвидсон), на здравый реализм переводчика-практика, уверенного в конечном успехе своего предприятия. Согласно Леви, интерпретацию языковых выражений (а значит, и употребление языка) можно представить следующим образом: всегда существует узкая линия интуитивно постигаемой неопределенности, разделяющей язык и реальность. Любая осмысленная референция с помощью языка к предметам реальности сопровождается той или иной степенью неопределенности, которой может быть больше или меньше. Леви сравнивает ее с той неточностью или недостоверностью, которая порождается индукцией: выдвижение гипотез о значении может быть уподоблено индуктивному рассуждению. Это означает, что перевод обоснован в той же степени, что и конструирующее его индуктивное рассуждение. (Следует обратить внимание на то, что слово «конструкция» здесь лучше отражает то, что происходит при переводе, чем слово «интерпретация»: если продолжать понимать интерпретацию как интерпретацию одной концептуальной схемы в другой, то при переводе именно этого и не происходит, потому что переводчик не знает, какова чужая концептуальная схема, поэтому ему необходимо ее реконструировать, пользуясь, согласно Леви, как квазииндуктивными рассуждениями, так и известным методом проб и ошибок.) Итак, индуктивная неопределенность действительно имеет место, однако она вовсе не отличается той тотальностью, которую присоединял Куайн. Эта неопределенность — нормальная составляющая всякого осмысления лингвистического поведения. Принимать ее — не значит принимать общую неопределенность перевода в куайновском смысле.

Далее, полагает Леви, неопределенность можно рассмотреть с точки зрения фундаментальной идеи способности  $n$ -м числом субъектов разделять один и тот же язык. Причем мы предполагаем, что для любого понимания чужой речи необходим перевод, то есть перевод происходит не только между носителями разных языков, но между субъектами, разделяющими один и тот же язык. Тогда существует ситуация гомофонического перевода (для людей, разделяющих один язык) и ситуация гетерофонического перевода (для людей, разделяющих разные языки). В каждой такой ситуации появляется своя степень неопределенности, которая как бы дополнительно разъясняет указанную первичную неопределенность, подобную индуктивной. Гомофоническая неопределенность существен-

ным образом ограничена, в противном случае мы ставим под сомнение идею того, что мы способны разделять некоторый общий язык.

В качестве примера гомофонической неопределенности можно рассмотреть две физические теории  $V$  и  $T''$ , которые недоопределены полнотой возможных экспериментальных данных (наблюдаемых свидетельств).  $T$  и  $T''$  являются логически несовместимыми, но одновременно полностью эмпирически эквивалентны. Кларк Глимур показал, что могут существовать две эмпирически эквивалентные теории (то есть обладающие одинаковыми наблюдаемыми следствиями), которые предлагают неэквивалентные объяснения реальности, так как проваливаются в отношении обладания совместной модели, и которые, следовательно, в строгом смысле непереводимы друг в друга. Тогда приписывание одной из этих теорий другому говорящему может испытывать неопределенность сверх обычной индуктивной неопределенности, или, чтобы быть более аутентичным тезису РРТ, здесь возникают дополнительные проблемы — проблемы между носителями одного языка: не только проблематично решить между  $T$  и  $T''$ , но также проблематично установить, принимает ли другой говорящий  $T$  или  $T''$ . Леви полагает, что в такой ситуации все же возможно, чтобы эмпирические свидетельства, например, в форме лингвистического поведения, сводились бы к приписыванию говорящему единственной теории (что он разделяет или убежден в  $T'$ , но не в  $T''$ ) в границах индуктивной неопределенности или к идентификации того, что говорящий разделяет уникальную теорию. Это детерминируется опять-таки степенью «богатства» концептуальной схемы говорящего. Правда, в данном случае, субъекты — говорящий и интерпретатор его речи — должны разделять одну и ту же концептуальную схему. И именно поэтому «перевод» внутри языка нельзя представлять подобно гетерофоническому переводу, так сказать, с нарастающей неопределенностью — нельзя, потому что в таком случае на каком-то шаге мы вынуждены будем отказаться от возможности того, чтобы кто-либо мог с кем-то, например с нами, разделять один и тот же язык. Леви делает еще одно важное дополнение: приписывание более формализованных теорий, или, как говорит сам Леви, теорий, в которых теоретические сети крепко смыкаются, создает минимум проблем (в частности, для них проще установить, имеют ли они идентичные эмпирические следствия), в то время как менее формальные теории идентифицируются с большей неопределенностью. Тогда закономерно следующее утверждение: максимум формализации — минимум неопределенности.

Гетерофонический перевод оставляет больше места для неопределенности, так как концептуальная схема, лежащая в основе чужого языка, остается неизвестной. Здесь все решается посредством выдвижения ана-

литических гипотез, которые можно представить в виде списка выражений родного лингвисту языка, каждому из которых поставлено в соответствие выражения языка туземца. Гипотезы выступают в качестве основы для перевода всех остальных предложений языка и при появляющихся расхождениях с опытом подвергаются корректировке. Индуктивные неточности могут решаться посредством таких корректировок, или индуктивных прилаживаний: перевод тогда выглядит как цепь регулярных обращений к основополагающим аналитическим гипотезам и их изменение, которое затрагивает, безусловно, все остальные связи внутри языка. Холистская модель языка продолжает работать и здесь. Куайн, стремившийся последовательно придерживаться холизма, в случае своего мысленного эксперимента с радикальным переводом оказывается непоследовательным: он предлагает рассматривать ситуацию статично, в готовом виде, не допуская в будущем либо коррекции выдвинутых аналитических гипотез, либо подкрепления одной из гипотез всей остальной совокупности предположений о языке туземца. Идея выразимости тех или иных понятий в чужой концептуальной схеме выглядит в случае гетерофонического перевода более рельефно: предложение «нейтринно не имеет массы» выразимо через концептуальную схему туземца при условии, что в ней содержится различие между объектами, обладающими массой и не обладающими. Если такое различие обнаруживается, то перевод выполним.

Однако представление о богатстве или широте чужой лингвистической схемы выглядит само по себе гипотетическим или должно быть гипотетическим, чтобы избежать ловушки реализма: когда мы приступаем к переводу, то не знаем, имеем ли дело с богатой или бедной схемой, но при наблюдении многих случаев чужого лингвистического поведения, в том числе побуждая к этому поведению, мы выдвигаем индуктивно гипотезу о том, что имеем дело с достаточно богатой или, наоборот, довольно бедной схемой. Это решение не носит бесспорный характер, но, как полагает Леви, все же основывается на «хороших» свидетельствах. Следует также отметить, что гипотеза о богатстве или широте чужой концептуальной схемы вновь выглядит корректной с точки зрения релятивиста: при утверждении, что достаточно богатая концептуальная схема нивелирует неопределенность перевода, примером такой богатой концептуальной схемы служит схема или схемы, которыми владеет переводчик. Так, если мы хотим определить «богатство» данного языка  $L^1$ , то необходимо взять некоторый термин  $t$  нашего языка  $L$  и проверить, переводим ли  $t$  на язык  $L'$ . Если ответ положителен, то  $L'$  столь же богат, что и  $L$ , по крайней мере относительно термина  $t$  языка  $L$ . Ясно, что такой критерий нельзя признать удовлетворительным, так как он предлагает, так сказать, ситуативное условие, выхватывающее конкретные термины, а не весь концептуальный

запас языка в целом, то есть принуждает определять богатство языков все тем же индуктивным путем, для каждого данного случая: получается, чтобы установить богатство  $L'$  относительно  $L$ , необходимо проверить переводимость всех терминов и выражений  $L$  в  $L'$  по отдельности.

Леви полагает, что, осуществив разведение недоопределенности физических теорий и неопределенности перевода, он подрывает основания лингвистического релятивизма. Недоопределенность физических теорий опытом оказывается более фундаментальной, чем возможные трудности перевода, которые всегда относительно наличию или отсутствию тех концептуальных ресурсов, которые содержит чужой язык. Степень тех трудностей, с которыми мы сталкиваемся в случае эмпирически эквивалентных, но логически несовместимых теорий, остается, так сказать, константной, в то время как в ситуации радикального перевода она меняется в зависимости от чужой концептуальной схемы. В идеальном случае, осуществляя при радикальном переводе идентификацию таких теорий у другого говорящего, при достаточно богатой концептуальной схеме, мы достигнем в своем варианте перевода той же степени неопределенности, которая существовала бы между подобными теориями в нашем языке. Неопределенность перевода, таким образом, фактически снимается, но релятивизм остается, переживая лишь указанную трансформацию. Вместе с тем контраргументы Леви основываются на некритическом или даже неясном использовании принципиальных для них понятий — понятия концептуальной схемы, понятия богатой и широкой концептуальной схемы и, соответственно, бедной и неразвитой схемы, понятия интуитивной неопределенности, подобной индуктивной. Все эти концепты требуют фундаментального прояснения. Однако нельзя не признать, что сами сторонники лингвистического релятивизма используют ровно те же понятия столь же неясным образом, на что, в свою очередь, указывал Дэвидсон, призывая отказаться от дихотомии опыта и концептуальной схемы. Реформирование релятивизма остается, вследствие приведенных аргументов, все еще проблематичным предприятием.

## Литература

1. Куайн У.В.О. Слово и объект. М., 2000.
2. Gfymour C. Theoretical Realism and Theoretical Equivalence // Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. VIII.
3. Levy E. Competing Radical Translations // Ibid.
4. Quine W.V.O. On the Reasons for Indeterminacy of Translation // The Journal of Philosophy. 67 (1970).

*К.К. Мартынов,  
кафедра онтологии и теории познания*

## **ТЕОРИЯ ЗНАЧЕНИЯ ГУССЕРЛЯ В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ ИНТЕНЦИОНАЛИСТСКОЙ ТЕОРИИ РЕФЕРЕНЦИИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

В данной статье мы кратко рассмотрим теорию значения Гуссерля и укажем на некоторые аспекты ее связи с аналитическими исследованиями в области теории референции. Во второй части статьи мы продемонстрируем одну из возможных экспликаций методологии Гуссерля в рамках современных дискуссий о природе значения.

### **СЕМАНТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ГУССЕРЛЯ**

Свою теорию значения Гуссерль развивает главным образом во втором томе «Логических исследований», прежде всего в первой части, озаглавленной «Выражение и значение» [1].

Фундаментальный тезис, сформулированный здесь Гуссерлем, заключается в том, что если выражение является выражением в собственном смысле слова, то есть чем-то, что имеет значение, то это возможно в силу

того, что существует некая инстанция, способная придать данному выражению смысл (понятия «смысл» и «значение» в терминологии Гуссерля являются синонимами [1, с. 60]) [6]. Феномен наделенного смыслом выражения разделяется, таким образом, на его физическую составляющую и на интенциональные акты, наделяющие его значением [1, с. 47].

При этом семантика Гуссерля в общих чертах повторяет различие смысла и значения, предложенное Фреге: в терминах Гуссерля речь здесь идет соответственно о значении (содержании) и предмете выражения. При этом с точки зрения Гуссерля «каждое выражение не только... имеет свое значение, но оно также относится к каким-либо предметам» [1, с. 55]. Выражения, которые имеют разные значения, но один и тот же предмет, различаются способом полагания соответствующего предмета; значение, таким образом, описывается Гуссерлем как характеристика интенционального акта, причем эта характеристика обладает идеальным характером: «Значение ведет себя по отношению к актам придания значения... так, как, например, краснота *in specie* по отношению к лежащим здесь полоскам бумаги, каждая из которых «имеет» ту же самую красноту» [1, с. 100]. Другими словами, в интерпретации значения Гуссерль следует той же антипсихологической традиции, которой придерживался Фреге: значение не может зависеть от психологических актов.

Смит и Макинтайр так комментируют этот факт: «Согласно Гуссерлю, лингвистические значения, поэтому, не являются элементами сознания. Но осмысленность лингвистических выражений, тем не менее, полностью связана с интенциональными переживаниями. Использование звуков или меток для *выражения* значения зависит от деятельности сознания. Однако значения, выраженные при помощи лингвистических высказываний или надписей, не являются в буквальном смысле частью какой-либо деятельности сознания» [13, с. 173].

В «Логических исследованиях» мы находим следующий отрывок: «Сущность значения мы усматриваем не в переживании, которое придает значение, но в его «содержании», которое представляет собой тождественное интенциональное единство в противоположность рассеянному многообразию действительных и возможных переживаний говорящего и мыслящего. «Содержание» соответствующих переживаний значения в этом идеальном смысле совершенно не является тем, что под содержанием понимает психология, а именно какой-либо реальной (*real*) частью или стороной переживания» [1, с. 97].

Поэтому значение по Гуссерлю не сводимо ни к физическим объектам, ни к психологическим состояниям. Значение онтологически независимо от сознания.

Подобно Фреге, Гуссерль признает то, что значение (*Sinn* в терминологии Фреге) опосредует референцию (*Bedeutung*) выражений: «выраже-

ние только вследствие того, что оно имеет значение, обретает отношение к предметному...: выражение обозначает предмет посредством своего значения» [1, с. 57]. Существенная разница между концепциями Фреге и Гуссерля заключается в том, что хотя они соглашаются в том, что выражение может быть осмысленным, даже если оно не имеет референта, Гуссерль идет дальше и утверждает, что в силу выраженного значения выражение может использоваться для указания на объект, причем не важно, какой онтологический статус имеет этот объект референции. Другими словами, «выражение может использоваться для осуществления референции уже в силу того, что оно выражает значение, даже если вещь, на которую оно указывает, не существует» [13, с. 178]. Отсюда следует то, что, согласно Гуссерлю, значение всегда определяет референт, хотя он и не существует с необходимостью: «всякое значение определяет ровно один референт, который может либо быть существующей вещью, либо нет».

Существенным для понимания концепции Гуссерля является другой аспект, связанный со структурой значения выражения в коммуникативном акте. Выражения в данном контексте описываются Гуссерлем как *признаки* [1, 44], которые «служат слушающему знаками «мыслей» говорящего, то есть знаками смыслодающих психических переживаний, которые принадлежат интенции сообщения». Успешная коммуникация возможна в том случае, если мы в наших выражениях передаем слушающему значение, посредством которого он интендирует к тому же самому объекту. Поэтому значение, выраженное в языке, является производным по отношению к значению интенционального акта.

Концепцию Гуссерля, таким образом, можно сблизить с классической семантической концепцией определенных дескрипций. Важнейшее отличие семантики Гуссерля состоит в том, что в ней остается возможность успешно преодолеть трудности теорий, апеллирующих к определенным дескрипциям и критикуемых в рамках так называемой новой теории референции. Анализ ноэтического смысла, осуществленный Гуссерлем в «Идеях...» [2], предполагает наличие в нем двух составляющих: предикативного содержания и «определяемого X», — причем содержанию в лингвистическом отношении соответствует понятие определенной дескрипции, в то время как «X» представляет объект «отвлеченно от всех предикатов». Если здесь мы обратимся к теории восприятия, сформулированной Гуссерлем в «Логических исследованиях», то обнаружим «содержание восприятия посредством указательных местоимений, таких как «это», которые указывают на объекты «прямо», а не посредством апелляции к свойствам, уникальным для объекта» [13, с. 213]. Данная концепция позволила Кристиану Байеру поставить вопрос о создании в рамках исследовательской программы аналитической философии неогуссерлианской теории прямой референции, которая была бы методологически приемлема для обеих традиций [7, с. 9].

В параграфе 26 первого «Логического исследования» (а также в параграфе 5 шестого) Гуссерль говорит о «сущностно окказиональных» выражениях, референт и значение которых зависит от условий их употребления, причем референт указательного местоимения «это» зависит в данном случае от объекта, который непосредственно воспринимается говорящим. «Под «сущностно окказиональными выражениями» Гуссерль понимает контекстно-зависимые выражения, то есть выражения, чье значение, определяющее референт, варьируется согласно конвенциональным правилам употребления в зависимости от контекста высказывания» [7, с. 71]. При этом для указательных местоимений вида «это» Гуссерль выделяет два типа значения: с одной стороны, это общая «семантическая функция» выражения, а с другой — конкретное значение, находящееся в зависимости от контекста употребления [13, с. 215]. Второй вид значения «сущностно окказиональных выражений», очевидно, может быть сближен с тем, что Гуссерль в «Идеях...» называет «X», то есть предметом «отвлеченно от всех предикатов». Именно в этом может состоять смысл «прямой интенции» по отношению к объекту.

В четвертом «Логическом исследовании» Гуссерль пишет: «Сущностно окказиональные выражения... во многом похожи на имена собственные, насколько последние функционируют в их собственном значении, так как имя собственное также именуют объект «прямо». Оно указывает на него не атрибутивным способом как на носитель тех или иных признаков, но без такого «понятийного» опосредования — как на то, что оно есть «само по себе», так же как восприятие может представить его перед глазами» [7, с. 71].

Отсюда следует важнейший вывод, сближающий позицию Гуссерля с позицией сторонников новой теории референции, таких как Доннелан, Каплан и Крипке: ни имена, ни указательные местоимения не функционируют как определенные дескрипции. В этом отношении перспективными представляются попытки критического рассмотрения так называемых каузальных теорий референции в их связи с интенционалистскими представлениями: здесь возможны как попытки адаптации теории Гуссерля к новым теориям референции, так и критика последних с позиций «интернализма». В частности, с точки зрения Смита и Макинтаира, чисто интенционалистская семантика Гуссерля, анализирующая интенцию в терминах ноэматического смысла, должна быть модифицирована до «прагматической» теории, которая могла бы учитывать контекстуальную зависимость некоторых выражений от условий физического мира<sup>1</sup>. Байер также обращает внимание на эту проблему [7, с. 52].

<sup>1</sup> Сложность в данном случае заключается в том, что, исходя из феноменологической установки, мы можем успешно анализировать так называемый «внутренний» контекст высказывания, то есть то, что у Сёрла получило название Фона [4, с. 166], но не «внешний» контекст, относящийся к условиям физического мира.

Нам представляется, что даже несмотря на указанные трудности, теория Гуссерля, согласно которой, по меткому замечанию Моханти, мы «одновременно конституируем значения и схватываем их» [10, с. 13], может иметь важное методологическое значение в рамках современных дискуссий о природе референции. Ниже мы попытаемся в этой связи сформулировать некоторые замечания относительно полемики Сёрла, с одной стороны, и Крипке и Патнема — с другой.

## ЭКСТЕРНАЛИЗАЦИЯ ЗНАЧЕНИЯ ИЛИ «МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СОЛИПСИЗМ»?

Теория дескрипций, как известно, сталкивается с тремя основными проблемами, обозначенными Крипке [9]. Это проблемы «нежелательной необходимости», «жесткости» и «незнания и ошибки» [11]. Рассмотрим следующие примеры, предложенные Крипке. Допустим, что кто-то произносит три утвердительных предложения:

- 1) Аристотель (если он существовал) был философом,
- 2) Аристотель любил собак,
- 3) Эйнштейн был гением.

Предположим, что для некоторого конкретного говорящего имя «Аристотель» имеет значение определенной дескрипции «последний великий философ античности». В таком случае, если мы придерживаемся теории дескрипций, предложение (1) для данного говорящего должно быть аналитическим и необходимым и иметь вид «последний великий философ античности был философом». Но Аристотель мог и не стать великим философом, если бы обстоятельства сложились иначе (например, он мог умереть в детстве). Отсюда следует то, что теория дескрипций ошибочно приписывает некоторым суждениям необходимость. Теперь, если мы рассмотрим такой возможный мир, в котором Аристотель умер в детстве, и применим к нему предложение (2), придерживаясь теории дескрипций, то окажется, что поскольку последним великим философом античности в этом возможном мире был Платон, то предложение будет истинным, только в том случае, если Платон любил собак. Тем не менее это представляется нам интуитивно невозможным: имя «Аристотель» не может применяться для обозначения какого-то другого объекта, кроме Аристотеля. Отсюда следует тезис о «жесткости» имен: имя указывает на один и тот же объект во всех возможных мирах, в которых данный объект существует. Определенные дескрипции, напротив, не являются «жесткими». Наконец, представим себе относительно предложения (3), что наш говорящий знает об Эйнштейне только то, что Эйнштейн был физиком. В таком случае этой де-

скрипции «быть физиком» будет недостаточно, чтобы указать на Эйнштейна среди всех остальных физиков. Представим себе также, что говорящий уверен, что Эйнштейн был изобретателем атомной бомбы. В этом случае, с точки зрения теории дескрипций, если говорящий произносит предложение (3), он указывает не на Эйнштейна, но на Оппенгеймера.

Хотя большинство авторов признали позицию Крипке убедительной, Сёрл весьма изобретательно отвечает на критику Крипке [12]. Во-первых, с точки зрения Сёрла, следует говорить не об одной дескрипции, соответствующей данному имени, но о пучке дескрипций, а во-вторых, и этот момент существенен для нашего рассмотрения, референцию следует связывать не с лингвистическим выражением, но с интенциональным ментальным актом.<sup>1</sup> Хотя Сёрл признает то, что Аристотель соответствует содержанию интенционального акта, который говорящий связывает с именем «Аристотель», в качестве необходимой истины, он настаивает на том, дескриптивное содержание не является синонимом имени, оно «не определяет имя, но закрепляет его референцию» [11]. Проблема «жесткости» решается Сёрлом еще более убедительно: определенные дескрипции с его точки зрения также можно сделать «жесткими», установив, например, что «Аристотель» указывает во всех возможных мирах на лицо, которое фактически сделало то-то и то-то. Наконец, относительно последней проблемы решение Сёрла состоит в том, что если рассматривается все релевантное ментальное содержание относительно некоторого объекта, то «незнание» или «ошибка» просто не могут возникнуть, так как если для говорящего указание на Эйнштейна является существенной целью, он может легко отсечь все противоречивое содержание.

Данная позиция, заявленная Сёрлом, представляется нам достаточно убедительной, хотя она и была довольно равнодушно встречена аналитическим сообществом. С нашей точки зрения, позиция Сёрла, однако, обладает одним существенным недостатком, которая и делает ее открытой для критики.

Большинство комментаторов описывают семантические концепции Сёрла и Гуссерля как схожие. Действительно, Сёрл повторяет рассуждения

<sup>1</sup> Радикальность подхода Сёрла в рамках аналитической философии состоит в том, что, с его точки зрения, «философия языка является ветвью философии сознания» [2002, с. 22]. Интересно отметить, что этот тезис подкрепляется у Сёрла двумя видами аргументов: во-первых, это аргумент от «первичности сознания» в процессе онтогенеза и филогенеза, а во-вторых, аргумент, согласно которому сознание представляет собой нередуцируемую и очевидную данность. В последнем случае Сёрл настаивает на том, что исключение сознания из сферы научного изучения в ходе развития новоевропейской науки являлось ничем иным, как эвристическим приемом, позволившим добиться хороших результатов, но значительно устаревшим [4, с. 95]. В определенном смысле этот пункт может быть сближен с анализом физикалистского объективизма; предпринятым Гуссерлем в «Кризисе...».

Гуссерля, анализируя референцию в терминах значения интенционального акта. Референция, по Сёрлу, осуществляется посредством интенционального ментального акта, содержание которого фиксирует референт. При этом лингвистическая референция является производной по отношению к интенциональному акту. «Разум придает интенциональность сущностям, не обладающим внутренней интенциональностью, посредством наложения условий выполнимости выражаемого психического состояния на внешнюю физическую сущность» [5, с. 25].

Тем не менее существует фундаментальное различие между концепциями Гуссерля и Сёрла: в то время как для Гуссерля изучение значения возможно только в рамках феноменологической установки, которая подразумевает отказ от психологизма и феноменологической эпохе, Сёрл остается здесь в рамках «естественной установки». Основная ошибка Сёрла заключается, на наш взгляд, в том, что он, формулируя свою версию интенционализма, отбросил гуссерлевское представление об интенциональном предмете как корреляте сознания и отождествил интенциональные отношения с реальными. В данном случае Сёрл пытается анализировать указание на внешний физический объект в терминах «внутренней» интенциональности, трактуемой как определенное ментальное состояние, причем это последнее также трактуется им как реальный объект: «Все это внутренние... интенциональные состояния, и это означает лишь, что они суть реальные вещи, а не нечто более или менее подобные реальным вещам...» [4, с. 90].

В этой связи нам представляется, что критика Патнемом концепции «значения в голове» справедлива: значения не могут быть в голове, в том смысле, что психологические акты не могут иметь необходимой связи с реальными объектами, а «реальная голова» не может содержать в себе «идеального значения». Патнем [3, с. 168] указывает на то, что хотя традиционные философы осознали необходимость отделения значения от психологических состояний (как это сделал Фреге) и, таким образом, представили значения в виде абстрактных сущностей, «усвоение» этих абстрактных сущностей оставалось индивидуальным психологическим актом». Критика «методологического солипсизма»<sup>1</sup>, предпринятая Патнемом [3, с. 171], действительна, однако, только в том случае, если мы в духе Сёрла пытаемся

<sup>1</sup> «Методологический солипсизм» — представление о том, что для того, чтобы изучать сознание, достаточно знать то, что происходит «внутри» него, при этом необязательно делать какие-либо утверждения о существовании или несуществовании «внешнего» мира. Данная традиция восходит к Декарту, получает свое полное выражение у Гуссерля и успешно используется в качестве методологического основания современной когнитивной науки. См., например: Fodor J. Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology//Dreyfus H. (ed.) Husserl, Intentionality and Cognitive Science. Cambridge, 1982.

совместить методологический солипсизм с реализмом в отношении природы интенциональных отношений. Это можно заметить хотя бы по следующему замечанию Патнема: «Например, если принять методологический солипсизм, то потребуется переинтерпретировать такие распространенные и заурядные психологические состояния, как состояние «ревности». Из утверждения «х ревнует у», в его обычном употреблении, следует, что существует у... Стало быть, с точки зрения методологического солипсизма, «ревновать»... не является допустимым психологическим состоянием».

Как и всякий аналитик, Сёрл панически боится любого намека на трансцендентализм, хотя и утверждает наличие «первичной внутренней интенциональности» и «нередуцируемой онтологии от первого лица». Поэтому, несмотря на близость концепций Гуссерля и Сёрла, последняя связана с психологизмом и весьма непоследовательным видом реализма, который включает в число реальных объектов даже отдельные ментальные акты. Поскольку Сёрл не способен продемонстрировать каких-либо каузальных связей между реальными объектами в общепринятом употреблении и ментальными «реальными объектами», то его интенционализм совершенно справедливо критикуется как «магический» (об этом см. ниже). Здесь мы имеем два возможных варианта критики: либо экстернализация значения и полный отказ от «методологического солипсизма» (в духе Патнема), либо «интернализация» интенциональных объектов и постулирование адекватного «методологического солипсизма».

Тезис Патнема о том, что «два человека могут находиться в одном и том же психологическом состоянии, даже если экстенционал термина А в идиолекте одного отличается от экстенционала термина А в идиолекте другого», а следовательно, экстенционал не определяется психологическим состоянием, представляется нам в этой связи некорректным: он возможен как критика специфического реализма Сёрла, но не как ответ на «методологический солипсизм» как таковой. Рассмотрим стандартный пример Патнема с Землей и ее Двойником<sup>1</sup>. Сточки зрения последовательного методологического солипсизма, землянин и его двойник находятся в одинаковом психологическом состоянии и *имеют одинаковый экстенционал* термина А, так как «экстенционал» здесь является коррелятом акта сознания. Поскольку землянин и его двойник одинаковым образом используют  $H_2O$  и XYZ и не имеют необходимости в проведении различия между ними (если они не являются химиками), то следует признать,

<sup>1</sup> Интересно, что Байер находит «краткий вариант» этого мыслительного эксперимента у Гуссерля: «Что если на двух небесных телах два человека в совершенно одинаковых условиях представляют «один и тот же» предмет и затем осуществляют «одно и то же» высказывание? Имеет ли это «одно и то же» в обоих случаях разное значение?» [Beyer, с. 182].

что методологический солипсизм должен интерпретировать данную ситуацию таким образом, что землянин и двойник, говоря о воде, имеют в виду одинаковый интенциональный объект, даже если химическое строение  $H_2O$  и XYZ различно. Другими словами, когда землянин или двойник интендируют относительно  $H_2O$  и XYZ, означая их в качестве «воды», то они не совершают ошибки. Решение этого парадокса в отношении химии в терминах Патнема представляется нам тривиальным: из тезиса о том, что «экстенционал термина... это просто множество вещей, относительно которых данный термин истинен» [3, с. 165], можно сделать вывод о том, что термин «вода» истинен относительно как  $H_2O$ , так и XYZ, так что множество объектов  $H_2O$  и XYZ составляет единый класс с двумя подклассами (примерно так же, как, например, среди класса деревьев можно выделять подклассы).

Подобно Патнему рассуждают и другие сторонники каузальной теории значения, критикуя концепцию Сёрла за то, что она наделяет сознание «магическим» свойством указывать на предметы вне него. Майкл Девиtt доказывает, что ничто внутри объекта не является достаточным для определения его связей с чем-либо внешним, и в частности задается вопросом: «Как что-либо внутри головы может указывать на что-либо вне нее? Сёрл не видит здесь проблемы. Это настоящая магия» [8, с. 91].

Таким образом, мы видим, что критики «значения в голове» связывают проблемы «методологического солипсизма» именно с невозможностью установить связь между «внутренней интенциональностью» и «внешними объектами». Поэтому корректный «методологический солипсизм», сближенный с представлениями Гуссерля о феноменологическом эпохе, представляется нам довольно сильной теорией. Понятия интенционального объекта как коррелята акта сознания и значения как идеального содержания этого акта, возможно, позволят выйти из тупика аналитических теорий, которые вынуждены, если оставить в стороне неизбежную конвенцию, или пытаться обнаружить значение среди объектов реального мира (Патнем), или признать, что оно является психическим феноменом, связанным с «первичной интенциональностью» (Сёрл). Разумеется, идеальное значение как таковое является неприемлемым понятием в рамках исследовательской программы аналитической философии. Однако, на наш взгляд, наиболее важным выводом из концепции Гуссерля является не квазиплатоническое понятие идеального, но различие между лингвистическим выражением как зависимым от ментальных актов и автономным идеальным содержанием этих ментальных актов.

«Идеальность» же, в свою очередь, нуждается, на наш взгляд, в экспликации и объяснении в рамках аналитической философии, то есть, другими словами, *феноменология нуждается в натурализации*: общество и

язык должны быть открыты внутри интенционалистской теории значения, то есть в тех коррелятах сознания, которые, по Гуссерлю, являются идеальными содержаниями интенциональных актов. Подобно тому, как в каузальной теории значения Крипке различаются фиксация и перенос референции, мы хотели бы выделить стадию непосредственного осуществления «идеального значения» в интенциональном акте и потенциально сопутствующем ему лингвистическом выражении<sup>1</sup> и стадию генезиса этой «идеальности» как релевантной обществу и языку.

Данная методологическая стратегия может стать конкурентоспособной в рамках аналитической философии, если теория Гуссерля сможет эффективно объяснить проблему «сущностно окказиональных выражений», зависящих от контекста их употребления<sup>2</sup>.

## Литература

1. *Гуссерль Э.* Логические исследования. М., 2001.
2. *Он же.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.
3. *Патнем Х.* Значение «значения» // Патнем Х. Философия сознания. М., 1999.
4. *Сёрл Дж.* Открывая сознание заново. М., 2002.
5. *Он же.* Природа интенциональных состояний // Философия, логика, ЯЗЫК.М., 1987.
6. *Тugendhat Я.* Введение в аналитическую философию языка: Лекции // Логос. 1999. № 10.
- T.Beyer СИ.* Intentionalität und Referenz: eine sprachanalytische Studie zu Husserls transzendentaler Phänomenologie. Paderborn, 2000.
8. *Deoitt M.* Meanings just ain't in the head // Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam. Cambridge, 1990.
9. *Kripke S.* Naming and necessity // Semantics of natural language. Dordrecht, 1972.
- 0.MohanfyJ.* Edmund Husserl's Theory of Meaning. The Hague, 1964.
- 1 \ *R.eimerM.* Reference // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2003.
- 2.SearleJ.* Intentionality. Cambridge, 1983.
13. *Smith D. W., McIntyre R.* Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language. Dordrecht, 1982.

<sup>1</sup> С точки зрения Гуссерля, любое содержание интенционального акта может быть выражено лингвистически [13, с. 182].

<sup>2</sup> В данном случае речь будет идти о проблеме «экстернализма» и «интернализма», активно обсуждаемого в аналитической философии в последние 20 лет [7, с. 181].

П.А. Сафролов,  
кафедра онтологии и теории познания

## ПОЗНАТЬ НЕЛЬЗЯ ЗНАТЬ ?

(К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ПОЗНАНИЯ)

*Всегда наивысшая чистота категорий пребывает в полном неведении окружающего.*

Даниил Хармс  
Хню

Познание, как часто говорится, есть процесс приобретения знаний. Знание тогда есть то, что добывается познанием. Неразрывная связь этих понятий на первый взгляд очевидна, но не таится ли в ней глубочайший разрыв?

Из данного нами определения познания следует его динамический характер. При этом, разумеется, продолжительность познавательного акта может быть как сжата до секунды, так и растянута до многих столетий. Важно, что в любом случае имеется переход от одного (прежнего) состояния к другому (новому). Познание движется и должно двигаться, постоянно отличаясь от самого себя. Это означает, что оно всегда действительно, активно. Запас кинетической энергии познавательного акта различается от случая к случаю, но он никогда не иссякает. Поэтому не может быть нереализованного познания. Всегда есть актуальный субстрат и актуальное движение, которое на этом субстрате производится. При этом относительно природы субстрата и порядка движения ничего еще не предпринимается.

Данное выше определение познания сугубо функционально. Оно описывает функцию познания: обеспечивать приращение корпуса знаний. Такое определение содержит в себе также и указание на производительный характер познания. Познание как бы производит знания. При этом от результатов своего труда оно отчуждено. Здесь отчуждение не мыслится обязательно в терминах распределения власти, хотя это в принципе возможно. Нам пока важно, что приведенное выше функциональное определение познания по своей логике подводит к установлению несовместимости познания и знания. Действительно, если познание есть процесс приобретения знаний, то получается, что с уже добытым знанием ему делать нечего, поскольку оно уже приобретено. Тогда получается, что познание, погруженное в стихию времени, всегда чуждо своим результатам. Коротко говоря, познание всегда есть не-знание. Пользуясь линейной пространственной аналогией, можно сказать, что знание всегда остается позади познания.

Каждая новая добытая единица знания оттесняет старые все дальше и дальше. Следовательно, добыть знание о самом познании представляется невозможным. Всякое такое знание по отношению к познанию запаздывало бы. Теория познания, постольку поскольку она претендует на знания, обречена иметь дело с уже отвердевшими участками, уже пройденными познанием путями. Теория познания, выбирающая путь слепой каталогизации, не познает. Поэтому она не может ничего высказать о познании. Задача обоснования «знающей» теории познания кажется безнадежной. Впрочем, напрашивается простой ответ, что теория познания имеет-таки с познанием общее в его результатах — знаниях. Почему, собственно, не предположить, что производящий и произведенное не могут быть некоторым образом подобны?

Посмотрим, как обстоит дело со знанием. Мы уже знаем, что знание всегда *после* познания. Это никоим образом не означает вторичности знания. Здесь имеется в виду лишь простая констатация временного различия. Также нельзя говорить, что знание повторяет познание. Еще раз повторим: налицо только чистое различие. Пока ничто в знании не указывает на познание. Знание всегда завершено и застыло. Поэтому ему можно учить: есть уверенность, что оно не изменится. Любая школьная (в широком смысле) институция производна от тривиальности знания. Школа — это поверхностный эффект удобопонятной распределенности знания. Едва только имеющиеся основания распределения подвергаются сомнению, школа претерпевает «пагубное» разложение. Всякий кризис знаний есть одновременно и кризис школы.

Обучение предполагает также знание (у учителя) и получение знаний (у учеников) о предмете обучения. Познание оставляет следы-знания. Их описывают, изучают, пытаются выяснить структуру. Накапливается мас-

сив информации, которую передают ученикам. Они затверживают формулы. Знание превращается в тривиальность, заслоняется информационными экранами. При этом познания знания как бы не происходит. Вопросы «откуда это взялось?» школьное обучение, по крайней мере в значительной своей части, не предполагает. Говорить здесь о творческом духе университетского образования вряд ли стоит: переустройство интеллектуальных привычек обучающихся и обучаемых требует исключительного усилия, к которому оказываются способны лишь очень немногие.

Познание, как мы уже говорили, есть процесс *приобретения* знаний. В случае же обучения (научения вообще, если взять шире узких рамок школы) ничего приобретать не нужно: знание уже налицо. Проблема здесь состоит в сохранении добытого, его консервации. Всякая работа со знаниями тяготеет к музейности. Те, кто занимаются знаниями, отчуждены от своих экспонатов. Они их располагают и расставляют, а не познают. Знание получает тем самым структурное определение. Ему присваивают инвентарный номер и помещают в хранилище. Те же, кто обращается к хранилищам, тоже ничего не познают. Они только учатся правильно составлять запросы, для того чтобы получить нужную информацию. Соотношение запроса и информации в карикатурной форме воспроизводит отношение познания и знания. Получается, что теория познания, обращающаяся к знаниям, их не достигает. Она лишь учит составлять обращения к базе данных.

Еще раз вернемся к проблеме *теории* познания. Если она хочет оказаться продуктивной, она должна познать познание. То есть стать познанием. Теория должна перестать быть теорией и стать осуществляющимся делом, причем делом перспективным, а не ретроспективным. Такое ничего заранее не предпрещающее дело мы будем называть *феноменологией*. *Феномен* же — это то, что в этом делании будет вы-дельваться, вы-являться, вы-ходить на свет.

Обнаружение феномена будет одновременно и вкладом в самопрояснение делания, в определение его горизонта. Феномен одной стороной связан со «сделанным» его деланием, как условием возможности его феноменальной представленности, а другой уходит в тьму незнаемого (того, что еще предстоит сделать). Феномен — это пограничное. Лучше всего обнаруживаются феномены при смотре на самого себя: когда мы удивляемся некоторым своим поступкам и словам, будто они принадлежат чужому человеку.

Чтобы, делая, в делании беспомощно не запутаться, надо выяснить, что его запутывает, то есть *озадачиться*. Как мы, например, озадачиваемся, вспоминая некоторые свои поступки, потому что объяснить их для нас — задача. Подступом к намеченной нами здесь феноменологии познания является продуктивная *озадаченность*. Принимая как данность,

с одной стороны, незавершенность или переходность познания, а с другой — устойчивость и неизменяемость структуры знания, мы, возможно, продвинемся дальше. Поясним: обнаружение задачи как таковой не предполагает ее решения. Само это обнаружение может происходить и, как кажется, действительно происходит под воздействием знаний: полнота и законченность знания берется на подозрение.

Когда ребенок говорит, что то-то и то-то ему делать неинтересно, — это означает, что в предлагаемом задании он для себя задачи не видит, поскольку он его уже познал, то есть оставил в прошлом, завершил. Наличествующие знания в данном случае все же выполняют функцию обнаружения задачи, с тем только уточнением, что это обнаружение негативное. В этой ситуации происходит *остановка* мысли, ребенок теряется, *не знает* что делать, до тех пор пока какой-то новый объект не привлечет его внимания. Познание же — это *ситуация*, в которой данная задача получает возможность разрешения именно как таковая, а не иная. Ситуативность познания не допускает каких бы то ни было предсказаний, прогнозов или инструкций. Ребенок может заинтересоваться, а может и нет, распределение вероятностей здесь не поддается строгому вычислению.

Мы, как феноменологи познания, от ребенка отличаемся прежде всего в том отношении, что стремимся специально создавать ситуации озадаченности. В этом смысле философия в целом, которая озадачивается даже самыми простыми и будто бы самоочевидными вещами, может быть названа феноменологией познания. *Работать в рамках феноменологии познания — значит, собственно, обнаруживать задачи, попадая в ситуацию познания.* То есть озадачиваться тем, что в познавательном делании для нас выступает затемненно. Подобная озадаченность будет указывать на феномены, которые, к нам относясь, нас же и ограничивают.

Такая постановка вопроса отнюдь не предполагает суетливого поиска «нового», «неизвестного», «непонятного». Новое не дает нам подсказок. Оно без знаний, оно не со знаниями. Здесь мы хотим сказать, что новое не со-знается. То есть его нельзя допросить, потому что мы не знаем, что спрашивать. Какую бы то ни было цель деланию поставить нельзя. Делая, нельзя ведь забывать про делателя. Следует все-таки начинать со знакомого. С того, что нам ближе всего известно, подобно тому как ребенок начинает познавать мир с самого себя.

Что может быть ближе к нам, нежели мы сами? Таким образом, феноменология познания должна черпать в нас самих. Проще говоря, надлежит распрощаться со всеобщей феноменологией познания. Она производится не вообще, а от чьего-то определенного лица. Лица того, кто, делая дело, попадает в ситуации, где возникают задачи, указывающие на феномен(ы). Феноменов вообще не существует, существуют феномены *для* кого-либо.

А раз так, то феноменология познания неминуемо становится личностной феноменологией. Уразумение личностного характера феноменологии познания составляет ее фундамент. Стоит, вероятно, пояснить, что личностное никоим образом не синоним личного, в смысле доступного только одному человеку и только ему понятного.

Сообщение о личностном характере феноменологии познания может поставить в тупик. К кому обращается и о чем говорит такая теория? Самый простой ответ: ко мне и обо мне. Здесь это «мне» не должно вводить в заблуждение. Пока что не сказано ничего, что связывало бы его с определенной личностью. Выработка личностной феноменологии познания — гораздо более трудная проблема, нежели построение теории познания, заранее объявляющей о своей всеобщности или претендующей на таковую. Первая всегда может мыслиться только как отдаленная цель, тогда как последняя с ходу пытается поставить нас на путь истинный. Принимает ли исследование познания форму столь популярной ныне когнитивной науки или избирает какой-либо другой путь, оно всегда тяготеет к выдвигению некоторых, пусть и относительно универсальных, стандартов, налагаемых на предметное поле.

Феноменология познания знаниями как таковыми не располагает и не интересуется. Ее целью является обнаружение феноменов, то есть ближайшим образом раскрытие в хорошо знакомом (в себе) чуждого. Мы стремимся таким образом сдвинуться от проторенного инерцией мысли пути. Это, в частности, означает, что если перевод теории познания в феноменологию познания возможен, то обратная операция невыполнима, по крайней мере в идеале. Такого рода сдвиг, закрывающий возможность восстановления сдвинутого в прежних границах и на прежних основаниях, мы будем называть *асимметричным сдвигом*. Техника асимметричных сдвигов лежит в основе нашей методологии. Мы не предпринимаем некоего «великого восстановления» познания в пораженных правах, мы просто пытаемся предложить свой способ работы и очертить первоначально условия его мыслимости и выразимости.

Думается, достоинство развертываемой здесь феноменологической работы заключается в том, что она озадачивает. Прежде всего озадачивает, как мы уже заметили, что собственно подразумевается под личностным. Обращая к некоторому человеку вопрос «кто ты?», мы скорее всего услышим в ответ лишь некоторую информацию, построенную по сконструированным в сообществе правилам. Опрашиваемый может назвать свое имя, может рассказать о своей профессии и т. п. Все это тем не менее никак не очерчивает для нас его личность. Допустим, его зовут Петр и он работает преподавателем. Но существует много Петров, которые в то же время являются преподавателями. (Отвлекаясь от вопроса о том, считаем ли мы, к

примеру, имена Петр и Peter одним и тем же именем или двумя разными именами.) Спрошенный человек дал нам таким образом слишком общий ответ. Стоит ли сетовать об этом? Отнюдь. Даже такой немудреный диалог ставит перед нами задачу: как *отличить* данного преподавателя Петра от любого его тезки, также являющегося преподавателем. Озадачившись этим, мы попадаем в ситуацию познания.

Вопрос о лично ориентированной феноменологии познания трансформируется в вопрос об отличиях. Коррелятивно с этим общая задача познания разделяется на много частных задач: выяснения, где живет, что преподает, что ест на завтрак опрашиваемый нами человек. Исчерпывающая полнота кажется в таком случае недостижимой. На нашу долю остается постоянное уточнение имеющихся вопросов, составление вопросников и т. д. Примерно так социолог переходит от одного мнения отдельного человека к *общему* проценту числа избирателей, голосующих за определенного кандидата.

Важно понимать, что такое познавательное «суммирование» обладает некоторой *метастабильностью* [4, с. 84]. Коротко говоря, истинность заключений имеет по определению вероятностный характер. Кто, собственно, может дать гарантию, что встреченный нами Петр не есть определенным образом запрограммированный андроид? Мы всегда должны быть готовы к такого рода неожиданным смещениям и сдвигам нашей проблематики. Более того, чем чаще мы сами будем создавать себе трудности, тем больше наша феноменология познания будет соответствовать заявленным целям. Тем самым мы будем препятствовать музеификации познания, превращению его в живой труп.

Тут нет пустого стремления к бесконечному усложнению. Напротив, формулируя неожиданные вопросы, мы вносим новые уточнения в имеющую совокупность данных. Выражаясь метафорически, никакой список вопросов не является каноническим. Никакой список не является также и исчерпывающим. Остановимся немного подробнее на вопросо-ответной структуре как возможном типе задачи, формирующем ситуацию познания.

Имеется существенная асимметрия вопросов и ответов. Она заметна уже на чисто количественном уровне: вопросов всегда больше, чем ответов. Имеется и качественное отличие: вопрос всегда незавершен, он указывает на некоторую не(до)определенность. Ответ, напротив, тяготеет к определенности, устойчивости. Задача в такой перспективе может быть оценена как точка относительной конвергенции вопроса и ответа, позиция динамического равновесия. Вопрос и ответ могут быть названы двумя типами переходов от одной позиции-задачи к другой.

Воздержимся от четкой характеристики специфики каждого из них. Они как бы находятся в постоянном взаимопротекании. Обеспечивает это

последнее именно задача, которая одинаково неполна и без вопроса, и без ответа. Вопрос и ответ как конститутивные элементы задачи равноправны. При этом заметим, что задача не исчерпывается ни условием (вопросом), ни решением (ответом) по отдельности. Это хорошо заметно по встречающимся даже в школьных учебниках требованиям упростить условие или предложить несколько решений. В любом случае один вопрос и один ответ далеко не всегда дают вместе одну задачу. Простые арифметические правила здесь не работают. Ситуации такого рода выявляют для нас существо феномена метастабильности.

Уже заметно, что задача далеко не всегда является двумерной. Каждый новый вопрос, каждое новое решение является и новым продуктивным измерением задачи. Поэтому не стоит говорить о старых, решенных или бессмысленных задачах. Ответ одной задачи может оказаться решением другой, вопрос к третьей — решением четвертой и так далее во всех возможных комбинациях.

Легко заметить, что такие переходы даже в рамках условно ограниченного континуума задач возможны не во всех направлениях. Принцип «всё во всём» здесь не действует. Существует некоторая избирательность. На метауровне это отчетливо демонстрируют непреодолимые подчас трудности, возникающие в общении специалистов из одной области знания. С другой стороны, неожиданные открытия на стыке различных дисциплин заставляют думать, что поле возможных переходов не подчиняется институционально установленным границам, что часто трудно просчитать или предсказать возможные трансформации.

Фиксируя возможность такого рода разрывов или соединений, мы стремимся лишней раз подчеркнуть, как много зависит от особенностей личности исследователя. Есть основания назвать личностную конституцию своего рода познавательным априори (но опять-таки априори личностным, то есть справедливым для каждого в его самости!). Такое априори далеко превосходит область доступного разуму или интеллекту, включая искусственный.

Средства феноменологии познания требуют, стало быть, антропологического подкрепления и в эмотивно-чувственной сфере. Такого рода расширение ресурсов феноменологии познания станет еще одной интересной задачей. Отказываясь принимать в расчет ощущения, впечатления, чувства и предчувствия, озарения феноменология познания многократно сократила бы размеры доступного усмотрению региона. Очевидно также, что коль скоро мы обращаемся к феномену личности, то надо принимать его, как он сам дается нам: во всей полноте диапазона характеристик и возможностей. Это, впрочем, справедливо и для любого другого обнаруживаемого нами феномена.

Не пытаясь поставить себя на его место, мы признаем, что вынуждены проводить некие аналогии с самим собой. Но зачем же ограничиваться при этом только разумом? Если уж использовать аналогии, то надо наделять незнакомое и человеческими чувствами и ощущениями. Упрек в некорректности такого рода перенесений не вполне понятен. Мы-то ведь из себя тоже выпрыгнуть не можем. Лишившись чувств, мы подменим ситуацию познания рациональной реконструкцией.

Мы все-таки оставляем за собой право думать, что познавательное делание, включая феноменологию познания, не есть просто запрограммированная функция человеческого разума. Априорность личностной конституции по отношению к познавательным актам указывает как раз на существенный элемент метастабильности в распределении достигаемых результатов. Смешно, выбирая один сегмент, делать вид, что он способен заместить целое. Тем более смешно ожидать такого, когда речь идет обо мне самом. Нельзя отказываться от богатства, которое само дается в руки.

Соответственно расширению познавательных средств будет происходить и расширение типов задач. Изначально следует понять множественность путей феноменологии познания в ее развитии. Феноменология познания как бы преднаходит свое основание в мире личности, поскольку эта последняя является задачей для самой себя, что не означает, впрочем, обязательной фундированности феноменологии познания самопознанием: личность может черпать свое определение извне, может даже просто механически принимать навязанные схематизмы. Тогда феноменология познания, нисколько не отказываясь от своих корней, неизбежно приходит к исследованию структур, опосредующих взгляд личности на самое себя. Неверно думать, что личность в богатстве ее отправлений самоосуществляется в вакууме. Сама структура феноменального поля, раскрываемого в познавательном делании, отчетливо указывает на соприкосновение личности с чужим и чуждым.

Чистая личность представляет собой скорее идеальный полюс феноменологии познания, нежели действительно возможную ситуацию познания. Вторым равноудаленным полюсом феноменологии познания является чистая обезличенность, тотальная социокультурная обусловленность познания. Ситуация познания, в которую попадает личность, не оставляет ее просто в подвешенном состоянии. Вполне допустимо предположить, что личность более или менее свободно пользуется фондом имеющихся в ее распоряжении знаний. И чем более трудна встающая перед личностью задача, тем более обширен привлекаемый ею ресурс знаний, хотя бы это и происходило имплицитно. С другой стороны, эти знания, сколь бы велики ни был их объем, не дают еще решения задачи.

Даже простое указание на то, что Петр может быть андроидом, упоминавшееся нами выше, уже требует масштабной работы с такими феноменами, как техника, искусственный интеллект и т. д. То, что личное отнюдь не всегда является также и индивидуальным, представляется в свете вышесказанного очевидным. Скорее стремление феноменологии познания к демонстрации неразрывной связи «своего» и «чужого» является ее существенным достоинством. (Кавычки здесь показывают, что данные понятия еще требуют своего раскрытия в феноменальном модусе. В конце концов, у чужого может быть свой закон, непонятный или неизвестный нам.) Более или менее удовлетворительно мы здесь пытаемся высказать мысль о недопустимости отождествления личности и индивида в рамках феноменологии познания. Начало имманентной монадологической автономности, характеризующее индивида [3, с. 301—303], отнюдь не всегда и не во всем совместимо с личностью.

Проведенное различие тут же выставляет перед нами еще одну проблему, а именно: отношение между личностью и субъектом. Специально оговаривая этот вопрос, мы тем самым еще раз возвращаемся к соотношению между феноменологией познания и теорией познания. Обдумаем внимательно основания нашего отказа. Отвергая необходимость внедрения в феноменологию познания субъекта, мы тем самым делаем два сопряженных между собой утверждения. Во-первых, познание, понятое как задача, предполагает наличие озадачившегося и сопринадлежность этого последнего задаче или, вернее, их общую сопринадлежность контексту поиска решения. Выделить *чистую* задачу даже гипотетически не представляется возможным. Во-вторых, субъект есть производное от отношения личности и задачи, и именно в том случае, когда такой задачей для личности является она сама. Мы говорим здесь, что субъект есть не задача, а уже возможный ответ, пусть даже и первый из получаемых в познании (что само по себе тоже еще требует доказательства).

Не предрешая ничего относительно эффективности гипотезы субъекта, мы тем не менее можем сказать, что познанию, обнаруживающему задачи, с субъектом делать нечего. Субъект задачей для познания не является. Иными словами, он познавателью тривиален. И поныне еще не до конца оставленные исследованиями познания понятие субъекта проистекает из дурной потребности узнать ответ, не решая задачи. Коль скоро мы принимаем субъекта, всякая идея познавательного делания обесмысливается.

Всегда уже готовность и приготовленность субъекта настораживает. Используя его, мы как бы сразу заглядываем в ответ задачи или вообще просто его формулируем, потом уже придумываем к имеющемуся ответу задачу. Если мы не знаем, где упадем, то не можем и подстелить там соломку. Озадачившись, мы не можем использовать каких бы то ни было по-

мощников. В противном случае мы не решаем задачу, а только повторяем подсказанное. Субъект, мыслимый как априорная инстанция, есть такая направляющая подсказка.

Присвоение субъекту статуса очевидности является попыткой замаскировать его происхождение от познавательной неудачи. Оказавшись не в состоянии решить задачу, мы говорим, что ее и решать-то не нужно, поскольку-де ответ на нее и так очевиден. Тем самым мы не только не продвигаемся в познании, а напротив, возвращаем себя к исходной точке блаженного неведения. Нет ничего более далекого от феноменологии познания. Принимая субъекта, мы оставляем себе на долю лишь более или менее обширную совокупность знаний. И сколь бы обширна она ни была, она останется бесполезной, ибо применять ее нам будет не к чему, поскольку задач мы не обнаружим.

Обсуждение сюжета субъекта подводит нас к вопросу о статусе априори в феноменологии познания. Мы уже говорили о своеобразных личностных априори. Но возможно ли внедрение в феноменологию познания надличностных априори? Поостережемся сразу давать на этот вопрос отрицательный ответ. Мы, безусловно, отвергаем априоризм субъективистского толка, видящий в субъекте бездонный резервуар внутренней очевидности. Это, однако, не избавляет нас от ответа на вопрос, каким образом (не априорным ли?) познание обнаруживает задачи. Что является критерием выявления задачи как таковой? Что конституирует ситуацию познания?

Такого рода вопросы чреваты заблуждением, будто возможно раз и навсегда установить границу между задачей и не-задачей. В то время как, с нашей точки зрения, граница эта подвижна и даже оборачиваема. Это утверждение принимается нами как исходное, вне зависимости от того, считать ли его априорным или нет.

Важно понять, что попытка раз и навсегда определить объемы понятий здесь бессмысленна. Задача не поддается экстенсивному определению. С другой стороны, некоторое различие по степеням здесь можно провести. Действительно, если все может стать задачей, то передо мной ежесекундно открывалось бы такое множество путей, что трудно было выбирать среди них. Тут неизбежно приходится предположить, что эти пути неравноправны: написание данной статьи является для меня задачей *в большей степени*, нежели выяснение состава колесного механизма моих наручных часов. Налицо распределение предрасположенностей к решению задач по степеням, или интенсивное распределение.

Сам факт обязательного вероятностного распределения попадания в ситуацию познания может считаться априорным для любой личности, однако содержательно оно от личности к личности варьируется. Таким образом, всеобщие структуры не предопределяют ни того, что может быть

(было, будет) задачей, ни содержательного состава познавательных задач каждой личности. Они определяют только существование различия в степени познавательного интереса к разным задачам и, следовательно, различия в том, в какой именно познавательной ситуации мы окажемся.

Это-то распределение интересов и обуславливает тот факт, что каждый обнаруживает в познании разные задачи. Что для одного кажется не стоящим усилий, другому представляется настоящим кладом. Оценивать их по общей шкале нельзя. Поэтому разговор о познавательных ценностях нельзя начинать, не установив первоначально точки соприкосновения личностных феноменов.

Требуется всегда помнить, что абсолютная всеобщность познавательных ценностей в принципе недостижима. Можно говорить только об относительной всеобщности. Ценности производятся обращенным к ним интересом, но этот интерес всегда личностей. Разнообразие познавательных интересов лишний раз убеждает нас в том, что фундаментом феноменологии познания должно быть исследование личности.

Стоит ли объяснять, что это никоим образом не означает реставрации или возобновления психологизма под формой феноменологии познания. Действительно, психологизм смотрит на личность в свете различия внешнего и внутреннего, психического и физического. То, что надлежит из этого вывести, ему уже в общих чертах известно. Для личностно ориентированной феноменологии познания все это является только предметом (причем не единственным) для обсуждения. Каких-то выделенных позиций, привилегированных зон здесь нет. Безусловно, определенный интерес представляет и феномен самого познавательного интереса. Можно даже сказать, что познавательный интерес имеет тенденцию к ретроспективности: он как бы поворачивается к самому себе и в этом повороте разделяется на задачу и новый познавательный интерес. При этом мы спрашиваем не о решении той или иной задачи, а о том, почему и как мы решаем задачи.

В предельно общей форме проявлением такого поворота познавательного интереса является феноменология познания, усматривающая познание в целом как задачу. Не следует сетовать на ее «бессодержательность»: совмещение на одной карте многих масштабов привело бы к ненужной путанице. Все же не следует думать, что феноменология познания упорно держится одного масштаба. Здесь возможны дальнейшие спецификации. Скажем более, разделению познавательных интересов должно по идее соответствовать и расчленение феноменологии познания, происходящее путем выделения общих частей феноменального базиса и отграничения единичных. Запрета на возникновение новых феноменологии познания здесь нет.

Однако каждая такая личностная феноменология познания будет представлять собой отдельную карту. Карты могут частично или даже

полностью совпадать, но, помимо всего прочего, совпадение карт не требует с необходимостью совпадения того, что на этих картах показано. Это не всегда справедливо даже в случае простого двухместного отношения «карта — показанный на карте объект». Далее следует помнить, что общая система обозначений, при помощи которой мы рисуем карты, к познанию никакого отношения не имеет.

Путь мы все равно проделываем не по карте, а по изображаемой этой картой дороге. Причем для того, чтобы карта могла появиться, по дороге нужно было пройти, и если то были не мы сами, то как раз очень вероятно несовпадение карты с местностью. Формальная общность не заменяет и не может заменить общности содержательной. Все обнаруживают задачи, но каждый свою, все рисуют карты, но каждый свою. Это «все» допускает истолкование в смысле врожденности познавательного интереса, в смысле склонности любой человеческой личности озадачиваться, обнаруживать задачи.

Направление познавательного интереса при этом не предрешается. Личностный познавательный интерес может быть заранее направлен на задачи, но на какие именно задачи, можно ответить только ретроспективно, картографируя пройденные им пути с помощью феноменологии познания. Феноменология познания может быть определена как своеобразная картография. Она как бы направляется к познавательному интересу и в этой направленности его обнаруживает, выявляет. При этом фиксируя познание, она его останавливает. Карта — это не движение, а его слепок. Другой вопрос, что карта может побудить к новому движению. Найдя карту, мы можем прочесть по ней, где зарыто сокровище.

Составление карты выражает направленность феноменологии познания на феномены. Но феноменология познания делает феномен своим, чтобы обнаружить в нем чужое. Это размыкание феноменологии навстречу логике самого феномена дает возможность конституировать познание. Сначала феноменология познания интенционально сосредотачивается, чтобы потом конститутивно рассеяться. Проговорим еще раз.

Первый шаг феноменологии познания — это направленность-на познавательного интереса (озаданность), то есть познавательная интенциональность. Второй шаг — это допущение-быть усматриваемому феномену в *его* особенности, то есть феноменальное конституирование [см.: 6, с. 77] или, в нашей терминологии, ситуация познания. Учитывая, что ближайшим предметом нашей феноменологии познания является личностные феномены, это значит, что личность должна обратиться к себе так, чтобы от себя уйти.

Сбивчивый ритм феноменологии познания не является проявлением ее непроработанности. Постоянное наложение интенциональных *остановок* и конститутивных *движений* представляется неизбежным. Интенди-

рование феномена и его конституирование связаны в феноменологии познания антиномично, то есть таким образом, что феноменология познания, как она была здесь представлена, сама себя ставит под вопрос, сама собой озадачивается, сама себя не узнает.

Эта «неточность» феноменологии познания обнаруживает, кажется, нечто подлинное. Только *карта вообще* может быть абсолютно точной: нет разницы между картой и ее референтом. В любом другом случае *ошибки, разрывы, сдвиги* удостоверяют наличие нанесенного на карту вне этой карты. Или, выражаясь иначе, отчужденность карты от ее содержания. Качество феноменологии познания надо определять не по тому, насколько она «точна», а по тому, насколько она ошибочна.

Вспомним еще раз, что мы стремимся к неизвестному. Но к неизвестному нельзя стремиться намеренно. Чужое не возьмешь в плен интенциональных структур. Поэтому все что остается на нашу долю — это критический осмотр знакомого. Вдруг да обнаружится пропущенное непонятное. Правда, от обнаружения непонятого, оно еще понятным не делается.

Мало увидеть феномен, надо понять его язык. Размыкаясь навстречу феномену, феноменология познания ставит перед собой задачу научиться говорить с ним и слушать его. Понятно, что скорее всего мы обнаружим его в том, что обычно пропускают: в шумах и помехах. Помехи и знакомы нам и не знакомы одновременно. Они вроде бы есть, но мы их не замечаем. Сейчас, когда я пишу эти строки, за окном шумят машины, но я шум машин не замечаю. Но написав это предложение, я как раз таки указал на то, что я очень даже хорошо его замечаю!

Познавательная интенциональность не может изолировать феномены друг от друга. Каждый феномен открывается навстречу всем остальным. Независимость того или другого объекта познавательного интереса есть, по существу, только полезная видимость. Феномен не может быть обособлен и в своей обособленности исчерпывающе определен. Иначе говоря, феномен не может быть предметом. А это означает, что феноменология познания беспредметна. Феноменология познания также спонтанна. Она не раскладывает феномены по заранее подготовленным концептуальным ячейкам. Она следует феноменам и тем связям, которые *они* между собой устанавливают.

Ближайший в порядке обнаружения феномен — это язык. Причем именно тот язык, который мы сейчас используем. Мы им владеем, но он нам не принадлежит. Феномен языка несомненно представляет собой задачу для феноменологии познания. И именно первую, потому что не будь языка, а именно русского языка, ничто о феноменологии познания не могло бы быть сейчас высказано. Язык изначален для нашего проекта. Соответственно у феноменологии познания есть некоторая задолженность по

отношению к языку. Все, что мы до сих пор говорили, мы говорили некоторым образом в кредит. Прежде чем разместиться в ситуации познания, мы уже размещены в ситуации языка. Язык — даже более глубокое основание феноменологии познания, чем личность. Ибо о личности мы говорим, а значит, уже пользуемся языком. Настало время выставить на авансцену язык. Здесь становится понятно, как загадочно знакомое.

Ведь познающе говоря о языке, нельзя просто сослаться на готовые уже нормы и правила. Нельзя и самим предложить таковые. Нельзя членить язык на звуки и буквы, означающее и означаемое. Все это было бы языко-знанием, а значит, промахивалось бы мимо потребной нам сейчас ситуации познания языка. Феноменология языка берет язык просто так, как он повседневно обнаруживается, то есть в естественной установке. Быть в естественной установке здесь означает следование за феноменом, а не ведение феномена за собой в бесплотные выси. Так дадим же место языку вне терминологического обрамления!

Язык ломается под тяжестью грамматических форм. Все эти суффиксы и флексии, склонения и спряжения чужеродны языку. Язык сопротивляется грамматике. Преобразования, которые происходят с мыслью при построении выражающей ее фразы, являются неудачами языка. Язык проигрывает грамматике. Но тут же отыгрывается, потому что преобразования затухают и сходят на нет. Грамматика не применяется и не примеряется к языку в целом. Только к отдельным предложениям или даже частям предложений, то есть грамматика всегда частна. Поэтому могут быть споры о грамматике, но не может быть споров о языке.

Язык дан, грамматика строится. Поэтому может быть грамматическая ошибка, но не может быть ошибки языковой. Нельзя говорить об ошибках, если ты не знаешь, как правильно. Сказанное отнюдь не означает, что ближе всего к языку самые простые предложения. Напротив, тот, кто сказал, что ядром грамматики являются простые нераспространенные повествовательные предложения, был прав. Они действительно являются ядром грамматики, но не языка. Они подобны трупам, раздетым и расчлененным.

А язык жив и несчастен. Он также и безучастен. У него нет участи. Он не предопределен. Он свободен. Поэтому глупо добиваться свободы языка. И уж тем более свободы слова. Слово является равноправным свободным членом языка. Не частью. Это значит, что оно может уйти и прийти, когда хочет. В языке нельзя построить иерархию. Поделить на более или менее сложное, более или менее ценное и так дальше. В языке все бессложно и бесценно. И все со всем связано. Поэтому язык нельзя продать или купить. Хотя можно продать или купить грамматические правила. Язык может быть только даром. Значит, есть и даритель. Поэтому язык — несчастье для своего носителя: он разрывает его имманентность.

Начиная работать с языком, озадачившись им, мы производим текст. Если спросят, что такое текст, я могу дать ответ. Впрочем, если не спросят, тоже. Даю: текст — это кусок языка с разрывами. Язык отрывает от себя тексты. Или мы отрывает тексты от языка. Важно, что уже при рождении текста присутствует разрыв. Текст может быть опознан по наличию родовой травмы. Первая травма обуславливает появление новых и новых травм. Чем длиннее текст, тем более он травматичен (тем больше других текстов он отсекает), то есть чем больше текст, тем меньше у него может быть продолжений.

Нарастание объема вытесняет все больше и больше содержаний. Это можно назвать законом обратного отношения величины и содержательности. Здесь два выхода: или не создавать текстов вовсе, или подчеркивать их травматичность (клин клином вышибают). Вероятно, уже понятно, что феноменология познания идет по второму пути. Феноменология познания накапливает ущербность, неполноту, бессодержательность текста. Тексты отмечают места боев за феномены. В принципе, всякий текст, произведенный на русском языке, можно включить в состав феноменологии познания. А в действительности — только тексты-феномены, не узнающие сами себя. Такие тексты конститутивны, то есть следуют не логике автора, а своей собственной.

Вероятно, стоит еще раз подчеркнуть, что феноменология познания не означает познания чего-либо. Занимаясь феноменологией познания, мы вовсе не обязаны познавать. Мы скорее должны стремиться продемонстрировать, как трудно это сделать. Все-таки очень велик соблазн решать задачи, выходить из ситуаций познания. Хотя существование такого соблазна убеждает в том, что континуум задач бесконечен: иначе была бы опасность когда-нибудь исчерпать все задачи. Феноменология же познания показывает, что нельзя исчерпать и одной. Каждая точка останавливает мысль. Ее постоянно приходится возобновлять, и кто поручится, что при этом не появляется на свет новая мысль? Оно и понятно: коль скоро мы стремимся к неизвестному, то и не знаем, куда стремимся. Предположить обратное было бы противосмысленно. Попав в ситуацию познания, выбраться из нее нельзя. Вот и мучаемся.

## Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2000.
1. Деррида Ж. Эссе об имени. М., СПб., 1998.
3. Рено А. Эра индивида. СПб., 2002.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2002.
5. Стивенсон Р. Л. Необычайная история доктора Джекила и мистера Хайда. Л., 1977.
- б. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
- Т. Хармс Д. Жизнь человека на ветру. М., 2000.

А.В. Хитрое,  
кафедра истории и теории мировой культуры

# COGITO И ЕГО КРИТИКИ

ДЕКАРТ, ЮМ И КАНТ

У *cogito* долгая история. Оттачивая свою эрудицию, историки мысли находили превращенные формы этого популярнейшего концепта в античной и средневековой философии: у Парменида и Ансельма Кентерберийского, у Августина и Николая Кузанского. Для новоевропейской философии, как, впрочем, и для новоевропейской культуры в целом, *cogito* стало своего рода девизом, слоганом, идеей, чья пугающая прозрачность требовала если не постоянной интерпретации, то хотя бы неугасающего к себе внимания. Для современной философии декартовская формула нередко становилась или точкой отсчета (Гуссерль, Сартр), или объектом критики (Хайдеггер, Карнап, Ортега-и-Гасет и другие). В нашей работе мы рассмотрим варианты осмысления *cogito* Юмом и Кантом, а также мотивы и результаты их работы с декартовским концептом.

## АУТЕНТИЧНОЕ COGITO

Как известно, Декарт поставил себе целью нахождение достоверных и несомненных истин и выбрал в качестве метода их обнаружения радикальное сомнение. Радикальное сомнение распространяется на все возможные мыслимые объекты. Я не знаю, существуют ли эти объекты, но я твердо

знаю, что, во всяком случае, само мое сомнение существует. Но сомнение есть один из актов мышления. Если я мыслю, то я существую.

*Cogito ergo sum* удивляет своей простотой и прозрачностью. Однако у многих мыслителей, в том числе и у Канта, возникает желание уточнить и прояснить то, что, кажется, должно быть самоочевидным. С полной уверенностью можно сказать, что в подавляющем большинстве случаев (исключение — так называемая «Беседа с Бурманом», которую, впрочем, нельзя считать документом, непосредственно и полностью исходящим от Декарта (см. примеч. к Беседе [12, с. 596])), например в [12, с. 317]; [12, с. 174—175], Декарт настаивает на том, что *cogito ergo sum* не является логическим выводом — ни энтимемой (силлогизмом с одной пропущенной посылкой), ни любым другим видом умозаключения. Однако как прямых оппонентов, так и последующих критиков всегда смущало слово «следовательно», присутствующее в декартовской формуле. Именно оно заставляло их вновь и вновь ошибочно принимать *cogito* за вывод.

Напомним, что сам Декарт называет *cogito ergo sum* первоначальной интуицией, которая постигается мгновенно, ясно и отчетливо. Эта интуиция является аксиомой, то есть положением, для которого невозможно представить противоположное тому, что в нем утверждается. Так обстоит дело с аксиомами известной Декарту евклидовой геометрии, например, с той, которая утверждает, что через две точки, расположенные на плоскости, можно провести прямую и только одну. Мы не можем представить себе ситуацию, в которой через две точки проходило бы более одной прямой. Точно так же мы не можем представить, чтобы мы в одно и то же время мыслили, но не существовали. По сути, именно такую формулировку мы и встречаем у самого Декарта (в [12, с. 113] и [12, с. 317]). Поясняя свою формулу, он говорит: «Немыслимо, чтобы то, что мыслит, не существовало». Метод таблиц истинности классической логики высказываний позволяет доказать, что высказывание «неверно, что я мыслю и не существую» и высказывание «если я мыслю, то я существую» (то есть слегка преобразованное *cogito ergo sum*) логически эквивалентны. Это значит, что, как первое высказывание следует из второго, так и второе — из первого.

Пусть «я мыслю» будет  $r$ ,

«я существую» —  $s$ ,

«неверно» —  $\sim$ ,

«и» —  $\&$ ,

«если... то...» —  $\supset$ .

Логическая форма двух высказываний будет следующей:  $\sim(r \ \& \ \sim s)$ ,  
 $r \supset s$ .

Построим совместную для этих высказываний таблицу истинности:

s	г	$\sim (r \& \sim s)$	$r > s$
И	И	<b>И</b> ИЛЛ	ИЯИ
Л	И	<b>Л</b> ИИИ	ИЛ"Л
И	Л	<b>И</b> ЛЛЛ	ЛЯИ
Л	Л	<b>И</b> ЛЛЛ	ЛЯЛ

Так что, если высказывание «я мыслю, следовательно, я существую» и может показаться не самоочевидным, то такого точно не может случиться с высказываниями «неверно, что я мыслю и не существую» и «если я мыслю, то я существую». Именно так можно оправдать претензию *cogito* на статус аксиомы. При этом оказалось, что вовсе не обязательно вводить большую посылку и преобразовывать *cogito* в силлогизм. Оправдать же употребление слова «следовательно», давшего повод для различных интерпретаций *cogito*, можно приведением посылок в порядок, логическая форма которого называется *modus ponens* ( $A > B, A // B$ ). Выглядеть это будет так:

Если я мыслю, то я СУЩЕСТВУЮ. Я мыслю.  
 \_\_\_\_\_(СЛЕДОВАТЕЛЬНО)  
 Я СУЩЕСТВУЮ.

В самой же формуле *cogito ergo sum* первая посылка не упоминается, но подразумевается.

Заметим еще раз, что данные пояснения имели целью только лишь показать, на чем основана самоочевидность декартовской формулы, показать, как работает наше сознание, обнаруживая эту очевидность, почему мы не можем представить себе противоположное утверждаемому и почему все-таки Декарт пишет «следовательно».

## «Анти-соG/го» ЮМА

Рассмотрению проблемы Я Юм посвятил почти всю четвертую часть «Трактата о человеческой природе», и, в особенности, знаменитую шестую главу «О тождестве личности». С самого начала четвертой части, которая называется «О скептицизме и других философских системах», Юм разрушает два представления, которых придерживалось большинство философов. Первое касается убежденности, не имеющей на самом деле достаточных оснований, в постоянном и тождественном существовании объектов, являющихся причинами наших изменчивых и непостоянных восприятий. В действительности, нам ничего не известно об объектах, и мы не можем

знать, тождественны они или нет. Мы не можем делать вывод об объектах, исходя из представлений.

Второе убеждение, которое Юм прямо называет ложным, вытекает из первого. Оно заключается в постулировании существования субстанций, как неизменной «подкладки», основы сменяющих друг друга качеств, состояний или акциденций.

На самом деле, доказывает Юм, у нас нет идеи субстанции, поскольку у нас нет впечатления субстанции. При этом он говорит как о духовной, так и о материальной субстанции. Вместо впечатления субстанции у нас имеется множество впечатлений различных качеств, таких как цвет, запах, вкус, плотность и другие. Все эти качества отличны друг от друга и, по крайней мере, мысленно, могут без труда быть отделенными друг от друга. Однако, в силу того, что они тесно соотносятся между собой, наш ум, под действием привычки, объединяет их в некую фикцию или химеру, которую мы называем одной вещью.

Юм начинает со следующего утверждения:

Существуют философы, воображающие, будто мы ежеминутно непосредственным образом сознаем то, что называем своим *я*; будто мы ощущаем и его существование, и непрерывность этого существования и будто наша уверенность как в его совершенном тождестве, так и в его простоте выше той очевидности, которое могло бы дать нам демонстративное доказательство. /.../ Попытаться найти добавочное доказательство этого [положения] значило бы ослабить его очевидность, ибо никакое доказательство не может быть выведено из факта, который мы так непосредственно сознаем; а коль скоро мы сомневаемся в нем, мы уже ни в чем не можем быть уверены [30, с. 365].

Хотя в этой главе Юм не называет имена своих оппонентов, на основании общего контекста и из факта прямого упоминания имени Декарта в сокращенном изложении «Трактата о человеческой природе» можно предположить, что Декарт и является объектом критики Юма. В качестве подтверждения этой гипотезы можно поставить упоминавшиеся в приведенном выше отрывке идеи во взаимнооднозначное соответствие с основными идеями Декарта.

*Я* существует. У Декарта эта мысль выражена в виде знаменитого *cogito ergo sum*. Существование *Я* познается нами не при помощи доказательства, а посредством интеллектуальной интуиции.

**Существование *Я* непрерывно.** У Декарта гарантом непрерывности существования *Я* является Бог, творящий постоянно все вещи в мире, в том числе и сознающую себя душу. Способом обнаружения достоверности данного факта является самосознание.

**# тождественно самому себе.** Юм понимает тождество как неизменность и непрерывное существование объекта при предполагаемом изменении времени [30, с. 368]. Декарт действительно настаивает на непрерывном существовании *Я*, которое проявляется в постоянной активности

мышления (с чем связана проблема сна без сновидений). Неизменность *Я* вновь обосновывается им теорией постоянного творения и тем фактом, что наше *Я* представляет собой не тело, не материальную субстанцию, происходящую от родителей, но духовную или мыслящую.

**Я просто** в любой данный момент времени. Многообразии ментальных актов у Декарта объединяется общим для всех них термином «мышление». Данное многообразие представляет собой совокупность модусов единой и в этом смысле простой души.

Наше представление о неизменном *Я*, находящимся где-то за нашими представлениями или наряду с ними, — является иллюзией.

Я никак не могу уловить свое *я* как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия [30, с. 366].

Вслед за этим следует своеобразное юмовское «*anmi-cogito*»:

Если же мои восприятия временно прекращаются, как бывает при глубоком сне, то в течение всего этого времени я не сознаю своего *я* и поистине могу считаться несуществующим [30, с. 366].

А также:

Уничтожение, которое, как предполагают некоторые, следует за смертью и сопровождается полным разрушением *я*, есть не что иное, как угасание всех восприятий: любви и ненависти, страдания и наслаждения, мысли и ощущения [30, с. 398].

Однако при кажущейся противоположности учений Юма и Декарта они сходятся в том, что утверждают зависимость *Я* от ментальной активности (Декарт называет ее мышлением, Юм — непрерывным течением наших мыслей или восприятиями):

Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратиться всякая мысль, я сию же минуту уйду в небытие [12, с. 23].

Однако приведенная выше цитата не должна дать повод думать, что именно мышление является у Декарта причиной существования *Я*. В качестве конечной причины у Декарта выступает Бог, а мышление, будучи атрибутом, то есть неотъемлемым признаком души, гарантирует истинность суждения «я существую».

Юмовское же утверждение: «Я никак не могу уловить свое *я* как нечто существующее помимо восприятий /.../» — представляется скорее завершением мысли Лейбница, высказывавшего по поводу декартовского *cogito ergo sum* следующее:

А я осознаю не только себя в процессе мышления, но и то, что я мыслю, и не более истинен и определен факт, что я мыслю, чем то, что я мыслю то-то и то-то. Поэтому первые истины факта можно вполне логично свести к следующим двум: «Я мыслю» и «Я мыслю разнообразное». Отсюда следует не только то, что я существую, но и то, что я испытываю на себе разнообразные воздействия [24, с. 175].

По-видимому, было бы неверно понимать это утверждение как преодоление идеализма, то есть убежденности в том, что единственной действительной существующей вещью является дух или сознание, как это наблюдается, например, в курсе лекций Ортеги-и-Гасета «Что такое философия?» [26, с. 160]. Лейбниц не говорит о том, что наравне с сознанием существует мир. Он более осторожен. Он говорит только то, что я не просто мыслю и не просто существую, но еще и испытываю разнообразные воздействия. Следствием этого факта является не пустое или чистое мышление, мышление как таковое, которое и интересовало по преимуществу Декарта, но мышление о чем-то. Тут, впрочем, тоже нет противоречия между Лейбницем и Декартом. Последнему для доказательства собственного существования было необходимо установление наличия факта мышления. Содержание мышления выпадало из сферы интересов, а не отрицалось в принципе.

Если у Лейбница мы имеем систему, состоящую из двух элементов — мыслящего *Я* и разнообразных воздействий, которые становятся предметами мышления, то у Юма система упрощается до одного *Я*, неотделимого от впечатлений.

Начиная наблюдать *себя*, свое *я*, я никогда не сознаю его отдельно от одного или нескольких восприятий; я вообще ничего не сознаю, кроме восприятий. Следовательно, совокупность их и образует.» [30, с. 397].

Хорошо известно определение, данное Юмом человеческому уму — ум (*mind*) есть

не что иное, как пучок или связка различных восприятий, объединенных некоторыми отношениями, которой приписывается, хотя и ошибочно, совершенная простота и тождество [30, с. 318].

Иными словами, мыслящее существо есть «связанная масса восприятий» (*connected mass of perceptions, which constitute a thinking being*) [30, с. 318].

Итак, такой вещи, как *Д* не существует. Представление о его существовании и о его тождестве — иллюзия. Рассмотрим причины возникновения этой иллюзии.

Вообще, чтобы приписать какой-либо вещи тождество, необходимы следующие условия: во-первых, части, из которых состоит вещь, служат одной общей цели (*common end or purpose*). В качестве примера Юм приводит корабль, части которого могут быть изменены в процессе ремонта, но, несмотря на это, корабль будет считаться нами одним и тем же, так как после замены одних частей другими корабль в целом будет по-прежнему способен выполнять свою цель.

Объект является, по Юму, в действительности тождественным, если мы наблюдаем в нем неизменность и непрерывность. В случае с личностью или с *Я* мы имеем дело с пучком различных восприятий,

следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении [30, с. 367].

Представление как о существовании *Я*, так и о его тождестве, возникает в силу действия воображения на основе сходства, смежности и причинности. Помимо воображения в этом процессе участвует механизм ассоциации идей. Наблюдая за последовательностью восприятий, которая и составляет наш ум, мы обнаруживаем их сходство друг с другом и то, что одно восприятие является причиной другого. А так как одно восприятие сменяет другое с чрезвычайно высокой скоростью, то мы, почти бессознательно, заменяем последовательность восприятий представлением тождественного, неизменного и постоянного *Я*. Представление о субстанциональности *Я* является последующим оправданием «этой нелепости». Сначала поток представлений ошибочно, против всякой очевидности и опыта, но в силу присущей нам склонности смешивать тождество и отношения, принимается за неизменное *Я*; после, как бы обнаруживая противоречивость этой конструкции, мы допускаем существование субстанционального *Я*, носителя акцидентальных, случайно сменяющихся друг друга представлений.

Аргументы против субстанционального *Я* вписываются в более широкую область опровержения Юмом представления о субстанции вообще, которой посвящены предыдущие главы трактата. Как в случае с предметами внешнего опыта, так и в случае с представлением о *Я*, аргументация идентична. Любая идея происходит от впечатления. У нас нет впечатления субстанции как таковой, помимо отдельных свойств и качеств. Нет необходимости вводить идею, не подтвержденную никаким впечатлением (тут Юм, по сути, пользуется принципом бритвы Оккама, правда, не говоря об этом). Такую идею Юм называет фикцией и старается избавиться от нее, как, впрочем, вообще от всех прочих фикций.

Философы начинают примиряться с принципом, гласящим, *что у нас нет такой идеи внешней субстанции, которая была бы отлична от идей единичных качеств*. Это должно положить дорогу сходному принципу, относящемуся к духу: *у нас нет о последнем представления, отличного от единичных восприятий* [30, с. 398].

Юм (так же, как и Локк) считает, что память как «открывает» (discover), так и «порождает» или «производит» (produce) тождество личности. Ведь если бы прошедшие впечатления не сохранялись в нашей памяти, то невозможно было бы найти их сходство, их смежность, а также причинно-следственные связи между ними.

Так как только память знакомит нас с непрерывностью и длительностью указанной последовательности восприятий, то в силу одного этого ее следует рассматривать как источник личного тождества [30, с. 377].

При этом без указанных отношений невозможно приписать связь идеям в воображении, и это касается как идей внешних предметов, так и мыслей и чувств.

Каждое отдельное восприятие отличается от другого, несколько восприятий не могут быть слиты в одно и утратить тем самым свою раздельность и различие. Но, несмотря на эту различность восприятия, объединяются посредством некоторого тождества. Далее, либо между восприятиями имеется некая реальная связь, и мы можем ее наблюдать, либо мы

чувствуем эту связь только между образуемыми нами идеями последних [30, с. 374].

Последний вариант означает, что реальная связь между восприятиями отсутствует. А это действительно так. Помимо обычных восприятий мы не имеем никакого восприятия связи как таковой. А значит, этой связи нет в реальности.

тождество не есть нечто реальное, принадлежащее этим различным восприятиям и объединяющим их, но /.../ оно лишь качество, которое мы приписываем восприятиям, в силу того, что, наблюдая их идеи, находим последние связанными в воображении [30, с. 375].

Как уже говорилось, это качество приписывается восприятиям на основе отношений сходства, смежности и причинности.

Вызывает удивление последовавшее за изложенными выше аргументами неожиданное заявление Юма о том, что

• полемика относительно тождества не простой спор о словах [30, с. 369].

В конце шестой главы «Трактата о человеческой природе» он пишет, что все тонкие и ухищренные вопросы, касающиеся личного тождества, никогда не могут быть решены и должны рассматриваться скорее как грамматические, нежели как философские проблемы [30, с. 377].

Правда, чуть ниже он замечает, что исключение составляет тот случай, когда

отношение частей порождает какую-нибудь фикцию или же какой-нибудь воображаемый принцип связи /.../ [30, с. 378].

Однако и здесь, как мы видим, наличествует некоторое раздражение или разочарованность данной проблемой. Открытый Юмом принцип связи представлений вдруг также объявляется фикцией, а именно их он стремится опровергать, где бы они ни появлялись.

В «Приложении» к четвертой части «Трактата...» Юм говорит о своеобразном тупике, в который он зашел, пытаясь найти принцип связи восприятий. Он говорит о том, что его учение является многообещающим, но не законченным по причине трудности самой задачи. Впрочем, он замечает, что отказ от ее решения ничего не говорит о принципиальной неразрешимости. Он добавляет, что, возможно, другие, или же он сам при более зрелом размышлении, сможет найти ответ. Надежда Юма не была напрасной. Как легко можно было бы заметить, его учение во многом сходно с учением Канта о трансцендентальном единстве апперцепции. Это сходство усиливается некоторой недосказанностью того и другого. Кант продолжил

демонтаж единого, тождественного и простого Я, самоутверждающегося в акте *cogito*.

## COGITO И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АППЕРЦЕПЦИЯ

Кантовская критика *cogito* содержится в «Критике чистого разума» (в разделах о рациональной психологии и об опровержении идеализма), в работе «О вопросе, предложенном на премию королевской берлинской академии наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа» и в «Антропологии с прагматической точки зрения».

Кант, следуя терминологии вольфианской традиции, различает эмпирическую и рациональную психологию. Предметом и той и другой является душа. Однако все знания рациональной психологии должны быть получены из одного только понятия души, которое выражается в суждении *я мыслю*. Тут видно, что грань между рациональной и эмпирической психологией чрезвычайно тонка. Ведь если бы к положению *я мыслю* присоединился бы хотя бы один самый незначительный объект восприятия (например, удовольствие или неудовольствие), то это тотчас же превратило бы рациональную психологию в эмпирическую.

Можем ли мы в рамках рациональной психологии, из одного только чистого *я мыслю*, вывести знание о существовании этого мыслящего ЯР. Нет! И на это есть две причины.

Во-первых, категории можно применять только к объекту, то есть упорядоченному многообразию ощущений. А в критический период Кант считает, что у нас нет многообразия ощущений, которое можно назвать Я, нет созерцания Я.

Во-вторых, чистое *я мыслю*, или трансцендентальное единство апперцепции, само служит условием возможности применения категорий к объектам. А значит, к субъекту трансцендентальной апперцепции не может быть применена ни одна из категорий. В том числе и категория существования. Следовательно, в рамках рациональной психологии мы не можем получить никакого знания о душе. Интерпретация трансцендентального единства апперцепции как варианта декартовского *cogito* является ошибочной, ведь а priori мы не можем сказать, что мы мыслим, следовательно, мы существуем! (Однако Кант все же говорит об этом! В параграфе 25 «Трансцендентальной аналитики» он заявляет, что «в синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я не сознаю себя, как я являюсь себе, или как я существую, а сознаю только, что я существую» [18, с. 208]. Об этом — ниже.)

Тогда, может быть, мы можем получить знание о существовании эмпирического *Я*, применив категории к нему? Однако знание об эмпирическом *Я* будет само эмпирическим, то есть не одинаковым для всех людей (не всеобщим) и одинаковым для всех трех частей временного ряда: прошлого, настоящего и будущего (не необходимым). Эмпирические суждения, содержащие в себе эмпирическое знание, могут быть только синтетическими. Кант пишет, что декартовское *cogito* есть эмпирическое суждение, значит (раз все эмпирические суждения являются синтетическими) в нем к субъекту, к *Я* (как мыслящему существу), посредством синтеза прибавляется предикат «существую».

Здесь можно возразить самому себе и сказать, что Кант называет эмпирическим только суждение *я мыслю*. В пользу этой точки зрения можно привести его высказывание: «Положение *я мыслю* есть, как уже сказано, эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение *я существую*» [18, с. 383]. Однако существуют и другие формулировки. Так, например, Кант пишет: «Положение *я мыслю* или *я существую*, поскольку *мыслю* есть эмпирическое положение» [18, с. 387].

Для сравнения можно привести и другие формулировки:

— ...суждение *я мыслю*, как уже заключающее в себе существование... [18, с. 380];

— ...я, поскольку мыслю, существую... [18, с. 381];

— ...*ямыслю штя существую, посколькумыслю*... [18, с. 387];

— ...*я существую как нечтомыслящее* [18, с. 388];

.. так называемый *картезианский* вывод *cogito ergo sum* на самом деле есть тавтология, так как *cogito* (*sum cogitans*) непосредственно выражает действительность [18, с. 726].

Имеется также утверждение, что *я мыслю* тождественно с *я существую* [18, с. 383].

Тут стоит обратить внимание на два аспекта, в которых мы можем рассматривать *cogito ergo sum*:

1) Мы рассматриваем *cogito ergo sum* как простое субъект-предикатное суждение. Тогда оно должно поменять свой вид на: «я существую как нечто мыслящее» [18, с. 388], где «я» — субъект, «существую» — предикат, а «как нечто мыслящее» не является еще одним суждением, а служит лишь уточнением того, что мы понимаем под этим *Я*. (Можно было бы записать его и так: «нечто мыслящее существует», субъект-предикатное строение тут было бы очевиднее, однако потерялась бы личностность суждения.) Если это суждение рассматривать как эмпирическое (а именно этого и требует от нас Кант), тогда оно не может являться аналитическим, но только синтетическим. Значит, мы можем разделить *Я* как нечто мыслящее и его существование, рассматривать их в отдельности. Кант называет этот

способ рассмотрения проблематическим, когда нам все равно, существует это *Я* или нет [18, с. 372].

Стоит добавить, что если это суждение является эмпирическим, значит, оно не может быть всеобщим и необходимым. Значит, мы не можем утверждать, что «всякое мыслящее существо существует» [18, с. 381] или что «все мыслящее существует» [18, с. 383]. Канту, по-видимому, кажется, что Декарт как раз и поступает таким образом, то есть использует суждение «все мыслящее существует» в качестве большей посылки. Видимо, Кант, все-таки не прав. Выше мы рассмотрели, что *cogito ergo sum* — это аксиома, полученная интуицией, а не дедуктивный вывод.

Кант же, отрицая, что *cogito ergo sum* является выводом (то есть по сути соглашаясь с Декартом), говорит о том, что суждение *я мыслю* содержит в себе суждение *я существую*, и оба суждения тождественны. Значит ли это, что *cogito ergo sum* — аналитическое суждение? По определению самого Канта, аналитические суждения — это

те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество [18, с. 111].

Их «можно назвать поясняющими», так как они

через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно) [18, с. 111].

Выходит, что действительно, *cogito ergo sum* — аналитическое суждение. Но тогда оно не может быть эмпирическим (апостериорным)!!! Тогда сама фраза Канта:

Положение *я мыслю* есть /.../ эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение *я существую* [18, с. 383]

— является противоречивой!!!

2) Второй способ рассмотрения *cogito ergo sum* заключается в квалификации данного суждения как сложного, составленного из простых, также имеющих субъект-предикатную структуру: (1) *Ямыслю* и (2) *Я существую*. Если это так, то мы не можем рассматривать суждение *ямыслю* как субъект, а суждение *я существую* как предикат. Субъект и предикат должны быть терминами, а термины не являются суждениями. Тогда сложное суждение *cogito ergo sum* мы не можем рассматривать ни как синтетическое, ни как аналитическое, потому что оно не имеет субъект-предикатной структуры.

Таким образом, пытаясь получить знание о существовании эмпирического *Я*, мы сталкиваемся с серьезными трудностями.

По-настоящему разрушительной силой для всей кантовской системы обладает знаменитое примечание к первой главе второй книги трансцендентальной диалектики. Как известно, экзистенциальные суждения всегда

синтетичны и апостериорны. В указанном примечании Кант квалифицирует декартовское *cogito ergo sum* как эмпирическое суждение, *предшествующее опыту*. Я же вообще оказывается ни вещью в себе, ни явлением, а неопределенно данным объектом. Кант говорит о его существовании, однако добавляет, что существование здесь не есть еще категория.

Очевидно, что теория Столько как формы мышления не имела достаточной устойчивости. Кант упорно пытался избежать повторения декартовского учения о Я. В ряде случаев ему это удалось.

Во-первых, Кант выступает против понимания мышления как атрибута Я, то есть неотделимого признака души, сполна выражающего ее сущность. А Декарт как раз и утверждал, что Я — это мыслящая вещь, где мышление — атрибут. У Канта же мышление как бы происходит, случается во мне, со мной, но не производится мной. Мышление — не атрибут мыслящей субстанции, но переживание пассивно мыслящего субъекта. Мышление вовсе не раскрывает нам природы, сущности Я. В этом — первое различие Канта и Декарта.

Во-вторых, Кант в критический период «запрещает» совершать переход от трансцендентальной апперцепции *я мыслю* к субстанциональности Я. В этом — второе различие Канта и Декарта.

В-третьих, синтетическое построение предмета познания в кантовской теории происходит бессознательно. Декартовское же *cogito* не содержит ничего бессознательного. В этом — третье различие Канта и Декарта.

Четвертое различие состоит в том, что Кант считает возможным непосредственный переход от *я мыслю* к утверждению о существовании предметов вне нас (опровержение идеализма), что Декарту показалось бы неоправданным и нелогичным.

Пятое различие: *Я мыслю* рациональной психологии берется в «проблематическом смысле», то есть нам все равно, существует это Я или нет. Мы только утверждаем *возможность* существования Я. Декарт же, напротив, утверждает *действительное* существования Я.

Но мы встречаемся и с апологией *cogito*. Несколько раз, говоря о трансцендентальном единстве апперцепции, Кант, как бы случайно, вместе *я мыслю* пишет *я существую* [18, с. 102, 191]. В параграфе 25 «Трансцендентальной аналитики» он вообще прямо заявляет, что

В синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я не сознаю себя, как я являюсь себе, или как я существую, а сознаю только, что я существую [18, с. 208].

В «Антропологии», после утверждения о том, что мы познаем себя только так, как мы себе являемся, а не как вещь в себе, Кант пишет:

часто это положение злонамеренно извращали так, будто оно говорит: мне только кажется, что я имею те или иные представления и ощущения, да и вообще, что я существую [20, с. 374].

И далее — еще более явно:

Мысль: *меня нет* — вообще не может *существовать*; ведь если меня нет, то я и не могу сознавать, что меня нет. Я могу, конечно, сказать: я нездоров и т. п., предикаты относительно себя самого я могу мыслить отрицательными (как это бывает при всех *verbis*), но если, *говоря* в первом лице, *отрицают* самый субъект, то в таком случае субъект сам себя уничтожает, и это есть противоречие [20, с. 402].

Этот аргумент может быть назван аргументом от здравого смысла, так как он опирается на непосредственную очевидность противоречия. Аргумент против возможности применения категории существования к чистому Я идет против этой очевидности, хотя он логичен в рамках аксиоматико-дедуктивной системы кантовского учения в целом. Эта неочевидность или даже противоречивость, видимо, и заставила Канта вводить неопределенное восприятие, не относящееся ни к вещи в себе, ни к явлению.

Как известно [7], Кант не читал юмовский «Трактат о человеческой природе» в оригинале. Он был знаком только с одной главой «Трактата...» (последней главой первой книги), которую в 1771 г. перевел на немецкий язык Иоганн Георг Гаман. Все остальные идеи шотландского философа Кант воспринял через сочинения Иоганна Николоса Тетгенса [8, с. 410—412]. Поэтому преемственность во взглядах имела место, хотя и не была прямой. Давая оценку кантовскому учению о двух Я и о двух типах самосознания — эмпирической и трансцендентальной апперцепциях, — можно сказать, что Кант соглашается с Юмом в том, что у нас нет впечатления и, следовательно, идеи Я (Кант говорит об отсутствии у нас «созерцания Я»). Имеется только поток впечатлений. Однако если бы не существовало никакого принципа структурирования этого потока, принципа объединения многообразных перцепций, то было бы невозможно никакое познание, так как не происходило бы синтеза этих перцепций в один объект, на которое и направлено познание. То есть существовали бы независимо друг от друга, например, красный цвет, сладкий вкус, запах, набор тактильных и слуховых ощущений, но не существовало бы яблока как отдельного предмета. Познание в таком случае было бы невозможно.

Если Юм утверждает, тождественное, непрерывно существующее и простое Я является фикцией, что оно не существует, что у нас нет идеи Я помимо отдельных перцепций, то Кант идет дальше и глубже. По Канту, у нас действительно нет впечатления и идеи нашего Я, существующего помимо перцепций, и мы даже не можем сказать, что оно существует, однако оно все же существует — но только как формальный принцип синтеза.

Трансцендентальное единство апперцепции отвечает не только за единство объекта внешнего чувства, но также за простоту или единство Я:

только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я, сколько у меня есть сознаваемых мной представлений [18, с. 193].

Поэтому

каждое соединение [представлений] предполагает единство сознания [20, с. 369].

Утверждая тождество Я, Кант в то же время решительно отвергает попытку рациональной психологии вывести из тождества Я его простоту, субстанциальность и нематериальность. Этой проблеме в «Критике чистого разума» посвящена глава о паралогизмах. Третий трансцендентальный паралогизм (то есть ложное по форме умозаключение, ошибочность которого имеет трансцендентальное основание) касается тождества личности. Личность определяется как

то, что осознает свое численное тождество в разное время [18, с. 730].

Мыслящее .# осознает себя тождественным во времени, но только потому, что само время находится в нем. Мыслящее ^одно и то же в течение всего того времени, которое оно осознает. Личность не исчезает, даже если ее действие на некоторое время прерывается.

Таким образом, действительная субстанциональность, простота, тождество и нематериальность ^недоказуемы. Однако мы должны стараться, чтобы наша душа во всех своих действиях и восприятиях руководствовалась внутренним опытом так,

*как если бы* она было простой субстанцией, которая, обладая личным тождеством, существует постоянно (по крайней мере на протяжении жизни), между тем как состояния *ее/.../* непрерывно меняются [18, с. 571].

Такую роль идей Кант называет регулятивной. Идеям не соответствует никакой предмет, однако про допущении этого предмета все правила эмпирического применения разума приводятся в систематическое единство.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая нашу работу, можно обозначить те перспективы, в которых может быть рассмотрена декартовская формула. И перспективы эти связаны с одной из самых актуальных тем современной философии сознания — с темой тождества личности. Исторически сложилось так, что декартовское *cogito* стало верным спутником понимания личности, сознания как нерасчленного единства. По мере ослабления значения теологических допущений возникала необходимость найти достаточно прочные основания для того, чтобы за постоянной сменой ментальных актов увидеть не-

что неизменное, что и стало называться личностью. Очевидное влияние Декарта в эту эпоху проявилось в том, что личностью, то есть константой в человеке, объявлялось именно сознание. По мере разработки теории  $\#$  исчезало несколько наивное представление о его простоте. Если для Декарта  $Я$  — это только мыслящая вещь, то у последующих философов появляются представления о раздвоенности  $Я$  на сознательное и бессознательное, на эмпирическое и трансцендентальное. Постепенно обязанность отвечать за идентичность личности снимается с Бога и гарантом постоянства и идентичности становится сам человек, его память. Критерий памяти, предложенный Локком, не отбрасывается Лейбницем и, по сути, принимается Юмом.

Вопреки часто встречающейся трактовке, Юм вовсе не отвергает существование  $Я$ . Он только говорит, что оно представляет собой совокупность всех восприятий, объединенных отношениями сходства, смежности и причинности.

В своем поиске принципа, объединяющего восприятия, Юм почти доходит до формулировки кантовской трансцендентальной апперцепции. Известно, что Кант не считал самосознание или мышление самого себя познанием сущности  $Я$ . Из самосознания невозможно вывести никакого знания о  $Я$ . Утверждая тождество  $Я$  как основного трансцендентального принципа, Кант в то же время решительно отвергает попытку рациональной психологии вывести из тождества  $Я$  его простоту и субстанциальность.  $Я$  само никогда не может стать объектом познания в силу того, что оно никогда не может быть предметом созерцания, к которому только и приложим категориальный синтез.

Многие кантовские заявления о суждении *я мыслю*, противоречащие всей системе в целом, явились следствием того, что Кант до конца не определился со статусом  $\wedge$ . Требовалось доказать существование  $Я$  помимо многообразия впечатлений, чтобы обосновать возможность научного познания объектов. С другой стороны, существование такого  $Я$  было не очевидным. Кант, отказавшись от теории  $Я$  как субстанции, рисковал не только окончательно «потерять»  $Я$ , но и прийти к невозможности синтетического познания а priori.

За Кантом следует Фихте, который ставит  $Я$  основным понятием как теоретической, так и практической философии. Все бытие распадается у Фихте на  $Я$  и *не-Я*, причем *не-Я*, полагаемое деятельностью мыслящего  $Я$ , преодолевается практическим  $Я$ , стремящимся стать абсолютным  $Я$ . Много внимания этой проблеме уделили также такие философы, как Гербарт, Лотце и Тейхмюллер, среди русских — Лопатин, Козлов, Аскольдов и Шпет. Точно так же и в психологии с начала XX в., прежде всего у Вундта, понятие единства сознания или  $Я$  начинает приобретать все большее зна-

чение. Однако в большинстве случаев психологи ограничиваются эмпирической стороной вопроса и, устанавливая и описывая единство сознания как факт, оставляют неразрешенной онтологическую проблему единства сознания (Брентано, Липпс, Геффдинг, Циглер). Последнее время вопрос о тождестве личности обсуждается в рамках философии сознания, как в ее аналитическом, так и в феноменологическом версиях, а также в теориях искусственного интеллекта.

## Литература

1. *Descartes*. *Meditations metaphysiques*. P.: Hachette, 1981. 142 p.
2. *Hume D*, *A Treatise of Human Nature* // [http://www.gutenberg.net/browse/IA\\_H.HTM](http://www.gutenberg.net/browse/IA_H.HTM)
3. *Kitcher P*. *Kant's transcendental psychology*. N. Y.: Oxford University Press, 1993. 296 p.
4. *Sartre J.-P*. *La transcendence de l'ego, esquisse d'une description phenomenologique*. P.: librairie philosophique J. Vrin, 1992.
5. *Васильев В.В.* «Высшее проникновение» новоевропейской философии // *Вопр. философии*. 1997. № 1.
6. *Он же*. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М: Наследие, 1998.
7. *Он же*. И. Кант: «пробуждение от догматического сна» // *Вопр. философии*, 1999. № 1.
8. *Он же*. История философской психологии. Западная Европа — XVIII в. Калининград: ГП «КТ», 2003.
9. *Гайденко П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Per Se: Унив. книга, 2000.
10. *Гарнцев М.Л.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М.: Изд-во МГУ, 1987.
11. *Гутнер Г.В.* Антропологический смысл декартовского аргумента // *Философия науки*. Вып. 8. Синергетика человеческой реальности. М.: ИФРАН, 2002.
12. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. / Пер. С.Ф. Васильева, М.А. Гарнцев, Н.Н. Сре-тенского, С.Я. Шейман-Топштейн и др. М.: Мысль, 1989—1994.
13. *Доброхотов А.П.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1986.
14. *Он же*. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // *Ист.-филос ежегодник*. М: Наука, 1987.
15. *Он же*. Онтология и этика когито // *Встреча с Декартом*. М: Ad Marginem, 1996.
16. *Он же*. Эпохи европейского нравственного самосознания // *Этич. мысль: Ежегодник*. М: ИФРАН, 2000.
17. *Жуков В.А.* Кант и проблема сознания // *Философия сознания: история и современность: Материалы науч. конф., посвященной памяти проф. МГУ АФ. Грязнова (1948-2001)*. М.: Современ, тетради, 2003.

18. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
19. *Он же.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. 1783 // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965.
20. *Он же.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
21. *Он же.* О вопросе, предложенном на премию Королевской берлинской академии наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
22. *Он же.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Пер. В.В. Васильева, С.А. Чернова. М.: Прогресс — Традиция, 2000.
23. *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983.
24. *Он же.* Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1984.
25. *Нарский И.С.* Кант. М.: Мысль, 1976.
26. *Ортега-и-Гасет Х.* Что такое философия? М.: Наука, 1991.
27. *Рыбаков Н.С.* Логика и метафизика *cogito* // Декарт в канун XXI столетия: Материалы междунар. конф. М., 1998.
28. *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси: Хеловнеба, 1979.
29. *Чернов С.А.* Субъект и субстанция, трансцендентализм в философии науки. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993.
30. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Пер. с англ. С.И. Церетели. М.: Мысль, 1966.

*Е.В. Косилова,  
кафедра философской антропологии*

## ФОРМАЛИЗАЦИЯ ПРАГМАТИКИ СМЫСЛА

Единая теория смысла на сегодняшний день отсутствует. Даже формальное определение того, что такое «смысл», крайне затруднительно. В настоящей статье слово «смысл» употребляется по необходимости часто. Смысл будет пониматься прежде всего как языковая, субъективная категория. «Смысл» есть то, что «мыслится». Смысл может быть более или менее сложным.

Мышление тоже может быть мыслями разной степени сложности. Возникает необходимость понять, во-первых, из каких единиц состоит «сложный смысл», во-вторых, какова, так сказать, единица мыслительного действия — единичная мысль. Эти две вещи сопоставляются. Вводится понятие «измерение смысла». Предикация по одному смысловому измерению есть в то же время единичная мысль.

По необходимости часто употребляется также слово «значение». Оно употребляется не так, как у Фреге (как денотат, некий предмет), а как в математике, когда речь идет о функции. Там есть аргумент и значение; значение функции — это число. В настоящей работе речь не идет о математических функциях, а о языке. В языке значение — не число, а какое-нибудь «значение в одном смысловом измерении», единичный смысл, несводимый к другим смыслам, наподобие «красный», «большой» (соответственно: значение «да» в измерении «красноты», значение «да» в измерении «большой величины»). В общем, будем думать, что значение — это узкий

подвид смысла, а смысл — это нечто более широкое и богатое, нежели значение. У смысла может быть много значений (в разных измерениях), а у значения не может быть много смыслов. Но такое понимание дел не окончательно, оно открыто для критики. Существенно только понимание слова «значение» в дальнейшем тексте. Это какой-то зафиксированный, единичный, узкий смысл слова — *точка в одном математическом измерении*.

В настоящей работе ставится задача математического измерения смысла языкового явления. Данная теория, как легко предвидеть, приведет к отрицательному результату: из нее будет следовать, что измерить смысл математически точно невозможно. Однако было бы полезно прояснить основания, которые лежат в основе такой теории. Если у теории нет результата, это не значит, что у нее нет оснований. Ведь и механика Ньютона не может дать ответ на вопрос о движении многих тел в общем поле, а основание ее, закон гравитации, тем не менее хорошо известно и бесполезно.

Прежде всего, введем понятия многомерного пространства смысла и смыслового измерения.

## МНОГОМЕРНЫЙ УНИВЕРСУМ СМЫСЛОВ

*Будем считать универсум смыслов многомерным пространством.* Каждый возможный единичный смысл — это одно измерение универсума смыслов.

Прежде всего, сколько, собственно, в смысловом универсуме измерений? Во всяком случае, в самом общем из всех пространств — в универсальном пространстве смыслов — много. Это число конечно, но не известно. Можно сформулировать как-то так: сколько независимых друг от друга смыслов может быть понято, помыслено<sup>1</sup>.

Каково, хотя бы примерно, множество смыслов? Может быть, следует сказать, что этих смыслов не меньше, чем вещей в мире, или больше (с добавлением всяческих производных от вещей)? Нет, представляется, что смыслы непосредственно не связаны с вещами. Например, я говорю, что вижу на небе звезду: 1) Альдебаран; 2) Альтаир; 3) Альфа Центавра. Для многих людей смысл всех трех высказываний одинаков: я сообщаю, что

<sup>1</sup> Важно, конечно, чтобы их можно было как-то выразить. Но если есть некий смысл, для которого нет выражения, он все равно входит как измерение в универсум смыслов. Более того, часто даже нельзя поручиться, что ни у какого слова нет в этом измерении никакого значения. Иногда надо ввести некоторое «значение по умолчанию», которое имеют некоторые слова этом измерении.

вижу какую-то звезду. Конечно, найдутся и такие люди, для которых эти три предложения несут разный смысл, особенно последнее<sup>1</sup>. Но эти знатоки астрономии, возможно, не найдут большой разницы в высказываниях: 1) цветет мятлик; 2) цветет осока; 3) цветет хвощ. Что будет, если найдется некий, так сказать, экстремальный эрудит, который будет в каждом подобном случае полностью отдавать себе отчет, о чем тут речь? Сколько возможных смыслов будет у него? На первый взгляд, число возможных для него смыслов не превысит число известных ему слов (представляется, такова теория Фреге, в которой «смысл» был непременно связан со словом или предложением). Слова — не предметы мира, а их виды (если не считать имен собственных), так что слов столько же, сколько видов предметов.<sup>2</sup>

Однако количество смыслов надо сразу увеличить. Отдельные смыслы могут быть у отдельных вещей, если к понятию вида прибавить слово «этот»<sup>3</sup>. Увеличивают количество смыслов уточняющие прилагательные. Смыслы могут быть очень разными по своей, так сказать, таксономической мощности. Например, есть свой смысл у функторов, а есть смысл у их значений: есть смысл у понятия «столица», а есть смысл у понятия «столица России», и это, можно сказать, смыслы разных порядков. Какие из этих смыслов входят как измерение в универсум смыслов? Ясно, что смысл функтора, как и смысл понятия, — это измерение. Является ли смысловым измерением смысл значения функции? Несомненно, что «столица» — это измерение смысла; а что такое Москва — это измерение или только некая точка в этом измерении? Это вопрос открытый. Пока хочется сказать, что точка, то есть не считать смыслы единичных вещей независимыми измерениями универсума смыслов. Однако совсем не исключено, что в будущем это мнение придется пересмотреть. Чисто таксономическая иерархия смыслов, кажется, сделает невозможной теорию ассоциаций и анализ структурных свойств.

<sup>1</sup> Пояснение для тех, для кого три предложения одинаковы: Альдебаран и Альтаир видны на той широте, где я нахожусь, а Альфа Центавра — нет. В следующем примере: мятлик и осока могут цвести, а хвощ — нет.

<sup>2</sup> Данное высказывание является служебным и не продуманным в достаточной мере; тех, кого интересует действительная связь вида слова и вида предмета, можно переадресовать, например, к статье А. Родина «Среда и событие» (сб. «Событие и смысл». М.: ИФРАН).

<sup>3</sup> Эта проблема подробно освещена в работе Б. Рассела «Исследование значения и истины» (М., 1999). Правда, Аристотель, в отличие от Рассела, вероятно, не был бы согласен, что у единичной вещи может быть смысл. У нее, по Аристотелю, есть существование, как у первой сущности (об этом говорится в «Категориях»), но ее нельзя мыслить (об этом говорится в «Метафизике»). Смысл же, кажется, все же ближе связан с мыслимостью, нежели с существованием. В данном случае решить этот вопрос даже в применении к собственной теории я не могу. Мне кажется, что, действительно, у единичной вещи смысла скорее нет, чем есть; но, возможно, окажется, что я ошибаюсь.

Далее. До сих пор о смысле было сказано в значении «смысл слова» (то есть речь шла о функциях и их значениях). Что такое, в этой связи, смысл предложения? (Будем говорить пока только о повествовательных предложениях, да и среди них только о простейших: субъектно-предикатных.) Суть предложения, кажется, в первом приближении можно определить как акт предикации. Предикация приписывает подлежащему некое свойство и тем самым увеличивает количество свойств, которые у него уже есть. Каждое предложение — это акт, несколько обогащающий смысл подлежащего. Подразумевается, что до акта предикации у слова-субъекта есть  $N$  свойств, а после этого акта —  $N + 1$  свойство. В смысловом универсуме свойство — это измерение смысла, поэтому можно сказать, что предикация приписывает слову определенное значение измерения смысла. Следует заметить, что — если только предикация не противоречит предшествовавшим предикациям или не совпадает с ними — слову, вместе с некоторым значением по смысловому измерению, приписывается само это смысловое измерение! То есть обогащается не только набор известных свойств некоторого предмета, но и список свойств, которые можно в принципе приписать данному слову.<sup>1</sup>

Введем рабочее определение измерения смысла. Предварительно условимся, что измерением вообще будем считать возможность (любой) переменной принимать различные значения, между собой вполне однородные.

*Измерение смысла* — это множество некоторых однородных значений смысла, несводимых к другим смыслам. Пример смыслового измерения: цвет. Множество значений в этом измерении: красный, желтый... Свести их к каким-либо другим смыслам, видимо, нельзя.

Обычно одно измерение смысла слова соответствует одному свойству предмета, который обозначается этим словом, но это не обязательно. Может быть свойство предмета, обозначающееся несколькими смысловыми измерениями, и может быть одно измерение смысла, которое соответствует нескольким свойствам предмета. Например, такое свойство товара, как «быть дорогим», соответствует понятию «дорогой», которое, в свою очередь, разлагается на несколько смысловых измерений: «качественный», «престижный», «обременительный», «долговечный» и т. п., не говоря уже о том, что все эти смысловые измерения разлагаются на какие-то другие,

<sup>1</sup> Для каждого подлежащего, конечно, возможен некоторый набор свойств. Эти свойства — это измерения, которые может иметь «сложное значение» данного подлежащего. Но не следует упускать из вида, что каждый акт предикации совершается в пространстве всех смыслов всего универсума! Поэтому этим актом, возможно, приписываются значения и по тем измерениям, которых вроде бы нет у данного подлежащего. Это очень интересный случай, который будет рассмотрен далее.

по видимости, более первичные. Однако функционирует понятие «быть дорогим» как вполне единичное измерение смысла. Например, любой вид («звезда») или любая функция («столица») — является измерением смысла. По виду «звезда» возможны значения: Альдебаран, Альтаир, Альфа Центавра (') и т. д. По функции «столица» возможны значения: Москва (столица России) и т. д. Что означает в этом предложении «вполне однородные»? Это легко выразить через обратную ссылку: вполне однородные — значит, принадлежат к одному виду или одной функции, то есть являются значениями одного и того же «измерения смысла». По-видимому, само измерение смысла — это нечто в нашем уме первичное, и определить его через другие понятия нельзя. Предлагается его считать (пока?) аксиоматическим.

Теперь еще раз рассмотрим смысл слова. Будем считать, что каждое слово определено в универсальном пространстве смысла. Из всех возможных измерений данному слову приписаны некоторые. Какие именно? Как это следует из сущности того предмета, о котором речь?<sup>2</sup> Как бы то ни было, у многих сущностей имеются качества, которые не принадлежат к ним неотъемлемо. Например, к сущности человека неотъемлемо принадлежит «двуногое без перьев», менее неотъемлемо — «разумный» и совсем случайно — «русский», «высокий», «мужчина» и тому подобное.

Важен такой вопрос: какие значения в каких смысловых измерениях приписаны данному слову? Вероятно, некоторые значения приписаны этому слову всегда. Например, слову «человек» в измерении двуногости всегда приписано значение «двуногое», в измерении бесперости — «без перьев». В измерении разумности, вероятно, по умолчанию приписано значение «разумный», однако тут возможен и обратный вариант. Например, если между собой говорят ветеринар и детский врач, то они могут сравнивать болезни животных и людей, причем детский врач будет, скорее всего, ориентироваться на собственный опыт и говорить о детских болезнях, хотя не обязательно. Возможен такой фрагмент беседы. Ветеринар: «Почти все животные болеют пироплазмозом». Детский врач: «А у людей его не бывает никогда» (не бывает пироплазмоза у всех людей, не только у детей; в этом детский врач прав). По собственному опыту детский врач не считает, скорее всего, неотъемлемым свойством человека разумность, особенно если он лечит только младенцев. Скорее он определит человека как «животное, не болеющее пироплазмозом»!

<sup>1</sup> Конечно, корректнее говоря, Альфа Центавра — это само по себе функция: тут функтор Альфа, а аргумент переменной — Центавр. Но это сейчас не существенно.

<sup>2</sup> *Являются ли качества акциденциями сущности!* Это вопрос, открытый даже для Аристотеля. Напомню, что он считал сущность и качество равноправными категориями, хотя сущность не может быть предикатом, а может быть только подлежащим, а качество — это, в общем-то, всегда предикат и не может быть подлежащим.

Сейчас нам важнее разобраться с измерениями смысла, которые имеет некоторое понятие — допустим, «человек». Итак, почти всегда — почти в любой беседе — этому понятию приписаны значения в таких измерениях, как двуногость, бесперость, одноголовость, двурукость, двуглазость, и множестве других, перечислить которые нет возможности. Нужно, конечно, сразу поставить вопрос: конечно множество этих измерений или нет? Вероятнее всего, оно *конечно, но не известно*. Отчасти среди постоянных смысловых измерений присутствуют такие, которым всегда приписываются значения, но об этих значениях и самих этих измерениях не говорится прямо. Например, есть такое измерение, как «иметь две почки». Непрямую свойство иметь две почки в определение человека не входит. Те, кто произносит слово «человек», часто ничего не думают о двух почках. Но поскольку люди вообще-то обычно имеют две почки, это значение *подразумевается*, ему приписывается значение «по умолчанию».

Чем отличается приписывание значений по умолчанию от полного отсутствия значений? Представляется разумным такой вариант: некоторое значение приписывается по умолчанию, если *известно о существовании соответствующего свойства (измерения)*. Поскольку в эмпирической науке известно о существовании почек, то по умолчанию приписывается самое обычное значение в этом измерении смысла. Позже будут открыты еще какие-нибудь органы, найдены их наиболее частые варианты — это измерение смысла будет добавлено, а эти значения будут значениями по умолчанию в этом измерении.

Возможны, по-видимому, такие варианты:

— слово имеет одно значение в каком-то измерении смысла, и это известно. Соответствующее качество считается неотъемлемым для данной сущности;

• — слово имеет одно значение в каком-то измерении смысла, и это известно. Но соответствующее качество считается не неотъемлемым для данной сущности, вторичным (его тогда логично приписать природе воспринимающего, хотя не совсем ясно, откуда известно, что значения могут быть разные);

— слово имеет разные значения в каких-то измерениях смысла, и это известно. Соответствующее качество считается не неотъемлемым для данной сущности, вторичным. Оно приписывается природе воспринимающего;

— слово имеет разные значения в каких-то измерениях смысла, и это не известно. О его «действительном» значении идет спор;

— слово имеет разные значения в каких-то измерениях смысла, и это не известно. Приписывание ему разных значений по умолчанию разными говорящими порождает конфликты (спор о вкусах);

— слово имеет значения в каких-то измерениях смысла, и это не известно. Этому посвящена исследовательская работа. Соответствующие качества считаются отъемлемыми, их приписывание данной сущности приписывается влиянию вне-философских факторов (культуры, природы человека и т. п.);

— слово имеет значения в каких-то измерениях смысла, и это не известно. Этому посвящена исследовательская работа. Соответствующие качества считаются еще не найденными. Это характерно для естественно-научных дисциплин, в которых не различаются свойства предмета (изучаемые эмпирически) и смысловые измерения понятия (изучаемые, некоторым образом, интроспективно).<sup>1</sup>

Возможны иные варианты сочетаний переменных; переменные тут таковы: 1) наличие значений, 2) известность о них, 3) мнение о природе качества, 4) мнение об источниках различия, 5) соотношение «значение слова/свойство предмета», ( 6) возможны другие переменные).

Тут можно построить свою теорию смысловых измерений: по каким измерениям проводится классификация? Как они связаны с онтологическими измерениями мира? Но рассмотрение этих вопросов не входит в задачу настоящей работы.

Смыслы связаны друг с другом, а *смысловые измерения независимы*. Связь измерений может осуществляться через отдельные слова, которые имеют значения в нескольких измерениях. Связи между словами — вполне обычное явление, оно называется ассоциацией. Что касается связи между измерениями (мысленный переход от одного измерения к другому, приравнивание значений в разных измерениях), то это некорректный ход мысли, однако, по-видимому, он довольно широко распространен. В некоторых случаях от него даже трудно удержаться, например, если это ассоциация между качественными прилагательными «большой», «тяжелый», «высокий», «плотный» и т. п., хотя по крайней мере два из этих слов, «тяжелый» и «высокий», — это, в смысле логики, прилагательные, которые должны иметь строго одно значение в одном смысловом измерении!

Насколько много измерений могут содержаться в одном слове, рассмотрим на вышеприведенном астрономическом примере. Возьмем слово

<sup>1</sup> Сейчас я свела проблему неотъемлемых/отъемлемых качеств к вопросу об известности/неизвестности смысла слова. Конечно, это упрощение. Гносеологию и онтологию нельзя свести друг к другу. Вопрос о неотъемлемых качествах выводит к античной проблематике платонизма/аристотелизма: откуда берутся идеи? Есть что-то до человека, и тогда идеи — это познание других идей? Или до человека в идеальном мире ничего нет, и тогда идеи — это познание реальности, то есть множественности вариантов, не имеющих между собой ничего общего в корне? (Тогда что вообще общего есть между собой у отдельных предметов?) Однако сейчас невозможно углубляться в проблемы, которые волновали Платона и Аристотеля.

«Альдебаран» (нетипичный пример с точки зрения логики, потому что это имя единичного объекта, но для начала это проще). Смысл этого термина различается у разных людей: от «Я не знаю, что это такое (может быть, какой-то вид баранов?)» до «Самая яркая звезда созвездия Тельца, имеющая красный цвет, а созвездие это видно осенью, и еще там на запад от Альдебарана Плеяды, а рядом с ним такой треугольник из слабых звезд» — и так далее, от имени объекта мира вплоть до вообще всей суммы знаний о мире. Какой в последнем случае будет смысл у слова «Альдебаран»? Очевидно, это будет сумма всех его свойств, то есть всего того, что было ему предсказано ранее: 1) быть звездой; 2) иметь красный цвет; 3) входить в созвездие Тельца; 4) быть видимым в составе этого созвездия осенью; 5) находиться на восток от Плеяд в таком-то звездном окружении — и так далее. Это «и так далее» существенно, потому что оно показывает, как совершается через известную связь явлений ассоциативная связь между смысловыми измерениями.

## СТРАННЫЕ ЗНАЧЕНИЯ СМЫСЛА

Рассмотрим известную фразу из «Категорий» Аристотеля: «Первое то, что не допускает обратного следования бытия»<sup>1</sup>. Не будем задавать себе вопрос, что имел в виду Аристотель. Необычным кажется сочетание слов. В современной философии слово «бытие» часто встречается в менее строгих контекстах, например, у Хайдеггера и Сартра. В этих контекстах оно не сочетается со словом «следовать», тем более «следовать обратно». (Если бы кто-нибудь решил написать абсурдистский философский текст, то фраза «*Бытие следует обратно*» его, надо думать, немало украсила бы!)

Очевидно, в греческом языке слова «бытие» и «следовать обратно» сочетались, а сейчас их сочетание странно.

Слова постепенно изменяют свои значения. Иногда очень радикально, как, например, это произошло со словами «страсть» и «интуиция»: «страсть» когда-то имело значение «пассивное претерпевание» и «страдание, боль», а сейчас имеет значение «сильная любовь»; «интуиция» когда-то означало «созерцание непосредственной очевидности», а сейчас значит «догадка, пришедшая неизвестно откуда».

Иногда изменение значения не столько радикально, как с «бытием» у Аристотеля. Вероятно, у слова «бытие» греческого языка в смысловом из-

<sup>1</sup> Аристотель. Категории. Гл. 12.

мерении «следуемости» бышо возможно значение — одно или несколько. Нынче у «бытия» никакого значения в измерении следуемости нет. (Может быть, это произошло, потому что само бытие стало пониматься как следование чего-то вслед за чем-то, то есть как время. По нашему мнению, следует не бытие, а состояния следуют друг за другом, и это называется бытием. Впрочем, для нас сейчас важна не аристотелевско-экзистенциальная проблематика, а вопрос о смысле слова.)

Что означает, что у слова нет значения в измерении? Выше уже бышо сказано, что возможен такой случай: значения есть — одно или несколько, — но об этом не известно. Возможно, есть значения по умолчанию, тоже одно или несколько.

Возможна ли ситуация: никакого значения в данном измерении у данного слова быть не может? Относительно вышеприведенного примера из Аристотеля можно возразить: у слова «бытие» есть такое значение в измерении следуемости, как «следовать прямо, не обратно». Например, в определенной ситуации можно сказать: «Бытие (неумолимо) движется вперед», особенно если понимать его исключительно как время. Тогда следует сказать, что странный смысл — это такое значение в измерении смысла, которое обычно данное слово не принимает. С другой стороны, конечно, есть такие измерения смысла, которых у данного слова вроде бы быть не может. Например, считается, что слово «бытие» никак не определено в измерениях цвета, тяжести, двуногости, оценки по сочинению, недавнего разбивания кувшина и многого другого. По большей части это, видимо, в самом деле так. Иногда следует сказать, что скрытые значения в этих измерениях все же есть. Многое зависит, например, от характера измерения. Если речь идет о качестве, допускающем большую/меньшую степень, как тяжесть, или много значений, как цвет, — тогда такого измерения может не быть, например, вроде бы их нет у слова «бытие» (хотя это не известно, значения могут быть скрытыми; речь ведь, напомним, идет не об анализе существа бытия, а об анализе смысла слова «бытие!»). Если же речь идет о качестве, не допускающем степени, а допускающем всего два значения «да/нет», как двуногость, тогда, наверное, лучше сказать, что слово «бытие» в этом измерении имеет значение «нет». Однако это значение будет крайне редко эксплицироваться. Странность в данном случае может быть двойкая: странно, если эксплицируется и обычное значение: «бытие не двуног», и значение, обратное обычному: «у бытия две ноги». Надо заметить попутно, что экспликация значений в странных смысловых измерениях — весьма частое явление в поэзии (например, фраза «бытие шагает» — по существу то же, что у него «две ноги» — была бы вполне органична в стихах Маяковского!).

## ЯВНЫЕ И СКРЫТЫЕ СМЫСЛЫ

Операции со скрытыми смыслами, разумеется, в основном бессознательны. Однако их нельзя назвать совершенно скрытыми и ненамеренными. Можно предположить, что поэты, например, часто оперируют скрытыми смыслами — то есть значениями из скрытых измерений, — получая из набора слов новый смысл, который напрямую вроде бы не следует из «открытых» смысловых значений этих слов.

Однако сначала надо разобраться, что такое скрытый смысл слова.

Как было сказано выше, есть некий универсум смыслов: конечное (?) множество измерений, в каждом из которых каждое слово может принять какое-то значение. Каждому слову, по-видимому, сопоставлены определенные значения в «основных» для него измерениях. Например, слову «двуногий» сопоставлено определенное значение в основном для него измерении: значение «да» в измерении двуногости. По-видимому, проще всего быть с прилагательными. У них часто одно основное измерение (хотя это не обязательно). Относительные прилагательные принимают значения «да/нет», а качественные прилагательные принимают множество значений (это множество как-то непрерывно и бесконечно или имеет вид набора и конечно, но сейчас мы в это углубляться не будем). Сложнее с существительными. У них бывают эйдосы и предикаты. У них бывает множество значений смыслов.

### Эйдосы

Рассмотрим простейшее существительное, которому в простейшем субъект-предикатном предложении можно что-нибудь предсказать. И субъект, и предикат — это слова. У каждого из них есть свой набор смысловых измерений (и светлых, и темных; для простоты сначала будем говорить только о светлых). Например, скажем: «Альдебаран красный». Предикат тут довольно прост. Можно с достаточной точностью принять, что у слова «красный» всего одно значение в одном измерении: значение «да» в измерении «красноты». С субъектом гораздо сложнее. Как было показано выше, сколько смысловых измерений входят в слово «Альдебаран», зависит от астрономической компетентности говорящего. Ограничимся теперь таким случаем: беседуют двое, каждый из которых знает, что Альдебаран — это звезда, однако один знает, что это звезда красная, а другой — нет. Тогда в ситуации данной беседы субъекту предложения «Альдебаран красный», слову «Альдебаран», приписано значение «да» в смысловом из-

мерении «звезда». Поскольку обоим говорящим наверняка известно, что такое звезды вообще, любой звезде, в том числе Альдебарану, они приписывают также значение «да» в измерениях «находиться на небе», «быть источником света» и тому подобных. После того, как совершилось утверждение «Альдебаран красный», у слушающего произошли познавательные изменения (увеличение знаний об Альдебаране): Альдебарану как единичному понятию было приписано значение «да» в измерении «красноты». Общий смысл слова «звезда» вряд ли сильно изменился. Однако возможно такое изменение: если этот слушающий ранее не знал, что звезды могут иметь красный цвет, то до акта предикации у него слово «звезда» было никак не определено в измерении «возможности иметь красный цвет», а после этого стало иметь в этом измерении значение «да».

Назовем *эйдосом* существительного *общее количество всех его постоянных значений во всех его смысловых измерениях*.

Единичное понятие, судя по всему, не имеет никакого эйдоса. Например, у слова «Альдебаран» эйдоса нет. Поскольку единичное понятие — это, по-видимому, всегда имя какого-то отдельного предмета, оно не входит в язык на необходимом уровне (я сейчас не беру сложные случаи, например, когда имя единичного понятия является в то же время символом чего-то общего). Впрочем, вопрос о необходимом уровне языка тоже сейчас не время обсуждать. Будем считать это для начала определенным. Эйдосы бывают только у общих понятий, начиная с наименований видов (то есть собственно «понятий»).

Таким образом, эйдос слова — это *набор смысловых измерений этого слова и постоянных значений в них, которые известны всем тем, кто употребляет это слово*. Предикаты нетавтологических предложений, в которые данное слово входит субъектом, обычно не содержат информации о значениях в данном измерении.

Допустим, всем, кто употребляет слово «звезда», известно, что в измерении «находиться на небе», «быть видимым в темноте», «быть источником света» это слово имеет значение «да» (иначе говоря: все звезды находятся на небе и там светятся). Те, кто знает, что Альдебаран — это звезда, не будут в содержательном смысле формулировать такие предложения, как: «Альдебаран находится на небе», «Альдебаран светится». Если они встретят такое предложение, они будут интерпретировать его как тавтологию. Однако в эйдос слова «звезда» не входит никакое значение в измерении «красноты». Звезда, как любой источник света, может иметь цвет, то есть быть определенной в измерении «красноты», как и остальных возможных вариантов цвета. Но звезды имеют разный цвет. Поэтому у слова «звезда» есть измерение цвета, а значения в этом измерении нет. Само общее измерение цвета и все остальные частные измерения («красноты», «желтизны»

и т. д.) не входят в эйдос слова «звезда»<sup>1</sup>. Поэтому возможна предикация звезде какого-нибудь цвета. Иначе говоря, предложение, где субъектом является звезда, а предикатом ее цвет — не тавтология.

Ситуация была бы проста, если бы не было темных измерений. Все сказанное было применимо к светлым измерениям.

Теперь надо сказать: *эйдос каждого существительного не определен*. Он зависит от того, какие предикаты (прилагательные) были ему предцированы ранее. Эйдос — это некое множество свойств, предцированных предмету. Но какое? Какие смысловые измерения имеет слово? Это зависит, помимо всего прочего, от языка говорящего, его языковой истории, его компетентности, его социума и так далее.

Единственный эмпирический и прагматический критерий для решения вопроса о смысловых измерениях слова: *если некое смысловое измерение входит в эйдос субъекта, его открытое предцирование воспринимается как тавтология, а если не входит, то предцирование — это содержательное утверждение*.

Как между собой связаны свойства и смысловые измерения — вопрос отдельный. По-видимому, аподиктической связи у них никогда не бывает, однако высказываться об этом надо с осторожностью; это только предположение.

Только что примером эйдоса была звезда. Еще один пример эйдоса: человек. В него входят — то есть в сам эйдос входят — измерения двурукости, двуухости, двуногости и многого другого, что обсуждалось выше. Они не неотъемлемы для человека как для природного существа, поддающегося эмпирическому исследованию. Например, бывают одноногие люди. Однако они входят в значение слова «человек» и в своей совокупности создают результирующее значение слова<sup>2</sup>. Эти свойства прилагательными не эксплицируются, они подразумеваются в существительном. То, что бывает у некоторых представителей вида, может обозначаться прилагательными. Это, впрочем, понятно. Важно то, что ничего из этого на практике

<sup>1</sup> Видно, что здесь встает проблема «общих» и «частных» измерений. Выше я писала, что измерения смысла различны по таксономической мощности (смыслы единичных понятий, общих и т. п.). Это, видимо, близкая проблема. «Цвет» — это общее измерение, у него возможно много значений: «красный», «желтый» и т. д. Есть еще частные, единичные измерения: «краснота», «желтизна». У них бывают только значения «да/нет». Однако, по-видимому, таких частных измерений даже в одном общем бесконечно много.

<sup>2</sup> Онтогенетически они, по-видимому, изучаются. Ребенок изучает смысл слов своего языка. Каким образом они изучаются, если никто обычно не отдает себе отчет в том, что у слова вообще есть какое-то определение, какая-то совокупность свойств? Возможно, следует согласиться, что первоначальное словоупотребление — это, в общем, манипулирование словами как инструментами для достижения цели, без понимания того, как они работают и как устроены. С неаккуратной работой с ними связано много интересных следствий.

не известно. Постоянный набор свойств, входящий в существительное, неизвестен. Какие из них подразумеваются в каждом случае, не известно (даже когда делаются попытки строго это оговорить, это нельзя оговорить строго — ведь неясно, какие еще свойства остались неопределенными, неизвестно общее количество измерений смысла).

Даже у двоих носителей одного языка может быть разное содержание одного зйдоса. Это зависит от опыта, от языковой культуры и так далее.

## СВЕТЛЫЕ И ТЕМНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ

*Совокупность явных значений в смысловых измерениях составляют явный, светлый смысл слова.* Кроме явных, у слова есть неявные измерения. В этих измерениях что-то ему приписано по умолчанию. Кроме того, набор этих неявных измерений у разных говорящих может быть разный. Темное значение — это совокупность всех тех значений, о которых не известно, но они имеются по умолчанию. Имеются они, возможно, и у субъекта, и у предиката. Выше было сказано, что единичный акт предикации — это приписывание субъекту N + первого свойства. Это так только в идеале, если предикат представляет собой слово, имеющее строго одно значение в одном измерении. Хорошо, например, если это слово «двуногий». У него вряд ли намного больше, чем одно значение (конечно, больше, но для начала этим можно пренебречь). Если же это слово «богоискатель», неопределенное прилагательное типа «хороший» или даже какой-нибудь глагол, например «знать», то значений у всех этих слов очень много.

Слово «знать» может быть определено в измерении «рефлексивно-сти», и иметь в нем значение «да», как это свойственно теоретическому знанию, может быть определено, но иметь значение «нет», как это свойственно интуитивному знанию («я не знаю, откуда я это знаю»). Или оно может быть не определено в этом измерении, как это и бывает обычно в речи («Я долго жил, я знаю жизнь»: трудно сказать, что известно субъекту такого знания относительно самого этого знания). Что же касается слова «хороший», то ему, скорее всего, приписаны значения едва ли не в большинстве мыслимых измерений!

Итак, скрытые смыслы будут чаще всего и у субъекта, и у предиката. Акт предикации, таким образом, оказывается довольно сильно загрязнен. В общем случае его можно описать примерно так: субъекту, у которого уже было несколько известных свойств и еще сколько-то неизвестных, приписывается еще одно известное свойство и еще сколько-то неизвестных.

## ПРЕДИКАЦИИ КАК ОПЕРАЦИИ В СВЕТЛЫХ И ТЕМНЫХ ИЗМЕРЕНИЯХ

Важен вопрос, что происходит со скрытыми смыслами. Как мы видели выше, что именно подразумевается в каждом случае — не известно. Рассмотрим единичный акт предикации: *S есть P*. Поскольку и *S*, и *P* — это слова, у каждого из них есть свой эйдос, состоящий из некоторого числа светлых и темных измерений. Если предикат — это свойство, то хочется надеяться, что у него только одно светлое измерение (красный, двуногий, бежать и т. п.). Если оба — существительные (Сократ — человек), то светлых измерений обязательно намного больше.

Рассмотрим сначала простейший случай. *S* — существительное с некоторым числом светлых измерений, некоторые из которых пустые, другие — заполненные. *P* — свойство (прилагательное или глагол), имеющее одно светлое измерение. Это измерение совпадает с одним из пустых светлых измерений *S*. (И у *S*, и у *P* имеются темные измерения. Некоторые из них, возможно, пустые, другие — заполненные.)

Акт предикации изменяет состав значений измерений *S*. Примеры: человек двуног, человек имеет две почки, человек бежит. *S* — человек. Измерение «двуногости» у этого слова светлое и заполненное, измерение «иметь две почки» темное, измерение «бежать» — светлое и пустое (правда, с важным уточнением: это касается единичного человека, а не человека вообще; у универсалии светлых пустых измерений быть, как представляется, не может, хотя это пока не кажется очевидным).

Предикации в предложениях обычной речи осуществляются по пустым измерениям слов: человек (этот человек) бежит / не бежит. Возможна предикация по заполненному измерению. Если оно светлое — это тавтология (предицируется то, что и так известно, например, «человек двуног») или нонсенс (предицируется обратное, человек не двуног). Если оно неясное, то это более или менее содержательное высказывание — или истинное (у человека две почки), или ложное (у человека не две почки). Если измерение невозможное (для человека, например, «двукрылость») — это или абсурд (у человека два крыла), или странное утверждение (у человека не два крыла). Странность последнего предложения состоит в том, что его нельзя назвать ни тавтологическим, ни абсурдным, ни содержательным. Тавтологическое утверждение — это такое, в котором светлое заполненное значение предиката совпадает со светлым заполненным значением субъекта. Содержательное — это такое, в котором светлое заполненное значение предиката совпадает со светлым пустым значением субъекта. А в стран-

ном утверждении у предиката имеется светлое измерение, заполненное как «нет», а у субъекта такого измерения вообще не имеется.

На последнем примере очевидно: предикация обогащает субъект не только каким-то значением в некотором пустом светлом измерении, но и значениями в темных измерениях. Более того, в темных измерениях могут быть не только присваивания значений по уже существовавшим ранее измерениям, но и присваивание самих темных измерений, если они были у предиката и не были у субъекта. Это может изменить эйдос слова-субъекта. Может ли это изменить эйдос предиката, не вполне ясно, но, по-видимому, в меньшей степени.

## ПРОТИВОРЕЧИЯ

Самое важное в этом то, что некоторые свойства, особенно приписанные темным образом, вступают друг с другом в противоречия.

Особенно противоречивыми могут оказаться темные предикации второго и третьего порядков. Например, если субъекту «человек» приписывается предикат «разумный» — это по-своему вполне законная предикация. Однако слово «разумный» оказывается довольно неожиданным образом определено в некоторых дополнительных измерениях. Одним из довольно специфических измерений, в котором, видимо, так или иначе часто определены многие прилагательные, является измерение обязательности, неотъемлемости, всегдашности. В словосочетании «человек разумный» лучше бы слову «разумный» в измерении всегдашности приписать значение «нет». Человек разумный — это тот, кто может быть разумен, но не обязательно всегда разумен. Однако темным образом, не эксплицируя, в измерении всегдашности иногда подразумевается «да», то есть человеку отказывается в возможности быть иногда неразумным (отказывается по определению), человеку предиктируется навязчивая разумность.

Однако слово сохраняет, во-первых, некоторую связь с собственным денотатом (иначе говоря, реальными людьми), а кроме того, несет с собой массу иных, в разное время предиктированных ему измерений смысла, не связанных с разумностью. Возможно, они были связаны со свойствами денотата, который действительно не всегда разумен, а может быть, предиктировались исключительно словесно; это сейчас не важно.

Рассмотрим пример порождения языкового противоречия.

В какой-то момент это слово попадает в сочетание «Я человек, ничто человеческое мне не чуждо». Слово «человеческое» в этом предложении звучит, по крайней мере может звучать, так, как будто ему (темным образом, вероятно) приписаны значения «да» в массе самых морально-сомнительных

измерений, например, измерения «любви покусать и поспать», «всяческой неустойчивости, слабости» и так далее. А светлым образом ему (могут быть) приписаны морально положительные измерения: «способность к состраданию» и т. п. Что касается вышеупомянутых морально-сомнительных свойств, то им, в свою очередь, более или менее светлым образом предиктирована неразумность (не принято ведь обжор называть разумными).

В результате мы имеем противоречивую предикацию к слову «человек»: и разумный, и не чуждый «человеческому», то есть часто неразумному. (Еще раз надо обратить внимание: речь идет о словах, а не о свойствах людей!)

## ПАРАДОКСЫ И АБСУРДЫ

Явным абсурдом будет такая ситуация, когда субъект имеет в некотором смысловом измерении некоторое светлое значение, а предикат в этом измерении имеет противоположное светлое значение. Например, светлое значение слова «звезда»: «быть источником света». Открытая предикация противоположного, то есть предложение «Альдебаран — не источник света» — абсурд, намеренное противоречие. Это вполне совпадает с определением, которое дает противоречию Аристотель: конъюнкция *p* и не-*p*. Далее я буду писать о противоречиях другого типа, ненамеренных и неявных. Я буду их называть «противоречиями», а намеренное и явное противоречие — «абсурдом» (хотя, конечно, это только соглашение о словах на протяжении данного текста).

Парадокс — это такая предикация, в которой *S* и *P* имеют более чем одно измерение, и по крайней мере в одном из них имеют противоположные значения. Если парадокс сводится к явному и намеренному абсурду, он вряд ли интересен (хотя это возможно). Парадокс гораздо интереснее, если есть противоречие в одном из темных измерений или одновременно в нескольких, некоторые из которых темные. Тогда он позволяет *выводить их в светлые*.

## ДАННОСТЬ ТЕМНЫХ СМЫСЛОВЫХ ИЗМЕРЕНИЙ ГОВОРЯЩЕМУ СУБЪЕКТУ

Поскольку все время речь идет о словах, следует сказать без колебаний: *ко всем измерениям универсума смыслов и ко всем значениям всех слов я, как субъект речи<sup>1</sup>, всегда имею непосредственный доступ.*

<sup>1</sup> Конечно, вопрос, кто является субъектом речи, не до конца однозначен. Есть процессы, которые происходят в социуме, в самом языке и так далее. Однако для тех целей, которые есть у меня, вполне достаточно считать субъектом человека.

Я могу не иметь никакого доступа к денотатам этих слов, если они вещи в себе, тем более, если они не существуют в природе или имеют бытие особого рода (например физические законы). Всегда открыт вопрос, имею ли я доступ к идеям в платоновском смысле (не так, как употреблялся термин «эйдос» до сих пор, а как предмет умозрения, отличающегося от языкового конструирования). Конечно, если идеи трактовать как универсалии (общие понятия), а универсалии — как слова, то наверняка имею, но если к ним относиться с большим почтением — тогда вопрос открыт. Платон считал, что все равно имею. Однако это вопрос отдельный.

К словам, которые я употребляю, и ко всем их возможным смыслам доступ у меня непосредственный. Однако знаю ли я эти смыслы? Знаю ли я даже все значения во всех измерениях тех слов, что употребляю? Конечно нет, иначе не было бы никаких темных измерений. Таким образом, непосредственный доступ не означает знания.

Итак, я не знаю темных значений, однако я имею к ним доступ, другими словами, *я могу их узнать*. Познание этих темных значений в скрытых смысловых измерениях является видом интроспекции и в принципе основано на самонаблюдении. Например, я употребила слово «человек», и меня спросили: «Имела ли ты в виду свойство разумности?» Возможно, я не имела в виду совсем ничего в этом измерении, а может быть, имела. Например, я сказала: «Я верю, что у человека есть свобода воли» (скорее всего, в этом высказывании человеку неявно предидицирована разумность), а в другой раз я сказала: «Философ ведь тоже человек (и ему ничто человеческое не чуждо)», — как мы видели, тут скрытым образом предидицирована неразумность. Интроспективно я могу отдавать себе отчет в том, что тут речь идет о разных смыслах слова «человек». Стало быть, если я буду пристально наблюдать за собой, я могу заметить, что в разных ситуациях полный набор измерений одного и того же слова противоречив.

## ФЕНОМЕН: ПРОТИВОРЕЧИЕ ПОБУЖДАЕТ МЫСЛИТЬ

Имеет место феномен, никак не вытекающий из вышенаписанного, но отмечающийся эмпирически: *противоречивый набор значений вызывает неудовольствие и желание мыслить с целью найти выход из противоречия*.

Когда в одном случае слово значит одно, а в другом другое, это, во-первых, открывает возможность кривить душой, а во-вторых, мешает думать. Кривить или не кривить душой в разговорах — вопрос морального выбора. Но непротиворечиво предидицировать — вопрос интеллектуальный. Это требование, по существу, обращено к уму. Не исполняется оно, как мы

видели, часто, так что ум, недовольный таким положением дел, вынужден мыслить<sup>1</sup>.

## АНТИПРЕДИКАЦИЯ

Вопрос, что такое мысль, сложен. Выше было дано определение мысли как акта предикации. Это, конечно, чрезвычайное упрощение. Предикация — частый вид мыслительных актов, но наверняка не единственный. Перед нами сейчас стоит вопрос: какого типа мышление возникает в ответ на обнаруженное противоречие?

С точки зрения логики, результат должен быть такой: из списка свойств, которые раньше функционировали как единый эйдос (например «человек») будет в явном виде выделено одно свойство: разумность. Будет эксплицировано, что в разных случаях понятию «человек» приписывается в этом измерении то одно значение, то другое, таким образом будет показано, что включать данное измерение в эйдос человека неверно; у слова «человек» это измерение имеется, но оно пустое; при желании значение в этом измерении можно специфицировать прилагательными.

Следует еще раз обратить внимание, что речь идет о словах! Когда мы говорим: «Измерение разумности не включается в эйдос человека», мы имеем в виду, что нет постоянного значения в этом измерении, которое всегда могло бы иметь слово «человек». Но мышление работает, конечно, не только со словами. Как только будет поставлено под вопрос одно из смысловых измерений в речи, сразу же встанет вопрос, как обстоит дело на самом деле. Разумен на самом деле человек или нет? Или, корректнее говоря, присуще ли свойство разумности денотату слова «человек», реальным людям? Вопрос, включать или не включать измерение разумности в эйдос человека, зависит, разумеется, от того, разумен на самом деле человек или нет. Однако все-таки эти два типа мышления никак нельзя смешивать между собой. Если второй вопрос — о том, как обстоит дело на самом деле — решается эмпирически, то первый вопрос решается исключительно на уровне языка. Для его решения в принципе достаточно субъективной данности.

Итак, такому типу мыслительных актов, как предикация (которая приписывает некоему субъекту некое свойство), противостоит такой тип мыслительных актов, который условно можно назвать *антипредикацией*. Антипредикация вычеркивает некое свойство из списка свойств эйдоса, предцированных ранее.

<sup>1</sup> Примерно то же, мне кажется, имел в виду Витгенштейн, когда писал о терапевтической функции философии. Только я думаю, что в терапевтических целях действует не только философия, а почти любое мышление.

Антипредикация немного перекрывается с логическим отрицанием, но вообще-то это вещи разные. Например, может быть такая предикация: этот человек бежит (этому человеку предикцировано свойство быть бегущим), этот человек разумен, этот человек не бежит, неразумен (логические отрицания, тоже предикации). Это были примеры с единичными вещами. Можно предикцировать видам: человек двуног, человек разумен, человек не имеет крыльев, неразумен. Все эти предикации могут быть истинными или ложными, содержать отрицание или не содержать его.

Что касается антипредикации, это, в логическом смысле, утверждение, что субъект может в данном измерении иметь не одно значение или, другими словами, что некое свойство у него не необходимо. Человек как вид двуног — тавтология. Человек как вид разумен — ложное утверждение. Человек как вид неразумен — тоже ложное утверждение. Человек как вид не обязательно разумен — антипредикация (она подразумевает, что ранее было предикцировано универсалии «человек» неперменное свойство разумности, но теперь в эйдос слова человек оно не входит, у этой универсалии такого обязательного свойства нет). Человек как вид не обязательно двукрыл — странное утверждение (поскольку никто не предикцировал универсалии «человек» свойство двукрылости).

Итак, *антипредикация очищает эйдосы слов от лишних смысловых измерений*.

Вероятно, в мире идеального мышления нет необходимости выделять антипредикацию как особый вид мыслительных актов. Однако совершенно точно антипредикация приобретает важнейшее значение в мире повседневного мышления. Обычное мышление, как было сказано выше, функционирует в многомерном универсуме смыслов и всегда оперирует эйдосами, которые представляют собой неопределенные списки свойств. Только часть из этих свойств эксплицирована. Есть, как мы видели, измерения смысла, в которых слово может иметь какое-то значение, и это известно, а есть вообще неизвестные измерения смысла. Субъекты антипредикации — эйдосы, или неопределенные списки свойств (измерений смысла). Суть антипредикации в том, чтобы выделить некое измерение смысла, которое до того существовало темным образом. Должно быть показано, что слово принимает в этом измерении более чем одно значение. Тем самым измерение вычеркивается из списка свойств, входящих в эйдос.

## АНТИПРЕДИКАЦИЯ — вид ПРЕДИКАЦИИ

Конечно, если понимать предикацию широко, как вообще акт мысли, в котором что-то утверждается (о чем-то) или устанавливаются опреде-

ленные свойства чего-то — а первое вполне сводится ко второму, — то антипредикация тоже будет видом предикации. Можно сказать так: такое свойство, как неимение некоторого постоянного свойства, — это, в конце концов, тоже свойство. Поэтому если я отписываю от слова «человек» свойство «разумность», чтобы очистить дальнейшие операции с понятием «человек» от противоречий, то я как бы предикую: понятие человека не имеет постоянного значения в измерении разумности; слову «человек» предикуются возможность предиковать в этом измерении более чем одно значение.

Итак, по форме мысли антипредикация — это предикация, но по существу — это не приписывание свойства подлежащему, а отписывание смысловых измерений от слов.

Предметы обычной предикации и антипредикации различны. Обычная предикация может иметь своим подлежащим любое существительное: первую сущность, вторую сущность, универсалию, род всех родов и еще что угодно. Она работает не только с вещами, но и со словами. Ведь и вторые сущности бывают иногда классами предметов, которые выделяются по природным законам, а бывают классами предметов, которые выделяются в языке, то есть словами. Можно сказать, например, так: «Я говорю партия, а подразумеваю — Ленин». Эта фраза Маяковского вполне хорошо отражает существо предикации к словам. Действительно, та партия, о которой он мог говорить, всегда в смысловом измерении «Ленин» имела значение «да»<sup>1</sup>.

О предикации можно сказать слишком много, и я сейчас заканчиваю. Теперь об антипредикации. *Она всегда работает со словами.* Ни единичному предмету, ни классу предметов нельзя ничего антипредиковать! Им можно предиковать с логическим отрицанием, когда установлено, что они в некоем измерении смысла имеют значение «нет».

## Выводы

Есть многомерный универсум смыслов.

Предлагается рассматривать каждое слово как список смысловых измерений. Те смысловые измерения, вместе с их значениями, которые не проблематизируются, составляют *эйдос слова*. Критерий, как узнать, что

<sup>1</sup> Выше я ставила вопрос, могут ли быть единичные предметы измерениями смысла. Я тогда написала: кажется, что нет, но возможно, что да. Здесь мы как раз имеем такой случай. Когда единичный предмет становится символом — как Ленин у Маяковского был символом коммунистической партии, — то он уже точно может играть роль измерения смысла.

смысловое измерение входит в эйдос: предикация в данном смысловом измерении воспринимается как тавтология (если предикация то значение, которое уже имеется) либо абсурд (если предикация противоположное). Если предикация содержательна, смысловое измерение не входит в эйдос. Есть светлые измерения смысла, а есть темные. Значение в темных измерениях предполагается, но напрямую о нем не известно.

Акты предикации по светлым измерениям могут ввести в противоречие значения в темных измерениях, если субъект имел в данном темном измерении одно значение, а предикат (как слово) — другое. Появление такого противоречия побуждает мыслить.

Акт мысли, который выводит на свет темное измерение и описывает данное измерение от эйдоса слова, я предлагаю называть антипредикацией. В широком смысле слова антипредикация — вид предикации. Эта операция относится к словам, уменьшая в их эйдосах количество темных измерений. Косвенным образом она может влиять на познание внешних объектов (денотатов этих слов).

*А.С. Боброва,  
кафедра логики*

## ПОЧЕМУ АБДУКЦИИ БЫТЬ

*(ОТВЕТ Я. ХИНТИККЕ)*

В связи с проблемой развития логики и научного познания возникает проблема изучения на новом этапе существующих рассуждений, которые в целом можно подразделить на два раздела: дедуктивные, то есть объясняющие, и недедуктивные, или амплиативные, то есть расширяющие, к которым относятся, например, такие конструкции, как индукция или аналогия. Рассуждения последнего вида долгое время находились вне сферы интересов логики, но между тем проблема развития искусственного интеллекта и требование разрешения вопроса формального представления процесса порождения нового знания заставляют нас уделять им большее внимание. Одним из их видов является абдукция, которую в наши дни первый определяет Ч. Пирс [8] как рассуждение, предоставляющее гипотезы (мы же склоняемся полагать ее как рассуждение, предоставляющее гипотезы определенного вида — объяснительные). Вокруг признания этой конструкции как логической до сих пор ведутся споры. Одни исследователи преклоняются перед предложением американского философа и находят ему место в процессе прироста нового знания, другие вовсе отвергают возможность его существования.

Тем не менее в ходе порождения гипотезы остается неосвещенным один момент. Мы получаем новое предположение из каких-либо имеющихся фактов (например, посредством индукции или аналогии), но где гарантия, что эти вновь возникшие идеи объясняют факты, из которых они получены? Индукция, равно как и дедукция, ответ на этот вопрос дать не

может, ибо первая имеет дело с обобщением частных сведений, а вторая подразумевает достоверность и сравнительную отвлеченность от контекста, что неуместно, если мы имеем дело с эмпирическими данными. Здесь наступает место абдукции, которая выявляет определенные гарантии относительно объяснения гипотезами фактов, из которых они получены. Это мы и называем предоставлением объяснительных гипотез. Только после такого шага в силу вступают дедуктивные выводы, обосновывающие данные с необходимостью и достаточностью. Скорее всего, именно это и имел в виду Пирс, когда полагал абдукцию как рассуждение, сглаживающее резкий переход от индукции к дедукции. Как она должна работать согласно его теории? Предлагается следующая схема:

Наблюдается любопытный факт С;

Но если бы Н было бы истинным, то С имело бы место.

Следовательно,

существуют причины подозревать, что Н истинно.

Работа этой конструкции не совсем ясна, так как остается неясным момент появления Н во второй посылке, которую Пирс объясняет посредством такого явно нелогического понятия, как инсайт, что нередко и выступает камнем преткновения в вопросе признания за абдукцией силы логического рассуждения.

В результате исследования этой проблемы мы пришли к выводу о необходимости уточнения второй посылки, которая могла бы выглядеть примерно так: «Если Н— множество выдвинутых гипотез, порожденных конструктивной индукцией, примененной к данным С, то они предположительно должны объяснять С». Абдукция при этом подходе будет представлять собой правдоподобное рассуждение, обратное рассуждению *modes ponens*, берущее свои данные из логически проработанной базы данных С и множества гипотез Н, построенных по определенным логическим правилам (например, при помощи конструктивной индукции). Правда, чтобы эта схема продуктивно работала здесь, в отличие от дедукции, нужна ее конкретизация посредством накладываемых на нее правил. Это можно сделать, при наложении ограничений на начальную базу фактов С, которая должна представлять набор исчерпывающих сведений и служить основой для формирования гипотез Н. Где же здесь заключен нетривиальный момент абдукции? Как раз в «объяснении», то есть если мы породили гипотезы Н из С, то Н должны объяснять С. Уточним, что объяснение не есть выводимость (поэтому абдукция не сводима к дедукции), равно как и то, что Н получено из С не означает, что Н объясняет С (поэтому абдукция не есть индукция). Предлагаемая схема прироста нового знания не есть универсальный органон, однако существует ряд случаев, когда она будет иметь место (при хорошо подобранной начальной базе, при поиске имен-

но объяснительной гипотезы и т. п.). О продуктивности этой идеи можно судить, например, по ее работе в ДСМ-методе [5] автоматического порождения гипотез или роли в структуре получения результатов при неполной базе данных в искусственных системах [6].

Целью данной публикации является не выявление аргументов «за» абдукцию, а исследование аргументов «против». Речь пойдет о ее противниках, среди которых большинство составляют те, кто, как ни парадоксально, не отрицает ее способность предоставлять нам объяснительные гипотезы, но полностью лишает ее «звания» логического рассуждения. Одной из наиболее проработанных, а потому далеко не безосновательных, в этом вопросе позиций является позиция Я. Хинтикки.

Хинтикка четко разделяет эпистемологическую и логическую стороны рассуждения, где лишь вывод, который он трактует в классическом дедуктивном смысле, наделен логической и эпистемологической областями, а рассуждение имеет только эпистемологическую природу, а потому не может относиться непосредственно к логике. Такое заключение он выводит на основе существования правил двух типов — правил определяющих<sup>1</sup> и правил стратегии, — которые имеют дело не с различными видами вывода или рассуждения, а представляют собой различные виды правил, которые руководят их шагами [7,512]. *Определяющие правила* — разрешающие правила, формулирующиеся в терминах «движение за движением, например, в терминах отношения посылок к заключению» [7, 513]. Эти правила говорят нам, как из одних суждений получать другие, гарантируют при этом истинность заключения при истинности посылок. Обосновываются они постольку, «поскольку присуждают истину или высокую вероятность заключению в каждом конкретном их применении» [7, 516]. В противоположность им *стратегические правила* сообщают, «каковы [совершаемые нами] движения: хорошие, плохие или неопределенные» [7, 513], а потому «оцениваются своей склонностью вести исследователя к новым истинам... Эта склонность вести к новому знанию не должна ассимилироваться со способностью правила вывода присуждать истину или высокую вероятность их заключению в каждом конкретном случае» [7,516]. Правила этого рода, как мы видим, говорят уже о направленности рассуждения.

В любом рассуждении четко видеть эти два основания будет не лишним: при конструировании его мы опираемся на определяющие правила, а

<sup>1</sup> Хинтикка использует термин *dennitory*. Однозначно перевести его на русский язык нельзя. Можно использовать этот термин как кальку с английского, а можно попытаться найти соответствующий термин в русском языке, что с нашей точки зрения является предпочтительнее, так как благодаря этому мы сможем выявить суть этого термина. *Dennitory rules* было бы некорректно переводить как правила определения, скорее они являются определяющими правилами, то есть правилами, выявляющими конструкции рассуждений.

при выявлении задач сталкиваемся со стратегическими правилами. Таким образом, в каждом из них присутствуют два аспекта: конструктивный и содержательный. Отсюда совершенно справедливо, что для решения, является ли вывод корректным, нам необходимо оценить: во-первых, насколько грамотно он построен, а во-вторых, насколько качественно он справляется с поставленными перед ним задачами. Что же происходит в случае с абдукцией? Если следовать хинтикковской трактовке правил, то абдукция как логическое рассуждение вынуждена опираться в равной мере и на правила стратегии, и на определяющие правила [7, 515], то есть должна придерживаться формальных законов подобно другим выводам. Но в ней невозможно найти правила второго вида: посылки здесь не гарантируют истинности заключения, а заключение дает новое знание, которое вовсе не обязательно присутствует в посылках рассуждения. Из всего этого Хинтиккой заключается, что абдукция, хотя и подчиняется правилам стратегическим, которые, выявляя ее направленность, определяют тем самым ее структуру, не является логическим рассуждением, так как в ней нет структурных правил, а потому мы не можем говорить о классе «выводов, называемых абдуктивными» [7, 517], оценивать их с точки зрения выводов, подобных дедуктивным. Он погружает абдукцию исключительно в сферу эпистемологии, называя одной из стратегий поведения, получаемых в результате стратегических правил.

Стратегией какого типа? Не являясь «абстрактным теоретическим тезисом», она представляет у Хинтикки исследование в смысле интеррогации, в основе которого лежит метод вопрос-ответа, а суть заключается в цепочке корректно заданных вопросов (корректность заключается в том, что они все направлены на выявление интересующего нас факта) и ответов на них, причем последние предполагаются еще до того, как вопрос будет задан. Он полагает, что интеррогативный взгляд на проблему абдукции помогает «выстроить в единый ряд разные вещи, которые Пирс говорит относительно абдукции» [7, 522], выявить ее основные черты.

В то же время Хинтикка настаивает на существовании стратегий не только интеррогативных, но и дедуктивных, а методика вопросов-ответов будет изменяться в зависимости от того, с какими рассуждениями она будет иметь дело: дедуктивными или абдуктивными. Каковы отличия дедуктивной и интеррогативной стратегий? В дедуктивном рассуждении «от посылок мы приходим к заключению, в то время как в... [интеррогативном], идем от предполагаемых вопросов к ответам на них. Более того, одно и то же высказывание может выступать как предположение ответа, и как посылка дедуктивного шага» [7, 525]. «Выбор правильных ответов зависит от способности кого-либо ожидать свой ответ. И даже в случае дедуктивных правил секрет хорошего стратега заключается в способно-

сти предчувствовать, куда приведет вывод» [7, 528]. В случае абдукции выбор наилучшего вопроса определяется теми же принципами, что и выбор оптимальной посылки в дедуктивном выводе. В любой момент исследователь имеет ряд высказываний (стратегию), допустимых для того, чтобы использовать их как предположения или посылки. Стратегический вопрос таков: что использовать в первую очередь? Если исследование дедуктивное, то первый стратегический вопрос: какие предложения следует использовать как посылки дедуктивного вывода (в первую очередь)? Если рассуждение эмпирическое (интеррогативное), то стратегический вопрос: какое из допустимых предложений следовало бы использовать как вопрос? При этом предложения-кандидаты — те же самые, что и предложения, которые могли бы быть использованы как посылки экзистенциальной установки. Получается «в этом смысле стратегические принципы абдуктивного рассуждения — те же самые, что и стратегические принципы дедукции» [7, 526]. Хотя Хинтикка заявляет, что «не может быть ничего менее похожего, нежели дедукция, которая только обстоятельно объясняет предыдущую информацию, и интеррогативный шаг, согласно которому ответ на вопрос привносит новую информацию» [7, 524], для нас важно само признание существования стратегий обоих видов, но при этом мы вынуждены рассматривать дедукцию и как вывод, и как стратегию, а абдукцию — исключительно как стратегию. Действительно, стратегическая сторона есть у любого рассуждения, так как любое логическое рассуждение преследует свои цели в ходе прироста нового знания, при этом они имеют и логические схемы и стратегические задачи, чего нельзя сказать про абдукцию. Итак, при имеющемся раскладе мы получаем следующее: абдукция слишком слаба для того, чтобы быть логическим рассуждением, но в то же время является самой сильной стратегией (не нуждается ни в какой поддержке).

Налицо противоречие в теории, которое усугубляется еще более, когда мы задаемся вопросом выяснения того, что же вкладывается в понятие «стратегия» Хинтиккой. Насколько можно судить, под ней он подразумевает общее руководство к действию, которое определяется набором стратегических правил, задающих направленность, задачи рассуждению. Заметим, что стратегия, будучи направленным процессом определенного рода, сама стратегическим правилом не является. Более того, в этом случае она подразумевает некоторый алгоритм действий, а алгоритм — уже конструкция логическая, состоящая из логически правильно построенных рассуждений. Исходя из этого, в равной мере в стратегии присутствуют и стратегические правила, играющие роль указателя (к чему стремиться), и правила определяющие, говорящие нам, как осуществлять этот процесс, дающие нам определенные логические схемы. Значит, если абдукция есть

стратегия, то в ней должны заключаться некоторые логические конструкции, а следовательно, мы лишним раз убеждаемся в непоследовательности этой теории.

Во избежание описанных противоречий, необходимо обосновать логическую природу абдукции. Действительно, признавать ее исключительно в рамках эпистемологии — значит отрицать наличие в ней какой-либо структуры, вследствие чего не видно, каким образом она может предоставлять нам стратегии поведения, то есть являться неотъемлемым участником процесса прироста нового знания. Она становится случайной и бесполезной конструкцией, на основе которой невозможно создание эвристик предоставления гипотез, с чем Хинтикка также не может согласиться.

Какие же аргументы выдвигаются им против логической природы абдукции? Во-первых, его не устраивает тот факт, что в абдукции Пирса присутствует такой элемент, как угадывание, являющееся не более чем «выбором (или созданием) оптимальной стратегии» [7, 528] (об этом мы уже упоминали). Во-вторых, чтобы назвать абдукцию логическим рассуждением, необходимо, чтобы она удовлетворяла понятию логического вывода, чего мы не имеем.

Что касается первого возражения, то угадывание, предвидение — это элементы, относящиеся скорее к моменту формирования гипотезы, так как именно при их помощи Пирс объяснял появление гипотезы в посылке абдукции. Да и делал он это по причине невозможности отражения этого процесса средствами формальной логики (можно найти ряд аргументов, свидетельствующих о его желании избавиться от подобной иррациональности). В современной логике существуют теории, предлагающие полноценную рациональную замену такому инстинкту (Н. Решер [9], В. Финн [5]). Относительно второго возражения очевидно, что Хинтикка, справедливо различая эпистемологическую и логическую стороны рассуждений, просто не видит в абдукции логической основы, ибо остается в рамках дедуктивной логики. Пожалуй, причиной тому может служить еще и то, что он представляет ее как объяснение, но объяснение понимает в смысле Гемпеля [2], для которого объяснение — дедуктивная конструкция, то есть это логический вывод из начальных эмпирических условий и общих законов.

Очевидно, что Хинтикка не может отразить до конца сущность такой действительно тяжело уловимой для привычного восприятия конструкции, как абдукции. Исходя из своего дедуктивного подхода к логике, он порождает проблему: куда относить иные конструкции, традиционно также относящиеся к логике, например, индукцию? Избежать ее поможет только признание невозможности ограничения логики дедукцией и пересмотр понимания «определяющих правил». Нетрудно заметить: при снятии с них ограничения гарантии истинности заключения при истинности

посылок они будут продолжать отражать логические структуры рассуждений, ибо под ними мы имеем в виду отражение схем движения мысли, что, вне сомнений, присутствуют не только в выводах, но и в рассуждениях. Основное содержание правил этого рода при этом не меняется, но логика вынуждена включать в сферу своей деятельности не только выводы, но и рассуждения, то есть недедуктивные конструкции, одним из видов которых является абдукция.

Итак, метод вопрос-ответа не отражает сути абдукции. Чтобы убедиться в том, почему, несмотря на бросающееся в глаза сходство первого и второго, их неуместно отождествлять, сопоставим теорию вопросов и ответов и абдукцию.

Прежде всего, попробуем выявить, на каком основании возникает необходимость сопоставления. Что может быть общего между абдуктивной теорией и теорией вопросов? На наш взгляд, ответ лежит в сфере их общих эпистемологических задач. Очевидно, что обе они стремятся удовлетворить нашу потребность в информации, причем их интересует не любая информация, а учитывающая прагматический аспект: интересы исследователя (вопрошающего) и дальнейшую пользу. Последнее вытекает вследствие определения, что же такое есть вопрос. При всем множестве их видов — это всегда «требование информации, формирующееся на основе исходного, базового знания... при котором спрашивающий надеется расширить имеющуюся у него информацию либо понять, что расширение информации на данном этапе поиска невозможно» [4, 127]. Итак, вопросы, равно как и абдуктивное рассуждение, появляются только тогда, когда потребность в некотором знании проявляется не как простой познавательный интерес, а как заинтересованность в получении сведений от определенно-го адресата.

Однако при более глубоком исследовании оказывается, что в этом внешнем сходстве заключены существенные различия. Дело в том, они по-разному даже с позиции той же эпистемологии идут к пути достижения этой цели: если вопросы призваны просто разяснять нам какие-то неясные моменты, предоставлять интересующую информацию, то абдукция показывает нам ход выработки объяснительной гипотезы. Вопрос — разновидность требования, которое должно сформировать некоторое высказывание, что и будет являться ответом. В нем не учитывается направленность хода мыслей, то есть действие по поиску этого высказывания, которое между тем уже само по себе может представлять интерес. Абдукция же учитывает не только сам факт наличия объяснительной гипотезы, но также интересуется и тем, каким образом она была нам предоставлена.

Исходя из этого, по-разному эти логики решают одну из основных своих проблем — проблему выбора. Что такое получение ответа на вопрос?

Это есть не что иное, как выбор из множества ответов конкретного элемента. В абдукции же мы также выбираем из множества объяснительных гипотез, удовлетворяющих нашим условиям. И там, и там выбор можно трактовать как снятие некоторой неопределенности, поиск правдоподобного объяснения. Но как он происходит? Выбор — это, прежде всего, процесс. Отсюда очевидно, что логика вопросов, не акцентирующая на них внимания, оставляет эту проблему за рамками своих интересов: вопрос, создавая некоторую вилку возможных ответов, просто выбирает наиболее подходящий из них, исходя из данных реальности. Абдуктивные же рассуждения способны не только предоставить нам какую-либо объяснительную гипотезу, но и показать процесс обоснования, почему она таковой является.

Это глубинное эпистемологическое различие подтверждается и их различным представлением средствами логики, хотя и в этом аспекте между ними, как мы будем параллельно показывать, есть ряд внешних сходств. Также по ходу изложения будет обосновываться возможность отражения схемы вопроса средствами логики, что, как и в случае с абдукцией, вызывает правомерные споры. Некоторые исследователи отрицают такую возможность, отмечая, что вопрос, являясь разновидностью речевого действия, не есть мысль, а «логика имеет дело со сложившимся знанием, которое состоит лишь из утверждений и отрицаний» [3, 14]. Другие же, к которым склоняемся и мы, наоборот, аргументируя позицию наличием неразрывной функциональной связи вопроса с ответом, выражающейся в наличии у них общего предмета, настаивают на необходимости конструирования и разработки такой логической теории. Это дает нам некоторую уверенность, что вопрос является формой мысли и может быть предметом логического анализа.

Огромное множество разновидностей вопросов в естественном языке просто не позволяет нам однозначно конструировать теорию вопросов и ответов. Если мы хотим вести о ней речь, то круг вопросов, как и круг гипотез в случае с абдукцией, должен быть четко очерчен. На любую логическую теорию мы вправе накладывать какие-либо ограничения, а потому мы вправе это сделать и в данном случае.

Какие вопросы окажутся тогда в поле нашего внимания? Мы отбираем конструкции, преследующие цель получения какой-либо информации, при этом в них не будут учитываться прагматические и оценочные моменты, которые, безусловно, присутствуют в наших вопросах. Не поддаются формализации вопросы с неясными ответами, например философские. К тому же логика рассматривает не просто вопросы сами по себе, а вопрос-ответное единство. Поэтому область формализации ограничена ситуацией, когда заранее точно определено, что считается ответом на данный вопрос, то есть здесь мы сталкиваемся с тем, что назовем начальной базой данных

(мы уже не раз говорили о необходимости ее существования в основании большинства логических операций).

До начала любого вопроса мы уже обладаем некоторым знанием. Так, Г. Сорина [4, 135] называет его «известным вопросом», который мы можем сформулировать, только если обладаем какими-нибудь знаниями в исследуемой области, информацией, которую необходимо учитывать при его построении. Под начальной базой данных мы полагаем то, что любой вопрос, рассматриваемый логикой вопросов и ответов, изначально предполагает некоторую конъюнкцию альтернативных ответов, из которой уже будет выбран подходящий ответ, то есть он задается с учетом возможных ответов (например, «да», «нет» в случае ли-вопроса) или с учетом возможных структур ответов (например, «был там-то потому-то» в случае почему-вопросов). Заметим, что хотя мы и предлагаем альтернативу ответов рассматривать как начальную базу данных, но в то же время сам выбранный ответ на вопрос базой данных являться уже не будет. Он берется из нее, становясь вопрос-ответным единством. Также оговоримся, что эта база данных не будет в полном смысле являться тем, что принято называть пресуппозицией вопроса, ибо последняя включает в себя еще и прагматические моменты. Здесь прослеживается явная аналогия с абдукцией: как слабое рассуждение, предоставляющее новые наилучшие объяснительные гипотезы, она требует проработанной (в значительно большей степени, нежели, например, в случае с дедукцией) структурированной начальной базы данных.

Для того чтобы эффективно «использовать» вопросы в процессе аргументации, поиска информации, нам необходимо, равно как и в случае с абдукцией, попытаться выявить их логическую структуру. Уверенность в возможности чего нам дают проведенный анализ, а также факт того, что в XX в. в рамках логики была разработана новая ветвь исследования, получившая название «Логика вопросов и ответов», или эротетическая логика. В какой мере она ею является? «Эротетическая логика похожа на другие логики не своей дедукцией, а скорее иными важными составными частями и — грамматикой (синтаксисом) и семантикой» [1, 12]. Она предлагает нам схемы вопросов и ответов. Прежде чем непосредственно обратиться к этим схемам, уместно разрешение проблемы отнесения его к одной из трех логических форм фиксации знания о мире — понятию, суждению и рассуждению, так как оно также подчеркнет различие, лежащее в основании абдукции и вопроса.

Больше всего сходства с вопросом, очевидно, имеет суждение. Но является ли оно им? Исследователи, занимающиеся изучением этой проблемы (Н. Белнап, Ф. Лимантов, Г. Сорина и др.), заявляют, что любой вопрос, являющийся требованием информации, нельзя назвать суждением.

Определенно, от суждения он отличается наличием квантора вопроса, а также невозможностью определения значения вопроса: истинность или ложность вопроса может быть определена только по отношению к его ответу. Однако, именно исходя из таких требований, вопрос и можно понимать как некую разновидность суждения. Если в обычном суждении речь идет об утверждении положения дел в действительности, то здесь задание положения дел в действительности сохраняется, но вместо утверждения возникает акт вопрошания. Истинностное же определение логических связей для вопроса можно ввести также через высказывание, полагающееся как ответ на него.

Мы предлагаем относить вопрос к такой логической форме фиксации знаний о мире, как к суждению, правда, с вышеозначенными поправками. Еще одним аргументом в пользу чего выступает непосредственно неразрывная связь с ответом, который уж точно в любом смысле представляет собой суждение, а также вид его формального представления, который в общем, ссылаясь на тех же Т. Стила и Н. Белнапа, можно представить как функцию  $?pa$  [1,28], аргументами которой являются предпосылка/? и субъект  $a$ , а значением — сам вопрос. Аналогичным образом, если вернуться к разговору об ампликативных конструкциях, рассуждением при классическом дедуктивном понимании логики не будет являться и индукция, не говоря уже об абдукции, но при расширении понятия «рассуждение» индукция и абдукция органично вписываются в логическую теорию. То есть, чтобы четко вписать логику вопросов и ответов в логическую теорию, нам необходимо немного расширить понятие «суждение» таким образом, чтобы под его юрисдикцию попадало понятие «вопрос».

Итак, несмотря на проводимые параллели между логическими основаниями, выделяемыми в абдукции и вопросе, очевидно, что в основе своей они кардинально различны. Если абдукцию мы формально представляем посредством теории рассуждений, о чем речь уже шла выше, то, говоря о вопросе, оказываемся в рамках теории суждений. Получается, что эти две логики являются «разноуровневыми», то есть относятся к разным формам фиксации знания о мире. Мы не можем их отождествлять, хотя факт того, что в вопросе можно увидеть логические структуры, подталкивает нас лишней раз к обоснованию таковых и в абдукции.

Мы рассмотрели аргументы относительно невозможности признания абдукции как логического рассуждения, попытались предъявить им ряд аргументов, исходя из теории Пирса, в пользу абдукции, показать, при каком подходе будет уместно говорить о ее существовании. Здесь намеренно не разбирались исследования сторонников принятия абдукции, коих существует довольно много, так как это — предмет других работ. Единственное, что необходимо упомянуть, — окончательного ответа в этом вопросе

не найдено до сих пор, но ясно, что проблема нахождения логической экс-  
пликации абдукции требует дальнейшего развития.

## Литература

1. *Белнап Н., Стил Т.* Ложка вопросов и ответов. М.: Прогресс, 1981.
2. *Гемпель К.Г.* Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
3. *Лимантов Ф.С.* Лекции по логике вопросов. Л., 1975; *Он же.* Лекции по логике вопросов. Л., 1975.
4. *Сорина Г.В.* Основы принятия решений: Учеб. пособие / Г.В. Сорина. М.: Экономика, 2004.
5. *Финн В. К.* Интеллектуальные системы и общество. М.: Рос. гос. гуманитар, ун-т, 2001.
6. *Duval B.* Relationships between Mashine Learning and Abductive Reasoning // ICLP'94. Postconference workshop on Abductive Reasoning. Budapest, Hungury. June 24 - 25, 1993. P. 1 - 10.
7. *Hintikka J.* What is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology // Transactions of the Charles Peirce Society. Summer, 1998. Vol. XXXIV, № 3. P. 503 - 533.
8. *Peirce C.S.* Deduction, Induction, Hypothesis // Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965. Vol. II. Elements of Logic. P. 372 - 388.
9. *Rescher N.* Peirce's Philosophy of Science. Critical Studies in this Theory of Induction and Scientific Method. University of Notre Dame. L., 1978.

*Т.В. Постникова,  
кафедра философской антропологии*

## ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И СМЫСЛ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКО -АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ АРХЕОЛОГИИ

Повседневность — субстанция реализации привычного. Того, что составляет фон жизни. То обыденное, к чему мы привыкли, что не вызывает удивления. Удивление мимически выражается вскинутыми бровями и расширенными глазами, жестуально — эффектом «разведенных рук» — руки развернуты, поза выражает «оторопелость». Значение развернутых рук — в открытой позиции принять нечто, что до этого означено не было. Именно ситуативная неопределенность и вызывает такое удивление.

Это можно назвать встречей со смыслом. В повседневной жизни мы со смыслом не встречаемся. Наверное, это объясняется тем, что со смыслом встречаться неинтересно или некогда. Освоение смысла исключает обыденность, является ее противоположностью. Обыденность забывает о смысле. Незначительная обыденность вниманием не осваивается. Обыденность составляет то, что является общим для каждого дня. Большею частью это — «механизмы» нашей жизни, то, что воспроизводится механистично, что не является предметом рефлексии. Саморефлексия наступает только тогда, когда необходимость понимания выходит за пределы привычного: например, непривычность знаменует выход за очерченные обыденностью границы, когда человек машинально, не отчитываясь перед собой (не отдавая в этом отчета), закрывает входную дверь на ключ, а потом, через

полчаса, вспоминает и волнуется — а закрыл ли? А выключил ли электроприборы? И так далее. Таким путем событийность встает на место обыденности. Но об этом позже.

Важно отметить, что обыденность не является синонимом повседневности, и повседневность обыденностью не исчерпывается, а, быть может, даже исключает ее. Какой смысл вложен в эти термины? Повседневность мыслится здесь как субстанция жизни, как пространство смыслов, ей (жизни) присущих. Обыденность представляется как отношение к жизни в повседневности, обыденность — это мутный экран слившихся воедино неиндивидуализированных признаков жизни. Повседневность еще может оказаться субъективированной, обыденность же, как показывает смысл, этой связи не имеет, она сродни настроению, это качественная характеристика повседневности. Обыденность представляется качеством жизни, при котором смыслу неинтересно выражать себя, и поэтому он отсутствует. Его отсутствие виртуально, поскольку, как таковой, он есть. Вспомним расхожее выражение «жизнь пуста и бессмысленна». Если не воспринимать это выражение буквально, то жизнь пуста и бессмысленна только в срезе обыденности, в мутном, потерявшем очертания безвременье. Время же способно появиться там, где виден смысл.

Повседневная жизнь содержит смысл в практиках труда, заботе о своем теле, течении дня и т. д., который считывается, но на поверхности не лежит. Заботы быта и небытовой повседневной жизни раскрываются такими мелочами, как: приготовление яичницы под звук болтающего по телевизору комментатора; красная обивка кухонного стула, на который вы садитесь, поставив на стол тарелку с завтраком; звук поворота ключа в замке двери; ощущение свежести утра при преодолении расстояния до подходящего к остановке автобуса; проход по правой стороне улицы в условиях идеологии правостороннего транспортного движения, распространяющегося и на пешеходов; бюрократический ритуал предъявления пропуска на входе в организацию, в которой вы работаете; открывание двери перед идущей девушкой как реализация общественного мифа о слабом и нежном поле и сильных галантных мужчинах.

Повседневное содержит смыслы, которыми очерчивается пространство бытования. Эти смыслы могут быть реконструированы. Эти смыслы содержатся в «снятом виде», бытуют, они задают собой поле присущих повседневности значений, оформляют направление действий в пространстве и интерпретаций языка (а это означает проблемы понимания и толкования).

Реконструкция смысла переводит бытование повседневного в область события. Событие концентрирует на себе внимание. Концентрация внимания на событии ощутима, особенно в сравнении с тем, что в пове-

дневной жизни внимание рассеяно. Внимание рассеивается по закоулкам и трещинам мелких забот. Смыслы повседневности рассчитаны на простое их воспроизведение. Постепенно смыслы, уместные в данном обществе и имеющие отношение к некоторой традиции, усваиваются, становятся индивидуальными, а носители смыслов незаметно ориентируются в них. Осваивая новые смыслы, к повседневности не имеющие отношения, люди «обживают» их, превращая в нечто привычное и не требующее специального комментария. Комментарий нужен тогда, когда внутренних, подлежащих реконструкции смыслов недостаточно для понимания вещи или свершения. Реконструкция привычных смыслов состоит в том, что нечто является потенциально объяснимым. Так что если вы захотите узнать, почему, например, карьера не женское дело, то услышите доходчивое и само собой разумеющееся для опрашиваемого объяснение о том, что женщина должна рожать детей<sup>1</sup>.

Итак, освоенные смыслы реконструируются онтологически присущим порядком привычного. Что происходит при вторжении в осмысленный и обжитый мир вещи или свершения? Поскольку случившееся не принадлежит смыслам повседневности, смыслом обжитого мира, постольку оно становится невыразимым на языке реконструируемых смыслов<sup>2</sup>. Для него нужно искать какое-то объяснение, так как оно (это случившееся) отторгается порядком повседневности. Что за странное событие свершилось? Начало и конец чего оно знаменует своим наличием, отторгнутым нами за пределы привычного уклада? Это странное приобретает значение события внутри нашего осознания повседневности. Событие — это то, что со-бытийствует, бытийствует вместе с привычным бытием. Это нераспознанное нами бытие, бытие другого порядка, похожее на реальность другого измерения, и если мы не осмыслим его, то оно так и останется для нас нераспознанным, существующим параллельно нам, в параллельном мире бессмысленных для нас значений.

Может ли повседневность быть странной, непонятной, бессмысленной, ведь мы выяснили, что повседневность — реализация онтологического? Ответ состоит в нашей индивидуальной способности внимательно относиться к смыслу. Понимание является реконструкцией смысла. Внимательность к самому смыслу является результатом осознания. Самосознание — это делание себя непонятным для себя самого. Рассматривание другими глазами. Постижение обычного требует одновременно соблю-

<sup>1</sup> Подробнее об этом см., например, в ст.: Писательство и деторождение // *Барт Р.* Мифологии. М., 1996.

<sup>2</sup> Эта мысль высказывается в ст.: *Гиренок Ф.И.* Археография события // Событие и смысл. М., 1999.

дения дистанции наблюдения<sup>1</sup>. Нужно «освободить предметы от пыли повседневности», это писатель Виктор Шкловский называл главным приемом искусства. Он выводил принцип «остранения», позволяющий увидеть новыми глазами все, что стало обыденным и автоматизированным<sup>2</sup>.

Однако такой удивленный взгляд и знаменует переход превращения повседневности в странность, наделенную характером события. Инсталляции Ильи Кабакова иллюстрируют это удивление. Содержательный материал его инсталляций — повседневная реальность советской эпохи. Инсталляциями транслируется идеология тоталитаризма и неприкрытая утопичность советского общества. Семимильные шаги к светлому будущему отражены в реставрации моделей «красного уголка», «большой стройки», крупных научных проектов, способных прославить Отечество. Важной частью его творчества стало воссоздание коммунального быта советских граждан.

Известно, что утопия коммунального хозяйства советской эпохи состояла в реализации мечты о равенстве всех трудящихся, а не только, казалось бы, в решении жилищной проблемы после Гражданской войны. Следствием этого стало распределение граждан в многокомнатные квартиры, и в каждой ютилось около двадцати человек. В маленьких комнатухах проживали бок о бок как представители элитарной культуры, так и пролетарии<sup>3</sup>. Коммунальная квартира, если так можно выразиться, — советское общество в миниатюре. Претворенный в жизнь идеал микрокосма. «Лаборатория советской жизни»<sup>4</sup>.

Именно такие, лабораторные, условия предлагает инсталляция «Туалет»<sup>5</sup>, выставленная в Касселе (Германия) в 1992 г. Она репрезентирует идею интереса к повседневности. Снаружи — это обычный туалет, кото-

<sup>1</sup> *Трубина Е.* Признавая обычное: повседневность в философии Стенли Кавелла // *Объять обыкновенное: повседневность как текст по-американски и по-русски: Материалы VI Фулбрайтской гуманитар. летней школы*: Сб. ст. М.: Изд-во МГУ, 2004. С. 41.

<sup>2</sup> *Бойм, Светлана.* Общие места. Мифология повседневной жизни. М.: Новое лит. обозрение, 2002. С. 271.

<sup>3</sup> *Фокина, Наталья.* Лев Кулиджанов. Постигание профессии // *Киноведч. записки*. 2003. № 64. С. 141. «Наш дом на Зубовском бульваре был превращен советской властью из благоустроенного дворянского гнезда в зловонную коммуналку. Мы с мамой занимали одну комнату, бывшую детскую. <...> Остальные комнаты занимали разные жильцы. Среди них были и наши родственники, и совершенно чужие, омерзительные люди, бывшие обитатели хамовнических лачуг, сожженных во время войны немецкими зажигалками. Время от времени в квартире вспыхивали споры на почве классового антагонизма».

<sup>4</sup> *Бойм, Светлана.* Общие места. Мифология повседневной жизни. М.: Новое лит. обозрение, 2002. С. 167.

<sup>5</sup> *Кабаковы, Илья и Эмилия.* Инсталляция «Туалет» // «Случай в музее» и другие инсталляции: Альбом выставки в Гос. Эрмитаже. Санкт-Петербург, 22–29 августа 2004. С. 78–81.

рый строили где-нибудь в провинции, рядом с железнодорожным вокзалом или автобусной станцией, а внутри — благоустроенная квартира добропорядочной провинциальной семьи. Предметы мебели уютно расположились рядом с частями туалета, построенного для использования по прямому назначению. Интерьер свидетельствует о заботливых хозяйских руках и бережном отношении к предметам. Олицетворение с подлинной «личиною» Советского Союза понятно. Но нас должно заинтересовать иное. Здесь художник предлагает ситуацию вопиюще странной повседневности. Почему она кричит? Потому, что в этом перевертыше (ненормальность описывается как странная, а наоборот — странность выдается за норму) главным становится мотив обживания.

Инсталляция ссылается на грубую повседневность коммунальной квартиры, в которой люди были локализованы в одном помещении. Эта коммунальность царит как в предметном, овеществленном мире, так и в мире коммуникации. «Коммунальность... является тотальной, так как она исключает любое неучастие в ней»<sup>1</sup>. Коммунальная квартира явилась олицетворением низменного быта, которое своим противостоянием возвышенному бытию обозначает ту самую обыденность, о которой говорилось выше. Пространство быта здесь делимо между чуждыми как по происхождению, так и по духу людьми. Достоинство «своего» в том, что, распространив на него свои права пользования, человек выстраивает отношение продолжения самого себя. О вещи как продолжении руки писали Хайдеггер, Бодрийяр и другие, но в этом случае вещь осмысливается как та самая исконная вещь, по которой тоскуют вышеназванные философы. «Своей» вещью выстраивается отношение «своего — чужого», им оно одухотворяется. Вещи приписываются антропоморфные черты, как комнате, которую продолжают называть по имени давно переехавшего хозяина.

В коммунальной квартире «свое» и «чужое» строго распределено. Свою комнату ты убираешь сам, общее пространство — убирается вместе, но не сообща, а по расписанию. Расписание — механический помощник регуляции коммунальной жизни. Когда быт связан с освоением чужого, он еще более отдаляется от бытия. Он наделяется смыслом отчужденности. Эти условия не требуют обживания, так как жильцы надеются в светлом будущем (неизвестно, насколько близок этот свет) покинуть свое пристанище.

Итак, люди уверены, что в скором обществе равноправия, справедливости и солидарности они получают отдельную квартиру. А пока есть возможность проявлять только солидарность. Прямой путь — уборка коммунальной квартиры по расписанию. Но общее не обжито, ведь то,

<sup>1</sup> Кабаков И., Гройс Б. Диалог «Коммунальная квартира» // Диалоги. М.: Ad Marginem, 1999. С. 93.

что принадлежит всем, — не принадлежит никому. Общее пространство функционально (и функция — обставлять его, использовать по назначению для расположения вещей), но бездушно. Неудобно как-то вкладывать душу в общий умывальник. Для этого нужно сначала, чтобы он стал «своим». Поэтому коммунальная квартира, «коммуналка» остается местом, где люди проживают, но не живут. Для того, чтобы «коммуналка» зажила, вещи недостаточно. И в бой за обживаемость пространства вступает молва.

Как мы видим, вещи, безмолвствуя, расскажут о многом. Молвленное слово — это, конечно, не сфера общения, но, в рамках «коммуналки», ее симуляция. Жители симулируют все и всегда: когда подчиняются правилам и расписанию конкретного жилища (выносят мусорное ведро утром, не выносят вечером, памятуя о приметах; стирают белье только в общей ванной или только в общей кухне). Повседневность коммунального быта искусственно создает сферу коммуникации. Илья Кабаков предлагает в своей инсталляции «Коммунальная кухня»<sup>1</sup> обратиться к опыту каждодневного общения, которое можно различить в пространстве повседневности лишь наметанным глазом и различающим ухом. Внимание делает различимыми детали, скрывающиеся в потоке нерелексированных смыслов и прослушанных слов, осваиваемых, в лучшем случае, кратковременной памятью. Инсталляция обращает внимание на вербальные тексты. Ничего не значащие, бессмысленные тексты транслируются в повседневной жизни. Например: «... Да ты посмотри на себя, в чем ты ходишь, а она еще других учит... если ты так заботишься о порядке, посмотри сама, что у тебя в комнате творится, постель не убрана, <...> везде бардак — вот Ольга Марковна заходила, так она опомниться не может...»<sup>2</sup>. Этот монолог характерен для репрезентации и понимания повседневности как в социальном плане, так и в отношении семиотического анализа. Очевидно, что коммуналка встраивает жильцов в отношения власти — подчинения особым образом: через утаивание возможности обладать собственным. Все несобственное делимо между жильцами «коммуналки», а собственное (например, письменный стол дочери<sup>3</sup>) при таком отношении к вещам,

<sup>1</sup> Кабаковы, Илья и Эмилия. Инсталляция «Коммунальная квартира» // «Случай в музее» и другие инсталляции: Альбом выставки в Гос. Эрмитаже. Санкт-Петербург, 22—29 августа 2004. С. 210.

<sup>2</sup> Там же. С. 214.

<sup>3</sup> Утехин, Илья. Очерки коммунального быта. М.: ОГИ, 1999. С. 79. «Приватность первого типа нарушается, когда условные нормы внутрисемейного этикета не срабатывают и происходит несанкционированное вторжение в личную сферу одного из членов семьи: <...> мать наводит порядок в комнате дочери и в ящиках ее письменного стола, не получив на то разрешения дочери».

теряет свою «ауру»<sup>1</sup>. Вещь в коммунальной квартире не полностью принадлежит своему владельцу, и вот почему. Дело в том, что все вещи здесь на виду. Крошечная территория «метров на человека» заставляет сомневаться в том, что вещь может источать сакрализованную чистоту принадлежности кому-то. Напротив, именно необъятные пространства русских лесов, полей, степей дают возможность немного обладать ими, обладать понарошку, радуясь охватываемому взором простору. Простор здесь не принадлежит никому, но доступен всем. «Скукоженное» пространство коммунальной квартиры своей характеристикой наделяет и душевные глубины своих жильцов. Сворачивает возможные миры. Властной становится сама квартира, что планирует жизнь разноплановых людей. В быте человек зависает между жизнью и смертью. Точнее, жизнью духа и его «скукоженностью» (видимо, параллельно слову «скука»). Симуляция общения чужих (друг другу) людей в «коммуналке» делит жизнь на быт (из которого стремительно хочется вырваться) и бытие.

Но вернемся к монологу о вездесущей Ольге Марковне и небуманной квартире. Обратимся к роли мусора в ландшафте коммунальной квартиры. В замкнутом пространстве коммунальной квартиры есть комната, где отдыхают вещи. Она называется кладовкой (или «пустой» комнатой<sup>2</sup>). Это склад хлама (там отбывают свой срок крупные вещи; вещи неиспользуемые или используемые редко, например сезонные; банки; старая одежда, которую жалко выбросить, и т. п.), который в пору либо нести на помойку, либо отдавать старьевщику. Но хлам лежит. Когда-то он завершает свой путь, будучи выброшен из шкафов жильцов на помойку, и его место занимают новые вещи. Повседневность связывает людей с вещами.

Связь с вещами отсылает, безусловно, к мотиву обжитости. Ю.М. Лотман признавал, что характерной чертой культуры является ее историчность, динамика. Однако культура хранит устойчивые доминанты, при рассмотрении которых особенности того или иного периода становятся читаемыми. Этот аспект отсылает нас к понятию о памяти культуры, когда «прошедшее не уничтожается и не уходит в небытие, а, подвергаясь отбору и сложному кодированию, переходит на хранение, с тем чтобы при определенных условиях вновь заявить о себе»<sup>3</sup>. Так чем же является хлам и мусор, как не памятью культуры? С той лишь оговоркой, что культура представлена конкретной локальностью — квартирой.

<sup>1</sup> Термин Вальтера Беньямина (*Беньямин, Вальтер*. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // <http://shadow.philol.msu.ru/~forlitA/alterBenjaminPage.htm>).

<sup>2</sup> *Утехин, Илья*. Очерки коммунального быта. М.: ОГИ, 1999. С. 31.

<sup>3</sup> *Лотман Ю.М.* «Память культуры» // Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб., 2001. С. 615.

Вещь привязывает человека отношением долженствования, так, что микрокосмос переворачивается: не вещь бытует ради человека, а человек — ради вещи. Беспомощный перед давно сказавшими свое слово вещами, человек выстраивает оппозицию сам себе. Вещами не только выстраивается его пространство, вещами оно замещается. В этом смысл оппозиции быта и бытия. Хлам замещает бытие тогда, когда бытие сквозь быт прорваться не может. Коммунальная квартира, выгадывая для себя, «смазывает» значимость человеческой жизни в сторону обыденного «вещизма». Это и есть порядок. Выбор жизненной парадигмы здесь заключен в том, чтобы либо встроиться в порядок вещей, которые следят за жизнью своих владельцев, не покидая их ни на минуту, либо расчистить место для жизни, отодвинув мусор на периферию<sup>1</sup> (так как от него все равно не избавиться).

Далее, возвращаясь к сказанному выше, Ольга Марковна и есть тот самый тотальный, из недр советского общества, взгляд, становящийся впоследствии «рупором» общественности. От взгляда государства еще возможно спрятаться, но только не от этого. Ольга Марковна — воплощение самой квартиры (воплощение здесь означает «переселение»), которая посредством чужих, в сущности, вещей распоряжается пространством душевной жизни своих жильцов. Образ тотальной квартиры отражен во всех вещах общего пользования — вплоть до диалогичных жестов «соли (соды, сахара, муки) на время». Диалог требований визуально ничего не подразумевает. Но на самом деле значительность этих текстов выражена в разрешении использовать свою жизнь другими людьми. Разрешение вселяться в собственную оболочку соседа, где ордером является замалчивание об интимности.

Для повседневной же осмысленности требуется свое пространство. Именно там начинают твориться чудеса. Ведь никто еще не отменял «внутреннюю жизнь». Кабаков предлагает обжитое пространство шкафа<sup>2</sup>, в котором можно преодолеть обыденность и заниматься чем-то своим, проводя с самим собой дни напролет. Художник предлагает реализовать мысль об уединении, подладив для этого обычный платяной шкаф. В него вмещается немного, но есть все, что поможет сосредоточиться на креативном процессе. Здесь столик, а на нем книги и лампа, небольшая скамейка, внизу — матрас, постелено одеяло, лежит подушка. Так повседневность может протекать, избавляя от жестких бытовых смыслов. Жизнь внутри шкафа интроспективна и потому выделяет позывы к событийности. Внутренняя жизнь внимательна к самой себе.

<sup>1</sup> Кабаков И., Гройс Б. Диалог «Мусор» // Диалоги. М.: Ad Marginem, 1999. С. 106.

<sup>2</sup> Кабаковы, Илья и Эмилия. Инсталляция «Сосредоточенность в шкафу» // «Случай в музее» и другие инсталляции: Альбом выставки в Гос. Эрмитаже. Санкт-Петербург, 22—29 августа 2004. С. 168.

Еще один вариант углубиться в себя — заняться коллекционированием открыток<sup>1</sup>. И повседневность, оказывается, можно сделать увлекательной, уходя глубоко и далеко внутрь своих мечтаний, своих грез. Увлеченность провоцирует событие. Тонкий мостик между событием и смыслом соединяет две половины человеческого существования, на которые он был разорван еще греками. Но в этом объяснении кроется странность: ведь событие бессмысленно (оно еще подлежит дешифровке в момент столкновения с имманентными смыслами повседневности), а повседневность и содержит смыслы. Но нельзя сказать, что повседневность осмысленна. Она становится таковой, когда присущие ей смыслы выбрасываются на поверхность. То есть как событие можно описать нечто, на данный момент бессмысленное (а значит, удивительное). Но, если мы займемся раскопкой смыслов, то увидим, как они, под воздействием нашего взгляда, выходят на поверхность (становятся понятными). Внимательность к имманентному делает возможной их читаемость. Глядя «другими глазами», мы даем возможность бесцветной повседневности показать свой цвет.

Глядеть «другими глазами», наблюдать получается тогда, когда смотришь на привычное, как если бы видел его в первый раз. Например, приезд в родной город после длительного отсутствия наполняет привычные места, архитектурные сооружения неизведанными образами, впечатлениями.

Внимательность к имманентному, неразгаданному смыслу и делает возможным исследование повседневности. И ограничение исследования ею есть лишь кажимость. Незаметная повседневность готовит полигон для события. Посему ее функциональность не ограничивается только одним вариантом: на ней не только балансирует привычность, она еще и выталкивает событие. Точнее, пространство вещей и имманентных смыслов преобразовывается волей. Человеческая воля отталкивается от бытования дел и отношений. Прорыв в бытийствование совершается прыжком. Наверное, происходит нечто, визуально передаваемое инсталляцией Кабакова «Человек, который улетел в космос из своей комнаты»<sup>2</sup>. Содержание инсталля-

<sup>1</sup> Кабаковы, Илья и Эмилия. Инсталляция «Коллекционер» // «Случай в музее» и другие инсталляции: Альбом выставки в Гос. Эрмитаже. Санкт-Петербург, 22—29 августа 2004. С. 174. «Но при наклеивании открыток возникает совсем другое — сильный светлый поток радости, которого так мало, почти совсем нет в окружающей тебя жизни. Ты исчезаешь, уплываешь в другие пространства, в другой мир, где ты не был и, наверняка, не будешь — там, где танцуют, поют; голубое озеро окружает голубые горы, на низкой лошади кто-то едет по бескрайней степи. Подняв глаза, ты видишь стену комнаты, слегка освещенную лампой, и понимаешь с тоской, что нет никакой связи между сияющими образами на открытках и тем местом, где ты проводишь свое время, день за днем...».

<sup>2</sup> Кабаковы, Илья и Эмилия. Инсталляция «Человек, который улетел в космос из своей комнаты» // «Случай в музее» и другие инсталляции: Альбом выставки в Гос. Эрмитаже. Санкт-Петербург, 22—29 августа 2004. С. 186—191.

ции таково. В маленькой комнате, такой же, как и все остальные комнаты коммуналки, произошла престранная вещь. В потолке комнаты образовалась огромная дыра, из которой на взволнованных жильцов, пришедших посмотреть на свершение, смотрит звездное небо. На полу стоит обычная раскладушка, стены обклеены плакатами, рядом с раскладушкой на ящике расположился макет живого квартала, в котором построен этот дом. С крыши макетного дома устремляется ввысь длинная проволока, похожая на траекторию движения. К углам комнаты привязана какая-то странная машина: седло с пружинами. Из инсталляции мы можем понять о том, что в этой комнате проживал человек, уже давно не достаивавший вниманием своих соседей. Он вел крайне уединенный образ жизни и бредил о полете в космос из своей комнаты. По всей видимости, этот эксперимент ему удался. Это наглядный пример того, как повседневность выталкивает смыслы человеческой волей. Но если никуда улететь не хочется, то свою повседневность можно наполнить мягким вариантом событийности — поселить событие у себя в доме, жить с ним по соседству (инсталляция «Рай под потолком»<sup>1</sup>).

Илья Кабаков не воспевает повседневность. Он изобретает способы относиться к ней иначе, вырабатывает отстраненный взгляд, а в некоторых случаях и готовит на ней полигон событийности. Наблюдение за бытом, «смотрение» другими глазами, освоение позиции странника в этой жизни меняет акцент трансцендирования. Пренебречь повседневностью (в пространстве инсталляций Кабакова) означает, что возможность прорыва из вязнувших в быте смыслов к событию не может случиться. Увязнувшим в быте человеком кабаковские инсталляции не интересуются. Имманентность трансцендентного — вот что значимо.

<sup>1</sup> *Кабаковы, Илья и Эмилия. Инсталляция «Рай под потолком» // «Случай в музее» и другие инсталляции: Альбом выставки в Гос. Эрмитаже. Санкт-Петербург, 22–29 августа 2004. С. 95.* «Наш проект предлагает радикально иной взгляд на эту проблему. Он исходит из убеждения, что рай находится не очень высоко над нами, но все-таки не в «горизонте» нашей постоянной жизни — можно сказать, он располагается в месте, достаточно безопасном от нашего присутствия. Это место — непосредственно под потолком нашей комнаты, если говорить о нашем жилище. Если напомнить это пространство предметами, которые мы по-настоящему любим и которым мы доверяем, то они в этих условиях непременно преобразятся, «воскреснут» из своего полусонного, неподвижного состояния и «заживут» полноценной райской жизнью. Мы же, со своей стороны, сможем их посещать и наблюдать их новую, преобразенную жизнь. <...> Присутствие такого рая должно преобразить вашу будничную жизнь. Он будет влиять на ваше настроение и самочувствие ваших близких».

## Литература

1. *Барт, Ролан*. Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996.
2. *Беньямин, Вальтер*. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. <http://shadow.philol.msu.ru/~forlit/ValterBenjaminPage.htm>.
3. *Бойм, Светлана*. Общие места. Мифология повседневной жизни. М.: Новое лит. обозрение, 2002.
4. *Гиренок Ф.И.* Археография события // Событие и смысл. М., 1999.
5. *Кабаков И, Гройс Б.* Диалоги. М.: Ad Marginem, 1999.
6. *Кабаковы, Илья и Эмилия*. «Случай в музее» и другие инсталляции: Альбом выставки в Гос. Эрмитаже. Санкт-Петербург, 22—29 августа 2004.
7. *Лотман ЮМ.* Память культуры // Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб., 2001.
8. *Объять обыкновенное: повседневность как текст по-американски и по-русски: Материалы VI Фулбрайтовской гуманитар, летней школы: Сб. ст.* М.: Изд-во МГУ, 2004.
9. *Утехин, Илья*. Очерки коммунального быта. М.: ОГИ, 1999.
10. *Ю.Фокина, Наталья*. Лев Кулиджанов. Постигание профессии // Киноведч. записки. 2003. № 64.

И. АСПЕКТЫ  
ЭТИКИ  
И ПОЛИТОЛОГИИ

*А.Л. Скворцов,  
кафедра этики*

## ПОДВИГ

*Миру всему передайте,  
Чайки, печальную весть:  
В битее врагу не сдалися,  
Пали за русскую честь.*

*(Из песни «Плещут холодные волны».  
Муз. Ф. Богородицкого, ел. Я. Репнинского)*

### 1.

9 февраля (27 января по ст. ст.) 1904 г. навечно останется в нашей истории днем славы русского флота. В тот день свой первый и последний бой принял бессмертный «Варяг», явив миру один из самых чистых примеров героизма. Ныне переживаемая нами смута оказалась не в силах затмить славу моряков «Варяга». Столетие их подвига достаточно широко отмечалось российским обществом: кроме статей в прессе и телевизионных репортажей состоялось несколько знаменательных событий. Почтить память героев пришел в бухту Чемульпо крейсер ВМФ России — современный «Варяг», а группа энтузиастов, в состав которой входил правнук капитана крейсера В.Ф. Руднева, отправилась в экспедицию на место гибели крейсера, в Шотландское море, с целью отыскать останки прославленного русского корабля. Однако самым ярким воспоминанием о бое 9 февраля,

оставшимся в памяти всего русского народа, стала песня «Варяг» (в другой редакции — «Гордый «Варяг»). Ее слова приходят на ум всем, кто оказался в тяжелой ситуации, и не только на флоте или на войне. Она символизирует непокорность человека обстоятельствам, решимость бороться до конца и веру в то, что из самых сложных ситуаций есть выход.

Далеко не все яркие страницы русской военной истории нашли отражения в песнях. И не все песни стали поистине народными. Но почему же так случилось, что самые знаменитые русские воинские песни, оставшиеся в памяти народа навечно, слагались в большинстве своем не во славу побед, а в память о трагедиях? Немало таких песен появилось после неудачной для нас русско-японской войны. О событиях столетней давности рассказывают нам «На сопках Манчжурии», «Гибель «Стережущего», «Цусима». А про «Варяг» написано было сразу несколько песен — «Марш «Варяг», «Варяг идет свершить свой подвиг славный» (музыка Ц. Кюи), «Героический подвиг», «Плещут холодные волны». Все они легли на музыкальный лад как плач и восторг, досада и торжество, скорбь и восхищение. Эти песни свидетельствуют о великой благодарности народа своим защитникам, которым досталась самая тяжкая воинская доля — героически умирать, не побеждая. Но самой известной песней все же стала «Гордый «Варяг», чью первую строфу вспомнит, наверное, каждый:

*Наверх, вы, товарищи, все по местам!  
Последний парад наступает.  
Врагу не сдается наш гордый «Варяг»,  
Пощады никто не желает.*

Мало кто знает, что слова этой песни написал восхищенный подвигом русского крейсера немец — поэт и драматург Рудольф Грейнци. И только спустя два месяца, после перевода слов, сделанного Е.В. Студенской, «Гордый «Варяг» зазвучал на русском языке и впоследствии стал неотъемлемой частью нашей национальной песенной культуры. Удивительно ясно доносит песня картину того боя... Настолько ясно, что через пятьдесят лет после битвы в бухте Чемульпо, несмотря на коренные изменения, произошедшие за это время с нашей страной, все оставшиеся в живых моряки «Варяга» и «Корейца» были награждены советским правительством медалями «За отвагу».

Русская песня, и особенно «Варяг», своим художественным видением сумела раскрыть диалектическую глубину войны, показать ее несомненное зло, но с другой стороны, она доносит нам светлые образы людей, которые, являясь первыми жертвами зла, призваны его остановить. Самоотверженное противостояние разбушевавшемуся злу во имя спасения своих ближних составляет сущность подвига. Он, как и сама война, глубоко противо-

речив и не так просто может быть понят людьми, берущимися судить о нем сквозь десятилетия. Подвиг, несомненно, является великой трагедией, но, с другой стороны, торжеством человечности, не пожелавшей мириться с собственным унижением. Многое непонятно нам в подвиге... Зачем совершать то, что грозит неминуемой гибелью, зачем мечтать о том, для совершения чего явно не хватает сил? Зачем стремиться сделать невозможное и перенести непереносимое? Зачем, наконец, превращать возможность унижения в трагедию? Но прежде чем говорить об этической сути подвига, еще раз вспомним бой «Варяга» и «Корейца», вспомним битву русских моряков с многократно превосходившими силами врага, которая — скажем еще раз, — на наш взгляд, является эталоном подвига, одним из самых чистых его выражений.

## 2.

Крейсер «Варяг», приписанный к эскадре Порта-Артура, прибыл в бухту Чемульпо 29 декабря 1903 г.<sup>1</sup>, сменив на боевой вахте крейсер 2-го ранга «Боярин»<sup>2</sup>. Тактической целью русского корабля было просто обозначить присутствие русского флота в одном из важнейших портов Кореи, стратегической — в случае агрессии японцев против этой страны не дать им совершить высадку десанта в Чемульпо. Однако уже с первых дней пребывания в корейском порту командиру «Варяга», капитану 1-го ранга Всеволоду Федоровичу Рудневу, побывавшему в Сеуле, открылись огромные масштабы интервенции японцев в Корею. С донесением о подготовке возможного противника к войне он отправил в Порт-Артур канонерскую лодку «Гиляк», на смену которой 5 января пришла лодка «Кореец».

Через три дня от русского посланника в Сеуле поступили первые сведения о появлении в соседней бухте А-сан японских военных кораблей. Разведка, произведенная «Корейцем», присутствия врага не подтвердила. 24 января капитаны иностранных судов, находившихся в Чемульпо, сообщили Рудневу о разрыве дипломатических отношений между Японией и Россией. Понимая, что в случае начала боевых действий велика вероятность блокады русских кораблей на внутреннем рейде корейской бухты,

<sup>1</sup> Здесь и далее все даты указаны по старому стилю.

<sup>2</sup> Любопытно, что крейсер «Боярин» пережил «Варяг» лишь на четыре дня. Через сутки после гибели русских кораблей в бухте Чемульпо, 29 января 1904 г., находясь на рейде порта Дальний, «Боярин» подорвался на mine. Несмотря на то, что он остался на плаву и никто из экипажа не пострадал, капитан принял решение покинуть крейсер, полагая, что его затопление — дело времени. Три дня оставленный «Боярин» скитался по морю, пока не налетел на вторую мину и пошел ко дну.

капитан отправил телеграмму в Порт-Артур с просьбой дать новые указания, но ответа не получил. На следующий день Руднев снова отправился в Сеул на встречу с русским послом, который также оставался в неведении относительно начала войны. Посланник подозревал, что японцы перехватывают все телеграммы министерства иностранных дел России, дабы создать информационную блокаду русской миссии в Корее. Тогда капитан принял решение отправить «Корейца» с донесением о сложившейся обстановке в Порт-Артур. Некоторые историки упрекают Руднева в том, что он вовремя не вывел корабли на внешний рейд Чемульпо и не избежал тем самым блокады. Но приказа об отходе ему не поступало, а значит, продолжал действовать предыдущий приказ — находиться в бухте.

Утром 26 января 1904 г. канонерская лодка «Кореец» (командир — капитан 2-го ранга Г.П. Беляев) получила приказ выйти в Порт-Артур, до которого предстояло преодолеть 280 миль. Русские моряки не знали, что к этому времени оперативная группа японского флота под командованием контр-адмирала Уриу уже получила приказ уничтожить корабли противника в бухте Чемульпо и высадить там десант. Как только «Кореец» вышел на внешний рейд, он встретился с японской эскадрой в количестве 17 кораблей, построенную в две колонны. В состав отряда входили шесть крейсеров, восемь миноносцев и три десантных транспорта. Обойти неприятельскую эскадру не было возможности, поскольку события происходили между двух островов, да и активное маневрирование японских кораблей не оставляло иного пути «Корейцу», кроме как между двух неприятельских колонн. Моряки русской канонерской лодки заметили агрессивные намерения японцев: на их крейсерах с орудийных стволов были сняты чехлы, а у лафетов стояли боевые расчеты. Тем не менее Г.П. Беляев отдал приказ продолжить путь, но как только он вклинился между двух корабельных шеренг, ему наперерез вышел японский крейсер, а миноносцы резко пошли на сближение. Дабы не быть окруженным, «Корейцу» пришлось повернуть обратно. Видя, что противник возвращается в порт, японские миноносцы совершили на него три минных атаки, правда, ни одна из мин в цель не попала. Русская лодка открыла ответный огонь, который, впрочем, сразу же вынуждена была прекратить, так как входила обратно на рейд нейтральной гавани Чемульпо. «Кореец» встал на стоянку рядом с «Варягом», а недалеко бросили якорь миноносцы нападавших. Так закончился первый день боя. Теперь уже у русских моряков не было сомнений в начале войны, однако и бухту они покинуть не могли: под покровом ночи не была известна ни численность японских крейсеров, ни их расположение...

Ранним утром 27 января контр-адмирал Уриу передал через русско-го посланника в Корею ультиматум капитану 1-го ранга Рудневу: покинуть бухту Чемульпо до полудня; в противном случае он будет вынужден начать

боевые действия прямо на внутреннем рейде. Этот ультиматум означал вызов на бой, ибо дать уйти русским кораблям японцы не собирались. Но и атаковать в гавани им было непросто: в это время кроме «Варяга» и «Корейца» там находились английские, американские, французские и итальянские боевые корабли. Случайное попадание снаряда в один из них привело бы к международному скандалу. Поэтому Уриу передал иностранным крейсерам дипломатичную просьбу покинуть место стоянки на время боя.

Руднев оказался в чрезвычайно сложном положении. Остаться в гавани было нельзя, поскольку в ней был крайне затруднен маневр, и японские крейсера и миноносцы, имея семикратный перевес, без труда бы расстреляли почти обездвиженные русские корабли. С другой стороны, бой на внешнем рейде, где маневр также был стеснен, давал не намного больше шансов на победу. Тогда капитан «Варяга» решил обратиться за помощью к иностранному флоту, капитаны крейсеров которого были возмущены действиями японцев, решивших согнать их со стоянок. Согласно международному военному праву корабли ни одной державы не имели право вести боевые действия в нейтральных портах, а Корея к этому времени уже успела объявить нейтралитет. На состоявшемся в 9 утра совещании капитанов русского, английского, французского и итальянского крейсеров был принят меморандум, осуждавший действия японцев. Однако никакой военной помощи иностранцы русским не обещали. Руднев попросил их сопровождать «Варяг» и «Кореец» при выходе из бухты, вплоть до окончания зоны нейтральных вод. Но иностранцы отказались, сославшись на то, что подобный маневр может быть истолкован как нарушение нейтралитета; иными словами, получалось, что Италия, Англия и Франция вступили бы в войну на стороне России. Более того, капитаны иностранных крейсеров, несмотря на выраженный японцам протест, пообещали адмиралу Уриу покинуть гавань на время боя, во избежание повреждения своих судов. Сам же меморандум с протестом английский офицер вручил командующему японским отрядом лишь за десять минут до начала японской атаки на русские корабли...

Понимая, что теперь столкновения не избежать, Руднев дал приказ готовить корабли к сражению. Его план состоял в том, чтобы прорваться из бухты сквозь японские колонны. В 11.30 «Варяг» и «Кореец» снялись с якоря и двинулись навстречу врагу. Видя решимость русских моряков, команды иностранных крейсеров объявили торжественное построение личного состава и проводили наши корабли криками «ура!» и оружейным салютом. А на итальянском крейсере «Эльба» оркестр играл русский гимн — «Боже царя храни!»

Крейсер «Варяг» считался одной из сильнейших боевых единиц русского флота. Он был построен на верфях Филадельфии в 1900 г., спущен на воду 2 января 1901 г., а в начале 1903 г. прибыл на усиление Тихоокеанской

эскадры в Порт-Артур. Справедливости ради надо отметить, что «Варяг» никогда не планировалось использовать для эскадренного боя в открытом море. Он не был броненосным крейсером, как, например, флагман Тихоокеанской эскадры «Цесаревич»; его тактическая задача состояла в быстрых и неожиданных атаках на вражеские караваны. Именно скорость, доходившая до 25 узлов в час (почти 45 км/ч), считалась главным оружием «Варяга». Он был охотником-одиночкой, способным своим появлением посеять панику в рядах противника. Тем удивительнее, что командование Порт-Артура оставило такое грозное оружие запертым в нейтральной бухте. Однако скорость «Варяга» достигалась недостаточным бронированием корпуса; к тому же огневая мощь крейсера также была принесена в жертву стремительности атаки. Корабль обладал 38 орудиями, двумя пулеметами и 6 торпедными аппаратами, но лишь 12 пушек имели 6-дюймовый калибр (152 мм) и 12 — 3-дюймовый (75 мм), остальные были мелкокалиберные. 8-дюймовых и тем более самых грозных, 12-дюймовых калибров той войны на «Варяге» не было. Два 8-дюймовых орудия стояли на «Корейце», но канонерская лодка обладала низкой скоростью и была почти не защищена броней от вражеских снарядов.'

Японцы очень хорошо продумали выбор арены сражения: двигаясь по узкому фарватеру Чемульпо и стремясь прорваться в открытое море, «Варяг» и «Кореец» не могли развить высокой скорости. А на выходе из бухты их поджидали 6 вражеских крейсеров и 8 миноносцев, то есть русские корабли были почти лишены возможности маневрировать и активно уклоняться от снарядов. К тому же тихоходный «Кореец» не мог угнаться за «Варягом», а значит крейсеру, дабы прикрыть своего спутника, приходилось идти в низком темпе. Завидев неприятеля, контр-адмирал Уриу со своего крейсера дал сигнал, предлагая Рудневу сдаться, но ответа так и не дождался. В 11 часов 45 минут, когда «Варяг» сблизился с противником до расстояния приблизительно в 8 километрах, по нему был открыт огонь сначала флагманским крейсером «Асама», а затем и всей японской эскадрой. Начался знаменитый бой «Варяга» и «Корейца». Разумеется, оба русских корабля сразу же были засыпаны снарядами семикратно превосходящего их противника. 45 минут продолжалась схватка, и все это время море вокруг них кипело от разрывов. Однако и русские моряки отвечали смертоносным огнем; «Кореец», скрываясь за броней «Варяга», наносил удары из своих 8-дюймовых пушек, а крейсер сосредоточил свой огонь в основном на флагмане врага. Первой удачей наших артиллеристов стал взрыв на корме «Асамы», выведший из строя кормовую орудийную башню и убивший командира корабля.

Через три четверти часа положение «Варяга» стало критическим. Несмотря на то, что японские орудия попадали в него не часто (в сравнении с

количеством выпущенных противником боеприпасов), их тяжелые снаряды вывели из строя практически всю крупнокалиберную артиллерию; на крейсере начались пожары, был серьезно поврежден рулевой привод, и команде пришлось перейти на ручное управление, которого крейсер, стоя на сильном течении, очень плохо слушался. Но самыми опасными повреждениями стали три подводных пробоины, из-за которых «Варяг» дал заметный крен. Под непрерывным огнем врага ремонтная команда сумела наложить на пробоины пластырь, но полностью ликвидировать крен не удалось. По-прежнему любой резкий маневр угрожал опрокидыванием корпуса. Видя тяжелое положение «Варяга», контр-адмирал Уриу скоординировал своим кораблям идти на сближение с противником и добивать его с близкой дистанции. Минные атаки в этом бою не применялись, поскольку стороны не сходились менее чем на 5 километров. И, казалось, наступило самое время потопить потерявший ход «Варяг» с помощью торпед. Оценив обстановку, капитан Руднев, раненный в голову, принял решение вернуться в бухту, ибо продолжение боя грозило быстрой гибелью. Теперь уже «Кореец» прикрывал огнем с трудом маневрирующий «Варяг». Японский адмирал явно промедлил с решительной атакой: как только израненный русский крейсер вновь вошел в фарватер бухты, преследовать его могли лишь два корабля, шедшие бок о бок и постоянно рисковавшие сесть на мель. В 13.00 «Варяг» и «Кореец» встали на свои прежние стоянки в бухте Чемульпо. Противник не стал атаковать их в порту и прекратил огонь, так как в гавани по-прежнему находились корабли других держав. Боевая тревога на русских кораблях не была отменена, ибо на горизонте продолжали передвигаться неприятельские крейсера. Как только «Варяг» бросил якорь, Руднев приказал команде оставаться на своих боевых местах на случай новой японской атаки.

Наступило время подсчитывать потери. Канонерская лодка получила минимальные повреждения осколками; за три четверти часа боя японцы так и не смогли в нее попасть. Но на «Варяге» обнаружились жестокие последствия боя: из 553 членов команды убито было 22 (в том числе один офицер) и ранено 108 человек; впоследствии 11 из них умерли от ран. Тяжелый урон был нанесен и технике: выведенной из строя оказалась большая часть орудий, были повреждены дымовая труба и рулевое управление; в трюмы, несмотря на заделанные пластырем пробоины, продолжала просачиваться вода. К тому же было обнаружено большое количество пробоин в броне и иных мелких повреждений. Однако и японцам этот бой стоил очень дорого. Русским кораблям удалось потопить вражеский миноносец и нанести серьезные повреждения двум крейсерам — «Асама» и «Такачихо». Есть данные, что получивший подводную пробоину «Такачихо» затонул во время движения в док. Требовали ремонта другие японские крейсера. В общем, как свидетельствовали наблюдатели с иностранных

судов, настроение у японцев было подавленным. Их потери в живой силе составили свыше 30 человек убитых и 200 раненых. При этом они видели, что «Варяг» и «Кореец» благополучно добрались до стоянки и не исключено продолжение боя.

О том, что схватку предстоит продолжить на следующий день, знал и капитан В.Ф. Руднев. Намерение японцев добить русские корабли было очевидным. Но прежде, чем готовиться к новому бою, с «Варяга» начали эвакуировать раненых. И здесь положительную роль сыграли команды английских, американских, французских и итальянских судов, которые способствовали вывозу раненых, размещению их в госпиталях и оказанию им медицинской помощи. Повторный осмотр крейсера показал, что без серьезного ремонта к сражению он больше не пригоден. Даже оставшиеся невредимыми орудия из-за крена корпуса сильно теряли в дальности и точности стрельбы. Руднев подсчитал, что в новом бою «Варягу» придется рассчитывать только на три пушки. При этом стрелять пришлось бы с неподвижного корабля, ибо маневрирование накренившегося судна привело бы к его неизбежному опрокидыванию. С другой стороны, «Кореец» был готов к бою, но долго ли одна канонерская лодка сможет продержаться против десятка вражеских кораблей? Тогда на общем собрании офицеров было решено: в связи с тем, что продолжение боя приведет к неминуемой гибели большей части команды, а шансы нанести хотя бы незначительный урон врагу минимальны, следует уничтожить русские корабли, дабы они не достались противнику, а экипажи по приглашению капитанов нейтральных держав разместить на их судах. Опять же надо отдать должное английским, британским и итальянским морякам, согласившимся принять наших соотечественников. В противном случае, сойдя на берег, они бы неминуемо попали в плен к японскому десанту.

Изначально русские офицеры планировали взорвать «Варяг», но иностранные капитаны уговорили Руднева этого не делать, поскольку взрыв такого колоссального судна мог угрожать затоплением кораблей, находившихся в это время на рейде. Пришлось прибегнуть к затоплению крейсера; в три часа пополудни специальная команда открыла кингстоны<sup>1</sup>. Последним, как и положено по уставу, борт тонущего «Варяга» покинул капитан. Приблизительно через три часа героический крейсер полностью погрузился в воду и опустился на глубину 22 метра. В 16 часов была взорвана канонерская лодка «Кореец», а затем сожжен гражданский пароход русской миссии «Сунгари», и, наконец, русские моряки затопили все шлюпки и спасательные средства.

<sup>1</sup> Кингстон (от англ. kingston valve — «забортный клапан») — отверстие с клапаном в наружной обшивке подводной части судна для приема или удаления воды.

На рассвете 28 января контр-адмирал Уриу, узнав о судьбе «Варяга» и «Корейца», поздравил своих офицеров с победой. Действительно, боевая задача была ими выполнена: корабли противника уничтожены, десант благополучно высажен, бухта Чемульпо захвачена. Россия в этом эпизоде войны потерпела поражение, а через год, несмотря на героическое сопротивление, проиграла и битву за Порт-Артур. Но разве факт поражения обесценивает подвиг русских воинов? Разве подвиг измеряется сухими цифрами потерь и приобретений?

Судьба самого «Варяга» хорошо известна. После окончания войны японцы, затратив огромные усилия и средства, подняли корабль со дна бухты Чемульпо. Ему было дано новое имя — «Соя», и использовался он в качестве учебной боевой единицы. В 1916 г., в самый разгар Первой мировой войны, Япония продала России ее «Варяг»; так героический крейсер вернулся на Родину. Но не долго ему суждено было там находиться. Так как по своим боевым и техническим характеристикам он уже давно устарел, русское командование отправило его на английские верфи для перевооружения. Но вскоре в России произошла революция, и новая власть отказалась выплатить стоимость ремонта. Тогда английская компания продала крейсер Германии на металлолом. Во время буксировки к месту утилизации он сел на мель в Шотландском море и прямо там был сначала взорван, а затем разрезан на металл. К сожалению, героический «Варяг» закончил свой путь вдали от родных берегов.

Но отнюдь не это грустное событие стало завершающим аккордом его подвига. 16 апреля 1904 г. в Петербурге торжественным маршем по Невскому проспекту шли моряки «Варяга» и «Корейца». Их шествие сопровождалось ликованием огромного количества людей, игрой военного оркестра, почетным караулом, салютом и дождем из цветов. Так русский народ благодарил своих героев.

### 3.

Вспомнив о событиях столетней давности, обратимся теперь к этическому рассмотрению подвига. Обстоятельства неравного боя русских кораблей с японскими будут служить нам путеводной нитью, ибо для того, кто не почитает память своих героев, вряд ли откроется смысл подвига.

Каждое историческое событие имеет смысл для этики как проявление морального облика человека своего времени. Одним из самых чистых выражений подлинного нравственного поведения в истории следует считать подвиг, ибо в момент его совершения личность перестает руководствоваться утилитарными и эгоистическими мотивами. Ее главным импульсом ста-

новятся высшие нравственные ценности — представление о долге, идеале, святине. Трудно себе представить, чтобы смелый, решительный, даже отчаянный поступок, который при этом преследовал злую цель, можно назвать подвигом. Такой поступок по своей цели и мотивам будет считаться либо не моральным, либо преступным. Криминальная история знает немало примеров, когда некоторые горячие головы делали невероятные вещи, идя на ограбление банка или совершая побег из тюрьмы. Но эти люди желали достичь благополучия либо спасти свою жизнь. А герой, напротив, жертвует благополучием и жизнью. Поэтому под подвигом мы будем понимать исключительно жертвенный поступок, который совершается только ради других людей.

Однако не каждый моральный поступок, каким бы редким и ценным он ни был, является настоящим подвигом. Когда мы вправе говорить о подвиге, о героическом поступке? Кто настоящий герой, а кто иносказательный, или мнимый? Надо заметить, что в обыденном сознании за героическое часто признается любое действие, превосходящее обычные способности человека. Мы часто встречаем упоминания о героях в описании войны, мирной гражданской жизни, в рассказах о революциях, спасательных операциях, в повествованиях о жизни выдающихся личностей и даже в спортивных репортажах. Создается впечатление, что вокруг нас живет множество героев. И действительно, наша жизнь полна ужасающих событий, требующих подлинного героизма. Но, с другой стороны, подвиг — это все же что-то очень редкое и даже исключительное...

В истории философской мысли за героизм так же принимались совершенно различные виды поведения, но в них можно усмотреть одну общую черту — признание уникальности, неповторимости и даже божественности самих героев. Например, герои древнегреческой мифологии, как правило, изображались детьми богов и стремились соответствовать силе и доблести их родителей. В облике этих героев на первый план выходят воинские добродетели, умственное и духовное развитие играет второстепенную роль в сравнении с физическим. Христианская эпоха возвысила образ духовного совершенства, ведущего «невидимую брань» с дьявольским искушением. Рыцарь и монах-подвижник — оба получили дары Святого Духа и отныне призваны защищать веру Христову: один с помощью оружия, а другой силой молитвы и благочестия. Как в рыцарских сказаниях, так и в житиях святых ярко выражен мотив борьбы одинокого подвижника с мировым злом. То, что невозможно обычному человеку, доступно Божьему избраннику.

Героический пафос эпохи Возрождения сохранил и рыцарский, и монашеский идеал, но добавил к ним еще один — идеал свободной творческой личности. Этот образ, прекрасно показанный нам Дж. Бруно, раскры-

вает «героическое» в качестве духовного дерзания, как «великую страсть» человеческой мысли, позволяющую ему проникнуть в бесконечные тайны Вселенной и Творения. Новое время нарисовало нам целую галерею героических образов. Воин, реформатор, революционер, ученый, гений, гражданин, религиозный пророк, борец за права человека... Чем сложнее и противоречивее становится действительность, тем больше появляется различных героических образов. Автор одного из самых ярких исследований в этой области Томас Карлейль утверждает, что «почитание героев есть трансцендентальное удивление перед великим человеком»<sup>1</sup>. В его список «великих людей» попадают и мифические герои древнескандинавского эпоса, и религиозные деятели, и писатели, поэты, художники, полководцы. Фактически Карлейль впервые распространил звание героя с исключительных, избранных Богом личностей на выдающихся личностей во всех областях деятельности. Никто, разумеется, не будет спорить, что Данте, Рафаэль, Шекспир, Гете — величайшие художники. Но все ли «великие люди» причастны к подвигам? Очевидно, что нет: подвиг всегда рождает героя, но не всегда герой, в смысле выдающейся личности, совершает подвиг.

Каждый из выдающихся персонажей мировой истории был велик по своему. Полем их деятельности становились разные сферы бытия. Великие творческие личности, создавшие своими произведениями целые духовные эпохи, действуют в ментальном мире. Они — «герои духа», и их правильнее называть гениями. Отличительная черта такого «героизма» — напряженная работа в течение всей сознательной жизни, постоянное завоевание новых творческих высот. Назначение гения в мире — открывать новые горизонты познания, новые духовно-ментальные миры. Но есть и другие герои. Они не достигли научных или художественных высот, они — герои действия, и поле их деятельности — реальная жизнь. Их миссия состоит в том, чтобы посредством титанических усилий пытаться изменить ход реальных событий. Как правило, такой героизм предполагает один единственный поступок, но такой, который поражает воображение и заставляет нас поклониться перед бесконечным мужеством героя.

Есть и третье понимание героизма, которое мы обозначим как «социальное». Для его раскрытия следует провести параллель с художественными произведениями, в которых принято «героями» называть тех, вокруг кого вращаются главные сюжетные линии. Но далеко не все литературные герои совершают подвиги. Так же обстоит дело и с известными личностями в социальной жизни: вокруг них вращаются основные информационные потоки. «Герои» политики, эстрады, мира искусства, бизнеса и спорта

<sup>1</sup> Карлейль Т. Теперь и прежде. М.: Республика, 1994. С. 14.

далеко не всегда имеют отношение к подвигам. Они даже могут не представлять собой ничего выдающегося, тем не менее все равно находятся в центре общественного внимания. Отличительная черта такого «героизма» — быстрое забвение. Подобные персонажи стремительно исчезают из информационного поля, не оставляя о себе никакой памяти. В отличие от них гении и истинные герои, благодаря исключительности своих поступков, остаются в памяти народов на долгое время: на десятилетия, века и даже тысячелетия. Истинный героизм проверяется временем.

Отличив гениев и «героев» социальной жизни от героев действия, пытающихся изменить ход событий (именно к такому типу принадлежит бой моряков «Варяга»), сосредоточимся на последних. Только в их руках находится возможность совершения настоящего подвига, ибо подвиг всегда направлен на решительное изменение действительности, хотя и не всегда его добиваются. В отличие от него деятельность гения сосредоточена на создании духовных шедевров, а целью известных персонажей социальной жизни является создание скорее придуманного образа, но не реальное поведение. Имеет ли отношение подвиг только к войне, или же он может свершиться и в мирной жизни? Может, причем не только в тех областях жизни, где человеку часто приходится действовать на пределе возможностей. Борьба с преступностью, спасение людей при стихийных бедствиях, испытание новых видов техники — эти виды деятельности подразумевают исключительные поступки. Сложнее обстоит дело со спортом; выражение «герои спорта» прочно вошло в обиходный язык. Бесспорно, спортивные состязания являются одним из видов публичной деятельности, однако она все меньше становится игровой и все более приобретает черты достаточно жестокой профессии, в которой ради достижения результата участники некоторых соревнований рискуют жизнью не меньше, чем большинство людей «опасного» рода занятий. Спорт стал неотъемлемой частью реальности с присущей ей непредсказуемостью и риском, а значит, спортсменам нельзя отказывать в возможности героических поступков. Кроме специфических видов деятельности, непосредственно связанных с опасностью, следует указать на обычный гражданский (можно сказать — житейский) героизм. В наше время, когда личности требуется немалое мужество, чтобы просто существовать в этом мире, героем может оказаться самый обычный человек, попавший в экстремальную ситуацию. Трагизм нашего бытия как раз и заключается в том, что опасность часто подстерегает неподготовленных людей, и ликвидировать эту опасность, нередко ценой собственной жизни, приходится таким же обычным людям...

Теперь нам надо указать на нечто общее, что характеризует подвиг и героя, независимо от эпохи или сферы жизни. Прежде всего, подвиг воспринимается как нечто редкое, ценное и почти невозможное. Как уже

было сказано, в глазах общества он всегда считался поступком, который безмерно превышает силы обыкновенного человека. В жизни встречается немало смелых, решительных и даже отчаянных действий. Но различие между просто смелым поступком и настоящим подвигом кажется значительной. В первую очередь, это различие касается обстоятельств, сопутствующих совершению поступка. В случае подвига, они делают его практически невозможным. Почти все, что окружает человека, направлено против него. Кажется, только безумец может решиться на подобное свершение в ситуации, когда шансы на успех мизерны, а на поражение и гибель — огромны. Так и случилось с двумя русскими кораблями, ибо хуже обстоятельств в их ситуации придумать трудно. Вероломный ультиматум семикратно превосходящего врага, информационная блокада, невозможность маневра и отступления, предательство кораблей иностранных держав, явно недостаточные средства для ведения более или менее равного боя — все это грозило неминуемой катастрофой. Вряд ли бы в такой ситуации нашлись люди, верившие в успех решительной атаки на врага. И даже сами герои понимают, что им предстоит совершить нечто совершенно невероятное. Быть может, никто из них также не верит в успех, но они все-таки принимают решение сделать невозможное. Подвиг — это ответ человека на безвыходную ситуацию, желание раздвинуть границы собственных возможностей.

При этом героизм всегда связан со смертельным риском, а обыкновенный смелый поступок, который также призван преодолеть неблагоприятные обстоятельства, не угрожает человеку смертью. И даже если подвиг не заканчивается трагически и герои остаются в живых, как это и случилось с большинством команды «Варяга» и со всеми моряками «Корейца», то никто не отменит того факта, что все они находились в ситуации смертельной опасности, на волоске от гибели. При этом с течением боя эта опасность только возрастала, и требовалось проявить удивительную выдержку, дабы преодолеть парализующий страх смерти и действовать по всем правилам военного искусства и даже с некоторой долей успеха. Подвиг — это решительный шаг навстречу гибели, но с ясным представлением своей цели. Героизм всегда подразумевает целеустремленность; несмотря на крайне сложные обстоятельства и смертельную опасность, герой вплоть до своей гибели, или вплоть до исчерпания всех возможных средств сопротивления, продолжает бороться.

Подвиг не случается при естественном течении событий, при жизни без происшествий. Он обычно вытекает из собственной противоположности, из чьей-то ошибки, недомыслия, злой воли или предательства. Подвиг — это осознание опасности и попытка ее ликвидировать, а бездействие, перетекающее в халатность, напротив — игнорирование опасности,

ведущее к тяжелым последствиям. Если бы в жизни все было разумно и последовательно и каждый из нас мог бы предвидеть все последствия своих действий, то героизма бы не требовалось. Но наш мир устроен так, что исправлять недальновидные или прямо преступные решения часто приходится невероятными усилиями. Герои, к сожалению, вынуждены зачастую расплачиваться за чью-то глупость. Гибель «Варяга» произошла во многом по вине командования Тихоокеанской эскадры, которое вовремя не предупредило свой крейсер о начале войны.

Но гораздо чаще подвиг становится ответом не на ошибку или случайность, а на зло и вероломство, на то, с чем подвижник не может согласиться и потому отказывается быть простым наблюдателем. Героизм всегда противостоит злу, в каких бы формах оно не проявлялось: насилие, военная агрессия, стихийное бедствие, катастрофы. Зло желает унижить свободную личность, подчинить ее своей воле, а подвиг стремится явить высшую человечность, не согласную на унижение и покорение. Прекрасно эту мысль выразил Е.Н. Трубецкой: «Сверхчеловеческая сила ненависти вызывает ответные действия сверхчеловеческой силы любви»<sup>1</sup>. Подвиг призван исправить то, что многим уже кажется непоправимым и с чем многие готовы мириться, поскольку не находят сил к сопротивлению.

Герои «Варяга» и «Корейца» отказались подчиниться воле вероломно-го врага и отклонили требование сдаться. Они не желали становиться легкой добычей хитроумного противника, не хотели быть игрушкой в руках обстоятельств; они верили в возможность их изменить. К моменту начала схватки русские воины уже знали о том, что Япония официально объявила войну России, поэтому сам бой был для них попыткой изменить не только свою судьбу, но и ход всей войны. Этот факт показывает нам, что подвиг свершается не только «против» определенных сил, но и обязательно во имя чего-то очень важного, в сравнении с которым собственные жизнь и здоровье кажутся незначительными. В этом смысле следует отличать эстетическое толкование героизма от этического. Если первое обращает внимание именно на красоту самого поступка, силу и доблесть героя, то второе смотрит в первую очередь на то, ради чего подвиг совершается. Команды русских кораблей сражались в бухте Чемульпо за честь своей Родины и за честь своей армии. Подвиг — это всегда жертвенность ради своих близких, а значит, торжество чистого нравственного мотива. Для этики важно заметить, что в явлении героизма мораль становится действенной. Можно сказать, что подвиг — это нравственный бунт человека против превосходящей его реальности, утверждение свободного действия наперекор, казалось бы, неотвратимой судьбе.

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 388.

Обстоятельства совершения подвига еще не дают нам его полного этического понимания. Важно указать также на его субъективную сторону, представленную мотивами. Как уже было указано, подлинно героический поступок лишен эгоистических побуждений. Это подтверждает тот факт, что подвиг совершается перед лицом смертельной угрозы, и поэтому никакие блага не стоят гибели, тяжелых ран или просто пережитой пограничной ситуации. Решимость совершить подвиг есть свободная жертвенность, не требующая награды. Подвиг есть проявление свободы, отрицающей превосходство обстоятельств, но это проявление само должно быть добровольным. Не может быть героизма по принуждению или по приказу. Конечно, неравный бой русских кораблей, как и любой подвиг на войне, можно рассмотреть как исполнение приказа и воинского долга. У капитанов «Варяга» и «Корейца» был приказ оборонять Чемульпо и не допустить высадку вражеского десанта. Но в сложившихся обстоятельствах исполнение такого веления было невозможно; пред колоссальным превосходством противника требование даже самого сурового приказа теряет свою силу. Не по уставу, разумеется, а по ситуации. Никто не в силах совершить невозможное и никто не желает подвергать жизнь опасности. Никто... кроме героя. Только он один выбирает свободное служение воинскому долгу и Родине. Именно свободное, а не из страха перед наказанием, ибо если бы моряки «Варяга» и «Корейца» сдались в плен, то у них всегда была бы возможность избежать суда, оставаясь в плену. И даже в случае трибунала капитаны кораблей могли бы сослаться на вероломство противника и слишком неравные условия боя. Вне всякого сомнения, их бы оправдали, как оправдали сдавшихся в плен защитников Порт-Артура. Можно заметить, что наши соотечественники стали жертвой воинской чести, которая не оставила им выбора. Честь не позволяла им положить оружие или искать защиты у кораблей нейтральных держав. Они повели себя так, как требовало истинное призвание солдата — защищать с оружием в руках свою Родину вплоть до последнего вздоха. Но, давайте подумаем, честь и призвание — не слишком ли это слабые мотивы для того, чтобы пойти на неминуемую гибель вместо того чтобы воспользоваться возможностью избежать опасности? Найдется не так много людей, у которых хватит духовных сил свободно выбрать именно эти побуждения и добавить к ним несгибаемую решимость противостоять злу. И эти люди — герои. Только их силы воли хватает для преодоления страха неминуемой смерти и выбора нравственного мотива. Этот выбор добровольный, несмотря на видимое принуждение (исполнение должностных обязанностей). Тем более полностью свободен от каких-либо внешних принуждений гражданский героизм, ведь обычный человек, казалось бы, не должен рисковать собой ради спасения ближних — • для этого есть много организаций, в чьи

задачи входит ликвидация чрезвычайных происшествий. Однако он, не надеясь на помощь, все равно решается на смертельный риск, тем самым свободно выбирая служение высшей человечности.

Еще одним важным мотивом подвига является его бескорытность. Истинный герой совершенно свободен от стремления к личной выгоде. Подвиги всегда сопровождалась славой, почестями, наградами, особым положением в обществе. Правда, все это доставалось только выжившим героям, а погибшим — лишь добрая память. Конечно, человек может на досуге мечтать о подвигах и славе, но когда жизнь ставит его перед выбором — либо смертельная опасность, либо возможность ее избежать, то мечты быстро рассеиваются. Согласие на подвиг — всегда стояние перед неизвестностью, так как никто до его исхода не может знать своей судьбы. Поэтому рассчитывать на награды в такой ситуации совершенно бессмысленно. И если речь идет о настоящем подвиге, то есть поступке в крайне неблагоприятных обстоятельствах, то овладевший сознанием прагматический расчет не позволит человеку пойти на исключительное свершение. Слишком велика вероятность того, что по завершении дела никакие награды герою уже не будут нужны. Поэтому подвиг — это чистая эмоциональная спонтанность, чуждая рациональному расчету, но все-таки целеустремленная. Герой абсолютно не знает последствий своего свершения, не всегда в точности знает обстоятельства, но всегда хорошо видит цель.

Можно назвать еще несколько характерных мотивов, сопровождающих подвиг. Храбрость, мужество, ярость и возмущение несправедливостью. Как справедливо заметил Т. Карлейль, «отвага всегда бывает также источником настоящей жалости, истины и всего великого и доброго, что есть в человеке»<sup>1</sup>. Но как бы мы ни пытались разделить единый героический порыв на понятные нам мотивы, он все равно остается личной тайной героя. Ему самому трудно объяснить свой выбор; он переживает внутреннюю борьбу между страхом неизбежных страданий и чувством нравственной необходимости совершить этот поступок. Он сталкивается с абсолютным выбором, который страшен именно своей однозначностью. Судьба больше не даст возможности что-либо исправить и выбрать второй раз; герой надеется что-то изменить в настоящем и будущем, но ему не подвластно прошлое. Он, конечно, понимает весь ужас своего выбора и до последнего момента испытывает сомнения. Но последний импульс, решающее духовное движение навстречу неизвестности перечеркивает все страхи и сомнения. Там, где жизнь приближается к последней черте, герой доходит до высшего сосредоточения сил.

<sup>1</sup> Карлейль Т. Теперь и прежде. С. 32.

Подвиг делит жизнь человека на две части — до и после его совершения, хотя, в большинстве случаев, вторая часть на долю героя не выпадает. Тогда его память будет жить в сердцах потомков. Но если ему все же удалось выжить, меняет ли подвиг что-либо в его существовании? Жизнь до подвига могла ничем не выделять будущего героя; он — обычный человек, один из многих. Более того, он мог абсолютно не стремиться к моральному совершенству, мог грешить, быть мелочным и злопамятным, делать совсем не благовидные вещи. Но пред лицом подвига все это исчезает. Не важно, какими качествами обладает человек до рокового выбора: он может быть смелым и отважным, однако в последний момент вдруг под влиянием страха эти качества ему не помогут; а может быть предельно осторожным, скромным, но это не помешает ему решиться на исключительный по смелости поступок. Подвиг поднимает человека в иную духовную реальность, где стираются мелочные житейско-моральные суждения. Здесь личность вступает в сферу нравственного абсолюта и, сталкиваясь с ним, она должна решить: будет ли она защищать высшую моральную ценность, или это ей не по силам. Такое служение, такое кратковременное бытие перед лицом вечности потребует высшего напряжения сил, полного забвения себя и, наконец, жизни, но на время подвига посредством героя подлинная мораль становится действенной. Ни до, ни после подвига человек может вообще не сделать ничего героического и даже заметного. Его последующая жизнь может быть такой же тусклой, как и до свершения подвига. Более того, если ему удастся остаться в живых, он может настолько ужаснуться той действительности, которая вынудила его решиться на подвиг, что навсегда может расстаться с тем занятием, исполняя которое, он совершил героический поступок. Например, военный может уйти в отставку и даже не вспоминать о боевых днях. Весьма вероятно, что его жизнь также не будет моральным совершенством, как и до подвига. Мы знаем случаи, когда герои минувших событий вели себя не очень достойно, излишне привлекая к себе внимание или выпрашивая для себя новые награды и почести. Но это вполне нормальная ситуация, ибо героизм — не черта характера. Героизм — черта поступка. Он не оказывает влияния на моральные качества личности, ибо относится к краткому отрезку ее бытия, а воспитание качеств происходит в течение всей жизни. Какими добродетелями и недостатками обладал человек до совершения подвига, такими и будет обладать. Для него изменится только одно — он стал героем, он совершил один раз в жизни невозможное. И теперь, независимо от дальнейших событий его судьбы, никто у него не отнимет этой заслуги, никто не отнимет звания героя.

Если героизм — не черта характера, то ее невозможно воспитать. Как неизвестны точные условия подготовки гения, так не известны они и для подготовки героя. Подвиг могут совершить совершенно разные по лич-

ностным качествам люди, и до последнего, решающего момента неизвестно, кто из них вступит в схватку, а кто отступит перед опасностью. Я допускаю, что человек, с ранних лет воспитанный в духе почтения к героическим свершениям своего народа и живущий с мечтой повторить великие деяния соотечественников, скорее решится на подвиг, чем тот, кто никогда в жизни ничего не слышал о героях. Но все равно — абсолютно точно гарантировать совершение подвига никто не может. Героических личностей, то есть таких, которые в любой ситуации поразят мир своим подвигом, в реальной жизни не существует. Их придумал поэтический гений, желающий видеть в мире совершенство. Эти совершенства живут в мифологических сюжетах, рыцарских романах и мечтах романтиков. Не случайно, что самые выдающиеся герои мифов ведут свою родословную от богов, а значит, уже от рождения обладают сверхчеловеческой силой. Для них не может существовать непреодолимых препятствий, ибо божественный герой их по определению преодолевает. А обыкновенный человек всегда вынужден рассчитывать только на свои ничтожные силы. Рыцарские романы, известные своим пафосом преувеличения, полны описаний невероятных свершений своих персонажей. Создается впечатление, что посвящение в рыцари дает воину магическую силу для постоянных подвигов. Здесь божественное происхождение мифологических героев заменяется причастностью к благородной крови. Если рыцарь является потомком королевского рода, то для него не существует невозможного. Наконец, романтический образ героя, нарисованный нам великими поэтами Шиллером, Гельдерлином, Новалисом, Байроном, — это скиталец, стремящийся туда, где, с его точки зрения, кипит подлинная жизнь. Рыцарь желал спасти мир от несправедливости — романтический герой сам хочет спастись от скуки и тусклого существования. Согласно его миропониманию человек должен развить все свои творческие способности, поэтому героический пафос у романтиков выражен в желании проникнуть в тайны Вселенной, слиться с космической жизнью, примириться с великой матерью-природой. Идеал романтика — нечто среднее между героем и гением. Только гений может постичь смысл мира, но только герой может его выразить собственной жизнью. Героическая личность остается великим идеалом, а прирожденный герой — великой мечтой, однако в реальности тяжесть настоящего подвига человек может выдержать один и только в редчайших случаях несколько раз. Прикосновение к сверхчеловеческому губит человеческое...

В чем же окончательное, этическое значение подвига? Мы рассмотрели его мотивы и обстоятельства, осталось сказать о последствиях. Любой подвиг влечет за собой какие-то изменения реальности; на это он и направлен. Но последствия, как это ни парадоксально, не определяют его сущности. Для ценности подвига совершенно не важно, заканчивается ли

он победой или поражением. Предположим, что морякам «Варяга» и «Корейца» удалось бы прорваться в Порт-Артур, нанеся при этом огромный урон противнику. Но предполагать такой поворот событий — все равно, что сочинять мифы и наделять русских воинов сверхчеловеческой силой. Как бы вероломно ни вели себя японцы, им не откажешь в высоких боевых качествах. А можно продумать и обратный, весьма вероятный в данной ситуации исход: русские корабли могли погибнуть в бою, не нанеся никакого урона врагу. В первом случае это был бы триумф, во втором — катастрофа. Но в любом случае ни один из них не отменяет самого факта совершения подвига. Мы бы так же почитали героев, как почитаем их сейчас, и, кто знает, если бы все герои погибли, не придало ли это их подвигу в глазах людей еще большее величие и трагизм? Последствия не влияют на ценность подвига, а вот он — существенно влияет на их оценку. Тем, кто совершил героический поступок, как-то трудно приписывать поражение, трудно заключать их в рамки военно-стратегических расчетов, ибо подвиг — это то, что заведомо нарушает всякие расчеты. Замечательно выразил это мысль И.А. Ильин: «...Есть на земле победы, которые остаются победами в самые часы своей видимой неудачи. Этим побед никто не умалит и не отнимет; ими строится жизнь народов и человечества; раз одержанные, они становятся историческим достоянием... живую основу настоящего и будущего»<sup>1</sup>. Нет ни одного серьезного автора, который не утверждал бы, что моральная победа в том бою осталась за моряками «Варяга» и «Корейца». Моральная победа значительно важнее тактической, ибо последняя всегда со временем может обесцениться. Победил не тот, кто оставил за собой поле боя, и не та сила, которая в итоге достигла своей цели. Победил тот, кто не был согласен стать игрушкой в руках обстоятельств, кто не желал мириться с бесчинством противника и показал, что для него есть святыни дороже собственной жизни. Посредством героического поступка единичная воля торжествует над необходимостью обстоятельств, а человеческое начало берет верх над бесчеловечным.

Но это не значит, что подвиг не влечет за собой никаких благотворных изменений в мире. Конечно, тем, кто привык рассчитывать выгоду только исходя из стоимости материального ущерба, таких следствий не увидеть. Мы говорим о его духовном значении, то есть о том, какое влияние оказывает он на души людей. И такое влияние трудно переоценить. Память о подвигах — важнейшая часть морального идеала данного народа, а почитание героев составляет одну из основ воспитания национального характера. Не случайно, когда хотят уничтожить народ, начинают порочить светлые образы его героев.

<sup>1</sup> *Ильин И.Л.* Собрание сочинений: В 10 т. М: Русская книга, 1999. Т. 9—10. С. 287.

Подвиг выполняет очень важную моральную миссию — он преображает души людей, заставляет их лишней раз задуматься о добре и зле, чести и бесчестии. Наконец, подвиг, поскольку он всегда есть жертва собой ради своих ближних, помогает народу хотя бы на короткое время осознать себя единым целым. «Кто идет на смерть за свое отечество, тот освободился от иллюзии, ограничивающей бытие собственной личностью: он распространяет свою собственную сущность на своих соотечественников, в которых он продолжает жить, даже на грядущие поколения, ради которых он действует»<sup>1</sup>, — говорит великий «пессимист» А. Шопенгауэр. Подвиг и подвижники — это величайшая ценность среди достижений любой национальной культуры.

Мы указали, что подвиг — это свободный, бескорыстный и жертвенный поступок, совершенный при крайне неблагоприятных обстоятельствах и в ситуации смертельной опасности. При этом он противостоит такому положению дел, с которым нравственное чувство человека не может согласиться даже под угрозой гибели. Если характеризовать подвиг с точки зрения различия добра и зла, то он, конечно, является трагическим событием. Наш мир таков, что заставляет страдать и гибнуть лучших людей, тех, кто готов помогать своему ближнему ценой собственной жизни. Но, с другой стороны, именно их свершения и их гибель показывают, что такие люди еще встречаются и что добро, как чисто моральный мотив, еще существует и действует. Смерть героев спасает не только жизни, но спасает и саму идею моральности как высшей человечности. Вот почему так торжественно-печальны русские воинские песни. Они оплакивают крестную смерть героев, но одновременно радуются, что российская земля может растить тех, кто в глазах нашего народа является идеалом человека. И светлые образы моряков «Варяга» и «Корейца», чтобы ни случилось с нашей страной, всегда останутся таким идеалом в сердце каждого русского патриота...

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 256.

*О.А. Дорохова,  
кафедра этики*

## ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭТОС В ИСТОРИИ МОРАЛИ

В процессе своего развития любое общество нуждается в стабильности и гармонии, первоосновой которых являются определенные нравственные ценности и этические нормы. Последние представлены в многообразных формах, среди которых одной из центральных являются принятые в обществе личностные образцы достойного поведения» Личностный образец представляет собой образ совершенного в духовном и физическом плане человека, персонификацию определенной системы ценности и стиля жизни.

Систему ценностей и стиль жизни, в основе которых лежит конкретный личностный образец, принято обозначать понятием «этнос». Развитие общества представляет собой совокупность групп, каждая из которых придерживается определенной системы ценностей, имеет своеобразный стиль поведения, они характеризуются многообразием этносов. Взаимодействие этносов может приводить к конфликтным ситуациям вследствие различий в системах моральных норм. Один из способов избежать этого заключается в том, что, как правило, какой-то один этнос выдвигается на доминирующие позиции в обществе. Традиционно философско-этическая литература выделяет в культуре два этноса: аристократический и буржуазный, — которые не отражают всего разнообразия общественных нравов, хотя и обозначают их важнейшие доминанты. Ограниченность выделения только этих двух этносов в качестве основных полюсов социально-нравственных напряжений особенно отчетливо проявляется в кризисные периоды развития обще-

ства, сопровождающиеся усилением социальной дезинтеграции. В такие исторические моменты неопределенности, хаоса, поиска новых форм социальной жизни общественно-устойчивые образцы поведения теряют свою действенность, традиционные этосы — свою роль регулятивных ориентиров общественной морали, и единственно спасительной оказывается героическая система ценностей.

Тема героизма является предметом дискуссий на протяжении многих веков, но тем не менее она не нашла своего устойчивого, более или менее общепризнанного места в современной культуре. Нет ясности не только в вопросе о том, что такое «герой» и «героизм», но и о том, каков ценностный статус этих феноменов. Особенно мало источников, посвященных проблеме героизма как системе ценностей, образу поведения, рассмотрению героя в качестве идеального типа в целях воспитания молодого поколения. Сегодня же в средствах массовой информации, в киноиндустрии часто обращаются к героической тематике. Понятие «героя» пытаются использовать в различных передачах для подогрева интереса у читателей или зрителей, при этом оно может стать объектом насмешки или иронии. Тем самым представление о герое может исказиться. Он для обыденного мышления может казаться абсурдным, безумным, непонятным, теряя в глазах толпы должное величие. Модным в свое время было разоблачение героев, рассказ о том, как искусственно создается образ героя в руках идеологов и политиков. Совершенно не оспаривая тот факт, что герой является человеком, который подвержен обыкновенным слабостям, и что героизация людей и событий сопряжена с преувеличениями, следует признать: это не может быть основанием отрицания ценности героизма и героических деяний. Так или иначе, в последнее время тема героизма поднимается в сферах массовой информации, что дает основания сделать вывод: общество нуждается в героических идеалах. А это, в свою очередь, доказывает косвенное признание значимости героической личности для нашего времени.

Если обратиться к продуктам киноиндустрии и просмотреть фильмы, рассчитанные на массового зрителя, которые вышли за последние два года<sup>1</sup>, то можно заметить, что около 60 % фильмов от общего числа связаны с героической тематикой. Например, взять такие «голливудские» фильмы, как: «Я, робот», «Человек-паук — 2»<sup>2</sup>, «Послезавтра»<sup>3</sup>, «Троя»<sup>4</sup>, «Ван Хельсинг»<sup>5</sup>. Все эти фильмы объединяет одно: один человек, в большинстве

<sup>1</sup> Каталог фильмов взят на сайте: <http://allmovies.boom.ru/katalog.htm>

<sup>2</sup> Реж. Алекс Пройас, 20th Century Fox, 2004.

<sup>3</sup> Реж. Роланд Эммерих, 20th Century Fox, 2004.

<sup>4</sup> Реж. Вольфганг Петерсен, Warner Bros. Pictures, 2004.

<sup>5</sup> Реж. Стивен Соммерс, Universal Pictures, 2004.

случаев обладающий незаурядными способностями, спасает мир. От действий главного героя зависят жизни многих людей. На пути к своей цели он мужественно и самоотверженно проходит множество препятствий и каждый раз с честью выходит из ситуации. Вокруг героя создан ореол величия, он воплощает собой по сути совершенного человека. В нем присутствует доброта, благородство, честность, искренность, он готов отдать собственную жизнь за спасение людей. Примечательно, что в одном из эпизодов фильма «Человек-паук — 2» формулируется определенная концепция героя и обосновывается, почему герой необходим обществу. Так, одна из героинь считает, что герой существует в каждом человеке, именно это обстоятельство делает людей честными, благородными, готовыми пожертвовать своими желаниями, «под конец помогает нам умереть, храня гордость». Герой необходим для того, чтобы послужить примером для молодого поколения, у героя учатся, он задает критерии добра, определяет положительные ценности. Важно отметить, что почти все детские мультипликационные фильмы связаны с героической тематикой, так как в них раскрываются проблемы борьбы добра со злом, привнесение добра в наш мир. В этих фильмах рассматриваются модели поведения в различных ситуациях, при этом используются образ героя и основные героические черты, такие как отказ от своих эгоистических интересов в пользу каких-то общих положительных целей, стойкость, мужество, целеустремленность, защита и покровительство слабым и т. п.

Наряду с двумя этосами в истории морали — аристократическим и буржуазным — можно выделить героический этос, личностным образцом которого является герой. Героический личностный образец на протяжении истории в зависимости от социальной ситуации претерпевает некоторые изменения. Так, представление о героической личности в эпоху античности отличается от представлений эпохи Возрождения, Нового и Новейшего времени. Особенно это заметно на примере этических, философских, литературоведческих исследований и работ, посвященных проблеме героического. Поэтому\*мы будем рассматривать данный этос в истории морали сквозь призму тех важнейших литературных и философских обобщений этой проблемы, которые представлены в европейской культуре.

Проблема героизма исследовалась многими мыслителями в разных философских, социологических и литературоведческих исследованиях. Одну из первых попыток описания героической личности в эпоху античности представляют поэмы Гомера, на которых фактически основаны наши представления о героях и героизме. В то время возникли яркие примеры героической личности, которые имеют довольно большое значение для современной европейской культуры до сих пор. К числу первых теоретических исследований героического принадлежит произведение Джор-

дано Бруно «О героическом энтузиазме» (1585). В этой работе описаны основные черты героической личности, определена система ценностей героя. Пример героического энтузиаста весьма показателен в том смысле, что делает наиболее очевидными все те проблемы и парадоксы, которые возникают в связи с героизмом.

Томас Карлейль рассматривает героическую личность на примере великих людей — тех, кто становится покровителем, вождем, пастырем, учителем и способен вести за собой других. Н.К. Михайловский исследует отношения героя и толпы, противопоставляя их как «активное» и «пассивное» начала в развитии общества. Герой для него является «двигателем» масс, инициатором, творческим началом. А. Рено<sup>1</sup> также рассматривает различные примеры героизма и героической личности на протяжении истории человечества. А.В. Луначарский исследует героизм как социальное явление, возникающее при расслоении первобытного общества. По его мнению, рождению героя способствует некий мистический страх обывателя перед неизвестным. Он считает, что героическая идеология была создана революционерами дворянского происхождения, разночинцами, для того чтобы иметь право противопоставить себя толпе, и они стремятся этим оправдать свое противопоставление народу.

Особенно большое количество трудов на тему героического появилось в XX в. в связи с обоснованием революционных преобразований. В качестве примера можно привести работы русского философа С.Н. Булгакова<sup>2</sup> раннего периода его творчества. Для него героическая личность — это сверхчеловек, который стремится стать спасителем если не всего человечества, то хотя бы русского народа. Это человек, которому многое позволено, который творит историю из самого себя. Философ, публицист Г.В. Плеханов<sup>3</sup> считает, что все предназначение героической личности заключается не в том, что он может остановить или изменить естественный ход вещей, а в том, что герой является выразителем необходимого и сознательности естественного хода вещей. Герой велик тем, что он служит обществу, когда это необходимо. Тема героической личности занимает также значительное место в ранних произведениях М. Горького. Он считает, что героем должен стать каждый человек, так как только при этом условии возможно построить счастливое общество. Героическая личность необходима обще-

<sup>1</sup> Рено А. Героизм: примеры героизма и нравственной энергии из истории всех времен и народов. СПб., 1896.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Сб. ст. о русской интеллигенции. Репринтное воспроизведение издания 1909 г. М.: «Новое время»; журн. «Горизонт», 1990.

<sup>3</sup> Плеханов Г.В. К вопросу о роли личности в истории // Избр. филос. произведения. Т. 2. М., 1956.

ству, поскольку представление о такой личности помогает воспитывать любовь и доверие к людям<sup>1</sup>. Человек должен осознавать себя творцом мира, отвечать за созданное им зло и гордиться добром, которое он совершил. Горький фактически отождествляет понятие «героическая личность» с понятием «Человек с большой буквы».

Например, СМ. Штут и СМ. Боура рассматривают героизм и героическую личность с литературоведческой точки зрения. Так, СМ. Боура исследует «героическую поэзию», рассматривая тексты разного объема и жанра, близкие по тематике. Он исследует и гомеровские поэмы, и средневековые эпические песни. Основой его исследования является героическое мировосприятие, воплощенное в стихотворной форме, переданное устным способом. СМ. Штут исследует героическую личность в литературных произведениях, написанных в советский период, и приходит к выводу, что в литературе социалистического общества выстраивается новая концепция личности — героическая. Героическая концепция личности не выделяет людей по какому-либо признаку в особую группу героев или как великих личностей. Героизм в данном случае служит основой для самосовершенствования каждого человека, что позволяет совершенствоваться обществу в целом.

Понятие личностного образца является формирующим основанием любого этоса. Он выступает в качестве социальной модели поведения, которая помогает человеку справиться с определенной моральной ситуацией. Личностный образец становится направляющим образом или идеалом, побуждающим к подражанию своей деятельности. Он задает положительные или отрицательные ценности в моральном сознании, также он является критерием морального поведения в соответствующий исторический период.

Как уже было сказано, на протяжении истории в обществе формируются несколько видов этосов, находящихся в противоборстве. В истории морали, обобщенной на опыте европейской культуры, уже выделено два вида этосов: аристократический и мещанский, которые становятся доминирующими в зависимости от исторической эпохи. Аристократический этос преобладает в античной и средневековой эпохах, мещанский — в Новое и Новейшее время.

Аристократический этос возникает в эпоху античности, и первое систематическое описание аристократического этоса появляется в эпосах Гомера. Свое развитие этот этос получает в средневековье, его придерживается прежде всего рыцарское сословие. В связи с этим аристократический

<sup>1</sup> М. Горький — Г. Дж. Уэллсу. Из переписки М. Горького с зарубежными литераторами // Вопр. литературы. 1957. № 1. С. 179.

этос иногда называют «рыцарским». Основными критериями аристократического личностного образца являются: благородное происхождение, красота тела и души, культ любительства, праздность. Это человек, который считает себя достойным великого, его отличает от других стремление к превосходству, ему присущи снисходительность и великодушие. Аристократ в своих действиях руководствуется понятиями чести, достоинства, при этом защита собственной чести для него — превыше страха перед смертью. Это цельная, самодостаточная личность, творящая собственные ценности.

Основа мещанского этоса, как и аристократического, возникает в эпоху античности. Свое начало он берет в произведениях Гесиода «Труды и дни». Принадлежность к мещанскому этосу не зависит от определенного социального положения, данного от рождения. Мещанин (буржуа) должен иметь определенную профессию и зарабатывать своей деятельностью на жизнь. Это человек, который всем обязан самому себе. Ему присущи осторожность и прагматизм в поступках, бережливость, недоверие к окружающим. Основными ценностными критериями для оценки себя и других людей являются справедливость и честность. В отношениях с окружающим миром действует принцип разумного эгоизма, стремление к обогащению является мерой добродетельности человека. Буржуа (или мещанин) должны соблюдать меру в удовлетворении своих потребностей.

Героический этос также зарождается в эпоху античности. В этот период формируются основные характерные качества, система ценностей того, кого называют «героем». Именно из представлений о герое, сложившихся в античности, складываются с некоторыми изменениями современные представления о героизме. Данный этос преобладает в общественном сознании в переломные моменты истории, когда общественная ситуация оказывается нестабильной. В такие периоды возникает потребность в героическом. Героизм помогает преодолеть социальную нестабильность. Кроме того, можно выделить две причины, которые обуславливают потребность общества в героическом: высокий творческий потенциал человека, особенно молодежи, не имеющий выхода в реальности, и неспособность людей разрешить сложившуюся ситуацию.

Возрождение героической тематики, связанное с гуманистическими взглядами на человека, происходит в эпоху Ренессанса. Ярким представителем концепции героической личности этой эпохи является Дж. Бруно. Для XVIII в. характерно рассмотрение темы героического в историческом аспекте (Дж. Вико, Гегель). В XIX в. проблема героической личности исследуется на примере противопоставления героя и толпы (Т. Карлейль, Н.К. Михайловский). XX в. фактически создает новое понимание героического: в качестве героя может выступать не только индивидуальность,

но и коллектив. Таким образом, проявления героического мы находим на протяжении практически всей истории человечества, что дает основание для выделения героического этоса.

Первое упоминание о героях можно встретить еще в древности, в мифах разных народов. Герой для каждого народа является воплощением «совершенного» человека, он придает величие, показывает «чужакам», на что способен этот народ. Герой — это человек, обладающий незаурядными способностями, дающими ему возможность совершать исключительные поступки во имя великой цели — блага людей, привнесения истины в этот мир. Вся его деятельность направлена вовне, что выражается в его альтруистических поступках. На пути к своей цели он преодолевает не только внешние препятствия: непонимание и неприятие идей со стороны толпы, разрушение старой системы нравов, — но и внутренние: преодоление собственных страхов, особенно страха смерти, выраженного в самопожертвовании, сомнения в своем предназначении, в том, что он несет в себе истину. Герой своей деятельностью задает критерии положительных ценностей, различения добра и зла. Он имеет инициативный, деятельный характер.

Многие исследователи на основании представления о героизме, наравне с индивидуальным проявлением героизма, выделяют такое явление, как коллективный героизм. Отдельный человек не способен, даже будучи героем, на протяжении долгого времени защищать целый город, это возможно только при условии, что население города объединит свои усилия в борьбе против врага. Тогда народ выступает как единое целое, особенно в периоды войн и революций, как организм, который действует слаженно, в едином направлении и совершает великие поступки во имя великих целей. В этом случае можно говорить о народе как о герое, так как в нем проявляются все черты героической личности. В России это явление было особо заметно на примере Великой Отечественной войны, по окончании которой звания героя присуждались целым городам. Иначе говоря, особенно ярко коллективный героизм проявляется в такие исторические моменты, когда общество находится в сильном социальном напряжении, и разрешить подобную ситуацию невозможно в рамках привычных форм поведения и организации жизни.

В исследовании темы героизма можно столкнуться с некоторой парадоксальностью этого явления. Можно выделить два вида парадоксов: внутренние и внешние. Подобное разделение основано на отношении героя к самому себе и к другим. Внутренний парадокс связан с тем, что герой отождествляет личную волю со всеобщим благом, будучи природою ограниченным, в качестве индивида ставит сверхчеловеческие цели. Герой стремится к тому, что в силу его человеческой ограниченной природы ему недоступно. В связи с этим встают следующие вопросы: какие средства

герой должен использовать для своих сверхцелей, имеет ли он право на насилие (многие исследователи соглашались с правом героя на насилие, такое право позволяет снять с него часть ответственности за собственные поступки, и как следствие, у героя может возникнуть чувство вседозволенности, что может увести его от великой цели), оправдано ли попрание морали во имя самой морали и как можно построить счастье одних на несчастье других, насколько полным будет это счастье.

Внешние парадоксы связаны с отношениями героя и толпы. Герой как автономная личность противостоит толпе и в то же время всегда нуждается в ней. С одной стороны, он должен оставаться над ней, иначе он не был бы героем. С другой стороны, герою толпа необходимо для того, чтобы воплотить свои великие цели. Именно толпа дает признание герою и наделяет его особым статусом и величием. Другая проблема в отношениях героя с толпой состоит в том, что герой требует от толпы, от обычных людей таких же героических, сверхчеловеческих действий, как от самого себя, то есть великие цели должны воплощать люди, не обладающие теми незаурядными способностями, которые есть у героя.

Герой всегда действует вопреки трудностям, с преодолением страха человека перед смертью. Такие черты, как смелость, мужество, бесстрашие являются основой других ценностных качеств — самоотверженности и самопожертвования. Самопожертвование означает жертвование своими интересами, потребностями вплоть до жертвования жизнью во имя блага других людей. Герой утверждает ценность жизни ценой собственной жизни, при этом готовность идти на смерть становится подтверждением героического поведения. Осуществление героического поведения происходит путем активной борьбы, направленной на разрушение старой и утверждение новой системы ценностей при использовании средств, находящихся на грани человеческих возможностей.

Необычные для человека методы борьбы подтверждают своеобразие, оригинальность самого характера героя, его стиля жизни, что дает основание для выделения других характерных ценностных качеств героя. Это цельная, сильная духом личность, которая уверена в собственных действиях, обладающая пронизательностью, целеустремленностью. Она умерена в своих потребностях, бескорыстна и искренна. В силу своей необычности герой сталкивается с непониманием и недоверием со стороны тех, к кому он обращается, что увеличивает дистанцию между ним и толпой. Герой приобретает величие в глазах толпы путём достижения общезначимых целей и за счет возвышения над толпой.

Рассмотрим принципиальные изменения понятия «герой» на примере этических, философских, публицистических произведений разных авторов. Герои античности наиболее ярко представлены в эпосах Гомера.

Гомеровские герои — это те, кто совершают великие поступки, достойные богов. Для героя важно умереть на поле брани «не без дела... нечто великое сделаю, что и потомки услышат», как говорит Гектор, а ради славы и памяти о себе. Это является основной мотивацией великого поступка в эту эпоху. У Гомера герой может проявить себя только на войне или в схватке, тем самым отстоять не только собственную честь и память предков, но и интересы племени или народа. Герой выщелается на фоне других людей, он обязательно превосходит их в росте, красоте, уме, во владении оружием. Героя отличает особое отношение к страху, особенно к страху перед смертью, но этот страх не является определяющим в его поведении. Смерть для него ничто в сравнении с поруганной честью. Честь и слава для него являются единственным мотивом для того, чтобы выйти на поле боя и совершить великий поступок.

Особенно показателен для античности такой герой, как Гектор. Он единственный, у которого нет божественного родителя, из чего следует, что для героического поведения не так существенно происхождение, отличающее героя от обыкновенного человека, то есть герой определяется особыми поступками, а не своим особым статусом, данным при рождении. Именно у Гектора присутствует иная мотивация для совершения подвигов — это защита города и своего народа. Каждый его поступок является общезначимым и совершается во благо собственного народа. В известном смысле, он берет на себя роль вождя. Однако идея самопожертвования ради идеи, общего блага, о которой мы говорили чуть выше, в поэмах Гомера почти не нашла отражения. Впоследствии самопожертвование станет отличительной чертой героического личностного образца, наравне с тягой к свершению великих дел и подвигов.

В эпоху Возрождения наиболее показательное произведение Джордано Бруно «О героическом энтузиазме». Героический энтузиаст Бруно и герой Гомера во многом похожи. Они принадлежат человеческому миру, при этом стремятся к миру высшему, божественному, пытаясь заслужить его великими делами. Каждый из этих героев выделяется из общей массы людей своей необычностью, оригинальностью, они активны и деятельны. Если герои Гомера действуют в условиях войны, и герой может себя проявить только на поле боя, то сфера деятельности героического Энтузиаста не определяется столь однозначно. Борьба с собой происходит не только на уровне победы над собственным страхом или врагом, но касается способности овладеть собственными страстями и склонностями. Познание истины, добра и зла возможно только при условии, что Энтузиаст будет умерен и сдержан в своих потребностях. Именно в познании истины и принесении ее в мир заключается его предназначение. Этим он отличается от гомеровского героя Гектора, основной задачей которого являлась защита чести

и слава для себя и своего народа. Но каждый герой готов пожертвовать собственной жизнью ради поставленной цели, самоотверженно защищая честь и идею. Джордано Бруно придает некоторую трагичность своему герою. Энтузиаст не удовлетворен собой, он осознает все величие своей деятельности и в то же время недостижимость своей цели, недостаток сил для выполнения своего предназначения. Энтузиаст ведет за собой только тех, кто способен понять и принять его идеи. Он одинок и обычно не находит понимания среди людей. Он всегда является причиной собственных действий, сам устанавливает законы и правила, по которым необходимо жить. Энтузиаст способен пожертвовать собственной жизнью не только ради защиты чести или защиты кого бы то ни было, но и ради защиты идеи, мысли, что очень важно для героизма XX в.

Т. Карлейль рассматривает героя в новом аспекте, хотя и разделяет во многом взгляды уже рассмотренных нами авторов. Однако отличие его представлений о «герое» состоит в том, что он конкретизирует сферы деятельности, в которых герой наиболее заметен, — это сферы политики и искусства. Именно в этих сферах великий человек может проявить себя особенно ярко и реализовать свои способности. Искренность как открытость божественной истине, ее знание являются определяющими критериями великого человека, а его предназначение заключается в том, чтобы воплотить это знание в реальность. Причем искренность, согласно Карлейлю, — качество не только героической личности. Другие люди должны искренне верить в героя, тем самым облегчая ему нелегкий путь. Свидетельство реализации предназначения героя — это когда герой занимает важное общественное место, которое дает ему возможность вести за собой людей.

Карлейль утверждает, что в людях есть «биологическая» предрасположенность к героизму, полагая, что героизм не определяется особым происхождением. Любой человек имеет склонности или задатки великого человека, их мера проявления зависит от стечения ряда обстоятельств: времени и социальной обстановки в обществе, и главное — в человеке возможно воспитать величие или развить те склонности, которые способствуют развитию качеств великого человека. Отсюда следует, что героем может быть каждый в меру своих склонностей, героизм так или иначе возможно воспитать и есть возможность создания героического общества на основе искренности и истины, где каждый его член будет являться героем. Но при построении именно героического общества героизм может потерять свой первоначальный смысл. Понятие героизма всегда определялось на противопоставлении таким понятиям, как толпа и массы, а культурное развитие человечества зависит от взаимодействия героической личности с окружающим миром. Если все будут героями, тогда не будет тех, кто их почитает и кому требуется их покровительство. Карлейль — один из первых, кто

говорит об определяющем значении в исследовании героизма дистанции между героем и толпой. Именно на основе такой дистанцированности возникает трагизм и парадоксальность героического.

Героизм в интерпретации М. Горького выступает в качестве морального критерия, оценки поступка. Герои выделяются в человеческий тип. В нем человек имеет адекватное, совершенное выражение. Отсюда следует, что, как утверждал Т. Карлейль, возможно создать героическое общество, где с помощью определенного воспитания каждый сможет стать героем, что будет равнозначно тому, чтобы стать моральной личностью. Показательно то, что Горький называет героя «Человеком с большой буквы», это еще раз указывает на то, что героем может стать простой человек, пройдя определенные испытания и совершив выдающийся поступок. Герой, по сути, сам является источником истины, причиной создания окружающего мира наравне с природой. Он действует всегда на пределе своих возможностей, преодолевая невозможное. Символом горьковского героя является жертвенность во имя общей идеи. Его предназначением является исправление ошибок природы, создание нового мира, в котором есть счастье, в отличие от героя Гомера, призванного защищать честь своего народа или племени, добываясь славы на поле боя; или героя Джордано Бруно, являющегося «проводником» между небом и землей, Богом и людьми; или героя Томаса Карлейля, который видит свое предназначение в том, чтобы вести за собой людей, стать предводителем.

Такой интерес к героизму может быть обусловлен тем, что наше общество находится сейчас в кризисной ситуации; происходит переосмысление положительных ценностей, заповедей (декалог), которые были непререкаемы в течение тысячелетий, то есть возникают те ситуации, когда они перестают действовать. Люди теряют истинные моральные ориентиры в жизни, то, на что они всегда могли опереться в своих поступках. Единственным основанием морального выбора являются собственные желания, мотивируемые удовлетворением насущных потребностей. Воспитание героических идеалов поможет стабилизировать общество. Героические действия становятся действенными, когда другие не помогают найти адекватной ситуации решения. Поэтому исследование сущности героизма становится особенно актуальным и значимым для нашего общества.

*Г.С. Сарайкина,  
кафедра социальной философии*

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В наше время социальной нестабильности и глобальных перемен едва ли найдется человек, не осознающий необходимость восстановления социального порядка, а значит, и нормально функционирующей социальной структуры как в глобальном, мировом, так и в локальном масштабе.

В связи с этим многие ученые и исследователи все чаще обращаются к рассмотрению феномена глобализации. Понятие глобализации уже успело стать фундаментальным в экономике, политике, социологии и философии. Появились даже особые дисциплины: геополитика, регионалистика, глобалистика и т. д. Сегодня тема глобализации интересует и теоретиков, и практиков, ибо в современном трансформирующемся обществе происходит явление, образно называемое социальным «заражением»: любое изменение, становясь глобальным, влияет на всю социальную систему в целом.

Так, например, XX в. был охвачен кризисом анонии, о которой в свое время писал еще французский социолог и философ Эмиль Дюркгейм (1858—1917). Безработица, проблемы занятости и благосостояния, проблема «утечки мозгов», уменьшение протекционизма, порой сводящее на нет национальную экономику, проблемы специализации, политический и «информационный» терроризм, дегуманизация общества, «демографическая зима» в развитых странах, войны и конфликты между государствами приобрели особую остроту и вышли на мировой уровень. Это поставило под угрозу не только развитие, но и дальнейшее существование общества.

Общество постоянно «ощущает» себя в ситуации, называемой переходным периодом. Мир как богатырь застыл на распутье. Он словно замер в некоторой точке бифуркации. Перед ним открылись альтернативы.

От выбранного пути будет зависеть дальнейшее будущее глоболизирующегося общества. Именно XXI в. волей судьбы выпал шанс попытаться обнаружить этот путь в контексте глобализации.

Обычно заканчивают тем, что расставляют все точки над «i». В данном случае лучше с этого начать, ибо такая «расстановка» есть не что иное, как методологическая процедура; а метод исследования, на мой взгляд, лучше огласить в начале, чтобы было чем руководствоваться для понимания самого исследования и для оценки его результатов. В данном случае методом будет системное рассмотрение общества в рамках субстанциального подхода, известного в социальной философии [8]. Говоря о методе, уместно провести аналогию, гласящую, что повар учится готовить блюдо по рецепту. Конечно, рецепт может быть окончательно сформирован и во время процесса приготовления пищи. Он может получиться спонтанно (то есть почти на бессознательном уровне, а значит, роль повара в этом случае невелика) или может корректироваться в ходе этого процесса, но сначала он должен обрести некоторую мысленную форму, то есть уже должно быть то, что подлежит корректировке, должен быть хотя бы предварительный рецепт. Однако многое зависит и от того, насколько хорошо повар владеет своим искусством. И в конце этого исследования можно будет смело сказать: «Кушать подано, господа!». Сейчас же нас более волнует вопрос о том, что такое глобализация и с чем ее едят.

Чтобы приступить к рассмотрению процесса глобализации, необходимо сказать о том, что общество как открытая сложно организованная динамическая система, предполагающая дифференцированность, постоянно находится в многомерном поле социальных изменений, которые имеют процессуальный характер. Эти изменения являются континуальными, то есть непрерывными, и «эмерджентными», то есть быстрыми, скачкообразными, качественными, охватывающими определенную совокупность свойств системы.

Глобализация, вследствие необратимых изменений, приводит к формированию новой глобальной миросистемы. Поскольку формирующаяся система является социальной, то она обладает всеми качествами, присущими системным образованиям надорганического типа. А значит, эта система как целое несводима к сумме своих частей. Ибо всегда наличествует

некоторый фактор X, который остается невидимым для тех, кто руководствуется механистическими принципами или впадает в другие разновидности редукционизма. Поэтому следует попытаться избежать разного рода упрощений, искажающих предмет исследования до неузнаваемости. Помимо этого, всегда необходимо помнить, что, во-первых, вспомогательные модели никогда не должны заслонять собой сущность объекта и, во-вторых, нельзя создать модель, абсолютно идентичную реальности.

Также необходимо учесть, что глобализация таит в себе множество опасностей, которые, как и опасности любого другого рода, генетически могут быть вызваны двумя обстоятельствами: всегда наличествует то, что невозможно *предвидеть*, и всегда имеет место то, что невозможно *предотвратить*. Вот почему всякое социально-философское исследование имплицитно должно быть направлено на отыскание эвристических принципов, позволяющих более полно охарактеризовать картину глобальных трансформаций современного общества.

Глобализацию, как и всякое явление, можно изучать экстенсивно и интенсивно. Первый способ изучения позволяет в более краткие сроки прийти к результату, но при этом не всегда гарантирует систематическую представленность и точность самого результата. Однако он применяется, когда необходимо собрать хотя бы минимальную информацию о процессах, время социальной жизни которых чрезвычайно мало. Второй способ исследования позволяет достичь более объективного результата в систематизированной форме. Мы будем использовать оба этих способа сообразно специфике изучаемого объекта.

В связи с этим, важно отметить, что процесс глобализации обладает такими характеристиками, как нелинейность (связана с масштабами ее распространения и отражает структуру самой глобализации как сетевого процесса), неустойчивость (связана со степенью глобализованности и с фактором возможной аннигиляции изменений, а также с тем, что глобализация является быстротекущим процессом) и неравномерность (связана с темпами распространения глобализации в различных сферах жизни общества и в разных регионах планеты).

Наш мир изменился. Ни для кого это не является новостью. Однако еще китайские мудрецы в свое время говорили, что и врагу не пожелаешь жить в эпоху перемен. Но современный мир изменился настолько сильно, что перемены коснулись даже Китая, а нам в этом мире предстоит еще жить.

Если бы сегодня был жив Кант, он, наверное, спросил бы: «Что мы можем знать об этих переменах?», «На что мы можем надеяться?» и «Что мы должны делать?». Эти три извечных вопроса встают перед нами, ибо нам безразлично наше будущее. Однако это будущее имеет свои корни в прошлом. Мир стал другим еще задолго до 11 сентября.

Глобализация как процесс развивалась постепенно. О ней как о процессе стали говорить в конце XX в., когда произошли две революции — информационная революция, а также революция в сфере управления и знания, начавшаяся примерно после Второй мировой войны. Именно тогда стало возможным говорить о том, что изменения, охватившие мир, носят глобальный характер.

К началу XXI в. объемы транслируемой, передаваемой, воспроизводимой и создаваемой информации стали увеличиваться с почти феноменальной скоростью — со скоростью передачи электрических импульсов; а технология перешла от конкретно-рецептурной деятельности к использованию этих рецептов в качестве принципов, в результате чего сфера их применения значительно расширилась. Нечто похожее произошло и в науке — открылась возможность проведения исследований на границе различных научных дисциплин, благодаря чему появились новые междисциплинарные сферы знания (например, биофизика, геновая инженерия и т. д.).

Знаковым событием, отражающим глобальные трансформации в мировом масштабе, становится осуществлявшаяся с первой половины 80-х гг. XX в. экспансия «Макдоналдса» во все страны и регионы мира. В то же время возникают персональные компьютеры, начинает формироваться глобальная сеть Интернет, постепенно становятся прозрачными национальные границы — одним словом, делает первые шаги процесс глобализации современного человечества, важнейшим инструментом которого становится информационная революция.

Мобильность и простота в использовании информационных носителей делает возможным не только накопление, генерацию и организацию информации, но и управление этой информацией, благодаря чему обретает реальность глобальный круговорот товаров, услуг, идей и денег. Это делает информационные системы способными к самоорганизации и превращает их в открытые системы. Кроме того, постепенно становится очевидным технологический и информационный разрыв между странами.

Происходит увеличение и совершенствование путей сообщения и средств связи. Это способствует формированию экстерриториальных социальных единиц. Так, например, благодаря электронно-информационным сетям становятся реальностью почти мгновенные денежные трансакции, то есть переброски капитала из страны в страну, минуя государственные

границы, что делает практически невозможным осуществление государственного управления рынком капиталов.

Современное общество все чаще характеризуется как «общество знания» (knowledge society). Мир стал развиваться под эгидой лозунга: «Кто владеет информацией, тот владеет миром». Несомненный закон успеха, который сделала еще более явным волна глобальных мировых процессов, гласит, что «в наибольшем выигрыше бывает тот, кому удастся предугадать направление новых тенденций и раньше других воспользоваться новыми возможностями» [4, с. 601]. То есть чем большей необходимой информацией обладает система, тем больше у нее шансов благополучно избежать риска. И в этом смысле прав известный немецкий философ Карл Отто Апель (р. 1922), признающий важность коммуникационного подхода к решению многих современных проблем.

Понятие «глобализация» вошло в международный дискурс в 90-е гг. XX в. *Глобализацию* можно охарактеризовать как объективный процесс, вызванный развитием капитализма и предполагающий интенсификацию социокультурных интеракций во всемирном масштабе. (Глобализацию следует отличать от *глобализма*, который, напротив, является субъективной политической активностью, направленной на установление однополярного мира под эгидой США как мировой сверхдержавы.)

Локальное и глобальное становится взаимосвязанным. На наших глазах рушатся или становятся под вопрос тысячелетние традиции автономного существования стран и народов, их экономическая самодостаточность, государственный суверенитет, этническая однородность и даже культурная идентичность.

Человечество вовлекается в процесс, масштабы которого беспрецедентны, а последствия не поддаются точному прогнозу. Речь идет именно о *процессе*, который следует отличать от целенаправленной *деятельности* людей, так как глобализация — это далеко не всегда то, что люди *делают* сознательно, это то, что *происходит* с людьми — независимо от их воли и желания.

Опасность процесса глобализации состоит в его *экспоненциальном* характере, то есть это — развивающийся по экспоненте, быстротекущий процесс. Примечательно, что к подобным процессам относятся такие явления, как ядерный взрыв, атака жератножение бактерий и вирусов. Их последствия могут быть катастрофическими, а в своем пределе даже угрожать существо-

ванию человечества. Рассуждая таким образом, невольно наталкиваешься на мысль: а не приведет ли глобализация к глобальной катастрофе?

Чего следует ожидать современному человеку, оказавшемуся в нестандартных условиях глоболизирующегося мира? Стирания социальной пропасти между благополучными и неблагополучными странами или ее углубления? Роста безопасности или угрозы ядерного терроризма? Устойчивого развития или экологических катаклизмов? Формирования общечеловеческих ценностей или узурпации этих ценностей мировыми элитами? Затронет ли глобальная стандартизация лишь технические аспекты или она обернется культурной унификацией?

Однако делать пессимистические прогнозы еще рано, так как любое социальное явление, всякий социальный процесс и каждое общество имеет свою критическую массу. Современное общество морально еще не доспело до того, чтобы стать единым социальным организмом. Иначе почему же тогда на арену мировой истории сегодня вышел международный терроризм, который зачастую оборачивается третьей мировой войной? Почему до сих пор существует такой социальный институт, как службы внешней разведки? И, наконец, почему государства не хотят простить друг другу международные долги? Судя по всему, до единого социального организма все еще далеко.

Тем не менее глобализационные процессы оказывают существенное влияние на различные сферы общественной жизни. В связи с этим условно можно выделить три основных измерения глобализации: *экономическое* (связано с появлением мирового рынка, с развитием мировой инфраструктуры, а также с кризисом мировых ресурсов и с возникновением транснациональных корпораций), *политическое* (связано с военно-политическими, экологическими, демографическими, этносоциальными и этико-правовыми аспектами глобализации, с проблемой доверия и ответственности, а также с такими феноменами, как глобализм и антиглобализм) и *социокультурное* (связано с влиянием глобализации на состояние культуры и сознание людей).

В рамках этой статьи рассмотрим социокультурное измерение глобализации.

Интересы, ресурсы и ценности всегда выступали факторами, инициирующими разнообразные конфликты, которые становились тем более губительными, чем более массовыми они были. Нетрудно заметить, что в глобализирующемся обществе число подобных конфликтов значительно

возросло. Влияние глобализации на состояние культуры и сознание людей весьма глубоко по силе, ибо воздействие его часто осуществляется манипулятивно и на бессознательном уровне. Источниками такого воздействия выступают и средства массовой информации, и Интернет, и политика, которые зачастую связаны друг с другом и обладают властью формировать социальное поведение и социальные ожидания. Подобное влияние реализуется через пропаганду, PR-профанацию и рекламу, причем как явную, так и скрытую. Шаблоны, клише, готовые штампы, стереотипы и ярлыки насаждаются в сознание людей. Тем самым люди отчуждаются от реальной ситуации, а их уровень духовного самосознания падает, ибо стереотипизация направлена на автоматизацию поведения людей (если их реакция на стереотипы является уже известной) и уменьшение сознательной компоненты такового. Стереотипизированными людьми легче манипулировать.

Конечно, не следует отрицать того, что стереотипы могут рассматриваться как позитивное явление. Их польза состоит в том, что в новой, незнакомой ситуации человек уже «как бы» обладает некоторой информацией о поведении ее субъектов. Иногда это оказывается полезным; например, когда требуется принять быстрое решение при минимуме информации извне.

Однако в большинстве ситуаций использование стереотипизированной информации носит проблематичный характер. Это может сыграть и злую шутку с человеком, заставив его действовать автоматически, механически, машинально. Таким образом, на место природных инстинктов, над которыми человек попытался взять верх и которые он научился сдерживать, встали «культурные инстинкты», то есть стереотипы.

Здесь мораль протестантизма показала свою оборотную сторону, стала извращенной. Если раньше выгода и успех были лишь средством для того, чтобы увериться в своей избранности, то теперь слишком многие в ней уже уверились, а выгода, как это не прискорбно, превратилась в самоцель.

Это привело к тому, что общество стало потребительским. На первый план вышла реклама. Конечно, без рекламы не обойтись, но сегодня она утрачивает свое первичное качество — предоставление информации о товаре — и становится своеобразным алгоритмом, программирующим на покупку вещей, создающих ореол престижа.

Господствует культура стрекозы из басни И.А. Крылова «Стрекоза и муравей». Она рассчитывает лишь на краткосрочные удовольствия, а отнюдь не на долгосрочные перспективы.

Культура становится все более уязвимой и авантюристичной, она превращается в шоу, в игру. Из культуры игра проникает в политику. Мир становится глобальной сценой, на которой то и дело раздается древнеримский лозунг «Хлеба и зрелищ!», призывающий лишь к потреблению и удоволь-

ствиям. Не он ли способствовал краху некогда процветавшей и могучей Римской империи?

Задолго до Рима и эпикурейцев подобную ситуацию пережила и Индия (достаточно вспомнить философско-религиозную школу чарвака-локаята).

Культура нашего времени стала более чувственной, и хотя поворот к чувственности уже имел место в истории, но никогда это не было столь безжалостным! Если раньше это были единичные всплески гедонизма, то теперь гедонизировался весь мир. Сегодня чувственная эстетика превзошла саму себя. Культура чувственности достигла своего апогея. Вместо единиц на арену вышли массы. Сензитивная (сенсатная, чувственная) культура, о которой в свое время писал П.А. Сорокин, стала массовой. Массовизация и гедонизация породили взрывоопасную смесь. И эта смесь воспламенила реальность. Ей на службу встали техника и технология. Так, например, принцип повтора, частными случаями которого являются принцип цитат и принцип сериации. Первый дал негласное разрешение плагиату, поставив под сомнение авторские права и самого автора. Второй породил «мыльные оперы», или телесериалы, и, как это ни странно, фильмы ужасов, в которых благодаря фото- и звукомонтажу многократно в сознании человека культивируется страх. А страх, в свою очередь, превращает людей в легко манипулируемую толпу.

Вскоре и одной реальности становится мало, и тут «на помощь» вновь приходят техника и технология — так рождается виртуальная культура, которая претендует на то, чтобы заменить собой реальность, превращаясь в своеобразный аналог «черной дыры» культуры.

Время обернулось вспять и превратилось в «новое средневековье», когда каждую минуту ожидают «нового конца света» — нового экономического, политического и социокультурного кризиса. Бразды правления, как и в Средние века, оказались в руках семиотической познавательной модели, ставящей во главу угла символ. Тем не менее средневековая символизация радикально отличается от сегодняшней. Одним из таких отличий является, например, тот факт, что если во времена первой люди подозрительно относились к новизне, то сегодня они бросились в другую, не менее опасную, крайность — все новое считается панацеей. Слово «новое» стало идолом современной культуры. Оно несет в себе дух революции: зачем же исправлять ошибки прошлого, когда можно от них отречься. Но не замечают, что вместе с этим отрекаются и от достижений, водружая на место культуры масс-культуру и посткультуру, чувствуют себя всемогущими и обманываются в этом. Людям кажется, что можно заглянуть в любой уголок мира — зачастую так оно и есть. Однако весьма часто эти же самые люди заблуждаются, полагая, что они смогут сразиться со всеми драконами, способными появиться в любой точке земного шара.

Поражает эклектизм, каждый претендует на абсолютную и неопровержимую истину, делая тем самым само понятие истины относительным и релевантным. И, что более всего удивительно, все видят это, как будто понимают, но остаются безучастными. Ведь их самолюбие тешит то, что они не видят необходимости в поиске достаточного основания, о котором говорили еще Г.В. Лейбниц и А. Шопенгауэр, и что теперь каждый может кричать «я прав!». От всего этого в свое время нас предостерегал еще Платон. Впоследствии И. Кант указывал на неспособность разума, не достигшего своего духовного совершеннолетия, к просвещению.

С другой стороны, нарастание потока информации часто приводит к возрастанию неопределенности, вследствие чего люди бросаются в противоположную крайность — и так возрождается нигилизм, преодолеть который можно, лишь повысив степень концептуальности, заставив людей думать не только о настоящем, но и о будущем.

Если же думать лишь о настоящем, число конфликтов постоянно будет расти.

Так, например, одной из конфликтных ситуаций является конфликт цивилизаций, поставивший под угрозу культурные границы различных человеческих общностей. Часто причиной подобных обстоятельств называют унификацию, вызванную к жизни самим процессом глобализации. Унификацию можно охарактеризовать как конформизм, отказ человека от выражения своего «я», растворение себя в толпе, в массе, как социокультурную шаблонизацию. Следствием унификации, как правило, является увеличение проницаемости социальных перегородок, ведущее к уплотнению общества и тем самым повышающее скорость и эффективность взаимодействия индивидов. Но унификация, наряду с упомянутой субъективной стороной, имеет и объективное проявление, представляющее собой стихийный и неуправляемый процесс, который если и действует во благо, то только во благо тех, кому выгодны массовизация и понижение уровня культуры в современном обществе.

Не следует также забывать, что унификация — процесс длительный и далеко не безболезненный. Зачастую его побочным эффектом является крушение национальных традиций, что облегчает завоевание более слабых государств мощными сверхдержавами. Однако полная унификация невозможна, ибо она сама по себе утопична. Даже если бы она осуществилась, общество пришло бы к трагической ситуации, описанной в романе-антиутопии Е.И. Замятина «Мы», в гротескном виде изображающем тоталитарный режим. Тем не менее в сложившихся обстоятельствах имеет смысл предать гласности обсуждение вопроса о пределах унификации в глобализирующемся обществе. При этом следует отличать унификацию от стандартизации. Если первая разворачивается в сфере культуры, то вторая

направлена преимущественно на преодоление издержек экономического характера.

Гйворя об унификации, спешу успокоить читателя: вероятнее всего, всеобщей культурной унификации не произойдет, ибо все мы выросли в различных социокультурных условиях и лишь в них наиболее оптимально может реализоваться наша родовая сущность. А отчуждение человека от культуры, к которой он принадлежит, имеет негативные последствия, даже если оно было добровольным. Всем известны случаи кроссэтнических браков. У эмигрантов, попавших в другую этнокультурную общность, ассимиляция происходит не раньше, чем в третьем поколении. Конечно, не следует забывать, что стирание культурных границ часто совершается на бессознательном уровне, например, через средства массовой информации. Но еще ни один российский гражданин после просмотра американских фильмов не поверил, что он американец, даже если и захотел притвориться таковым.

Другой не менее важной социокультурной проблемой нашего времени является проблема виртуализации. Виртуальная реальность вмещивается в реальный мир, пытаясь переконструировать его, сместить акценты. Часто такая трансформация реальности не исчезает бесследно, ведь именно с реальностью могут быть соотнесены интересы и стремления людей, а также актуализация и реализация этих интересов. Но если одна реальность (пусть даже виртуальная) пытается подменить другую, происходит и своеобразная подмена интересов, люди становятся легко внушаемыми. Более того, гиперактивная манипуляция в условиях виртуальной реальности представляет собой лишь один из тех своеобразных механизмов наличной социальности, который, будучи запущенным, уже не сможет остановиться. Виртуальная реальность разворачивается к нам все новыми и новыми своими сторонами, и не всем эти стороны могут понравиться.

Печально, что вопреки гуманным соображениям становится возможным моделировать, монтажировать и даже тиражировать социальные ситуации, варьировать ими как в эксперименте, формировать каналы восприятия.

Кроме того, виртуальность любит играть с гиперболами. Известны случаи, когда транслируемые или воспроизводимые события оказывали на людей гораздо большее влияние, чем если бы эти события происходили, скажем, на соседней улице. Со многими из нас это обстоятельство сыграло злую шутку: порой мы воспринимаем транслируемые масс-медиа события как некоторое подобие кинофильма, а не как реальность. Это приводит к тому, что люди отдаляются от реальности. Они становятся заложниками собственного внутреннего мира. Они запаздывают в оценке реальности. А значит, у них почти не остается шансов для того, чтобы предвидеть неблагоприятные события и заблаговременно предотвратить их.

И только шок способен вывести наших современников из этого состояния апатии. Вот почему ситуация в корне меняется, когда люди сами поневоле оказываются участниками трагических событий. Постфактум происходит перестраивание системы и повышение уровня безопасности вследствие установления новых связей с внешним миром, в результате которых возрастает поток информации о характеристиках окружающей эту систему реальности.

Подобное может происходить при весьма печальных обстоятельствах, которые, тем не менее, мобилизуют общество как систему, и в итоге люди начинают осознавать наличную ситуацию. Значит, у человечества еще есть возможность если не предотвратить процесс виртуализации, то хотя бы сдерживать его негативные проявления, нейтрализовывать, а в идеале — заблаговременно предотвращать их.

## Литература

1. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001.
2. Вайцеккер Э., Ловинс Э.Б., Ловинс Л.Х. Фактор «четыре» в два раза больше богатства из половины ресурсов // Новая постиндустриальная волна на Западе / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990.
4. Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. М., 2002.
5. Гобозов И.А. Глобализация и будущее человечества // Социал. философия. М.: Издатель Савин СА, 2003.
6. Замятин ЕМ. Мы. М., 2000.
7. Момдэжян К.Х. Введение в социальную философию. М., 1997.
8. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества. М., 2002.
9. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000.
10. Он же. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

*А.В. Федякин,  
кафедра мировой и российской политики*

## ОБРАЗ ГОСУДАРСТВА: ТЕОРЕТИКО -МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Как известно, гуманитарные науки в большинстве своем изучают крайне разнородные, многоуровневые, сложные с точки зрения внутренней структуры и логики развития объекты: индивида, социальные группы, общество, власть, культуру и т. д. Нерешенность задачи их упорядоченного описания и объяснения нередко становится серьезным препятствием на пути научного поиска, порождает неэффективные методологические подходы, надуманные теоретические конструкции и необоснованные выводы.

В этой связи большое значение приобретает задействование в процессе исследования типологии— метода научного познания, в основе которого лежит расчленение систем объектов и их группировка с помощью типа, то есть обобщенной, идеализированной модели<sup>1</sup>. Типология позволяет изучить существенные признаки, связи, функции, отношения, уровни организации объектов, как сосуществующих, так и разделенных во времени. Будучи одной из наиболее универсальных процедур научного мышления, типология опирается на выявление сходства и различия изучаемых фактов, явлений или процессов, на поиск надежных способов их идентификации.

<sup>1</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. IV. М., 2001. С. 70.

Особую важность построение типологий имеет при исследовании слабоизученных объектов, категориально неосмысленных и неустойчивых, многозначно трактуемых и нечетко определяемых. Как показывает практика, для политологии — интегральной науки о политике во всем многообразии ее проявлений<sup>1</sup> — такого рода объекты весьма характерны. И в их числе — государство, представляющее собой осевой стержень политического, важную составляющую предметного поля политической науки.

Современные условия и тенденции — формирование информационного общества, глобализация, демократический транзит, расширение спектра угроз национальной безопасности, нестабильность международных отношений, цивилизационный кризис и т. д. — заставляют научное сообщество переосмысливать (нередко кардинально) ставшие традиционными подходы к пониманию природы и сущности государства, его основных признаков и форм. Данное обстоятельство, в свою очередь, порождает целый комплекс теоретико-методологических и прикладных проблем, затрагивает многие ключевые вопросы политической теории и практики.

Наиболее существенные из этих исследовательских проблем связаны с судьбой государства как политического института вообще и многих национальных государств в частности, с перспективами и пределами распространения демократических ценностей, с институциональными искажениями структур гражданского общества, с существенным увеличением удельного веса технологической составляющей современной политики, с ростом уязвимости общественного и индивидуального сознания перед манипулятивными приемами и механизмами и т. д.

Кроме того, в последнее время многими учеными все чаще отмечается тенденция к возрастанию значения символической политики, основанной на образах различных политических акторов, субъектов политического процесса, а также формируемых вокруг них мифах и стереотипах<sup>2</sup>. И без того будучи многомерным, крайне сложным для исследования феноменом, такая неотъемлемая часть политической сферы, как государство, при отсутствии должного внимания со стороны политологического сообщества к

<sup>1</sup> См.: *Гаджиев К.С.* Введение в политическую науку: Учеб. для высш. учеб. заведений. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Логос, 1997. С. 12; Категории политической науки: Учеб. М.: МГИМО: РОССПЭН, 2002. С. 48.

<sup>2</sup> См., например: *Кольев А.Н.* Политическая мифология: Реализация социального опыта. М., 2003; Политическая наука. Новые направления / Под ред. Р. Гудина, Х.-Д. Клингеманна. М., 1999; *Шестопал Е.Б.* Психологический профиль российской политики 1990-х. М., 2000; и др.

поиску новых научных подходов и концепций может, с учетом названных выше тенденций, стать абсолютно закрытым для изучения объектом.

Все эти и многие другие обстоятельства делают весьма актуальным теоретическое и прикладное исследование вопросов, связанных с формированием и продвижением государством своего позитивного образа, причем как внутри страны, так и на международной арене. В то же время разработка данной тематики ведется пока крайне фрагментарно и неактивно.

Так, понятие «образ государства» еще не вошло в группу базовых как в научном, так и в общественно-политическом лексиконе. В подавляющем большинстве работ ведущих отечественных ученых-политологов, выполненных в жанре учебников и учебных пособий, мы вряд ли найдем упоминание о проблеме формирования образа государства, а тем более трактовки этого понятия. Обходят стороной данную проблематику в основной своей массе и исследования, посвященные вопросам мировой политики и международных отношений.

Число же источников, в которых непосредственно рассматривается образ государства и сопряженная с ним тематика, крайне незначительно. При этом имеющимся в литературе определениям понятия «образ государства», подходам к пониманию его сущности и построению типологии в основной их массе, к сожалению, присущи расплывчатость, относительность, нечеткость, семантическая неопределенность и многозначность— проблемы, свойственные многим понятиям и категориям современной политологии.

В подтверждение данного тезиса приведем лишь несколько примеров попыток типологизации образов вообще (в том числе политических) и образов государства в частности, вычленения их отдельных разновидностей, которые предпринимались и предпринимаются многими специалистами как в нашей стране, так и за ее пределами.

Так, одни ученые выделяют эмоциональные, когнитивные, поведенческие и персонифицированные типы политических образов, говорят о возможности их ранжирования по шкалам «привлекательность — непривлекательность», «сила • — слабость», «активность — пассивность»<sup>1</sup>.

Другие исследователи констатируют наличие внутреннего (образ государства «для себя», когда его члены осознают себя в качестве единства, сплоченной общности) и внешнего (когда это единство персонифицируется, воплощается в лидере страны) типов образов государства<sup>2</sup>.

Известный политолог Д.В. Ольшанский выделяет индивидуальный и социальные образы. Индивидуальный образ включает биологические,

<sup>1</sup> См.: *Образы власти в постсоветской России* / Под ред. Е.Б.Шестоपाल. М.: Алетея, 2004. С. 88—89, 114—115.

<sup>2</sup> См.: *Киселев И.Ю.* Образ государства в международных отношениях и социальное познание // *Вопр. философии.* 2003. № 5. С. 10.

физические, физиологические и психологические характеристики, тогда как социальный — осознанную принадлежность субъекта к определенной социальной категории. Кроме того, автор выделяет наличный образ (каким субъект видит себя в данный момент), желаемый образ (каким бы он хотел себя видеть) и представляемый образ (каким он показывает себя другим)<sup>1</sup>. Западные ученые Т. Коннолли и Л. Бич выделяют три типа образов:

1) образ цели — представление о целях, которых субъект пытается достичь;

2) стратегический образ — планы, направленные на достижение целей;

3) образ-траектория — планы, которые направляют тактическое поведение<sup>2</sup>.

Как видно, существует немало подходов к выделению тех или иных разновидностей образа государства. И хотя некоторые предложенные отечественными и зарубежными авторами типологии отнюдь не бесспорны, нередко не имеют под собой четких оснований, а подчас и идут вразрез с правилами логики (несоразмерны, неполны, непоследовательны, допускают подмену одного видоизменяемого признака другим и т. д.), их изучение, тем не менее, представляет определенный интерес для проведения дальнейших исследований.

В целом, типология образов государства важна не только в теоретическом плане. Она позволяет вычлнить виды, типы, группы образов той или иной страны и установить существующие между ними связи. Также типология дает возможность глубже и масштабнее понять внутри- и внешнеполитические ориентиры деятельности государств, прогнозировать результаты воплощения в жизнь их национальной стратегии развития.

Думается, что накопленный опыт типологизации образов государства, а также применение сформировавшихся к настоящему времени в политической науке подходов в самом общем виде делает возможным использование в качестве ее критериев критерии типологизации каждого из двух составляющих понятия «образ государства», то есть образа и государства.

Основными значениями, в которых слово «образ» употребляется в научной и обыденной лексике, являются: 1) внешний вид, облик кого- или чего-либо; наружность, внешность; подобие кого- или чего-либо; 2) живое наглядное представление о ком- или чем-либо; облик кого- или чего-либо, рисующийся в воображении; форма восприятия сознанием явлений объ-

<sup>1</sup> См.: *Ольшанский Д.В.* Политико-психологический словарь. М.; Екатеринбург, 2002. С. 566.

<sup>2</sup> См.: *Connolly T., Beach L.* The theory of image theory: An examination of the central conceptual structure // *Judgement and decision making: An interdisciplinary reader* / Ed. by T. Connolly, H. Arkes, K. Hammond. Cambridge: Cambridge university press, 2002. P. 755—765.

ективной действительности; копия, слепок, отпечаток в сознании явлений объективной действительности; 3) форма художественного обобщенного восприятия явлений действительности и изображения их (в живописи, литературе, музыке и т. п.); наглядное изображение какого-либо явления через другое, более конкретное; сравнение, уподобление; 4) икона<sup>1</sup>.

В общефилософском понимании образ представляет собой результат и идеальную форму отражения объекта в сознании человека, возникающую в условиях общественно-исторической практики, на основе и в форме знаковых систем. На чувственной ступени познания образами являются ощущения, восприятия и представления; на уровне логического мышления — понятия, суждения и умозаключения. Образ имеет своим объективным источником предметы и явления материального мира, и в этом смысле он вторичен по отношению к своему оригиналу. Тем самым образ есть нечто субъективное; он не имеет автономного бытия вне отношения к объекту отражения. В то же время, однажды возникнув, образ приобретает относительно самостоятельный характер и может играть активно-действенную роль в поведении индивида<sup>2</sup>.

Представители психологической науки в большинстве своем понимают образ как чувственную форму психического явления, имеющую в идеальном плане пространственную организацию и временную динамику. Материальным субстратом образа выступают соответствующие нейрофизиологические процессы, протекающие в коре головного мозга человека. Образ является важнейшей компонентой действий субъекта, ориентируя его в конкретной ситуации, направляя на достижение поставленной цели и разворачивая действие в пространстве и во времени. Полнота и качество образа определяют степень совершенства действия. Образ видоизменяется, накапливая в себе опыт практического взаимодействия субъекта со средой<sup>3</sup>.

Наряду с философским и психологическим, понятие «образ» является неотъемлемым элементом эстетического дискурса<sup>4</sup>.

Рассмотренное выше понимание образа дает основания предложить такие критерии типологизации производного от него образа государства, как степень целостности, содержание (эмоциональная оценка), степень постоянства.

<sup>1</sup> Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. Т. 8. М., 1959. С. 355—358.

<sup>2</sup> См.: Алексеев П.В., Панин А.В. *Философия: Учеб.* 2-е изд., перераб. и доп. М., 1997; Большая советская энциклопедия: В 30 т. / Гл. ред. А.М. Прохоров. 3-е изд. Т. 18. М., 1974. С. 217; Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 128; и др.

<sup>3</sup> См.: *Психологический словарь* / Под ред. В.П. Зинченко, Б.Г. Мещерякова. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1996. С. 228—229; *Психология: Учеб.* / Под ред. А.А. Крылова. М., 1998; и др.

<sup>4</sup> См.: *Эстетика: Слов.* / Под общ. ред. А.А. Беляева и др. М., 1989. С. 239—240.

Так, в зависимости от *степени целостности* можно говорить о наличии цельных и фрагментарных образов государства.

Цельный образ государства представляет собой внутреннее единство его черт, их полноту и взаимосвязанность, отсутствие раздвоенности. Он может преобладать в массовом сознании в случае, если ориентиром текущей деятельности государства выступают не сиюминутные устремления и узкокорыстные интересы тех или иных элитных групп (будь то представители чиновничьей корпорации, отдельные политические лидеры, олигархи и т. д.), а интересы всего национального сообщества; если между центрами принятия важнейших политических решений и институтами гражданского общества существуют хорошо отлаженные каналы обратной связи; если, наконец, среди граждан данного государства установлено согласие относительно системы общезначимых ценностей и базовых потребностей, а также стратегии их защиты и реализации.

Для фрагментарного образа государства характерны отрывочность, неполнота, разорванность на несколько отдельных пластов, несвязанных звеньев. Он преобладает в том случае, когда цели развития государства не определены или не понятны подавляющему большинству его граждан; когда политическая власть слаба, безответственна или безвольна; когда элита посылает невнятные или неоднозначные сигналы обществу, маскируя тем самым свое стремление заручиться поддержкой достаточно пестрого состава сторонников, но не осознавая при этом невозможность удержать их без внутренних конфликтов и расколов.

По *содержанию (эмоциональной оценке)* образ государства может ранжироваться по шкале «позитивный—негативный». Сюда входят прежде всего знаки отношения — «плюс» или «минус» — к конкретному государству в массовом и индивидуальном сознании: отношение к идеальной и реальной власти, к нынешним и прошлым политическим лидерам и т. д. Нередко государство воспринимается его гражданами как сила, не имеющая «лица». За этим стоит определенный комплекс отчужденности власти от граждан, когда она не просто «далека от народа», но и вообще не ощущается. Государство и его институты выступают как некий неодушевленный объект, вызывающий тревогу, страх, неприятие и т. д. Но государство может ассоциироваться и с политическими партиями и общественными организациями, конкретными политическими деятелями и управленческими структурами. Оно может восприниматься как защитник прав и интересов широких слоев населения, всегда готовый не на словах, а на деле поддержать своих граждан.

Очевидно, что позитивный образ государства характеризуется преобладанием в его структуре черт, которые воспринимаются как национальным, так и международным сообществом в качестве однозначно положительных (например, здесь могут использоваться такие характеристики, как

«миролюбивое государство», «государство с высоким уровнем развития», «выгодный экономический партнер» и т. д.). Для негативного образа государства, напротив, характерны черты, воспринимаемые различными субъектами политики внутри него и за его рубежами как отрицательные («государство-агрессор», «государство-изгой», «империя зла», «тюрьма народов» и др.).

В зависимости от степени постоянства образ государства может быть типологизирован по шкале «устойчивый — неустойчивый». Это предполагает оценку образа государства с точки зрения его устойчивости в политическом пространстве и политическом времени, неизменности по отношению ко внутренним и внешним влияниям, определенности и предсказуемости амплитуды колебаний его основных и факультативных черт.

Способность формировать устойчивый позитивный образ государства в сознании соотечественников и международной общественности крайне важна для лиц, осуществляющих в нем или от его имени практическую политику, является показателем их дальновидности. Напротив, непродуманные действия власть имущих — будь то реализация пакета сомнительных социальных реформ, вооруженная агрессия против другого народа, подавление инакомыслия и оппозиции, нарушение международного протокола в ходе официального визита, резкое публичное высказывание руководителя страны — деформируют образ государства, создают впечатление о нем как о субстанции, хаотично метающейся во времени и пространстве в поисках своей идентичности, интересов и ценностей, внутри- и внешнеполитических ориентиров и т. п.

Как уже отмечалось, другой составляющей понятия «образ государства» является «государство» — основополагающая категория мира политического<sup>1</sup>. При этом, как подчеркивалось М. Вебером, научное понятие государства, как бы оно ни было сформулировано, является синтетическим, создаваемым для определенных целей познания: «Ведь государство нельзя социологически определить, исходя из содержания его деятельности. Почти нет таких задач, выполнение которых политический союз не брал бы в свои руки то здесь, то там; с другой стороны, нет такой задачи, о которой можно было бы сказать, что она во всякое время полностью, то есть исключительно, присуща тем союзам, которые называют «политическими», то есть в наши дни — государствам или союзам, которые исторически предшествовали современному государству»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Гаджиев КС. Введение в политическую науку: Учеб. для высш. учеб. заведений. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Логос, 1997. С. 74; Категории политической науки: Учеб. М.: МГИМО(У): РОССПЭН, 2002. С. 13—17, 268—273.

<sup>2</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 546.

Само понятие «государство» в смысле политически организованного общества является сравнительно новым, восходящим к Н. Макиавелли. Древние греки использовали в данном значении термины polis и politea, а римляне — res publica и civitates. Впоследствии термины и выражения, имевшие хождение в античности, в конечном счете трансформировались в понятие «государство» (stato, staat, etat, state).

Существует огромное число классических трактовок государства. Так, Конфуций видел в государстве «большую семью»; Платон — «справедливый человеческий космос»; Аристотель — простую совокупность граждан, высшую форму их общения; Фома Аквинский — прямое воплощение «божественных законов»; Г. Гроций — союз свободных людей для соблюдения права и общей пользы; Т. Гоббс — верховную власть, сосредоточенную в одном человеке (или собрании) и сводящую все воления граждан в единую волю; Г. Гегель — земнобожественное существо; К. Маркс — машину для подавления одного класса другим, и т. д.<sup>1</sup>

Немалый вклад в определение понятия государства внесли и отечественные государствоведы, представители философской и общественно-политической мысли. В частности, по мнению Н.М. Коркунова, «государство есть общественный союз свободных людей с принудительно установленным мирным порядком посредством предоставления исключительного права принуждения только органам государства»<sup>2</sup>. «Под именем государства, — писал Г.Ф. Шершеневич, — понимается союз людей, осевших в известных границах и подчиненных одной власти»<sup>3</sup>. Ф.Ф. Кокошкин полагал, что государством является «не совокупность людей определенного рода, а отношения между ними, форма общежития, известная психическая связь между ними»<sup>4</sup>. В наши дни, как было отмечено М. Дюверже, понятие «государство» используется в двух значениях. Так, когда говорят, например, о вмешательстве государства в экономическую жизнь или же за что-то оно подвергается критике, то речь идет об институтах и должностных лицах, составляющих в совокупности систему управления. Когда говорят, что Франция, Великобритания, Россия являются государствами, то имеется в виду, что они составляют человеческие сообщества особого типа, особым образом организованные нации, обладающие суверенитетом. Очевидно, что эти два значения тесно связаны: государство в первом смысле управляет государством во втором смысле<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Категории политической науки: Учеб. М.: МГИМО(У): РОССПЭН, 2002. С. 268.

<sup>2</sup> Коркунов Н.М. Русское государственное право. СПб., 1904. Т. 1. С. 27.

<sup>3</sup> Шершеневич Г.Ф. Общее учение о праве и государстве. М., 1911. С. 18.

<sup>4</sup> Кокошкин Ф.Ф. Русское государственное право. М., 1908. С. 3—4.

<sup>5</sup> Цит. по: Гаджиев К.С. Введение в политическую науку: Учеб. для высш. учеб. заведений. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Логос, 1997. С. 76—77.

Представляется, что наиболее точным определением государства является следующее: *государство — это политическая организация общества, обладающая верховной властью над ним в рамках определенной территории, обеспечивающая его единство и целостность, верховенство и общеобязательность в нем правовых норм.*

По мнению подавляющего большинства авторов, основными признаками государства являются:

- территориальная организация населения и осуществление власти в территориальных пределах;
- публичная (государственная) власть, не совпадающая с обществом и обладающая монополией на применение легальной силы, государственного принуждения;
- государственный суверенитет (верховенство, самостоятельность и независимость власти);
- исключительное право на издание законов и норм, обязательных для всего населения<sup>1</sup>.

Помимо этого, признаками, характерными для государства, нередко считают:

- наличие репрессивных органов, которые силой принуждения обеспечивают исполнение предписаний государства;
- право на взимание налогов и сборов с населения в принудительном порядке<sup>2</sup>.

Тем самым, представляется целесообразным типологизировать образ государства на основании, во-первых, *существенных признаков государства, а во-вторых, направленности его деятельности.* В первом случае речь будет идти об образе территории государства и образе государственной власти, во втором — об образе государства внутри страны и вне ее пределов, то есть на международной арене.

Образ территории государства, будучи разновидностью образа государства, включает в себя характеристики национального географического пространства. Оно может быть большим или малым, протяженным или компактным, отдаленным или имеющим срединное положение, горным или равнинным, омываемым морями и океанами или находящимся в глубине материка и т. д.

<sup>1</sup> См., например: Политология: Энцикл. слов. / Общ. ред. и сост. Ю.И. Аверьянов. М., 1993. С. 65—70; Теория государства и права. Учеб. / Под ред. В.М. Корельского и В.Д. Перевалова. М.: ИНФРА-М: НОРМА, 1997. С. 116—118; Юридический энциклопедический словарь / Гл. ред. А.Я. Сухарев. М.: Сов. энцикл., 1984. С. 69—72; и др.

<sup>2</sup> См., например: Конституционное (государственное) право зарубежных стран: Учеб.: В 4 т. Т. 1—2 / Отв. ред. Б.А. Страшун. М.: БЕК, 1995. С. 217—218.

Вообще, в науке выделяются различные типы территорий государства<sup>1</sup>. Их разнородность (а следовательно, разнообразие образов территорий государства) может быть рассмотрена как минимум по следующим направлениям:

1) объективное неравенство территорий государств и условий их развития (природные, климатические, ресурсные и т. п. дисбалансы создают объективную невозможность не только равных результатов развития, но и равных стартовых возможностей различных государств);

2) неравенство пространственных условий (геоположение территорий государств, их размеры, конфигурация и т. п.);

3) неравенство социально-исторических условий (разные уровни развития территорий государств, когда в границах одного национального политического пространства могут преобладать постиндустриальные центры, а в границах другого, пусть даже сопредельного с ним, — аграрные доиндустриальные или индустриальные анклав);

4) неравномерность культурного развития (одно из следствий этого — неравенство возможностей личного и группового роста для граждан того или иного государства);

5) неравенство экономических условий (связано с неравномерностью производственных ресурсов и потенциалов, наличием международного разделения труда, обострением глобальной конкуренции, делением стран на высокоразвитые («золотой миллиард»), среднеразвитые («второй эшелон») и развивающиеся («третий», «четвертый» и т. п. миры), разностью инвестиционных потенциалов и т. д.);

6) неравенство исходных демографических условий (связано с различным составом населения, структурой трудовых ресурсов, социальной нагрузкой той или иной территории);

7) неравенство этноконфессиональных условий (национальное или конфессиональное самосознание может оказывать существенное влияние на формирование целей и выбор путей развития, социальную активность, политическую культуру и т. д.);

8) неравенство геополитических условий (связано с внешним давлением на то или иное государство различных геополитических направлений и субъектов мирового политического процесса);

<sup>1</sup> См., например: *Колосов В.* Политическая география: проблемы и методы. Л., 1988; *Международная безопасность и обороноспособность государств* (Понятия, определения, термины) / Под общ. ред. О.К. Рогозина. М., 1998; *Туровский Р.Ф.* Политическая география: Учеб. пособие. М.; Смоленск, 1999. С. 168—179; *Федерализм: Энцикл. слов. М.: ИНФРА-М, 1997; Чиркин В.Е.* Современное федеративное государство. М., 1997; *ЭлеизерД.* Сравнительный федерализм // *Полис.* 1995. № 5; и др.

9) неравенство экологических условий (состояние окружающей среды и затраты на нее, комфортность среды обитания и производства);

10) субъективные условия (связаны с деятельностью лиц, субъектов политики и преобразований, субъективным воздействием элиты, ее ценностной и мотивационной структурой, уровнем развития гражданского общества и его институтов, типом политической культуры большинства населения и пр.).

Образ государственной власти является слагаемым различных черт и характеристик. Например, они могут определяться в зависимости от формы государства, которая, в свою очередь, задается формой правления (монархической или республиканской), формой территориального (национально-государственного) устройства (унитарной, федеративной или конфедеративной) и типом политического режима (демократическим или недемократическим) со всеми их разновидностями и частными случаями.

Кроме того, за основу типологии образов государственной власти могут быть взяты субъектные признаки, характеризующие государственную власть как субъект политического процесса. В этом случае можно говорить о таких чертах ее образа, как справедливость, честность, ответственность, порядочность, или же наоборот — жестокость, отстраненность, безразличие, коррумпированность и т. д. Государственная власть может восприниматься в сознании граждан как сильная и стабильная, соблюдающая законы и порядок, ведущая активную хозяйственную деятельность, а может, напротив, выглядеть в их глазах дряхлой, аморфной, попирающей легальные рамки, неспособной эффективно управлять экономикой страны и т. п.

Наконец, образ государственной власти может быть проекцией образа конкретного политического деятеля или группы политиков (например, главы государства, председателя правительства, лидера правящей партии, команды управленцев, хунты и пр.). В этом случае критериями типологизации образа государственной власти могут выступать три обобщенные характеристики, используемые при измерении личности: привлекательность (аттрактивность), сила и активность. Сквозь их призму можно проинтерпретировать рациональные и иррациональные оценки государственной власти<sup>1</sup>. Рациональные оценки устанавливаются по следующим шкалам:

1) привлекательность — непривлекательность. По данной шкале выявляется повторяемость этих характеристик, их знак и соотношение положительных и отрицательных качеств, доля отрицательных и положительных оценок по отношению к общему числу названных качеств. По объекту оценок выделяются:

<sup>1</sup> См.: Шестопал Е.Б., Новикова-Грунд М.В. Восприятие образов двенадцати ведущих российских политиков // Полис. 1996. № 5. С. 169—170, 176—177; Шестопал Е.Б. Оценка гражданами личности лидера // Полис. 1997. № 6. С. 57—79.

— внешность (одежда, манера поведения) и телесные характеристики (здоровье/болезнь, конституция, полнота/худоба, вредные привычки, маскулинность/феминность, возраст, темперамент, физическая привлекательность);

— психологические (характер, отдельные черты, речевые обороты) и морально-этические особенности;

— чисто политические, профессиональные и деловые качества (опыт, политические взгляды, лидерские способности, навыки политической деятельности, компетентность);

2) сила — слабость. Эта шкала позволяет выявить доминирующую тенденцию приписывания силы/слабости в отношении внешности, телесных характеристик, психологических особенностей, моральных и деловых качеств;

3) активность — пассивность. Данная шкала призвана выявить степень активности политического лидера (группы лидеров), которая, будучи его личностной характеристикой, связана с исполнением должностных полномочий.

Иррациональные оценки выявляются прежде всего через приписываемые личности, олицетворяющей государство, ассоциации с известными отечественными и зарубежными общественными и государственными деятелями прошлого и настоящего.

Как уже говорилось, задействование такого критерия, как направленность деятельности государства, позволяет говорить об образе государства внутри страны (внутренний образ государства) и на международной арене (внешний образ государства).

Внутренний образ государства формируется в сознании его граждан. Содержание данного образа во многом определяется тем, насколько успешно государство защищает основы общественного строя, создает благоприятную базу для устойчивого экономического развития страны и обеспечения прогресса общества, повышает его культурный и духовный потенциал, заботится о народе и учитывает его интересы и т. д.

Внешний образ государства складывается в сознании международной общественности — политических лидеров и элит зарубежных стран, представителей межгосударственных и неправительственных организаций, глобальных и региональных ассоциаций экономического сотрудничества, транснациональных корпораций, военных блоков, медиа-сообщества, наконец, рядовых граждан. Содержание данного типа образа государства преимущественно связывается с комплексом военно-политических, внешнеэкономических и идейно-социальных факторов, а также с условиями международного сотрудничества, определяющими позиции конкретной страны в мире, ее внешнюю безопасность и потенциальную возможность

строить свои отношения с другими участниками мирового политического процесса на выгодной для себя основе.

При этом необходимо отметить, что внешний образ государства обусловлен, во-первых, внутренним и в немалой степени содержится в нем, а во-вторых, функционированием страны в мировом сообществе, ее экономическими, социальными, политическими, правовыми, научными, конфессиональными и т. п. отношениями с другими государствами, геополитическим положением страны и ее возможностями. Иными словами, внешний образ государства связан не только с его собственными потребностями и ценностями, но и с необходимостью отвечать на вызовы и угрозы со стороны других субъектов международных отношений.

Сфера формирования и продвижения государством своего внешнего образа может быть как глобальной, то есть распространяющейся на весь мир или большую его часть, так и региональной, связанной с укреплением политических, экономических и военных позиций, влияния страны в отдельных регионах (государствах, континентах, акваториях морей и океанов и т. д.).

В целом необходимо отметить, что предложенная в данной статье типология, как и всякая другая, относительна. Во-первых, многие разновидности образов государства не могут быть безоговорочно отнесены к какой-либо определенной группе. Будучи элементами сложной системы, они, как уже говорилось, образуют пересечения, взаимосвязи и взаимозависимости. Во-вторых, дальнейшее развитие политической науки и повышение категориального статуса образа государства неизбежно повлечет за собой дополнение и уточнение типологии.

В этой связи предложенная выше типология не претендует на завершенность, являясь лишь попыткой учета диалектической природы как образа государства, так и отражающих его политологических знаний, которые постоянно находятся в процессе изменения и развития.

*А. С. Маленко,  
кафедра мировой и российской политики*

## ГОСУДАРСТВЕННАЯ БЮРОКРАТИЯ КАК СУБЪЕКТ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Впервые термин «бюрократия» был использован В. де Гурне для определения новой формы государственного правления. Основным признаком бюрократического правительства указывался профессиональный характер его работы. В работах Г. Гегеля, Дж. Милля, Р. Михельса, Г. Моска также встречается определение бюрократии как правления профессиональных чиновников.

Профессионализация правления рассматривается многими исследователями в рамках классовой теории, где бюрократия понимается либо как слой людей, чьи функциональные обязанности позволяют им осуществлять «служение» господствующему социальному классу, либо в качестве самостоятельного класса. Определение бюрократии как самостоятельного класса связано с собственностью бюрократа на средства производства. Причем понятие собственности распространяется не только на место в иерархической структуре, но и на значительную часть национального достояния.

Классовый подход к исследованию феномена бюрократии в наиболее полном и разработанном виде встречается в трудах К. Маркса. Социальная роль бюрократии — примирять интересы участников гражданского общества и формулировать в общих чертах представление о государственных

интересах. Бюрократия, с точки зрения Маркса, едина в двух лицах: с одной стороны, бюрократия и есть олицетворение механизма социального отчуждения, благодаря чему она получает государство в частную собственность, где имеет возможность выдавать корпоративные интересы за всеобщие. С другой стороны, возникновение бюрократии обусловлено формированием класса буржуазии, который не нуждается в феодальных привилегиях, а стремится к относительно легко трансформируемой системе власти. С эволюцией капитализма (который соотносится с развитием парламентской формы правления) бюрократия утрачивает самостоятельные политические позиции и действует в интересах господствующего класса.

Несмотря на разницу в методологических подходах и различные этические основания для критики отдельных свойств рассматриваемых феноменов, воззрения Маркса и Гегеля во многих позициях сходятся. Если изучение бюрократии Марксом напоминало рекогносцировку перед «сражением» за построение идеального государства — коммуны<sup>1</sup>, то Гегель подходил к анализу феномена с точки зрения абсолютизации сущего и сводил объективные дисфункции бюрократического способа управления к «случайностям». В свете задач настоящей работы особо значимыми будут следующие качества бюрократии, указанные этими исследователями:

— бюрократия признается в качестве социального слоя, имеющего определенные признаки: формальность (руководствуется правом, а не произволом), иерархичность (прозрачные отношения подчиненности), корпоративность (осознание себя как носителя особых интересов);

— появление и функционирование бюрократии связывается с существованием гражданского общества. У Маркса гражданское общество определяется по отдельным признакам: наличие частной собственности, парламентской практики и т. д. Гегель же связывает функционирование бюрократии с появлением среднего класса; более того, он утверждает, что бюрократия должна составлять основную часть среднего сословия, характеризующегося стабильностью, развитым интеллектом и правовым сознанием.

Согласно Гегелю, эффективное бюрократическое управление гарантируется через тождество гражданского общества и государства. Существование гражданского общества и его взаимодействие с бюрократией возможно при наличии: иерархии внутри бюрократии, объединяющей и контролирующей ее; постоянного конфликта между собственниками, общинами и бюрократией; контроля со стороны центрального правительства, нравственной и умственной культуры чиновников, призванной служить духовным противовесом механистичности его деятельности<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 т. 2-е изд. Т. 1. М., 1954. С. 270—271.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. VII. М.; Л., 1934. С. 263, 267, 268, 314, 320.

Характерно, что и Гегель, и Маркс особо отмечают неприменимость своих конструкций к России. Гегель — поскольку в современный ему период в России существовали две социальные группы: крепостные крестьяне и правящий слой, а Маркс акцентировал внимание на не оформившийся переход к капиталистическому способу производства.

Формально-правовые теории, к которым относят труды М. Вебера, Р. Мертона, П. Блау, М. Дюверже, акцентируются на структуре и функциях бюрократии, методах взаимодействия со средой и контроля над бюрократией. Особый вклад в процесс исследования бюрократии внес именно М. Вебер, рассматривавший ее в качестве универсальной технологии управления, воздействие которой на все стороны жизни возрастает по мере отделения производителя от используемых им средств производства. Сфера бюрократии расширяется по мере усложнения общественной жизни и с ростом взаимозависимости между отдельными отраслями (областями, государствами и т. д.). Таким образом, прогресс и дальнейшее усложнение социального организма приведут к становлению предельно рациональной системы, где именно бюрократический способ управления возьмет на себя роль регулятивного механизма, соотношение которого с демократическим политическим процессом представляет собой самую значительную проблему, обострение которой будет происходить пропорционально росту влияния бюрократии.

Идеальный тип бюрократии, впервые описанный М. Вебером<sup>1</sup>, считается ключевым для политической науки и социологии и предполагает наличие следующих свойств:

1) иерархия — система разделения труда чиновника предусматривает четко определенную компетенцию отдельного чиновника, формализацию взаимоотношений и уровней взаимодействия внутри организации;

2) постоянство — не допускает иного источника доходов чиновника, обеспечивает взаимосвязь между карьерными устремлениями отдельного чиновника и его материальным вознаграждением;

3) обезличенность — четкое определение формальных правил рассмотрения вопросов, отнесенных к компетенции данного чиновника, фиксация решений в виде отдельных документов;

4) компетентность — основанием для занятия той или иной должности является наличие у соискателя необходимых знаний и опыта.

М. Вебер отмечал, что подобный тип является недостижимым, так как любой органично реализованный тип управления включает в себя отдельные элементы предшествующих ему систем управления. Однако

<sup>1</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 644-^706.

сближение существующей системы управления с «идеальным типом» означает прогрессивное развитие всей системы: «полностью развитый бюрократический механизм по отношению к другим формам организации выглядит так же, как машина выглядит по отношению к ручным способам производства»<sup>1</sup>.

По мнению М. Вебера, объектом для наблюдения которого стал политический процесс в Европе на рубеже XIX и XX вв., бюрократизация политической жизни выражается в процессе создания мощных бюрократических партийных структур. Политический лидер, легитимно возглавляющий подобное партийно-бюрократическое образование, монополизирует влияние избираемых органов государственной власти, воспроизводя прежнюю недемократическую по сути систему власти, но в рамках партии-организации, которая декларирует тождественность своих целей и целей общества при безусловном приоритете последних.

Таким образом, общество оказывается разделенным на политически активное меньшинство и пассивное большинство, что фактически превращает парламент в поле столкновения интересов нескольких бюрократических систем, имитирующих свободное волеизъявление народа.

Именно применение «универсальной технологии управления» к политике — «отрасли» с наибольшим влиянием традиционного и харизматического типов господства — способно вызвать наибольшие проблемы, и, соответственно, должно являться предметом углубленного научного исследования.

Универсальность бюрократии связана, прежде всего, с одинаковостью ее базовых функций в окружении любых внешних факторов: она всегда будет выполнять одинаковые функции сбора и донесения информации до элиты, а также «сборку» и осуществление готового решения «на выходе» в интересах и по поручению той же самой политической элиты<sup>2</sup>.

Основными ресурсами для политического влияния бюрократии будут выступать следующие производные от ее основных функций.

1. Информационный ресурс. Чиновничество обладает монополией на поставку информации и консультирование политиков. Реализуя функции экспертной оценки, подготовки политических решений, определения контура и направлений политического курса для министров, прогнозирования последствий и эффективности этого курса, госслужащие фактически играют серьезную политическую роль<sup>3</sup>. При принятии политических решений властные круги используют имеющуюся информацию: фильтрация, селек-

<sup>1</sup> From M. Weber, eds. M. Gerth, C.W. Mills. L., 1948. P. 214.

<sup>2</sup> Пригожий А.И. Современная социология организаций. М., 1995. С. 96—98.

<sup>3</sup> Advising West European governments: inquires, expertise & public policy. Pittsburgh, 1993.

ция, задержка или, напротив, ускорение или актуализация отдельных сведений неизбежно структурирует принимаемое решение в определенном соответствии с предпочтениями чиновников. Значимость этого фактора еще более возрастает, если ротация властной элиты приобретает высокую динамику.

2. Функция бюрократии как выразителя интересов. Помимо того, что бюрократия имеет тесные взаимосвязи с внешней средой, внутри нее имеется четкое горизонтальное «разделение труда» как по проблемному полю, которое призвана регулировать определенная служба, так и по территории. Таким образом, она неизбежно вступает во взаимодействие с группами интересов, становящимися ее клиентами. Клиентелизм может рассматриваться как необходимое и полезное явление, имманентное базовым функциям администрирования, но при условии, что он помогает достижению общественного консенсуса. В то же время клиентелизм может подрывать публичный характер государственного управления в ситуации, когда госструктуры попадают под влияние отдельных групп и контролируются ими. Если интерес узкой группы представителей, например, бизнес-сообщества совпадает с корпоративным интересом самой бюрократии, мы имеем дело с антидемократическими, олигархическими тенденциями.

3. Функция бюрократии как гаранта стабильности и преемственности внутри политической системы. Независимо от способа передачи власти (демократическим путем или в результате переворотов) бюрократия обеспечивает взаимодействие между населением и властью, осуществляя функционирование последней в период изменения ее структуры или персонального состава: политики, министры приходят и уходят, а профессиональные управленцы, карьерные чиновники остаются, что в отсутствие эффективного политического контроля и публичной отчетности может повлечь негативное явление коррупции чиновничества.

4. Функция бюрократии как носителя собственных социально-экономических интересов. Признавая вслед за классиками общественных наук обезличенный характер бюрократии, нельзя забывать, что корпус госслужащих — это значительная часть трудоспособного населения страны, реальные люди, обладающие собственным взглядом на события в стране. Так, в России, по данным на 2004 г., это 1,5 млн. человек, обладающих как активным, так и пассивным избирательным правом<sup>1</sup>. Социальный статус, денежное содержание, внимание государства к нуждам этих людей во многом определяют отношение бюрократии к политической элите и степень ее общественной полезности. С учетом референтных лиц, находящихся в

<sup>1</sup> Сервер органов государственной власти Российской Федерации «Официальная Россия» (<http://www.gov.ru>).

кровнородственных или экономических отношениях, и осознания чиновниками своего особого места в социальной структуре общества бюрократия представляет собой одну из крупнейших электоральных групп, структурированную по профессиональному принципу.

5. Функция выработки административными учреждениями собственных ведомственных норм и подзаконных актов. По своему характеру подзаконный акт напоминает политическое решение и зачастую оказывает большее (по сравнению с законом, в продолжение которого принят подзаконный акт) влияние на ход социально-экономической жизни страны. Можно утверждать, что законодательный акт зачастую регулирует определенный круг проблем в самом общем виде, оставаясь расплывчатым и компромиссным. Бюрократические структуры в рамках своей компетенции приводят закон в соответствие с реальностью: устраняют неточности и противоречия, точно формулируют процедуру его применения. В результате нормотворческой деятельности ведомств закон приобретает иногда иной смысл<sup>1</sup>.

6. Непосредственное участие госслужащих высшего эшелона в принятии политических решений. Эта функция является производной от вышеуказанных пяти, однако способствует возникновению нового качества всей бюрократической системы: бюрократия начинает проявлять самостоятельную политическую активность. Эта функция в наибольшей степени реализуется в переходный период, как это происходит в России. Также это происходит в контексте движения в сторону усиления государственного вмешательства в экономику, когда увеличивается оплаченный бюджетом заказ, усиливается влияние групп интересов, интенсивно осуществляется политика перераспределения доходов и, естественным образом, расширяются и укрепляются привилегии бюрократов.

Участвуя в политическом процессе, бюрократия является носителем не только собственных корпоративных интересов. Через лоббистскую деятельность бюрократии (особенно коррумпированной) заявляют о себе интересы организованных клиентел, в том числе и противозаконного характера. Сращивание интересов чиновничества с интересами отдельных групп неизбежно ведет к слиянию промышленно-финансовой и политико-административной элит, а также к олигархизации политической системы.

Проблема соотношения политики и управления попадает в фокус особого внимания ученых после 50-х гг. XX в. В связи с отказом от существовавшей дихотомии «политика — управление», предложенной М. Вебером и В. Вильсоном.

<sup>1</sup> Фритчлер А.-Л., *РоссБ.-Х.* Как работает Вашингтон. М., 1995. С. 116—123.

Жесткое противопоставление этих двух сфер деятельности было поставлено под сомнение, поскольку сама идея разделения политики и управления пришла в противоречие с состоянием дел, когда правительство все более влияет на процесс формирования политического курса и законодательскую инициативу, расширяя сферу своей компетенции.

В общем виде схему распределения власти между политической властью и бюрократией можно представить следующим образом<sup>1</sup>.

1. Нижнее звено управления находится преимущественно в руках общественных учреждений, бюрократия на этом уровне является инструментом, организующим и контролирующим.

2. Среднее звено государственного управления сосредотачивается в основном в руках бюрократии, а представительные органы в этом случае выступают как контролирующие структуры.

3. Высшее звено государственного управления: исполнительные функции остаются за бюрократией, в то время как законодательные и контрольные функции осуществляются на основе сочетания интересов представительных, судебных и правительственных структур, а также групп давления.

Наряду с описанием общего механизма, в настоящее время разрабатывается ряд теорий, направленных на изучение соотношения политики и управления, в целом ориентированных на сближение этих понятий.

Новое государственное управление (государственный менеджмент) было востребовано в 1980—1990-х гг. в качестве теоретической основы проводившихся тогда административных реформ, дух которых в наилучшей степени отражен в высказывании вице-президента США А. Гора: «Нам нужно правительство, которое работает лучше, а стоит дешевле».<sup>1</sup> Его основные принципы можно свести к следующим<sup>2</sup>:

- 1) всемерно ориентироваться на потребителя;
- 2) предпочитать профилактику лечению;
- 3) осуществлять структурную децентрализацию и налаживать сотрудничество децентрализованных структур.

Такая модель сближает государственное управление с менеджментом в частной компании. При этом основным критерием такого способа называлась его экономическая эффективность. Также нельзя забывать, что характер государственной власти носит надэкономический характер, и эффективность деятельности государства не сводится только к улучшению показателей ВВП на вложенную денежную единицу. В то же время

<sup>1</sup> Макашин А.В. Бюрократия в системе политической власти. СПб., 2000. С. 32.

<sup>2</sup> Osborne D., Gaebler T. Reinventing Government. How the Entrepreneurial Spirit Is Transforming the Public Sector. N. Y. [et al.]: A Plume Book, 1992.

данная теория, выступая как неполитическая, содержит явно политические основания.

Во-первых, хотя теоретически новое государственное управление стремится избежать дихотомии «политика — управление», ее фундаментальной предпосылкой выступает суждение о неэффективности современной политической системы и поиске альтернатив ей.

Во-вторых, новое государственное управление прямо фиксирует свой интерес к инициативным элементам государственной политики (public policy-making), чем просто нормативной организацией исполнения ее целей. Государственная администрация в целом, чиновничество рассматриваются не как простые исполнители выработанных политиками решений, а как участники принятия решений и поиска эффективных моделей их осуществления. Проблема усугубляется тем, что большие возможности работы с информацией, образованность и профессионализм чиновников дают им значительное преимущество перед демократическими выборными институтами. Декларируемая деполитизация бюрократии выводит рассматриваемый вопрос из фокуса общественного контроля и переводит в разряд «сугубо технологических».

В-третьих, способом, с помощью которого снимается проблема дихотомии «политика — управление», является введение понятия «руководство» (governance), заменяющего термины «администрирование» (administration) и «управление» (government). По мнению Дж. Фредериксона, «любой серьезный исследователь управления государством, или публичной администрации, вероятно, сказал бы, что трудно, если не невозможно оторвать политику от руководства». Администратор, осуществляющий принятые решения, и политический управленец оказываются в одном лице, что, в общем, нарушает принцип разделения властей<sup>1</sup>.

В-четвертых, экономическая ориентация этой системы подразумевает устранение понятия «иерархия», что приводит к размыванию самого понятия государственной службы. Наличие плоских структур подразумевает равную важность стоящих перед ведомствами задач и нарушает принцип единоначалия в ведомственном регулировании.

Новой теоретической моделью исследования государственного управления стало построение, в основе которого лежит понятие «политическая сеть» (policy network). Эта концепция предполагает, что в производстве общественных благ государство все больше зависит от других акторов и subsystem. В этой ситуации взаимозависимости между общественными и частными акторами ни бюрократическая иерархия, ни рынок не являются

<sup>1</sup> *Frederickson G. Comparing the Reinventing Government with the New Public Administration // Public Administration Review. 1996. Vol. 56. № 3.*

эффективными структурами для координации интересов и ресурсов, включенных в процесс производства политических решений; как результат, доминантной моделью управления становятся «политические сети»<sup>1</sup>.

Теория политических сетей восстанавливает связи между управлением и политикой. Индивид, занятый в сфере государственной службы, должен обладать большими полномочиями и нести большую ответственность перед потребителем. Таким образом, концепция политических сетей включает в рассмотрение широкий спектр политических проблем. Многими исследователями подчеркивается ее несомненная связь с политической наукой, а внутри нее — с теорией демократического принятия политических решений и выработки политической линии. Концепция политических сетей меняет ракурс рассмотрения государства как агента политики:

1) государство и его институты являются хотя и важным, но не единственным субъектом принятия политических решений;

2) государственные административные структуры рассматриваются в качестве полноценного субъекта политики;

3) сетевой подход предлагает новый тип управления — «руководство» (governance), общая характеристика которого нашла выражение в формуле «управление без правительства» (governing without government<sup>2</sup>) или «руководство без правительства» (governance without government<sup>3</sup>).

Политика в новой концепции предстает в своем «исходном» смысле — как взаимодействие (торг) равных участников в процессе принятия решений относительно общественных дел.

Государственное управление предстает здесь не столько исполнительной функцией государства, очень отдаленно связанной с непосредственным общественным влиянием, сколько одной из форм протекания общественно-политического процесса по выработке согласованного политического решения совместно со структурами гражданского общества. Для государственного управления эта особенность выражается во включении в процесс принятия решений внешних общественных и частных акторов, а значит, в развитии отношений общественной коммуникации, дискурса, договора. По мнению Ж. Шевалье, «государственный аппарат отказывается от бюрократической нейтральности и берет на себя ответственность за развитие всего общества. Речь идет уже не о государ-

<sup>1</sup> *Burzel T.* Rediscovering Policy Networks as a Form of Modern Governance // *Journal of European Public Policy*. 1998. Vol. 5. № 2.

<sup>2</sup> *Rhodes R.* Understanding Governance. Policy Network, Governance, Reflexivity and Accountability. Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1997.

<sup>3</sup> *Peters G.* Governance Without Government? Rethinking Public Administration // *Journal of Public Administration: Research and Theory*. 1998. Vol. 8. № 2.

стве-арбитре, а о государстве, которое в качестве активного социального актора стремится определить самые эффективные пути общественного развития»<sup>1</sup>.

Любая конкретная взаимосвязь в определенной сфере политики (например финансовой), внутри особой юрисдикции (например, субъект Федерации или город), в особой управленческой структуре или организационной отрасли является результатом динамического процесса, который может определяться как «логика руководства». Этот процесс связывает ценности и интересы граждан, законодательные ограничения, исполнительные и организационные структуры и роли, а также юридический надзор способом, который предполагает взаимоотношения, значительно влияющие на эффективность деятельности.

Фактически «руководство» отличается от простого администрирования (когда источником политических решений выступает политическая верхушка иерархической лестницы государственной власти и управления, а общественные структуры лишь оказывают опосредованное влияние на этот процесс) и от рыночной модели государственного управления (с ее акцентом на торговой сделке, в которой каждый участник пытается максимизировать свой особый интерес). «Руководство» осуществляется организацией переговоров между государственными и негосударственными структурами с целью определения взаимного интереса и налаживания совместных усилий, а следовательно, для принятия политического решения, удовлетворяющего все стороны соглашения. «Руководство» не только отличается от рыночных и иерархических моделей управления, оно более эффективно для удовлетворения общественных потребностей, то есть выработки решения по общим вопросам.

Практическая ценность теории государственного менеджмента доказана при реализации локальных или отраслевых программ. Наиболее широко эта практика представлена в Великобритании, где управление отдельными отраслями отдано неправительственным агентствам при сохранении определенного влияния государства, а на «квазиправительственных чиновников» в определенной степени распространяется система государственного социального обеспечения. В то же время признается, что подобным образом не могут быть решены все задачи, стоящие перед государством.

Теория политических сетей как идеология преобразования государственной службы для придания ей большей гибкости и открытости

<sup>1</sup> Шевалье Ж. Новое понимание государства и государственной службы // Полит, наука. Элиты в сравнительно-исторической перспективе. М., 1998. С. 78.

требует наличия гражданского общества, где большинство граждан готовы активно участвовать в обсуждении решений по широкому кругу вопросов, а к управленцам предъявляются высокие морально-этические требования, и необходимо наличие профессиональной компетентности; где общество должно обладать развитыми средствами коммуникации и обработки информации; где перед ним не стоит серьезных внешних вы-

\* См., например: *Алмонд Г., Верба С.* Гражданская культура и стабильность демократии // Полис. 1992. № 4. С. 3—35; *Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России.* М., 1998; и др.

*Е.В. Петрова,  
кафедра мировой и российской политики*

## ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И СОДЕРЖАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИНФОРМАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ

Исследование государственной информационной политики в рамках политической науки предполагает решение целого комплекса вопросов как общенаучного — гносеологического, онтологического, аксиологического и т. д., так и собственно политологического свойства. При этом важным становится не только категориальный анализ государственной информационной политики, выяснение ее сущностных черт и характеристик, особенностей формирования и реализации в современных условиях, но и изучение ее основных направлений и содержания, возможностей конструирования оптимальной модели государственной информационной политики, а также анализ пределов ее проведения в жизнь в текущий период.

Однако перед тем, как перейти к рассмотрению основных направлений и содержания государственной информационной политики, представляется целесообразным сделать ряд замечаний принципиального характера.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что какими бы общими чертами не обладали национальные законодательства, государственное и общественное устройство, политические системы и политические режимы, организационно-штатные структуры органов власти и управления в центре и на местах и т. д., вместе с тем, каждое национальное сообщество, каждая страна является уникальной, имеющей набор характеристик,

которые представляют собой факторы национальной самоидентификации проживающего на ее территории населения. Уникальными и самобытными, несмотря на влияние общемировых тенденций и закономерностей общественного развития, являются и национальная история, и национальная политическая культура, и национальный опыт политической жизни, формирования национальных политических институтов, развития политических отношений и осуществления политических процессов<sup>1</sup>. Очевидно поэтому, что каждая страна обладает своими специфическими национальными интересами, включающими в себя интересы общества и государства, на реализацию которых направлена в том числе и государственная информационная политика.

По мысли Л.И. Абалкина, проблема детерминирования политического курса государства по защите и реализации национальных интересов «является весьма многоплановой и включает в себя: необходимость обеспечения благоприятных условий для экономического процветания и защиты отечественных производителей; сохранение и улучшение материальных, духовных и нравственных устоев жизнедеятельности соответствующей социальной общности людей; выполнение функций и обязательств, диктуемых геополитическим положением страны, ее местом в системе мирохозяйственных связей и отношений»<sup>2</sup>.

Тем самым представляется вполне справедливым отказ от идеи формирования универсальной модели государственной информационной политики, равно как и политики государства в любой другой сфере жизни общества. Речь может идти лишь об очерчивании контуров своего рода нормативной модели, содержащей базовые основания и ориентиры деятельности государства в информационной сфере, но требующей при ее проведении в жизнь конкретизации своих основных направлений и содержания с учетом специфических условий того или иного национального сообщества.

Кроме того, говоря о государственной информационной политике, необходимо помнить, что ее основные направления и содержание далеко не всегда означают их адекватное проявление в государственных структурах

<sup>1</sup> См.: *Василенко И.А.* Диалог цивилизаций: социокультурные проблемы политического партнерства. М., 1999; *Лебедева М.М.* Мировая политика. М., 2002; *Павлов Ю.М.* Мировая политика и международная экономика. М.: Флинта, 1998; *Панарин А.С.* Искусение глобализмом. М., 1999; *Он же.* Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000; *Поздняков Э.А.* Философия политики: В 2 ч. М., 1994; Теория международных отношений: Хрестоматия / Сост., науч. ред. и коммент. П.А. Цыганков. М., 2002; *Цыганков П.А.* Международные отношения. М., 2002; и др.

<sup>2</sup> *Абалкин Л.И.* О национально-государственных интересах России // *Вопр. экономики.* 1994. № 2. С. 7.

и организациях, занятых сбором, получением, анализом, хранением, распространением и использованием информации. Рассмотрение основных принципов «ведомственной» работы с информационными потоками и ресурсами позволяет заметить разницу, порой весьма существенную, с общегосударственным подходом. Это, безусловно, связано со становлением гражданского общества, развитием его институтов и механизмов.

С одной стороны, информационные функции являются неотъемлемой чертой многих государственных управленческих структур, министерств, ведомств и т. д., систематически осуществляются ими на протяжении всего периода их деятельности. Выполнение подобного рода работы, связанной с информационной сферой, осуществляется через сложную организационную систему: каждая властная структура имеет пресс-службу или пресс-центр, территориальные (местные) подразделения, а некоторые из них — информационно-аналитические центры и институты, печатные органы, радио- и телеканалы, сайты в сети Интернет<sup>1</sup>.

С другой стороны, в подлинно гражданском обществе, развивающемся в условиях открытости и преобладания демократических процедур, исходящая из государственных структур информация не является единственным, безальтернативным каналом информирования граждан, а сами эти структуры не обладают монополией на доверие и уважение со стороны общества. Тем самым для всех — как государственных, так и негосударственных — источников информации, субъектов информационной деятельности становится крайне важным вызвать доверие к себе граждан, создать позитивный имидж, представить интересы как можно большего числа социальных слоев и групп, общества в целом.

Как видно, различие между государственной информационной политикой и информационной политикой государственных органов обусловлено тем, что они призваны осуществлять разные задачи. Если основополагающей задачей государственной информационной политики в условиях гражданского общества является создание благоприятной информационной среды, открытой для доступа и использования всеми гражданами, обеспечение возможностей политического плюрализма, многообразия точек зрения по широкому кругу вопросов, то информационная политика государственных органов нередко ориентирована, скорее, на реализацию таких задач, как формирование собственного позитивного имиджа, благоприятного общественного мнения вокруг своей деятельности, продажа политической информации или оказание разного рода информационных

<sup>1</sup> См., например: Государственная служба России: диалог с обществом / Под ред. В.С. Комаровского. М.: РАГС, 1998; *Мирошниченко А.А.* Public relations в общественно-политической сфере. М., 1998; и др.

услуг, и только лишь затем — на решение задач государственной информационной политики<sup>1</sup>.

Наконец, говоря о государственной информационной политике, необходимо помнить, что в условиях современных явлений и процессов — глобализации, формирования информационного общества, переноса идеалов и ценностей западноевропейской и североамериканской цивилизаций на другие цивилизационные ареалы планеты, динамичное и в то же время весьма противоречивое развитие мировой политики и международных отношений, преобладание кризисных и конфликтных ситуаций в различных сферах жизни человеческого сообщества и т. д. — реализация ее основных направлений будет иметь определенные пределы, трудности объективного и субъективного характера, а ее содержание — вариативный характер, зависеть от того, вызов какого явления или процесса современности будет для государства более серьезным и потребует корректировки соответствующего политического курса.

Таким образом, в дальнейшем речь будет идти лишь о контурах нормативной модели государственной информационной политики, реализация которой в условиях конкретной страны предполагает задействование механизмов адаптации ее к геополитическим, социально-экономическим, культурно-историческим и т. п. реалиям, к совокупности множества самых разнообразных факторов объективного и субъективного, текущего и перспективного порядка.

Итак, исходя из сделанных ранее выводов и обобщений, одним из основных направлений государственной информационной политики, имеющих первоочередное значение, является **создание и постоянное совершенствование нормативно-правовой базы отношений в информационной сфере.**

Как известно, верховенство закона является неотъемлемой чертой и важным условием существования демократического правового государства. Рассмотрение всех общественно значимых вопросов только с позиций закона, уважение к праву со стороны как власть имущих, так и рядовых граждан — эти черты во многом являются показателями высокого уровня политической и правовой культуры социума<sup>2</sup>.

Важно подчеркнуть, что издаваемые государственными органами власти и управления нормативно-правовые документы должны содержать четкие, логически однозначные и непротиворечивые определения и форму-

<sup>1</sup> См.: *Василенко А.Б.* Пиар крупных российских корпораций. М.: ГУ ВШЭ, 2001; *Дагбаев Э.Д.* Средства массовой информации и власть. Улан-Удэ, 1999; *Ольшанский Д.В.* Политический PR. СПб., 2003.

<sup>2</sup> См.: *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. М., 1993; *Даль Р.* О демократии. М., 2000.

лировки. Отход от требований ясности, четкости и логичности изложения может повлечь за собой искажение смысла тех или иных норм и процедур, а тем самым — сложности в ходе их восприятия и проведения в жизнь<sup>1</sup>.

Реализация данного основного направления государственной информационной политики предполагает последовательное осуществление следующих мероприятий:

- анализ процессов развития информационной сферы и выявление областей, не имеющих достаточного правового обеспечения;
- разработка новых нормативно-правовых актов, дополняющих и развивающих существующее законодательство в информационной сфере;
- согласование существующих и вновь разрабатываемых нормативно-правовых актов в информационной сфере с законодательством в других областях;
- анализ причин низкой правоприменимости существующего законодательства в информационной сфере и определение необходимого комплекса мер по исправлению этого положения;
- разработка подзаконных актов и руководящих документов, обеспечивающих эффективное правоприменение существующего и разрабатываемого законодательства.

Как полагает Ю.А. Нисневич, «формирование и развитие национального информационного законодательства по мере изменения информационных потребностей гражданского общества и власти, включая государственную и местное самоуправление, является фундаментом государственной информационной политики. Информационное законодательство должно фиксировать основополагающие решения функциональных задач государственной информационной политики в правовом поле и правовые основы всех аспектов их решения. При этом правовые нормы информационного законодательства должны быть непротиворечивыми и взаимоувязанными»<sup>2</sup>.

Другим важнейшим направлением государственной информационной политики должно быть **обеспечение граждан общественно значимой информацией и совершенствование системы информирования населения.**

Развитая система информирования населения является основным средством формирования общественного сознания, каналом сообщения гражданам сведений о деятельности государства, его институтов и учреж-

<sup>1</sup> См.: *Алексеев С.С.* Теория права. М., 1994; *Чердащев А.Ф.* Логико-языковые феномены в праве, юридической науке и практике. Екатеринбург, 1993.

<sup>2</sup> *Нисневич Ю.А.* Информационная политика как фактор демократизации государственного управления в России: Дис. на соиск. учен. степ. д-ра полит. наук. М., 2001. С. 99.

дений. Тем самым стимулируется активная позиция общественности, закладываются основы для ее реального участия в подготовке и принятии значимых для страны политических решений.

Система информирования населения призвана способствовать построению общества на демократических началах, распространению политических, экономических и культурных идей. Обеспечение граждан общественно значимой информацией способствует росту их образовательного и духовного потенциала, а тем самым стимулирует общественный прогресс, помогает социуму решать стоящие перед ним проблемы<sup>1</sup>.

Для осуществления рассматриваемого основного направления государственной информационной политики представляется целесообразным проведение следующих мероприятий:

- разработка и совершенствование нормативно-правового обеспечения механизмов доступа населения к общественно значимой информации;

- формирование и реализация программ, направленных на создание и развитие различных категорий информационных ресурсов, в том числе содержащих общественно значимую информацию как общенационального, так и регионального и локального характера;

- финансирование социально значимых тематических информационных систем (здравоохранение, образование, трудоустройство, социальное обеспечение, отдельные разделы законодательства и т. п.);

- стимулирование коммерческих систем, предоставляющих льготы по доступу к информации пользователям из малообеспеченных групп населения, учащимся, студентам и т. д.;

- содействие деятельности средств массовой информации по обеспечению граждан общественно значимой и востребуемой населением информацией.

По мысли Ю.Е. Хохлова, доступность информации для граждан страны, институтов и структур гражданского общества, возможность ее широкого использования являются, наряду с полнотой, достоверностью, актуальностью и непротиворечивостью, качественными показателями информационного обеспечения общества, степени информированности людей<sup>2</sup>.

Еще одним из основных направлений государственной информационной политики является **формирование и эффективное использование национальных информационных ресурсов.**

<sup>1</sup> См., например: *Алмонд Г., Верба С.* Гражданская культура и стабильность демократии // Полис. 1992. № 4; *Ильин М.В., Мельеиль А.Ю., Федоров Ю.Е.* Демократия и демократизация // Полис. 1996. № 5; *Салмин А.* Современная демократия: очерки становления. М., 1997; и др.

<sup>2</sup> См.: *Хохлов Ю.Е.* О развитии информационного общества в России. М., 1999.

Информационные ресурсы — источники, содержащие данные, сведения и знания, зафиксированные на соответствующих носителях информации. Чем шире круг информационных ресурсов, чем доступнее они для гражданина — рядового потребителя информации, тем выше плотность национального информационного пространства, а следовательно, уровень его развитости.

Эффективное использование национальных информационных ресурсов — будь то общенациональные газеты, радио- или телевизионные каналы, официальные сайты государственных и территориальных органов власти и управления в сети Интернет, многообразные электронные базы данных, библиотечные или архивные фонды и т. п. — предполагает постоянное совершенствование их технических характеристик. При этом речь идет о повышении качества не только информационного носителя, но и самой информации — обеспечении ее содержательности, конкретности, оперативности и т. д.<sup>1</sup>

Проведение данного направления государственной информационной политики в жизнь предполагает осуществление следующих мероприятий:

- — анализ существующего законодательства, касающегося различных аспектов формирования, развития и использования национальных информационных ресурсов с целью выработки рекомендаций по согласованию положений различных законов и определению необходимых дополнений в законодательство;

- разработка и реализация комплекса мер по координации деятельности в сфере формирования и использования информационных ресурсов государственных органов власти и управления;

- создание эффективной системы учета и мониторинга национальных информационных ресурсов, включая как созданных за счет государственного бюджета, так и находящихся в ведении учреждений, предприятий и коммерческих структур;

- разработка и реализация системы управления национальными информационными ресурсами по отдельным категориям.

Как полагают некоторые исследователи, национальные информационные ресурсы должны образовывать единую, взаимосвязанную систему, исключающую возможность как возникновения информационного хаоса, так и потери информации или ее недостоверности из-за отсутствия четкого распределения обязанностей и ответственности за формирование и актуализацию отдельных информационных массивов. При этом, считают

<sup>1</sup> См.: Антопольский А.Б. Проблемы классификации информационных ресурсов // Науч.-техн. информация. Сер. I. Организация и методика информационной работы. 1997. №8.

они, необходимо учитывать, что информационные ресурсы — это на 90 % зеркальная, то есть снятая информация, и от качества ее снятия зависит деятельность тех, кто ее использует<sup>1</sup>.

Следующим основным направлением государственной информационной политики может быть **развитие национальной информационно-коммуникационной инфраструктуры**.

Национальная информационно-коммуникационная инфраструктура образуется организационными структурами, обеспечивающими функционирование и развитие информационного пространства страны (в частности, сбор, обработку, хранение, распространение, поиск и передачу информации). Другим важным компонентом информационно-коммуникационной инфраструктуры выступают средства информационного взаимодействия граждан и юридических лиц, обеспечивающие им доступ к информационным ресурсам на основе соответствующих информационных технологий и включающие программно-технические средства и организационно-нормативные документы.

Эффективное функционирование национальной информационно-коммуникационной инфраструктуры способствует уплотнению информационного пространства территории страны, интенсифицирует происходящие на ней процессы информационного обмена. Кроме того, развитие информационно-коммуникационной инфраструктуры увеличивает возможности информационного обслуживания потребителей, прежде всего населения.

Проведение в жизнь исследуемого направления государственной информационной политики предполагает осуществление следующих мероприятий:

- бюджетное финансирование социально значимых информационных систем (здравоохранение, образование, трудоустройство, социальное обеспечение и т. п.), а также систем информационного обеспечения государственных органов, выборов, правопорядка, предотвращения и борьбы с чрезвычайными ситуациями и т. п.;

- селективная государственная поддержка приоритетных информационных и телекоммуникационных технологий, а также перспективных научных исследований в данной области;

- создание экономических условий для поддержки национальных производителей в развитии сектора предоставления различных информационных услуг населению, в том числе по формированию системы электронной торговли, информатизации быта, досуга и т. п.;

<sup>1</sup> См., например: *Бачило И.Л., Нисневич Ю.А.* Информационное обеспечение и информационные ресурсы в системе органов государственной власти Российской Федерации // Проблемы информатизации. 1995. № 1.

— стимулирование (финансовое, налоговое и пр.) создания и развития локальных корпоративных сетей и коммерческих систем, в том числе провайдеров, обеспечивающих доступ в Интернет и предоставляющих льготы пользователям из малообеспеченных групп населения, учащимся, студентам и т. д.

Весьма устойчивой в научном сообществе является точка зрения, согласно которой информационно-коммуникационная инфраструктура современного государства, чьим важнейшим фактором устойчивого развития является укрепление всех видов инфраструктур общественного производства, занимает особое место, так как именно она играет определяющую роль в организационно-технологическом обеспечении как единства и целостности информационного пространства страны, так и его успешной интеграции в глобальное информационное пространство<sup>1</sup>.

Наконец, еще одним основным направлением государственной информационной политики является **повышение уровня информационной культуры населения страны**.

Информационная культура населения предполагает наличие у граждан способности критического осмысления получаемой информации, осознанность выбора той или иной трактовки факта, события и т. п. Умение распознавать последовательную и фрагментарную подачу информации, отличать хронологическое изложение свершившихся событий от их субъективной интерпретации отличает политически зрелых граждан с активной жизненной позицией от массы, над которой производятся манипулятивные действия<sup>2</sup>.

Информационная культура— это еще и умение правильно пользоваться информационными ресурсами. При этом речь идет не об обязательном наличии у граждан навыков работы со сложными компьютерными системами, а об их умении отличать возможности (в том числе технические) того или иного ресурса по предоставлению информации и способности находить ее.

Мероприятиями по осуществлению данного направления государственной информационной политики являются:

- разработка и внедрение программ по популяризации информационных ресурсов, приобщению к ним как можно большего числа граждан;
- создание общенациональных и локальных центров обучения эффективному пользованию информационными ресурсами;

<sup>1</sup> См., например: *Смолян Г.Л., Черешкин Д.С., Вертинская О.Н., Костюк В.Н., Савостичкий Ю.А.* Путь России к информационному обществу (предпосылки, проблемы, индикаторы, особенности). М.: Ин-т систем, анализа РАН, 1997.

<sup>2</sup> См.: *Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1989; *Хайек Ф.* Дорога к рабству // *Вопр. философии.* 1990. № 10.

— развитие сектора информационных услуг, ориентированных на широкие слои населения;

— ориентация государственных и общественных социальных служб на возможности массового потребителя, включая пользователей домашними компьютерами и т. д.

Информационная культура, как и культура вообще, полагает К.С. Гаджиев, «составляет для ее носителей объективную реальность. Но эта объективность имеет субъективное происхождение, поскольку, хотя культура и предшествует человеку, человек есть и всегда остается актуальным началом культуры. Будучи выражением коллективного Я определенного сообщества людей, культура включает в себя образ жизни народа, структуру и уровень материальных и духовных интересов и потребностей людей, уровень образования и состояние просвещения, системы нравственных норм поведения и т. д.»<sup>1</sup>.

Еще раз подчеркнем, что выше мы очертили контуры нормативной модели государственной информационной политики. Ее реализация в той или иной стране невозможна без адаптации к конкретным реалиям, национальным условиям и специфике.

*Содержание* государственной информационной политики составляет набор разнообразных мероприятий административно-управленческого характера.

С точки зрения политологического подхода, технологии проведения государственной политики, в том числе информационной, определяются в зависимости от состояния объекта регулирования, возможностей государственных органов власти и управления, а также ряда других факторов. Вместе с тем, как подчеркивает А.И. Соловьев<sup>2</sup>, универсальными технологическими звеньями принятия решений, лежащими в основе разработки государственной политики и направленными на согласование интересов, соотнесение целей и средств и т. д., являются политическое прогнозирование (разработка концептуально обоснованных суждений о состоянии объекта в будущем, а также об альтернативных путях и сроках осуществления этого состояния), планирование (определение перспективы состояния объекта в будущем, а также альтернативных путей и сроков достижения этого состояния) и программирование (принятие мер по достижению запланированного состояния объекта в будущем, с учетом установленных альтернативных путей и сроков достижения этого состояния).

<sup>1</sup> Гаджиев К.С. Введение в политическую науку: Учеб. для высш. учеб. заведений. М.: Логос, 1997. С. 440.

<sup>2</sup> См.: Соловьев А.И. Политология: Политическая теория, политические технологии: Учеб. для студентов вузов. М.: Аспект-Пресс, 2001. С. 489—490.

С точки зрения юридического подхода, государственная политика, включая информационную, строится на основе разнообразных методов правового регулирования.

Одной из классификаций данных методов является выделение децентрализованного и централизованного (императивного) регулирования<sup>1</sup>. Метод децентрализованного регулирования построен на координации целей и интересов различных субъектов политического процесса и применяется для регламентации их взаимоотношений, тогда как метод централизованного регулирования базируется на отношениях субординации между субъектами политического процесса и на приоритетности общего интереса. При этом в качестве основных способов регулирования могут выступать уполномочивание (предоставление субъекту тех или иных прав), обязывание (предписание субъекту совершить какие-либо действия) и запрет (возложение на субъекта обязанности воздержаться от определенных действий).

Согласно другой классификации выделяется нормативная регламентация и индивидуальное регулирование<sup>2</sup>. Нормативная регламентация представляет собой деятельность государственных органов власти и управления по разработке и принятию общих правил поведения, тогда как индивидуальное регулирование предполагает разрешение конкретных ситуаций на основе действующих норм права. В свою очередь, индивидуальное регулирование может быть автономным (осуществляется между юридически равными субъектами, например, заключение договоров и т. п.) и государственно-властным (вынесение судебных решений, издание административных актов).

Следует отметить, что содержание государственной информационной политики, наряду с факторами концептуального и политико-правового характера, во многом определяется организационно-технологическими условиями, которыми обладает то или иное государство для практической реализации своей политики в информационной сфере. При этом правила, условия и порядок формирования и функционирования организационно-технологического обеспечения процессов государственного регулирования информационной сферы также должны быть определены на основе соответствующих актов информационного законодательства. Информацией и информационными технологиями необходимо управлять, как и любым

<sup>1</sup> См.: Теория государства и права: Учеб. для юрид. вузов и факультетов / Под ред. В.М. Корельского и В.Д. Перевалова. М.: ИНФРА: НОРМА, 1997. С. 261.

<sup>2</sup> См.: Теория государства и права / Под ред. С.С. Алексеева. М.: Юрид. лит., 1985. С. 300.

другим ресурсом<sup>1</sup>. Основой формирования организационно-технологического обеспечения проведения государственной информационной политики является четкое распределение прав, обязанностей и ответственности за реализацию различных аспектов такой политики в системе органов государственной власти.

При этом в системе властных органов государства, и прежде всего в ее исполнительной ветви, должна быть сформирована подсистема, функциональной задачей которой является проведение в жизнь государственной информационной политики. Такая подсистема должна включать как специализированные органы власти, обеспечивающие государственное регулирование информационной сферы, так и подразделения в иных органах власти, ответственные за информационные аспекты деятельности в сфере компетенции этих органов. Необходимым условием эффективного функционирования такой подсистемы, включающей органы государственной власти различных ветвей и уровней, является четкая координация ее деятельности как единой структуры. Для обеспечения требуемой координации и единства функционирования необходимы наличие координационного центра на уровне высшего руководства страны и персональная ответственность одного из высших должностных лиц государственной власти за проведение информационной политики.

Структуризация системы органов государственной власти в соответствии с функционально обоснованным распределением прав, ответственности и обязанностей является неременным условием действительно эффективной, с точки зрения достигаемых результатов, информатизации государственного управления, то есть внедрения современных информационных и коммуникационных технологий, средств вычислительной техники и связи. Именно это составляет основу современных технологий государственного управления и обеспечивает достижение принципиально нового качества процессов подготовки, принятия и реализации управленческих решений<sup>2</sup>.

Внедрение новейших информационных и коммуникационных технологий и информатизация на их основе государственного управления являются важнейшим моментом в создании организационно-технологической базы проведения государственной информационной политики и модернизации информационной сферы государства в целях повышения эффектив-

<sup>1</sup> Эффективность государственного управления / Пер. с англ.; Общ. ред. С.А. Батчикова и СЛО.Глазьева. М., 1998.

<sup>2</sup> См.: Ильин В.Д. Основания ситуационной информатизации. М.: Наука: Физматлит, 1996.

ности информационного обслуживания населения, деятельности системы органов государственной власти и местного самоуправления, использования и развития общегосударственной информационно-коммуникационной инфраструктуры и системы информационных ресурсов. При этом следует отметить, что информатизация всех сфер государственного управления является одним из приоритетных направлений информационной политики современного государства<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Райков А.Н.* Принципы устойчивой информатизации управленческих структур // Вестн. Рос. о-ва информатики и вычислит. техники. 1995. № 4.

III. АСПЕКТЫ  
ТЕОРИИ И ИСТОРИИ  
РЕЛИГИИ

*П.К. Доброцветов,  
кафедра истории зарубежной философии*

## ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ АЛЛЕГОРЕЗА В ТАК НАЗЫВАЕМОМ «ПОСЛАНИИ ВАРНАВЫ»

Особое место в раннехристианской литературе, а именно — среди так называемых мужей апостольских, в отношении серьезного и осмысленного использования иносказательного метода занимает «Послание Варнавы». Так называемое «Послание Варнавы» является теологическим и увещательным (paranetical) сочинением, по своей форме составленном просто как литературное произведение. Из самого произведения не очевидно, кто быш его автором, но манускрипты и древняя церковная традиция приписывают его авторство Варнаве, спутнику Павла. Однако, что ясно видно как из композиции, так и из его учения, это было не так. Хотя точная дата не может быть определена, оно, возможно, было написано между 115 и 140 гт.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Отзывы как «за» так и «против» принадлежности авторства самому св. ап. Варнаве восходят еще к III—V вв. Интересен тот факт, что «за» были представители именно Александрийской школы христианского богословия — Климент, причислявший это произведение к книгам Нового Завета, и Ориген, также называвший его «соборным посланием». Среди ученых-патрологов за аутентичность послания выступили в XIX—XX вв. Л. Гусев и Преображенский, а также «Дюпен, Ник. де Нурри, Фосс, Каве, Галланди, Мюншер, Генке, Блек, Гизелер, Мелер, Перманедер и др.» («Об Апостоле Варнаве и его Послании». Писания Мужей Апостольских. Рига, 1994. С. 60). Но уже в IV—V вв. стали раздаваться голоса «против» — Евсевий Кесарийский, назвавший Послание спорным, и блаж. Иероним, назвавший его «неканоническим».

Не считая введения и заключительных параграфов, Послание состоит из двух частей. Первая (2—17) — догматико-полемическая по своей сути; здесь Варнава доказывает, что иудеи полностью (totally) не поняли Ветхий Завет, так как его смысл духовен и содержит пророчества о грядущем Христе; автор намеревается дать своим читателям более глубокое его понимание и таким образом привести их к «совершенному знанию». Вторая часть (18—20) содержит моральное увещание, по своей форме близкое к «Дидахэ». Послание в его первой части является первым христианским догматическим изложением, которым мы обладаем, имеющим дело с ярко выраженной истинной, то есть аллегорико-типологической экзегезой Писания.<sup>1</sup> «Несмотря на то, что сочинение называется «Посланием», оно, по своей сути, является «антииудейским полемическим трактатом». Этим определяется и его содержание: автор основное внимание уделяет проблеме взаимоотношения христианства и иудаизма и, естественно, проблеме взаимоотношения двух Заветов. Данная проблематика вставляется им в широкий контекст учения о домостроительстве спасения, поэтому все богословие автора выдержано «в сотериологическом ключе»<sup>2</sup>. Среди важных для нашего исследования проблем, возникающих при изучении данного документа, можно выделить следующие темы:

1) то, что можно обозначить как «философия образа»<sup>3</sup>, имеющая антропологический и сотериологический смыслы;

2) христианская историософия и место «ветхого Израиля» в домостроительстве спасения в ее рамках, как это, в частности, выражено в данном

ническим». Суть проблемы для древних исследователей заключалась в том, приписывать или нет данному посланию авторство ап. Варнавы, а следовательно, вводить это произведение или нет в корпус книг Нового Завета, что было весьма ответственным для Церкви решением. В конце концов, как в Церкви, так и в науке возобладало мнение «против» (в патрологии на стороне этого мнения выступили: И.В. Попов, С.Л. Епифанович, архим. Киприан (Керн) и другие, например: «Ниталис, Итиг, Гук, Ульман, Неандер, Гефеле, Гильгенфельд» (Там же. С. 59)), что, впрочем, не умаляет ценность как религиозную, так и научную самого Послания во всех отношениях. Для целей нашего исследования проблема подлинности авторства Послания большого значения не имеет, однако замечательно, что обе стороны среди патрологов, как «за», так и «против», практически единодушны как минимум по одному важному для нас пункту — это принадлежность автора (или даже его аудитории) к кругам александрийского культурно-религиозного ареала, воспитанным, как мы понимаем, на мощной традиции иудео-эллинистической аллегорезы, что и делало автора Послания столь близким по духу христианским «александрийцам»-«аллегористам» уже III в., как Климент и Ориген, готовым приписать это произведение даже к Новому Завету.

<sup>1</sup> *Ellen Flesseman — Van Leer. Tradition and Scripture in the Early Church.* P. 49.

<sup>2</sup> *Судоров АМ* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М, 1996. С. 113.

<sup>3</sup> Впрочем, более подходящим, на наш взгляд, будет другое определение, а именно: «богословие образа», что, надеюсь, станет оправданно понятным при дальнейшем рассмотрении.

произведении. Данная проблема органично связана с проблемой адекватного толкования Ветхого Завета и доказательством факта и причин ошибочного (то есть буквального) толкования его иудеями;

3) концепция правильного толкования (то есть аллегорического (по форме) и духовного (по содержанию)) текста Ветхого Завета;

4) классификация данного типа иносказательного подхода (узко) — к тексту и (шире) — к истории;

5) используемая автором специальная терминология.

По всей видимости, Послание предназначено не для обращения в христианство язычников, незнакомых с подробностями ветхозаветных установлений, но для так называемых иудео-христиан, полагавших, что параллельно с христианством им необходимо соблюдать все многочисленные заповеди Моисеева Закона. Автор Послания убеждает мыслящих по-иудейски христиан «быть более внимательными к себе и не уподобляться тем, которые умножают грехи свои и говорят: завет иудеев есть и наш. Он только наш, потому, что они навсегда потеряли то, что получил Моисей» (4). В обличительном тоне автор раскрывает ошибочность толкования иудеями ветхозаветных установлений, которое сводится к тому, что можно обозначить как «буквализм». Буквализм в данном случае есть однозначная и неправильная, с точки зрения автора Послания, интерпретация иудейскими книжниками текста и установлений Ветхого Завета.

Главная тема содержательной части «духовного» смысла Ветхого Завета, с точки зрения автора Послания, касается проповеди о Мессии — Спасителе мира, о грядущем пришествии которого иногда ясно, а чаще всего прикровенно — в художественно-религиозных образах и таинственных речениях библейских пророков — говорится в Ветхом Завете. Главная цель ветхозаветного закона — подготовить богоизбранный народ израильский к этому пришествию Мессии посредством соблюдения нравственных установлений (прежде всего единобожия) и сообщения божественного ведения о грядущем Спасителе.

Наметив основные «сотериологические ориентиры», автор приступает к одной из главных тем своего произведения: вопросу о месте ветхого Израиля в домостроительстве спасения. Прежде всего, он констатирует, что Бог даровал иудейскому народу Завет, однако он, вследствие грехов своих, не воспринял его. Моисей взял у Господа две скрижали, начертанные перстом Господним «в духе», но, узнав, что его соплеменники опять изготовили из металла идолов, бросил скрижали на землю, и они разбились. Другими словами, Моисей принял от Бога Завет, но иудеи оказались недостойными его (14:1—3). Впрочем, кое-что из Завета иудеи, согласно «Посланию Варнавы», восприняли, но и это воспринятое извратили самым грубым образом. Например, заповедь об обрезании они поняли

только в сугубо телесном смысле, ибо «лукавый ангел прельстил их» (9). Пребывая в таком «бесовском обольщении», иудеи надеялись не на Бога, Создателя своего, но на здание своего храма, словно оно действительно было «домом Божиим». Ибо иудеи, подобно язычникам, поклонялись Богу лишь во храме «материальном», и Господь показал всю тщету их поклонения и упования — храм Иерусалимский был разрушен (16:1—4). Следовательно, историю ветхого Израиля автор мыслит в перспективе «богоотступничества», или как бы в постоянной «апостасии». Правда, нельзя сказать, что идея ветхозаветной Церкви была вовсе чужда автору «Послания»: Моисей и ветхозаветные пророки, предсказавшие пришествие Христа и Его крестную смерть (6:1—7), явно принадлежат к этой Церкви. Но ветхий Израиль в целом через богоотступничество поставил себя вне ветхозаветной Церкви<sup>1</sup>. Итак, израильский народ в силу разных причин, а главное — в силу причин морально-нравственных, не понял и не воспринял этого духовного знания, но ограничился одним лишь буквальным пониманием текста и буквалистским исполнением установлений ветхозаветного Закона. «Но исследуем, дал ли Бог народу иудейскому завет, который клятвенно обещал отцам? Дал, но они по грехам своим были недостойны принять его... Моисей принял завет, но они не были достойны его»<sup>2</sup>. Речь здесь идет об описанных в книге Исход событиях отступления еврейского народа в то время, когда Моисей принимал от Бога завет на горе Синай.

Помимо богоотступничества и грехов народа, другой причиной неправильного понимания ветхозаветных установлений, их буквалистского толкования явилось непосредственное воздействие темных духовных сил на способность понимания иудейских книжников, и вместо, например, «духовного» обрезания, состоящего из отрешенности от страстей и пороков, иудеи приняли и возвеличили обрезание плотское, которое и стало своеобразным символом иудаизма<sup>3</sup>. «Обрезание, на которое надеялись иудеи, отменено, ибо Он заповедал обрезание не телесное, а они преступили его заповедь, потому что злой ангел обольстил их» (9). Отсюда мы можем сде-

<sup>1</sup> Сидоров А.И. Указ. соч. С. 113—114.

<sup>2</sup> Не случайно, что вторая часть трактата — учение «о двух путях» — целиком носит этический характер: видимо, здесь, с точки зрения автора, и лежат основания правильного понимания библейского текста, вообще адекватной экзегезы, а также и истинной религиозной жизни, и очевидно, что эти основания не только и не столько интеллектуальны, сколько нравственны и касаются всех аспектов человека как существа целостного и не ограниченно только интеллектом.

<sup>3</sup> Автор подвергает беспощадной критике представление об исключительной прерогативе иудеев на обрезание крайней плоти: «Ты скажешь: народ иудейский обрезывается для запечатления завета, но обрезывается и всякий сириянин, и аравитянин, и всякий жрец идольский, а ужели и они принадлежат к завету Божию?» (9).

лать вывод, что, с точки зрения автора (что, по-видимому, не противоречит частной интуиции всей восточно-христианской традиции), человек не является полностью самодостаточным и самоопределяющимся существом, но открыт воздействию (и прежде всего в сфере мыслительной) не только со стороны «светлых сил» (Бог, ангелы), которое просвещает ум человека, но и со стороны падших духов — демонов, старающихся затемнить и исказить истинное положение вещей в человеческом сознании посредством «всевания» ложных и злых помыслов<sup>1</sup>. Называя далее причины такого непонимания иудеями духовного учения божественных Писаний, автор Послания говорит наконец, что оно «для иудеев темно, потому что они не послушались гласа Господня» (8).

Результатом такого искаженного понимания божественного Откровения явился ветхозаветный культ кровавых жертвоприношений и разнообразных обрядов очищения (за что Иисус неоднократно обличал фарисеев) — то есть своего рода «обрядоверие». С точки зрения автора Послания, эти обряды не имели действительной мистической силы<sup>2</sup>, которая открылась лишь с приходом Христа на Землю, но были лишь преобразовательными (типологическими) символами или, если угодно, аллегориями, изображавшими собой грядущую, наличествующую пока лишь в божественном Духе, но еще не в истории, реальность. Таким образом то, что для иудеев было руководством к действию (ветхозаветные запо-

<sup>1</sup> См. аскетическую традицию восточного христианства, например: Св. Иустин Философ, Климент Александрийский, а также обширную монашескую аскетическую литературу (например «Добротолюбие»).

<sup>2</sup> Впрочем, вряд ли стоит рассматривать данную проблему в «фаталистическом» ключе, что иудеи «свыше» были предопределены, обречены на это «обрядоверие», на обрядовый культ безо всякой надежды на реальное Божественное присутствие и участие в этих ветхозаветных священнодействиях до Рождества Христова. В планы божественного домостроительства входило так называемое «сошествие Христа во ад». «О сошествии во ад сообщает ап. Павел: *Он и нисходил прежде в преисподние места земли (Еф 4:9)*, а также ап. Петр: *Он и находящимся в темнице духам, сойдя проповедал (1 Пет 3:19), и мертвым было благовестуемо (1 Пет 4:6)*... Кого вывел Христос из ада? В Пространном катехизисе сказано, что освобождены были «с верою ожидавшие Его пришествия»... Указание Св. Писания, что Господь, сойдя во ад, проповедал, свидетельствует в пользу того, что он вывел не только праведников Ветхого Завета, но и всех вообще праведников» (*Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. Ч. 3. М., 1997*). Таким образом, те ветхозаветные иудеи, которые праведно и духовно соблюдали Закон до Рождества Христова, спаслись сошедшим и выведшим их из ада Христом. С точки же зрения христианской традиции, если о преобразовательных священнодействиях иудеев до Христа можно говорить как об обрядах, то о главных христианских установлениях (таких как Крещение, Евхаристия) нужно говорить уже как о таинствах Церкви, содержащих в себе не только обрядо-культовую сторону, но главное — мистическое наполнение духовным действием Бога и нетварными божественными энергиями, дающими этим таинствам действительную (а не символическую) силу очищения от грехов и обожения человека.

веди и установления), для автора Послания является лишь «прообразом» (8) грядущих событий истории боговоплощения и истории христианской Церкви. В связи с этим автор Послания и высказывает на первый взгляд поистине парадоксальную с формально-исторической точки зрения мысль о том, что Ветхий Завет, как исполненный духовно, то есть в его истинном смысле, принадлежит на самом деле не иудеям (в течение всей своей долгой истории пытавшимся блюсти его, правда, по причине собственных отступлений зачастую безуспешно), но только недавно появившейся новой религии, провозгласившей безразличным для достижения спасения соблюдения буквы Закона.

Мы уже использовали такие понятия, как «типология», «образ», «первообраз», а теперь надо объяснить их значения. Слово «типология»<sup>1</sup> произошло от древнегреческого слова *тадос* — «образ» (от глагола ПЖЮ — «бить»), которое в Библии имеет разные значения, в основном связанные с печатью, оттиском, изображением, следом от удара. В Ветхом Завете (Амос 5:26) обозначает статуи ложных богов, в Новом Завете (Ин 20:25) — это раны от гвоздей на руках Иисуса. Но в своем строго библейском смысле оно относится к моральным и мистическим урокам для христиан, открывающимся им в определенных лицах, событиях и установлениях Ветхого Завета, соотносящихся некоторым образом с Новым Заветом и Откровением Бога во Христе. Исходной предпосылкой для типологического толкования служат слова Христа (Мф 5:17): *Не думайте, что Я пришел нарушить Закон или Пророков, не нарушить пришел Я, но исполнить*, — таким образом, при сохранении значимости ветхозаветного Закона, он приобретает новый смысл. Суть библейской типологии в том, что реальности Ветхого Завета находятся на низшем (по отношению к новозаветным) и репрезентативном уровне: бронзовый змей (Числ 21:4—9) предызображает Христа на Кресте (Ин 3:14), манна в пустыне указывает на истинный хлеб (Ин 6:32), скрытая связь существует также между Страданиями Христа и ветхозаветной Пасхой (Ин 19:33—36; Исх 12:46). Особое значение и свое обоснование в рамках Библии типология приобретает в Посланиях ап. Павла. И хотя в этом отношении ап. Павел как образованный иудей своего времени не был незнаком с иудео-эллинистической традицией аллегорической экзегезы, о чем свидетельствуют косвенно его слова в Послании к Галатам (4:21—31) об *аллегории* двух сынов Авраама, где термин «аллегория» (сΑΑЦυορχ), встречающийся у

<sup>1</sup> Слово «типология» — современного происхождения, оно появилось впервые на латыни в 1840 г., а на английском языке — в 1844 г. Различие между аллегорией и типологией в европейской богословской науке связано с периодом пост-Реформации и неприятием аллегорией протестантскими теологами (*Charity A. C. Events and Their Afterlife*).

Павла, ранее уже активно использовался, например, у Филона Александрийского и Иосифа Флавия, тем не менее между аллегорическими методами Филона и св. ап. Павла существует большая разница.<sup>1</sup> Наиболее часто ап. Павел затрагивает типологическую тему в своем Послании к Евреям. Именно здесь и упоминается им другой важный «типологический» термин — *οσφαῦτοι*; — «антитип», в данном случае служащий для обозначения «первообраза», то есть того, с чего был сделан оттиск или образ (*Ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие (Евр 9:24)*); и хотя в данном пассаже ап. Павел употребляет «антитип» как тождественный «типу»<sup>2</sup>, во втором случае употребления данного слова в Новом Завете, а именно — у ап. Петра, «антитип» выступает уже как типологический «первообраз» — Св. Крещение, «образом» для которого в прошлом служит Потоп и спасение Ноя с его семьей (*так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа (1 Пет 3:21)*)<sup>3</sup>. Таким образом, можно видеть, что только в типологии между понятиями *τύπος*; и *αὐτίμος*; устанавливается смысловая связь как образа и первообраза (образца, если угодно), а в просто «аллегорическом» употреблении этих терминов они являются взаимозаменяемыми.<sup>4</sup>

Теперь необходимо сказать и об отличиях между типологией и аллегорией, как это понимается современными исследователями. Так, например, Ж. Даниэлу типологию характеризует как «новый род символизма, характерный для Библии», и видит специфическое отличие типологии в ее историчности, так как «она обозначает связь между различными события-

<sup>1</sup> Аллегореза Филона по своей сути и направленности — философична, спекулятивна, аисторична и ничего не говорит о грядущем воплощении Логоса, современником земной жизни которого, кстати, и был сам Филон, живший между 20 до Р.Х. и 50 по Р.Х., в то время как ап. Павел, при некоторой видимой схожести в деталях с методом Филона, видимой особенно в отрыве от общего контекста его Посланий, тем не менее главным стержнем своей мысли имеет христологию, то есть учение о воплотившемся и вошедшем таким образом в историю, то есть жившим среди конкретных людей в конкретную историческую эпоху Божественным Логосом.

<sup>2</sup> Русский синодальный перевод здесь некорректен — «по образу истинного устроенное», как вводящий помимо двух — «рукотворенного святилища» и «истинного», то есть божественного, еще третью реалию — некий «образ истинного», который может быть понят как какой-то умопостижимый образ, эйдос, образец-посредник из духовной реальности для устройства земной скинии. В греческом же тексте говорится только о двух: «святилище» как образе («антитипе») и «истинном».

<sup>3</sup> В подобном же смысле, как исполнение, осуществление образа («типа») *αὐτίμος*; используется, например, у Св. Германа Константинопольского (*Oratio 1, M98, 232A*) и у Иоанна Дамаскина (*Homilia 5, M 96, 649 B*) (*A Patristic Greek Lexicon. Ed. G.W.H. Lampe. Oxford, 1961. P. 159*).

<sup>4</sup> См. там же.

ми Священной истории... этот фигуративный смысл Писания основывается на структурном единстве Божественного замысла: одни и те же Божественные характеристики (the same divine characteristics) открываются в последовательных слоях истории».<sup>1</sup> Он четко отличает эту типологию от использования аллегии, например, Филоном, и некоторыми Отцами после него, в этом он видит природный символизм, в котором отсутствует элемент историчности».<sup>2</sup> Другой исследователь, Дж. Лампе, «эту «историчную» типологию отличает также от иного рода типологии, которая основывается не на интерпретации истории, но на квази-платонистской доктрине соотношения буквального смысла Писания и вечной духовной реальности. Кажется, что этот вид типологии смыкается с аллегорией».<sup>3</sup> Таким образом, в качестве существенных различий типологии и просто аллегии являются историчность первой, ее строгое подчинение замыслу Вдохновителя Библии и Творца истории и, следовательно, телеологичность и недопустимость произвола в толковании, с одной стороны, и аисторичность второй, «жертва» событием ради смысла, произвольность толкователя в выборе тематики трактовки, аморфность, произвольность, а следовательно, — «шаткость» аллегии в отношении общезначимости даже в рамках богословского дискурса.

Итак, мы вкратце определили суть типологии, и это даст нам возможность увидеть, что автор «Послания Варнавы» следует именно этому методу толкования в отношении текста Ветхого Завета. В различные установления Закона Моисеева и в текст Библии Бог вложил иной смысл, который преобразует собой прежде всего события боговоплощения.

«Посредством аллегорической экзегезы он (то есть автор Послания. — П. Д.) достигает успеха, показывая во всех случаях этот христологический смысл, как он понимает его, будучи убежден, что это настоящий смысл текста. Постоянно он повторяет между цитатами и их интерпретацией слова: «это означает» или «это есть». Этот настоящий смысл Писания и есть «гносис». Этот «гносис»... Варнава называет мудростью и пониманием скрытых вещей Бога» (6). Слово «гносис» встречается 10 раз у Варнавы. Несколько раз оно имеет значение этического знания, и тогда он говорит о «гносисе» пути праведности... Р. Бульман в Kittels *Theologisches Worterbuch* правильно указывает, что это не абстрактное, интеллектуальное знание христианского учения, но оно также имеет аспект этического императива, который никто не может знать без следования ему. Во-вторых, слово «гно-

<sup>1</sup> Danielou J. The Lord of History. L., 1958. P. 140.

<sup>2</sup> Biblical Exegesis and The Formation of Christian Literature. Frances M. Young. Cambridge, 1997. P. 194.

<sup>3</sup> Ibid. Lampe C W.H. Reasonableness of Typology.

сие» используется для того, чтобы обозначить христианскую веру в широком смысле (1, 2). И, наконец, в своем наиболее специальном смысле оно используется несколько раз, чтобы обозначить теологическое значение, доставляемое правильной, христологической экзегезой Писания (6, 9, 10, 13)... Этот гносис, настоящее понимание смысла Писания есть дар Божий, поэтому Варнава указывает на самого Бога, который вложил харизматический дар (*implanted charismatic gift*) понимания духовного значения обрезания Авраамом 318 слуг (то есть гносис), как свидетельство того, что эта экзегеза, которую он произвел, правильна.<sup>1</sup> Только потому что Бог «обрезал» наш слух и наше сердце, мы понимаем духовный смысл Писания. Именно Бог дал Аврааму гносис для христологического значения обрезания его слуг, так же как Давид получил познание моисеевых установлений относительно пищи от Бога (10).<sup>2</sup> Таким образом, мы видим, что типологическая аллегореза автора Послания имеет у него свое специфическое название (*uvisoig*), имеющее более широкий смысл мистико-этического богодарованного духовного знания, причем внеисторичного и открытого духовным людям разных эпох, как христианам, так и пророкам Ветхого Завета.

Антропологические и сотериологические мотивы в Послании также имеют «аллегорическое» преломление, которое будет вполне адекватно обозначить как *философию* или *богословие образа*. «Получив отпущение грехов и надежду на имя Господне, мы соделались новыми, совершенно вновь созданными» (16). Этот мотив обновления, воссоздания человеческой природы через принятие ее на себя воплотившейся второй Ипостасью св. Троицы, хотя звучит в Послании только дважды (5, 16), тем не менее важен как главная цель боговоплощения. Связь библейской экзегетической типологии и «типологии антропологической» обнаруживается уже на уровне терминологии, применяемой автором как к той, так и к другой теме. И там и здесь употребляется слово «образ» (тияое,). «Так как Господь обновил нас отпущением грехов, то дал нам новый образ, так что мы имеем младенческую душу, как воссозданные духовно. Ибо к нам относятся слова Писания, Которые Отец говорит Сыну: *Сотворим по образу и по подобию Нашему человека...* (Быт 1:26) Он в конце времен совершил в нас второе творение. Господь говорит: «Вот, Я сделаю последнее так как первое»... итак, мы воссозданы, братья» (6). И здесь между экзегетикой и антропологией обнаруживается теснейшая связь, причем не только терминологическая, но и смысловая. Как образы ветхозаветного Писания были «обновлены», то есть к ним был открыт «новый» (а на самом деле — «са-

<sup>1</sup> «Знает это Тот, Кто положил в нас постоянный дар Своего учения» (9).

<sup>2</sup> Tradition and Scripture in Early Church. P. 51—52.

мый древний», изначальный) подход в понимании, ставший возможным лишь с Пришествием Христа и утверждением христианства, и через это обновление они получили новую «смысловую» жизнь в рамках христианской экзегезы, — так и сотворенный «по образу и подобию» Бога человек, потерявший в грехопадении прародителей «подобие Божие» и приобретший «ветхость» своего «образа», обновляет его через искупительную Жертву Христа.

В связи с этим возникает серьезная «внутренняя» проблема, оставленная автором непроясненной, которую необходимо решить нам — позднейшим исследователям этого документа, а именно: реконструируя точку зрения автора Послания, сколько «смыслов», смысловых уровней для понимания имел Ветхий Завет с точки зрения Варнавы? Здесь, на наш взгляд, возможны два ответа:

1) один смысл, а именно духовный. Тогда отсюда следует, что иудеи полностью исказили правильное понимание Ветхого Завета, и оно не имеет никакой ценности для христианского сознания;

2) более чем один смысл (два смысла) — изначально непосредственный, буквальный, и изначально сокрытый — духовный. Из этого может следовать, что иудейская экзегеза не столь порочна в силу определенной изначальной самоценности буквального смысла, но при этом все же «более подлинный», сокровенный смысл текста остался ею непонятым.

Ответ на вопрос о том, сколько смыслов могло иметь Священное Писание Ветхого Завета с точки зрения Варнавы, весьма сложен и является в своем роде антиномией ввиду равноприемлемости обеих вышеозначенных точек зрения. Точку зрения «двойственности» смысла Священного Писания у Варнавы занял Меинольд.<sup>1</sup> Критикуя его, Ellen Flesseman и Van Leer пишут: «То, что Варнава постулирует, есть строго христоцентричная экзегеза, экзегеза единственно возможная на основе христианской веры... Это не означает, что Писание имеет двойной смысл, как если бы оно говорило к христианам одним образом, а к иудеям — другим, как полагает Меинольд. Напротив, Писание имеет с точки зрения Варнавы только один подлинный смысл, иудеи же своим непослушанием придали ему неправильный смысл».<sup>2</sup>

Теперь приведем «аллегорическую» терминологию, используемую автором Послания, — это:  $\eta \nu \sigma \omega \iota \rho$ ,  $o \tau o \alpha \chi$ ;  $\epsilon \nu \zeta \epsilon \nu \theta \nu \mu \alpha \chi$ , та боуцата. И в заключение попытаемся дать краткую схематичную реконструкцию ти-

<sup>1</sup> Послание «привело к предположению двоякого смысла Писания. Писание говорит «нам» другое, чем говорит «тем» — иудеям». *Meinhold P. Geschichte u. Exegese im Bababasbrief, Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart, 1940. P. 263.*

<sup>2</sup> *Ellen Flesseman — Van Leer. Tradition and Scripture in the Early Church. P. 50.*

пологической аллегорезы в так называемом «Послании Варнавы»: духовное знание, ведение (ууюоц), являющееся даром свыше и непередаваемое с помощью одной лишь только словесной традиции, нравственное, а не только интеллектуальное, доступное в полной мере только лишь христианам, в возможно несколько меньшей мере — ветхозаветным пророкам и праведникам, позволяет правильно подходить к тексту Священного Писания Ветхого Завета, который является богодухновенным и написанным пророками по вдохновению свыше, то есть «в духе» (sv гсвещуцм), позволяет различать в тексте Ветхого Завета «образы» (гупоі), являющиеся текстуальными или обрядовыми изображениями духовных истин (Зоуцата) Нового Завета, и прежде всего — боговоплощения Христа. Пророки писали ветхозаветный текст по вдохновению свыше, имея в виду, умственно созерцая эти «догматы» и прикровенно излагая их в «образах», доступных для истинного, то есть духовного прочтения посредством «ведения».

Таким образом, мы можем сделать вывод, что так называемое «Послание Варнавы» является, пожалуй, единственным в своем роде произведением эпохи так называемых мужей апостольских — христианских церковных авторов конца I — начала II вв., содержащим в себе ярко выраженный иносказательный, а конкретнее — типологический, подход к тексту Ветхого Завета и библейской истории. Наряду с этой уникальностью, необходимо отметить и то, что Послание, во-первых, развивает линию, начатую ап. Павлом на иносказательное толкование ветхозаветных установлений (и прежде всего в Послании к Евреям), а во-вторых, открывает собой особый метод и особое направление в рамках иносказательной экзегезы, получивший впоследствии название «типологии», нашедший свое активное применение как в Александрийской школе христианского богословия (Климент, Ориген), отличавшейся тенденцией к аллегоризму, так и в своем «чистом виде» развивавшийся в Антиохийской школе, стоявшей на позициях «грамматического» подхода в этом вопросе (Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский, св. Иоанн Златоуст) в III—V вв.

*И.А. Колосова,  
кафедра философии религии и религиоведения*

## ПРОБЛЕМА ТЕНДЕРНОЙ СПЕЦИФИКИ СОВРЕМЕННЫХ ПЕРЕВОДОВ БИБЛИИ

Тендерная специфика языка Библии заключается в факте применения так называемого инклюзивного (гендерно нейтрального) языка в переводах конца XX в. Инклюзивный язык — это совокупность местоимений и других частей речи, которые позволяют обозначать объект безотносительно к категории рода.

Данный стиль письма (и восприятие письма) был предложен феминистским движением и апробировался в университетах в течение 1970-х, а с 1980-х гг. он был принят как нормативный во многих школах, как средних, так и высших. Современные гендерно нейтральные правила английского языка запрещают родовое использование мужских местоимений в обращении к людям неуказанного рода. Это касается таких случаев, как, например, «докладчик» или «председатель»: в них мужской род является ведущим, хотя докладчиком может быть и женщина. Феминистки надеялись, что посредством подобных реформ в университетах язык целого общества постепенно будет преобразован и сознание людей будет лояльным к феминистским идеям. Приблизительно в 1960-х гг. группы людей, считавших себя маргиналами общества, заявили о языке как о потенциальном и могущественном инструменте притеснения и определили это явление как лингвистическую дискриминацию. Протестом против лингвис-

тической дискриминации явилась, в свою очередь, политическая корректность (ПК) — феномен, тесно связанный с идеей культурного плюрализма или культурной чуткости, то есть корректностью по отношению к различным этническим, сексуальным, возрастным и прочим группам общества. Поэтому сейчас одной из основных тенденций в стилистике английского языка является его навязчиво декларируемая тендерная нейтральность, так сказать, «инклюзивный характер».

Движение ПК потребовало изменения некоторых слов, содержащих дискриминацию женщин: *cameraman* — *operator*; *fireman* — *firefighter*; *policeman* — *police officer*. Расовая дискриминация также не могла не отразиться на языке, и феномен расистского языка «появился» наряду с сексистским. Использование слова *black* как прилагательного в таких сочетаниях, как *black coffee*, *blackboard*, *blackcar*, вызывают споры у сторонников ПК, так как *black* обладает негативной коннотацией в таких сочетаниях, как *black magic*, *black sheep*, *black Wednesday*. Движение ПК коснулось и лингвистической дискриминации людей с физическими и умственными недостатками, страдающими от «лингвистической бестактности». Появились более тактичные слова и словосочетания: например, вместо *mental handicap* предпочтительнее *people with learning difficulties*, вместо *invalid* используется *disabled*. На сегодняшний день в США, Австралии и других странах инклюзивный язык становится культурной нормой. Его защитники именуют это явление по-разному: «справедливый язык», «родом точный язык», «гендерно нейтральный язык».

Обратимся к анализу современных лингвистических концепций, «обнаруживающих» такого рода инклюзивный язык и в священных христианских текстах, начиная с Библии. Феминистская теология, более полувека упорно работавшая над экзегезой Библии, серьезно повлияла на издания недавних переводов Библии с использованием инклюзивного языка. Задачу данной статьи автор видит в том, чтобы кратко описать историю данного явления.

Феминистские теологи считают, что еврейские и греческие тексты Библии часто используют существительные мужского рода и местоимения мужского рода, ссылаясь на людей неуказанного пола. В Посланиях к сторонникам обращаются как *adelphoi* (братья), имея в виду братьев и сестер. Такое использование слов — не просто вымысел женоненавистнических переводов, но лишь специфика родных языков авторов Библии. В Библии преобладают имена и действия мужчин, используются мужские примеры, женщины остаются как бы на заднем плане. Например, в генеалогии (*толедот*) редко упоминают жен или матерей. Когда же женщина действительно появляется в рассказе, ее зачастую не называют; она жена определенного мужчины, этим ее роль и исчерпывается.

Альтернативой «патриархально накаленной Библии» стала первая женская Библия, написанная в конце XIX в. президентом национальной женской ассоциации суфражисток (1869—1890) Элизабет Стэнтон<sup>1</sup>.

Несмотря на значительные недостатки так называемой Женской Библии, ни одна дискуссия в христианской феминистской перспективе не обходит ее вниманием. На сегодняшний день существуют такие проекты, как католическая Женская Библия, Женская Новая Пересмотренная Стандартная Версия и т. д.<sup>2</sup>

Феминистские теологи стремятся выразить женское измерение священного через реинтерпретацию традиционных женских символов, таких, как: Ева, Дева Мария, София. Выражение активной творческой силы материнства они находят в представлении о Святом Духе как женщине. Заметим, целью этой статьи не является исследование феминистских версий Библии. Нас интересует влияние феминистского теологического движения на возникновение нового подхода к переводам и изданию традиционных, широко используемых католических и протестантских версий Библии. В теологических работах феминисток реконструктивистского толка, то есть тех, кто остались внутри своих деноминаций, был предложен метод, который назван «динамическая эквивалентность». Его цель — заменить патриархальный текст Библии феминистскими интерпретациями. Они предложили устранить наиболее «тяжелые» и «проблемные» части Библии, в которых подчинение женщины настолько очевидно, что его невозможно скрыть. Например, Послание Эфессянам 5:22—24. Самым первым примером такого усилия стал *Lectionary*, изданный Национальным Советом Церквей США в 1983 г. Этот *Lectionary* представлял собой гендерно нейтральную адаптацию издания *Common Lectionary* (1983)<sup>3</sup>, из которого были исключены: 1 Послание к Коринфянам 11:3—16, 14:34—35, Послание к Колоссянам 3:18, 1 Послание к Эфессянам 5:22—24, 1 Послание к Тимофею 2:11—15, 1 Послание Петра 3:1—6. В этом тексте, а также в Новой Иерусалимской Библии, изданной в 1985 г. (римско-католическая версия), при упоминании Бога использовался гендерно нейтральный язык.

Но первой версией, которая действительно тщательно и систематически использовала инклюзивный язык, была *New Revised Standard Version*

<sup>1</sup> *Anne M. Clifford*. *Introducing feminist theology*. N. Y.: Orbis books, 2001.

<sup>2</sup> <http://www.zondervan.nrsv.com>

<sup>3</sup> (*Lectionary* в отличие от Библии содержит тексты Священного Писания для мессы, размещаемые согласно литургическому календарю. То есть *Lectionary* — это литургическая книга. На сегодняшний день только три *Lectionary*: из Новой американской Библии (1970), RVS (1966), Иерусалимской Библии остаются одобренными НСВВ и благословлены Папским Престолом. Для издания Библии на каком-либо языке, согласно кодексу канонического права, достаточно одобрения проекта конференцией епископов).

(NRSV), появившаяся в 1990 г. Из этой версии с одобрения держателя авторских прав, Национального Совета Церквей, был исключен «сексистский» язык. В ней, однако, по отношению к Богу гендерно нейтральный язык не применялся. Кроме того, она не включала многие предложенные феминистками интерпретации, поэтому не понравилась многим либералам. В 1991 г. появилась изданная Американским Библейским Обществом версия Нового Завета (полная Библия появилась в 1995). Она не использовала гендерно нейтральный язык по отношению к Богу, но включала многие феминистские интерпретации. В Бытии 2:18 Ева названа не «помощником», а «партнером» Адама. В 1 Послании к Коринфянам 11:10 говорится, что женщине необходимо носить головной убор не просто как «символ власти» (обычно интерпретируемый как символ власти ее мужа), но как «символ ее собственной власти». Идя еще дальше, в 1994 г. группа либеральных католиков издала Новый Завет, в котором был использован принцип динамической эквивалентности.

Типичным для этой версии является следующий перевод Послания к Колоссянам 3:18—19: «Вы, находящиеся во взаимоотношениях, подчиняйтесь друг другу. Это ваш долг перед Иисусом Христом. Партнеры, соединенные Богом, да любите друг друга. Избегайте жестокости по отношению друг к другу». В 1995 г. либеральные протестанты издали подобную версию. Обе эти версии выражали мировоззрение издателей, заключавшееся в намерении сражаться с «расизмом», «ненавистью к гомосексуалистам» и т. д. Изменение текста Священного Писания было настолько скандальным, что даже либеральные ученые не рисковали публично защищать эти версии как законные переводы. Эти версии не были предназначены для аудитории, которая называла себя евангелистской. Но к 1990 г. феминизм проник и в евангелистские круги, и стало заметно его влияние.

Далее была выпущена версия NirV (New International Readers Version); за ней — NIVI. NirV был упрощением NIV (New International Version), и так как это была версия для детей, то ее гендерно нейтральный язык не был замечен. В 1996 г. вышел NLT (New Living Translation), который так же последовательно использовал гендерно нейтральный язык. Но, как и NirV, эта версия следовала методу динамической эквивалентности, что коррелировало с признанием слабости перевода<sup>1</sup>.

В 1997 г. проблема перевода Библии на современный английский язык, правомочность использования инклюзивного, или гендерно нейтрального, языка стала одной из основных тем обсуждения среди ученых, изучающих Библию. Это случилось после того, как журнал World выяснил, что IBS со-

<sup>1</sup> The Gender-Neutral Language Controversy by Michael D. Marlowe, 2001. <http://www.bible-researcher.com/inclusive.html>

бирается публиковать в Америке свое малоизвестное NIV1 как новое издание NIV. Поскольку NIV широко используется в евангелистических кругах, после обсуждения вопроса ими была опубликована декларация рекомендованных руководящих принципов, которые предотвратили бы искусственное использование гендерно нейтрального языка в переводах Библии. IBS (International Bible Society) пообещал не публиковать это издание в Америке. Но многие ученые предоставили контраргументы, и IBS провозгласил, что опубликует гендерно нейтральную NIV под другим названием. В январе 2002 г. эта версия была издана под названием Today's New International Version.<sup>1</sup> Евангелистические круги встретили эту версию крайне негативно. Защитники переизданного NIV издали литературу, аргументирующую изменения на научно-лингвистических основаниях. Они утверждали, что правильный перевод *antropoi* — это «люди»; множественное «они» вместо «он» не влияет на содержание, а транслирует современную культурную традицию использования гендерно нейтрального языка. Но критики привлекли внимание к тем местам издания, где систематическая замена множественного числа действительно влияет на смысл. Например, в Псалме 1 говорится о верующем человеке, противопоставленном многим неверующим. При замене единственного числа множественным «мужчина» исчезает в группе людей и часть смысла теряется. Подвергались сомнению мотивы издателей, касающиеся изменений в Деяниях 1:21. Этот отрывок касается того, что Петр предлагает выбрать нового апостола из мужчин, которые были с ним с самого начала. В этом отрывке стоит греческое *apep*, что однозначно должно быть переведено как «мужчина». Но переводчики NIV предлагают инклюзивный вариант.

Также обсуждался вопрос о том, до какой степени гендерно нейтральный стиль, применяемый в новых версиях, соответствует общему английскому употреблению. Некоторые утверждали, что родовое употребление местоимения «он» уже не является общепринятым для выражения мужского и женского рода, поэтому такого употребления следует избегать. В поддержку этой идеи они ссылались на стиль телевидения и газет. В результате этих дебатов произошло значительное падение продаж NIV-версии.

Любопытный анализ реалий инклюзивного языка в современных и самых востребованных версиях Библии проводит Г. Грезер.<sup>2</sup> Рассмотрим греческое слово *antropos*, пишет он, которое встречается в Новом Завете приблизительно 550 раз. В традиционных версиях Библии оно обычно переведено как *man*, *a man*, *the man*, *men*. Есть некоторые случаи, где эти

<sup>1</sup> <http://www.givn.org/1erpanBible8.com/1erpla1e8L1Ble51ran51aion5L^>

<sup>2</sup> Г. Грезер, преподаватель в Graduate theological Union, Berkeley, California, член группы переводчиков, готовившей к изданию Ветхий Завет для Good News Bible.

слова отсылают действительно к мужчинам. Но по крайней мере 325 раз в Новом Завете слово *antropos* действительно означает «человек» (*human being*), иногда в смысле, который является эквивалентом неопределенного местоимения «один». Следовательно, перевод должен отражать это. Автор проанализировал 100 употреблений слова *antropos* в Новом Завете, которые, по его мнению, должны быть переведены, используя инклюзивный язык.

Чаще всего встречаются следующие переводы: человек, люди (*human being(s)*), человек (*human*), люди (*people*), человек (*person*), человек, смертный (*mortal*), один, некто, некий, кто-то (*one*), другие, остальные (*others*).

Слово, переводы которого также часто представлены эксклюзивным языком, но может в некоторых из его значений переводиться инклюзивным языком, — это греческое *huios* (братья), которое имеет три таких инклюзивных значения: 1) потомки (*Israel(ites)*), а не «сыновья Израиля»; 2) люди, которые относятся в особых отношениях с Богом: «дети Бога», а не «сыновья Бога»; 3) люди, которые характеризуются особым образом, например, «дети света», а не «сыновья света».

Слово *adelphos* в разных контекстах вызывает некоторые противоречия. Иногда оно означает «родного брата или братьев», и в таких случаях перевод *adelphos* как «брат или братья» адекватен значению слова. Это же слово может означать: родственники (*relatives*); кровные родственники (*kinsmen*), родня (*kinsfolk*). Но есть также и другой смысл, обычный для Нового Завета, в отношении группы или члена группы, сформированной общими духовными интересами или связями. В Новом Завете *adelphoi* (братья) часто обозначает сообщество христианских сторонников; то сообщество включает и мужчин, и женщин. Следовательно, в переводе требуется показать эту действительность.

Для перевода вышеуказанных греческих слов существует более 30 вариантов. Чаще всего используется «братья и сестры» или «брат и сестра», «сторонники», «друзья», «возлюбленный» (*beloved*). Также могут быть: «другой член Церкви» (*another member of the Church*), «христиане» (*the christians*). В версиях NRSV и REB (*Revised English Bible*) женщины последовательно и определенно включены в христианское сообщество.

В некоторых случаях, таких, например, как случаи употребления Павлом слова *adelphoi* для обозначения адресатов своих писем или употребления слова *adelphos* для обозначения члена христианского сообщества, решение переводчиков NRSV кажется очень уместным. Невозможно представить, что Павел обращается только к мужчинам или что его указания подходящего поведения касаются исключительно мужчин. Здесь перевод «братья и сестры» или «брат и сестра» освещает присутствие женщин там, где более литературное «братья» может сделать его неясным.

В другом месте этот вопрос более сложен. В 1 Послании к Коринфянам 15:6 Павел представляет список людей, видевших воскресшего Иисуса. Список содержит учеников-мужчин и 500 adelphoi. NRSV представляет это как «500 братьев и сестер», что точно указывает на присутствие женщин. Список Павла интересен уже тем, что в нем нет упоминаний ни о Марии Магдалине, ни о других женщинах. В то же время Матвей и Иоанн свидетельствуют, что эти женщины видели воскресшего Иисуса. Если Павел не знал о традиции явления Иисуса Христа женщинам или предпочел не повторять этого, вправе ли мы перевести здесь adelphoi как «братья и сестры»?<sup>1</sup>

Другое слово, которое требует использовать родосодержащее представление, — это местоимение единственного числа мужского рода, когда оно используется не в отношении указания на мужчину, а в смысле обобщения.

NRSV поддерживает тендерный контекст несколькими средствами: «он, который» изменен на «кто бы ни»; вместо «он на свету» используется «я на свету», вместо «его брата» переводится «брата или сестры» и «другого сторонника» (another believer). Выражение «куда он идет» представлено фразой «способ пойти». В NRSV вышеперечисленные изменения являются многочисленными, творческими и поэтому неоднозначными.

Вспомним здесь выражения, которые встречаем и в Новом, и в Старом Завете: «Благословен человек, который...» или «Благословен тот, кто...». В четырех вышеуказанных версиях они переводятся по-разному. Взяв Псалом 1 как пример, мы видим следующее: NRSV использует инклюзивный язык для перевода слова «человек»: «любой» и «те» соответственно. NRSV также использует инклюзивный язык для перевода местоимений «его» и «он».

В предисловиях к четырем новым исправленным и пересмотренным изданиям Библии даются объяснения и комментарии, касающиеся гендерно инклюзивного языка. Вот некоторые из них:

*Со времени публикации RSV прошло почти полвека. За этот период у многих представителей церкви возникли опасения по поводу языкового сексизма... Отделение Образования и Духовенства Национального Совета Церквей Христа подчеркивает, что необходимо по возможности избегать использования маскулинно ориентированного языка настолько, насколько это возможно без изменения тех отрывков, которые отражают историческую ситуацию древней патриархальной культуры (NRSV).*

<sup>1</sup> Carol Meyers, Toni Craven, Ross S. Kraemer. Women in Scripture. Cambridge, UK, 2000. P. 22.

*В последнее время важной проблемой стал вопрос употребления в традиционных версиях Библии маскулинно ориентированного языка, употребляемого в отношении обоих полов. Издатели предпочли использовать гендерно инклюзивный язык, не отходя при этом от лингвистических законов и стиля английского языка (REB — Revised English Bible).*

*Значительные усилия были приложены для того, чтобы сгладить или избежать обычное для английского языка употребление существительных и местоимений мужского рода для обозначения людей обоих полов, поскольку некоторым людям оно кажется некорректным и даже оскорбительным. Слова Господа равно относятся как к мужчинам, так и к женщинам (NJB — New Jerusalem Bible).*

Проблемным для переводчиков является вопрос о том, что же делать с местоимением мужского рода единственного числа, относящимся к гендерно инклюзивному существительному. Наиболее тщательно и успешно этот вопрос решили переводчики NRS V. В других версиях результаты перевода более смешанные. Сравним переводы отрывков из Матфея 18:15—17, которые мы находим в RSV и NRSV.

If your *brother* sins against you, go and tell *him his* fault, between you and *him* alone. If *he* listens to you, you have gained your *brother*. But if *he* does not listen, take one or two others along with you, that every word may be confirmed by the evidence of two or three witnesses. If *he* refuses to listen to them, tell it to the church; and if *he* refuses to listen even to the church, let *him* be to you as a Gentile and a tax collector.

If *another member of the church* sins against you, go and point out the fault when the *two of you* are alone. If *the member* listens to you, you have regained *that one*. But if you are not listened to, take one or two along with you, so that every word may be confirmed by the evidence of two or three witnesses. If *the member* refuses to listen to them, tell it to the church, let such a one be to you as a Gentile and a tax collector.<sup>1</sup>

В рассмотренных версиях Библии не все изменения являются новыми, но произошло нечто очень важное. Те места оригинальных текстов, в которых употребляется гендерно эксклюзивный язык, теперь переводится с помощью гендерно инклюзивного языка, чего раньше не было.

Культурные реалии инклюзивного языка в США проникли даже в сферу католических современных переводов Библии и литургических книг. В 1990 г. Национальный Совет Католических Епископов США (НСКЕ)

<sup>1</sup> Translators and the gender gap by Herbert G. Grether. <http://theologytoday.ptsem.edu/oct1990/v47-3-article7.htm>

утвердил принципы гендерно инклюзивного обращения к группам людей «Критерии оценки содержащих инклюзивный язык переводов литургических текстов Писания»<sup>1</sup>.

Чтобы оправдать горизонтальный литургический перевод, епископы указывают на принцип уважения к равному христианскому достоинству мужчин и женщин в литургическом собрании. Женщины так же как и мужчины, — люди Бога и должны услышать о себе, когда к ним обращаются на литургическом собрании<sup>2</sup>.

Американские епископы никогда не выносили на обсуждение вопрос об употреблении гендерно нейтральных имен для Бога или Иисуса. Другими словами, они не поддерживали движение либеральных католиков за использование так называемого инклюзивного вертикального/Языка<sup>3</sup>.

Последовательно претворяя в жизнь новое постановление, за последние 10 лет в переводах энциклик Иоанна Павла II/собирательное существительное «мужчина» переводилось на английский язык так «мужчины и женщины». В 1992 г. в США и Канаде после таких конференций была издана NRSV, а также Lectionary, который черпал свой материал из NRSV.

Но в 1995 г. Ватикан запрещает использовать NRSV в литургических и катехизических текстах. 13 декабря 1996 г. происходит уникальный случай в католической церкви Соединенных Штатов: семь кардиналов по требованию Административного Комитета Национальной Конференции Католических Епископов прибывают в Рим с предложением одобрить основанную на NAB новую версию англоязычного Lectionary. Глава прибывших кардиналов заявил: «Мы единодушны и уверены в необходимости широкого использования инклюзивного языка там, где это не вредит Священному Писанию и церковной вере»<sup>4</sup>. Было достигнуто соглашение о том, что рабочая группа, включающая несколько епископов из Соединенных Штатов и представителей Конгрегации Доктрины Веры и Конгрегации Божественного Вероисповедания и Причастия, сделает заключительный обзор в начале 1997 г. На состоявшейся летом 1997 г. Национальной Конференции Католических Епископов в Канзас-Сити, штат Миссури, наибольшие разногласия вызвал новый, санкционированный Ватиканом Lectionary. Продолжавшийся длительное время процесс редактирования нового издания выявил явные разногласия между лидерами американской конференции епископов и Папским Престолом.

<sup>1</sup> [http://natcath.org/NCR\\_Online/archives2/1997c/070497/070497d.htm](http://natcath.org/NCR_Online/archives2/1997c/070497/070497d.htm)

<sup>2</sup> God the Father, the Trinity and Vertical Inclusive Language. By James A. Urdaand Bruce Sabalaskey. <http://www.ourladywarriors.org/articles/inclusive.htm>

<sup>3</sup> Инклюзивный вертикальный язык подразумевает употребление «нейтральных» (то есть не мужских и не женских) имен для называния Бога, в то время как инклюзивный горизонтальный язык употребляется для обращения людей друг к другу.

<sup>4</sup> <http://www.studentlife.cua.edu/students/org/cbib/watch>

Некоторые из более либеральных американских епископов не были готовы так легко смириться с поражением, и дебаты, начатые на Национальной Конференции Католических Епископов, продолжились. Стало очевидно, что большинство епископов не было готово к продолжению конфронтации с Римом, и архиепископ Ремберт Уикленд предложил одобрить *Lectionary* как «временный вариант на 5 лет, в течение которых специальный комитет будет работать над окончательным изданием». Это предложение было поддержано, вслед за чем была создана резолюция, которой епископы одобрили *Lectionary*. Во время конференции некоторые епископы выражали опасения, что если *Lectionary* не будет содержать инклюзивный язык, то многие священники прибегнут к самовольным изменениям в тексте богослужения. (Конечно, подобный подход является уже обычным делом во многих американских епархиях). Таким образом, указание на то, что новый *Lectionary* является просто «временным вариантом», могло дать новые основания для таких незаконных изменений.<sup>1</sup>

Ватикан «спохватился» и в конце XX столетия выпустил ряд инструкций, в которых установил конкретные правила о подготовке переводов литургических книг.<sup>2</sup>

Но главный документ относительно литургического перевода был обнародован Папским Престолом на пресс-конференции, проведенной в Ватикане 7 мая 2001 г. Данный документ является пятой инструкцией Литургической реформы Второго Ватиканского Собора *Liturgiam authenticam*<sup>3</sup> Документ одобрен папой римским Иоанном Павлом II. Специфика данного документа в свете рассматриваемого вопроса в том, что все литургические тексты и все предложенные изменения теперь должны быть одобрены Папским Престолом прежде, чем они будут изданы. Конференции епископов более не достаточно. Инструкция предполагает, что в течение 5 лет президенты конференций епископов предоставят Папскому Престолу для рассмотрения сделанные ранее переводы литургических книг. Никакого инклюзивизма: «Когда оригинальный текст содержит имена типа еврейского слова Adam, греческого ανθρωπος или латинского homo, эта собственность языка оригинального текста должна быть сохранена в переводе», — читаем мы в обнародованном документе.<sup>4</sup> Созданные Ватиканом нормы помогают прояснить ряд обстоятельств, связанных с вопросом библейского

<sup>1</sup><http://www.studentlife.cua.edu/students/org/cbib/watch>

<sup>2</sup>[http://natcath.org/NCR\\_Online/archives2/1997c/070497/070497d.htm](http://natcath.org/NCR_Online/archives2/1997c/070497/070497d.htm)

<sup>3</sup> Fifth instruction for the right implementation of the constitution on the sacred liturgy of the Second Vatican Council. *Liturgiam authenticam*. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20010507\\_liturgiam-authenticam\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html)

<sup>4</sup> Fifth instruction for the right implementation of the constitution on the sacred liturgy of the Second Vatican Council. *Liturgiam authenticam*, § 30. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20010507\\_liturgiam-authenticam\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html)

перевода, противоречия в котором возникли за последние 5 лет. В документе говорится, что литургические тексты не должны быть «чрезмерно подобострастными» к «господствующим способам выражения» и что если язык церковной литургии отличается от повседневной речи, то она становится особенной и запоминающейся.

Отражая позицию Папского Престола о необходимости строго соблюдать точность Священного Писания, нормы демонстрируют, что неодобрение Ватиканом *Lectioary*, основанного на NRSV и RNAB, не было делом мелких противоречий, которые могли бы быть улажены небольшой доработкой. Напротив, здесь имеет место глубокое противоречие во взглядах на природу перевода и на церковную молитву во время литургии.

Можно сказать, что дискуссии, разгоревшиеся в США вокруг публикации литургических книг, в основном отражают две позиции. Одна из них — это позиция, опубликованная как решение конференции американских епископов 1990 г., то есть признание горизонтального инклюзивного языка Библии культурной нормой, необходимой для того, чтобы широкие слои американских католиков воспринимали текст без специальных комментариев. Ричард Дж. Клиффорд, иезуит, переводчик NAB, делает акцент на изменяющемся идеале перевода Библии в нашем столетии и на определенной двусмысленности английского языка при переводе местоимений женского и мужского рода. Поэтому, с его точки зрения, переводчики должны бороться за функциональные и динамические эквиваленты; точность современного перевода Библии означает понимание того, как библейское слово или фраза сообщены на языке рецептора.<sup>1</sup>

Другая позиция условно может быть названа консервативной и предлагает строго придерживаться принципа преданности традиции словам библейского текста: «Перевод Священного Писания должен точно передать слово Бога на оригинальных человеческих языках. Это нужно слушать... без исправления и усовершенствования, обслуживающего современную чувствительность»<sup>2</sup>.

Кроме двух вышеуказанных позиций существует так называемая политическая позиция, которая имеет правое и левое крыло. Например, американский иезуит отец Пауль Манковский пишет, что языковые изменения являются политическими, то есть кому-то выгодными. Во время Французской революции настойчиво вводилось обращение «гражданин»,

<sup>1</sup> The Bishops, the Bible and Liturgical Language by Richard J. Clifford, S. J. <http://studentlife.cua.edu/students/org/cbib/clif.cfm>

<sup>2</sup> Fifth instruction for the right implementation of the constitution on the sacred liturgy of the Second Vatican Council. *Liturgiam authenticam*. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20010507\\_liturgiam-authenticam\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html)

а во время большевистской — «товарищ», как угодные обращения к лицам обоих полов<sup>1</sup>.

Э. Шесслер-Фиоренца<sup>2</sup> во введении к книге «Хлеб — не камень» пишет, что Библия — это политическая книга, потому что она продолжает влиять на самосознание европейской и американской секулярных культур. «Библия не только написана словами мужчин, но для узаконивают патриархальной власти и давления... так как она обозначает реальность в мужских понятиях, то делает женщину невидимой и маргинальной. Сейчас, когда патриархальное давление в американском обществе и религии снова усиливается, развитие феминистской библейской герменевтики является не только религиозной, но и глубоко политической задачей. Недавние часто жестокие и явно не рациональные реакции на содержащий инклюзивный язык *Lectio* доказывают этот критический политический аспект в феминистской библейской интерпретации. В многочисленных фундаменталистских телевизионных программах патриархальные атаки на права женщин проводятся под эгидой слова Бога, а феминистскую борьбу за освобождение женщин называют «безбожным гуманизмом», подрывающим основы «американской семьи». Феминистская интерпретация начинается с герменевтики подозрения, относящегося и к современным андроцентрическим интерпретациям Библии, и к самим библейским текстам»<sup>3</sup>.

На сегодняшний день существует самый широкий спектр использования различных переводов Библии. На прилавках магазинов будет предложен спектр от традиционных, классических переводов Библии до Библии в виде комиксов, Библии для различных маргинальных групп и т. д. Одна и та же деноминация может использовать для разных групп людей разные типы Библии. Кроме того, на примере использования современных переводов Библии в католической церкви, мы можем наблюдать тенденцию нелегального использования современных переводов Библии для выражения определенной позиции клира. Наиболее консервативными в данном вопросе остаются ортодоксальные церкви. Православные делегации, участвуя в экуменическом движении, непреклонно заявляют, что взаимоотношения между христианами различных деноминаций и Православной Церковью могут осложняться введением инклюзивного языка в Библию.

<sup>1</sup> The Bishops, the Bible and Liturgical Language by Richard J. Clifford, S.J. <http://studentlife.cua.edu/students/org/cbib/clif.cfm>

<sup>2</sup> Э. Шесслер-Фиоренца — американский католический теолог, профессор Harvard Divinity School, первая женщина — президент «Общества Библейской Литературы», редактор сборника «Concilium». Наиболее известные книги: «В память о ней: феминистское исследование происхождения христианства», «Хлеб — не камень».

<sup>3</sup> <http://www.zondervan.nrsv.com>

Итак, резюмируя, мы можем прийти к выводу, что, проект преобразования языка Библии представляет определенный научный интерес для современного религиоведения. Надо также отметить, что данная тема в отечественном академическом исследовании (ни с позиции библеистики, ни с позиции анализа религиозного языка) пока что, вероятно, не стала предметом изучения. Возможно, это связано с трудностью получения объективной информации для более глубокого исследования. Данная статья является только лишь первой попыткой разобраться в анализируемой важной для религиоведения проблеме, лишь намечая ее контуры для дальнейшего исследования.

*П.Н. Костылев,  
кафедра философии религии и религиоведения*

## ИНТЕРНЕТ КАК РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

### § 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Интернет — крупнейшая компьютерная телекоммуникационная система мира, служащая средством доставки информации, часто именуемая просто «Сеть»; интегрированное информационное пространство нового поколения. Она воплотила важнейшие технические достижения НТР в области электроники и телекоммуникаций. Ее возникновение и развитие пришлось на вторую половину XX в., когда сложились необходимые предпосылки для развития системы, была достигнута широкая телефонизация ведущих промышленных стран Северной Америки и Западной Европы, позволившая соединить воедино национальные компьютерные информационные сети.

Широкие международные функции Интернет стал выполнять после того, как в Европейском центре ядерных исследований в Женеве была разработана система World Wide Web — «Всемирная паутина». Новый протокол передачи данных объединил информационные узлы (серверы) и каналы связи, позволил согласовать мировую систему адресов и кодов для поставщиков информации и пользователей услугами Сети. Услуги Интернета обеспечиваются информацией, заложенной на так называемых главных компьютерах, число которых по разным оценкам колеблется от 5 до 9,5 млн. Они находятся в различных странах и регионах мира, и коли-

чество их быстро растет по мере все большего стремления коммерческих и общественных организаций разместить свою платную или бесплатную информацию в системе Интернета. Интернет не имеет организационной структуры. Пользователи его услугами подключаются к различным национальным или международным, коммерческим или государственным компаниям (провайдерам) в системах коммуникаций.

## § 2. ИНТЕРНЕТ В РОССИИ<sup>1</sup>

В августе 1990-го была основана компьютерная сеть «Редком»; уже к концу года к сети были подключены около 30 организаций<sup>2</sup>.

В феврале 1991-го был проведен первый сеанс связи по модему в России<sup>3</sup>. В июле «Редком» стала использовать выделенный канал связи<sup>4</sup>.

В конце 1993-го «Редком» официально подключается к Интернету.

17 марта 1994-го зарегистрирован первый домен .Ru, запущен первый сайт<sup>5</sup>: этот день можно считать днем рождения русского Интернета. В ноябре появляется первая полнотекстовая электронная библиотека на русском языке<sup>6</sup>.

В январе 1995-го выходят первые русские книги про Интернет. В сентябре компания «Россия-Он-Лайн» становится первым массовым коммерческим провайдером: теперь к сети может подключиться кто угодно.

18 января 1996-го в Санкт-Петербурге открыто первое в России интернет-кафе («Тетрис»). В марте того же года Радио 101FM стало первой российской радиостанцией, начавшей параллельную с вещанием в УКВ-диапазоне трансляцию своих передач в Интернете.

10 сентября 1996-го открылся развлекательный сервер «Чертовы Кулички», впервые предоставивший возможность бесплатного хостинга авторским проектам<sup>7</sup>. 20 октября радиостанция «Серебряный дождь» первая в Европе начинает круглосуточное вещание через Интернет в режиме реального времени.

24 октября прошла первая интернет-конференция. В ноябре была введена в действие поисковая система Rambler<sup>8</sup>, на тот момент лучшая поиско-

<sup>1</sup> [http://www.zhumal.ru/stafi7gorny/texts/ru\\_let/re.html](http://www.zhumal.ru/stafi7gorny/texts/ru_let/re.html).

<sup>2</sup> По локальной сети.

<sup>3</sup> Москва — Барнаул.

<sup>4</sup> Москва — Таллин — Хельсинки.

<sup>5</sup> <http://www.relcom.ru>.

<sup>6</sup> Это будущая библиотека Мошкова, <http://Aib.ru>.

<sup>7</sup> Стало можно выкладывать материалы в сеть бесплатно.

<sup>8</sup> <http://www.rambler.ru>.

вая система. 23 ноября петербургская компания «Futures Telecom» впервые осуществила звуковую трансляцию через Интернет в формате RealAudio, то есть прямо из зала<sup>1</sup>.

В январе 1997-го компания Mirabilis выпустила первую версию универсального чата ICQ, постепенно вытеснившего «устаревший» IRC-чат. 23 сентября произошло официальное открытие поисковой системы Яндекс<sup>2</sup>.

22 апреля 1998-го открывается первый проект виртуальной реальности на языке VRML — «Виртуальный Мавзолей Ленина»<sup>3</sup>. 1 ноября открылась первая бесплатная почтовая служба Mail.Ru<sup>4</sup>.

### § 3. РЕЦЕПЦИЯ ИНТЕРНЕТА РЕЛИГИОЗНЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ

На наш взгляд, нелишним и весьма полезным было бы узнать, как относятся сами религиозные организации к Интернету.

Здесь налицо две позиции.

Первая, «прагматическая», принадлежит большинству религиозных организаций и заключается в осторожном использовании средств Интернета<sup>5</sup>.

Вторая, «крайняя», попросту включает Интернет в круг «проклятой техники», от которой вреда больше, чем пользы, и — следует вывод — от которой необходимо отказаться.

Общая идея — Интернет доведет вас до сумасшествия и смерти<sup>6</sup>.

Ясно, что вторую позицию нам исследовать смысла нет: отказ — он и есть отказ, однако на первую следует остановиться подробнее.

Итак, возьмем, к примеру, ряд обращений церковных иерархов к «уважаемым пользователям Интернета».

Интернет, помимо прочего, несет людям «правдивую информацию о прошлом» — по мнению игумена Алексия, наместника Свято-Троицкого Николаевского мужского монастыря<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Концерт группы «Аукцыон».

<sup>2</sup> <http://www.vandex.ru>.

<sup>3</sup> <http://www.lenin.ru>.

<sup>4</sup> <http://www.mail.ru>.

<sup>5</sup> Если бы этой позиции не существовало, нам было бы нечего изучать.

<sup>6</sup> Типичный пример: «Любовь к Интернету довела до похорон»: растиражированная история о том, как 17-летнего китайца Чжана родители заперли дома и, чтобы добраться до интернет-кафе, необходимо было прыгнуть вниз с 4-го этажа. Чжан прыгнул — и умер. Вывод: Интернет — опасный наркотик.

<sup>7</sup> <http://www.monasi.ru>.

Митрополит Курский и Рыльский Иувеналий надеется, что страничка Курской епархии «поможет раскрыть духовное богатство православия каждому из посетителей страницы».

Вторит ему митрополит Киевский и всея Украины Владимир: «Отныне пользователи глобальной сети Интернет будут иметь еще одну возможность получать информацию о жизни Православной Церкви в Украине... из первых рук. Надеюсь, это послужит во благо святому Православию, укреплению межконфессионального мира в Украине, взаимопониманию между народами».

Поэтому типичный православный вывод таков: Интернет — это «лишь одно из средств коммуникации»<sup>1</sup> и потому — новая миссионерская территория, с которой надо работать.

Касательно католиков, нужно отметить, что 6 декабря 2001-го Папа римский Иоанн Павел II выбрал наконец покровителем программистов и пользователей Интернета святого Исидора Севильского (VII в. н. э.). Решение приставить к Всемирной сети собственного покровителя было принято Ватиканом два года назад, однако до последнего времени святые отцы никак не могли остановиться на определенной кандидатуре<sup>2</sup>.

#### § 4. СПЕЦИФИКА МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ В ИНТЕРНЕТЕ

Специфика христианства в нашей стране распадается, условно говоря, на две специфики: православия и инославия<sup>3</sup>.

Специфика православия в русскоязычном сегменте сети заключается в том, что русский Интернет понимается православными как своя территория, отчего мы имеем возможность на десять сайтов других религий обнаружить, предположим, сто православных сайтов.

На сегодняшний момент можно сказать, что среднестатистический пользователь сети смотрит информацию по религии, чтобы узнать «все как есть», то есть использует сеть в качестве справочника. Поскольку православных в стране больше, чем, скажем, мусульман или буддистов, постольку рейтинги православных страниц выше.

Специфика инославия в русской сети заключается в реально ущемленном его положении, поэтому многие ресурсы, чтобы стать посещаемыми, должны стать лучше: лучше написаны, интереснее сделаны и пр. Можно констатировать, что инославные сайты в среднем написаны на бо-

<sup>1</sup> [http://www.uchkom.ru/reg/09102001\\_galdok.htm](http://www.uchkom.ru/reg/09102001_galdok.htm).

- <http://www.bashcard.ru/misc/misc.asp>.

<sup>3</sup> Католичества и традиционных форм протестантизма.

лее высоком профессиональном уровне, нежели ресурсы православного большинства.

Также перед инославием во весь рост встает проблема проповедей и привлечения новых людей, каковая почти не стоит перед исламом<sup>1</sup> и не стоит перед буддизмом — в связи с восточной экзотикой буддизм никогда не перестанет быть популярным.

Специфика, например, ислама в том, что одна из главных задач для мусульман — это уничтожение дезинформации об исламе, уничтожение искажений, различение правды и лжи, что, как проблема, несомненно связано с распространением так называемого «ваххабизма», сильно испортившего репутацию ислама вообще.

Из-за того, что вышеуказанная задача является определяющей, исламские ресурсы в большей степени похожи друг на друга, чем буддистские или христианские.

С другой стороны, буддизм в нашей стране в середине 1990-х концентрировался вокруг богемы, интеллигенции, утерявшей смысл православного, скажем, ритуала, — и потому широкое распространение получили движения, сконцентрированные на практике, а любое движение такого типа практически всегда собирается рядом с определенным учителем, который, собственно, и учит практике.

Поэтому на буддистских сайтах мы имеем, в большинстве своем, группы последователей конкретных учителей, принадлежащих к дзенской, тибетской и дзогчен традиции.

## § 5. СПЕЦИФИКА ИНТЕРНЕТА КАК РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ИСТОЧНИКА

Хотя распространено мнение о том, что подавляющую часть Интернета составляют явно не нужные и даже вредные ресурсы (типа порносайтов), следует отметить, что на деле посещаемость религиозных ресурсов все же значительно выше, чем тех же порносайтов<sup>2</sup>.

Мы можем выделить такие типы интернет-ресурсов, относящихся к религиозным организациям, как религиозные учреждения (епархии или духовные управления) и учебные заведения (духовные академии, исламские университеты, дацаны<sup>3</sup>), места проведения религиозной практики

<sup>1</sup> Ввиду его, в основном, этнического характера. На территории России в подавляющем количестве случаев мусульманин — это «этнический мусульманин».

<sup>2</sup> Что подтверждено рядом современных американских социологических исследований.

<sup>3</sup> Один из типов высших учебных заведений в буддизме.

(монастыри, храмы, медресе, мечети) и интернет-каталоги, религиозные библиотеки и СМИ, форумы, чаты и личные страницы.

Типы файлов, актуальные для размещения в Интернете религиозными организациями, — это текстовые файлы разных форматов<sup>1</sup>, графические — анимированные и статичные, презентации (храмы, иконы, изображения, фотографии), аудио- и видеофайлы.

Существует определенная специфика используемых слов и имен в интернет-адресах сайтов религиозных организаций.

Например, если ресурс имеет короткое и запоминающееся, «громкое» название, то вероятность его посещения резко возрастает.

Наоборот, если сайт имеет длинное название, то на него выходят чаще всего или постоянные посетители, или по ссылке поисковой системы, что сильно снижает посещаемость.

Потом, надо учитывать различие между платным и бесплатным хостингом религиозной организации: ведь если она пользуется бесплатным хостингом, это видно по адресу, и это, в принципе, в какой-то мере наносит ущерб ее репутации<sup>2</sup>.

Все большее распространение получает программное, а не только сетевое обеспечение религиозных интернет-ресурсов: начиная с библейских компьютерных программ и поисков по текстам, например, Корана и заканчивая универсальными чатами и исповедальными интернет-церквей<sup>3</sup>.

## § 6. МУЛЬТИМЕДИЙНОСТЬ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Несомненным плюсом для новой информационной среды — Интернета — следует признать ее интегрированный характер.

В документах Интернета спокойно уживаются друг с другом текстовые и графические, анимационные и мультипликационные, аудио- и видеофайлы.

Интернет-анимация обычно осуществляется посредством построения особого типа рисунков<sup>4</sup>, содержащих в себе в свернутом виде ряд кадров. При открытии такой файл начинает прокручивать свое содержимое снова и снова. Данный эффект отлично привлекает внимание<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Редкость формата влияет на его читабельность. Формат \*.pdf, к примеру, требует для чтения специального программного обеспечения (обычно Adobe Acrobat Reader).

<sup>2</sup> Как признак несерьезности: «Неужели нет денег на хостинг?»

<sup>3</sup> См. ниже.

<sup>4</sup> Animated GIF — анимированный GIF (графический формат).

<sup>5</sup> Если, конечно, не слишком навязчив / агрессивен.

Следующим по сложности исполнения следует признать эффект мультипликации\* реализуемый программными средствами Macromedia Flash, — так называемая флэш-анимация. В отличие от GIF-анимации, флэш-файл<sup>1</sup> занимает меньше места; с другой стороны, для него требуется специальный программный проигрыватель<sup>2</sup>, установленный отнюдь не на всех машинах. Аудиофайлы, реализуемые через Интернет, условно делятся на два типа: загружаемые на компьютер пользователя (mp3) или воспроизводимые непосредственно через Интернет<sup>3</sup> (RealAudio). Например, «Служение лютеранского часа» ведет по интернет-радио в формате RealAudio ежедневную передачу «Постой, дружище, не греши»<sup>3</sup>. Собственно, любое интернет-радио работает в этом формате. Наоборот, файлы mp3 буквально предназначены для записи и локального<sup>4</sup> воспроизведения определенных звуковых отрывков (от церковных песнопений и сур Корана наряду с обертоновым пением тибетских монахов — до речей церковных иерархов).

Что касается видео-контента, форматы воспроизведения также делятся на скачиваемые (MPEG или DivX) и потоковые.

Со времен появления мультимедийности психологическое воздействие Интернета стало расти; с течением времени появляются все более совершенные формы передачи информации, все более близкие к реальности формы виртуальности.

Хорошо сделанную трехмерную презентацию невозможно на глаз<sup>5</sup> отличить от так называемого реального мира; появление «виртуальных костюмов», блокирующих естественные телесные ощущения и, в перспективе, транслирующие их из специальных программ, постепенно, но верно ведет нас к тому, что однажды, быть может, проснувшись, мы не сможем определить, в реальном или виртуальном мире мы находимся.

В такой ситуации, постулирующей все возрастающую неуверенность в реальности ощущаемого мира, «акции» религиозного мировоззрения резко повышаются. Стремление к наглядности, отображающееся на возрастании степени мультимедийности, постепенно ведет нас к концепции Интернета как подготовительной стадии следующей по уровню интеграции информационной среды — так называемой виртуальной реальности<sup>6</sup>, в которой религиозное мировоззрение, возможно, займет место одного из необходимых элементов.

<sup>1</sup> Формат \*.swf.

<sup>2</sup> Macromedia Flash Player.

<sup>3</sup> См.: <http://www.luther.ru>.

<sup>4</sup> Без подключения к сети.

<sup>5</sup> Если глаз не принадлежит профессиональному фотографу, дизайнеру, программисту-графику.

<sup>6</sup> См.: § 8. Религиозные организации и высокие технологии.

## § 7. ИНТЕРАКТИВНОСТЬ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В какой мере интерактивность определяет религиозную жизнь пользователей Интернета?

Вообще, типы интерактивного общения с пользователем могут быть описаны по инструментарию, которым пользуются для создания сценария коммуникации того или иного типа.

Простейшие типы сценариев коммуникации — • почтовые, существующие в двух формах: переписка и рассылка.

Рассылка также делится на два типа — добровольная (подписная) и агрессивная: так называемый «спам», когда в почтовый ящик-пользователя приходит неизвестно от кого неизвестно что, но, предположим, с привлекательным названием. Существует религиозный «спам», представляющий собой навязчивую форму свидетельствования наподобие witnessing или fundraising представителей Ассоциации Святого Духа за объединение мирового христианства (последователи Муна).

Одной из форм пассивной коммуникации (с ожиданием начала действия со стороны клиента, то есть пользователя) является гостевая книга. Это своего рода анкета, которую предлагается заполнить пользователю; в этом же роль регистрации на сайтах.

В гостевой книге создатели сайта ожидают реакции на свой продукт с тем, чтобы осуществить анализ достижений и ошибок, а также для любых других целей<sup>1</sup>.

Функция доски объявлений — максимально быстро связать, если угодно, спрос с предложением, и наоборот. Существуют доски объявлений с разделами, посвященными религиозным и квазирелигиозным<sup>2</sup> интересам.

Форум и чат, как близкие к предельным формам выражения интерактивности, получают в Интернете все большее распространение, например, форум Кураева или Исламский универсальный чат.

Получают все большее распространение интерактивные инновации, связываемые все больше с католическими и протестантскими инициативами.

Так, например, католическая церковь допускает пастырское служение и проповедь через Интернет, однако до сих пор запрещает принятие через Интернет исповеди<sup>3</sup>. Интересны также неподтвержденные сведения о создании своего рода «веб-исповедальни»<sup>4</sup> на странице Томской епархии.

<sup>1</sup> Хотя бы и из простого любопытства: «Ну, как Вам наш сайт?» (пример).

<sup>2</sup> Например эзотерическим.

<sup>3</sup> [http://www.rask.nl/News/01/6/new09\\_06g.htm](http://www.rask.nl/News/01/6/new09_06g.htm), 9 июня 2001 г.

<sup>4</sup> <http://tv2.tomsk.nl/news/2001/12/13/1008302769.html>, 13 декабря 2001 г.

Однако на сайте Томской епархии<sup>1</sup> никаких веб-исповедален нами обнаружено не было.

В апреле 2001-го Папский совет по общественным связям выпустил документ, в котором утверждалось, что исповедь всегда должна происходить лицом к лицу с живым священником. «Интернет — это чудесный инструмент для проповеди и обращения в христианство, а также для отеческих служб, но невозможно исповедоваться в онлайн», — заявил президент совета архиепископ Джон Фоули.

Обеспокоенность католической церкви имеет под собой основания. Американская исследовательская компания Вата Research Group прогнозирует, что лет через десять киберцеркви станут для всех привычным делом. К концу первого десятилетия века до 50 млн. американцев будут выполнять все предписанные им их верой ритуалы исключительно через Интернет<sup>2</sup>.

На сайте христианской миссии «Божий Факел» можно, например, занести свою просьбу в книгу молитвенных нужд — и «молитвенная команда «Ходатай» будет молиться за вас»<sup>3</sup>.

В каком-то смысле можно определить эти формы религиозной жизни, появляющиеся с возникновением Интернета, как проявления стремления к отчужденности и перекладыванию ответственности (передоверию), как проявления безличного «просто общения» под маской публичности.

Предельного воплощения все это достигает в концепции «интернет-церкви», или «киберцеркви». Первая международная интернет-церковь, например, была создана в Венгрии в марте 2001-го. По уверениям преподающего Ласло Банфи, за год под влияние интернет-церкви к Богу обратились 36 тыс. человек.

В октябре 2001-го свою интернет-церковь<sup>4</sup> открыл Брюс Томпсон. За шесть месяцев с начала разработки на сайте зарегистрировалось порядка 40 тыс. человек. У церкви есть свой пастор, отец Брюса, Дэн Томпсон. Несколько десятков онлайн-исповедален уже работают круглосуточно, поддерживаемые на добровольной основе религиозными деятелями. На сайте собирались проводить прямые трансляции воскресных служб и молитв в формате потокового видео<sup>5</sup>. Томпсон полагает, что виртуальная церковь будет гораздо эффективнее, чем та, которая сложена из кирпичей. «Церковь — это люди, а не здание. В Библии сказано, что Бог велел собираться

<sup>1</sup> <http://eparhiya.city.tomsk.net>.

<sup>2</sup> <http://Aenta.chaspik.spb.ra/cgi-bin/index.cgi?date==06&month=06&year=2001&rab=8&stat=3>.

<sup>3</sup> <http://cbf.narod.ru/prav.html>.

<sup>4</sup> <http://777live.com>.

<sup>5</sup> <http://www.compulenta.ru/2001/10/15/20628/> от 15 октября 2001 г.

вместе и что он пребудет с собравшимися. Именно это мы и делаем, только немного по-другому», — считает Томпсон<sup>1</sup>.

В начале февраля открылась первая интернет-церковь в Финляндии<sup>2</sup>. На начало апреля ее посетило более 3 тыс. человек из 18 стран.<sup>3</sup>

Чуть более трех лет назад концепция интернет-церкви дошла и до России.

Одна из трех русскоязычных интернет-церквей — киевская «Трехангельская весть»<sup>4</sup>, хронологически первая<sup>5</sup>. Сайт церкви буквально переполнен интерактивностью: можно опубликовать свои молитвы, объявления о знакомствах<sup>6</sup>, активно работает форум. Существует возможность подписаться на утреннюю / вечернюю проповедь (рассылкой).

2 декабря 2002 г. датировано сообщение о создании новой интернет-церкви «Народ Христа»<sup>7</sup>; интернет-церковь «Царство Божие всем народам»<sup>8</sup> — проект, находящийся в стадии разработки.

## § 8. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ И ВЫСОКИЕ ТЕХНОЛОГИИ (БУДУЩЕЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ИНТЕРНЕТЕ)

Согласно отмеченным нами при исследовании материала тенденциям развития Интернета, постепенно возрастает степень интегрированности информационной среды — в идеале организуя вместо Интернета некую систему связи и хранения информации, условно именуемую виртуальной реальностью.

Религиозные организации постепенно овладевают всем комплексом возможностей Интернета, в конце концов доходя до использования возможностей потокового видео, а именно — трансляции богослужения.

<sup>1</sup> <http://hitech.netcity.ru/?action=sendmail&id=100729>.

<sup>2</sup> <http://www.kotikirko.com/>.

<sup>3</sup> <http://dn.kiev.ua/events/word67internet0104.html> от 1 апреля 2002 г.

<sup>4</sup> <http://www.church.kiev.ua/index.ru.html>.

<sup>5</sup> [http://www.osp.ru/news/2000/04/ig\\_07.htm](http://www.osp.ru/news/2000/04/ig_07.htm), от 18 апреля 2000 г., то есть первой интернет-церкви Рунета не более трех лет. Помимо этого виртуальная церковь рассматривает такие пороки современного человечества, как секс и бандитизм. Что удивительно, на этом сайте достаточно большое количество баннеров, которые ведут к порносайтам. Сами представители интернет-церкви комментируют ситуацию так: «Друзья, пусть вас не шокируют баннеры, которые появляются на нашем сайте. Там, откуда они пришли, сейчас проповедуем мы, следуя примеру Иисуса Христа».

<sup>6</sup> Христианских (sic!).

<sup>7</sup> <http://www.xrista.narod.ru>.

<sup>8</sup> <http://intemetchurch.narod.ru/slujenija.htm>. См.: <http://www.evangelie.ru/forum/showthread.php?threadid=2159>.

Также происходит постепенное освоение религиозными организациями разных видов электронной коммерции, начиная со сбора пожертвований через Интернет на церковные нужды до создания интернет-магазинов и баннерообменных сетей. Ведь не секрет — чем популярнее сайт, тем больше он может заработать, размещая на своих страницах разнообразную рекламу. Существует также и обратный пример электронной коммерции. Совсем недавно в английском сегменте Интернета появился сайт, предлагающий англиканским священникам и священницам возможность заказа текста очередной воскресной проповеди всего за 10 долларов.

Последующее развитие высоких технологий приведет, на наш взгляд, религиозные сообщества к разделению: кто-то так и не признает определенные формы трансляции, — как сейчас традиционные церкви не признают интернет-богослужений, — кто-то, как всегда, выйдет на передний край технологии.

Дальнейшие перспективы мы, вероятно, связали бы с возможностями языков виртуальной реальности типа VRML 2.0<sup>1</sup>, могущих строить трехмерные графические массивы с возможностью управляемых перемещений, отображаемых на экране монитора.

В инструментальной части, вероятно, получит дальнейшее развитие оборудование, предназначенное для отключения естественных сигналов гела и фальсификации ощущений в соответствии с заданной программой.

Таким образом, в пределе мы получим трехмерную графическую среду с эффектом тотального присутствия, многопользовательскую и свободно выстраиваемую: ничто не мешает религиозным организациям строить, упрощенно выражаясь, свои «миры» и призывать в них пользователей Всемирной сети.

<sup>1</sup> Язык разработан в начале 2000 г.

*У.А. Митрошина,  
кафедра философии религии и религиоведения*

## **ТИПОЛОГИИ ВЕРУЮЩИХ В РАБОТАХ ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ**

*(в СВЕТЕ ТЕОРИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ТИПОВ К.Г. ЮНГА)*

В своей работе «Психологические типы»<sup>1</sup> К.Г. Юнг рассматривает мышление, чувство, ощущение, интуицию как четыре основные, на его взгляд, типобразующие функции в психике человека. Цели психологической типологии К.Г. Юнга — «обеспечение критической психологии возможностью осуществлять методическое исследование и предоставление эмпирического материала»<sup>2</sup>. К.Г. Юнг полагал, что его типология — это, во-первых, критический инструмент в руках исследователя, помогающий сообщить хаотическому индивидуальному опыту состояние порядка; во-вторых — «большой помощник в понимании широкого разнообразия, имеющего место среди индивидов»<sup>3</sup>. В нашем случае мы надеемся применить этот инструмент к анализу психологии религиозных личностей, чтобы по возможности пролить свет на природу религиозности человека.

Однако психолог неоднократно подчеркивал, что чистых типов не существует, что психологический тип — это не человек, не личность, а психическая функция или установка, при относительном преобладании кото-

<sup>1</sup> Юнг К.Г. Психологические типы. Минск: Попурри, 1998.

<sup>2</sup> Там же. С. 602.

<sup>3</sup> Там же.

рой мы можем говорить о соответствующем типе. В действительности у каждого человека в той или иной мере присутствуют все типобразующие функции и установки<sup>1</sup>.

В данной статье мы собираемся представить типологии верующих, встреченные нами в работах зарубежных исследователей, с тем чтобы попытаться выявить черты их сходства и различий в описании типов в сравнении с юнговской типологией, а также сравнить их эвристический потенциал с эвристическим потенциалом типологии К.Г. Юнга.

Необходимо сразу оговориться, что, интерпретируя указанные ниже типологии верующих в свете типологии К.Г. Юнга, мы вовсе не беремся утверждать, что тот или иной тип, рассмотренный нами и охарактеризованный как соответствующий юнговский, по своим особенностям полностью совпадает с последним. Мы лишь попытаемся показать, что данные типы верующих нередко конкретизируют или дополняют юнговские психологические типы, выражая их преломление через религиозную жизнь личности.

Американский психолог и философ начала прошлого века, один из основателей психологии религии У. Джеймс в своей книге «Многообразие религиозного опыта» пишет о том, что верующие условно могут быть разделены, во-первых, на так называемый «вульгарный» тип и на тип религиозного «гения». Религия «вульгарного» типа «добыта из вторых рук»: она «создана для него другими, передана ему традицией, ограничена твердо установленными формами и держится косностью привычки»<sup>2</sup>. Напротив, религиозный опыт «гения» служит «первообразом для всех дальнейших внушенных чувств и подражательных действий»<sup>3</sup>. Для этого типа верующих религия — это не житейская привычка, а «остро-лихорадочное душевное состояние»<sup>4</sup>.

Такое противопоставление религиозных типов, на наш взгляд, отражает наличие экстравертных и интровертных тенденций в религиозной жизни. «Вульгарный» тип целиком опирается на традицию, опыт предшественников и современников, «гений» же старается обрести свой собственный религиозный опыт.

Во-вторых, У. Джеймс выделяет религиозные типы «единожды рожденных» и «дважды рожденных». Тип «единожды рожденных» он представляет как людей с постоянным стремлением к счастью. Мир они видят как прямолинейное и односложное явление, счастье и религиозное

<sup>1</sup> Общее описание психологических типов см.: Там же. С. 367—452.

<sup>2</sup> Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 22.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

удовлетворение у них заключается в том, чтобы жить положительными элементами мира. Бога они воспринимают не как грозного судью, а как Дух, дающий миру гармонию и красоту. Такие люди обычно не склонны к рефлексии, поэтому и не страдают от своих недостатков. Их религиозные переживания всегда окрашены радостью, поэтому они и не испытывают священного трепета. Их вера проста, они почти не знают греха в собственном сердце и очень мало видят его в мире. Этот тип не знает душевных кризисов и борьбы. К склонности «принимать как добро все, что ни случится»<sup>1</sup>, ведут два пути: произвольный, когда человек испытывает счастье от всего непосредственно, и сознательный, когда человек намеренно удаляет зло из поля зрения. «Единожды рожденным» не свойственно раскаяние в грехах, как не свойственны им терзания совести. Для У. Джеймса эти люди подобны животным с их внутренней целостностью, покоем и природной жизнью.

«Страждущие души», или тип «*дважды рожденных*», убеждены, что зло составляет основу жизни, и по своей природе обречены страдать от его существования, мир представляется им двойственной тайной, где жизнь и ее отрицание неразрывно связаны друг с другом. Это люди с низким «порогом скорби», их душа чрезвычайно чувствительна к дисгармонии жизни, ей не свойственна целостность. Для «дважды рожденных» преодоление зла, которым, как им кажется, пропитан окружающий мир, возможно лишь сверхъестественным путем. Если у «единожды рожденных» раскаяние в грехах сводится к удалению от них, как и от зла, которое они не желают замечать, то «дважды рожденным», по мнению У. Джеймса, свойственно глубокое осознание собственной греховности, а также настоящее раскаяние, вследствие которого человек этого типа способен испытать «упоительное счастье».

Мы полагаем, что и это противопоставление религиозных типов у У. Джеймса отражает контраст экстраверсии и интроверсии: «единожды рожденные» оптимистичны, охотно вступают во взаимодействие с внешним миром, не склонны к самоанализу. «Дважды рожденные» пессимистичны и страдают от несовершенства мира.

Другой американский психолог, Г. Оллпорт, в зависимости от степени значимости религиозных интересов выделяет два основных типа религиозных личностей: «*внешний*» и «*внутренний*»<sup>2</sup> по отношению к религии. Для первого типа религия не является самоценностью, а служит лишь инструментом для удовлетворения некоторых потребностей (в ком-

<sup>1</sup> Джеймс В. Указ. соч. С. 75.

<sup>2</sup> См.: Оллпорт Гордон В. Личность в психологии. М.: КСП+; СПб.: Ювента, 1998. С. 52—123.

форте, безопасности, социальном статусе), способом для достижения жизненных целей, внешних по отношению к ней самой. По данным опросов, для этого типа религиозных личностей характерно высказывание: «Одна из причин того, что я хожу в церковь, заключается в том, что мое членство в ней обеспечивает мне больший вес в обществе»<sup>1</sup>. У людей второго типа религиозные интересы лежат в основе мотивации их деятельности, вера рассматривается ими как самостоятельная ценность и заставляет их подчинять собственные нерелигиозные потребности и интересы религиозным нормам и предписаниям.

В одной из работ К.Г. Юнга мы встречаем утверждение, что экстраверты и интроверты отличаются друг от друга в том числе и мотивацией. Экстраверты «во всех своих суждениях, восприятиях, чувствах, аффектах и действиях ощущают доминирующую роль и движущую силу во внешних факторах или, по меньшей мере, чувствуют их важность и значимость»<sup>2</sup>. У интровертов мотивация исходит главным образом от субъекта, «из внутренней необходимости»<sup>3</sup>. Но значит ли это, что тип экстраверта является «внешним» по отношению к религии, а интроверт — «внутренним»? По нашему мнению, такое утверждение было бы не вполне корректным. Действительно, Г. Оллпорт, так же как и К.Г. Юнг, разделяет типы, направленные вовне и вовнутрь, но только по отношению к религии. Таким образом, он скорее подразумевает искреннее и неискреннее отношение к ней. Для «внутреннего» типа религия является самостоятельной ценностью, а для внешнего — средством для достижения внешних по отношению к ней целей. Если же говорить о юнговских психологических типах, то нам известно, что экстраверты ориентируются на общезначимые идеи и ценности, а интроверты в своих оценках руководствуются субъективными факторами. Но это не исключает значимости религиозных ценностей и идей как для экстравертов, так и для интровертов, а также использования религии в собственных интересах как первыми, так и вторыми. Приведем пример из работы К.Г. Юнга. Блаженный Августин, которого Юнг представляет нам как экстравертный тип, сказал: «Я не уверовал бы в Евангелие, если бы авторитет католической церкви не принуждал меня к этому»<sup>4</sup>. В данном случае очевидна ориентация на общезначимые ценности, внешние по отношению к самому Августину, но не по отношению к религии. Мы вполне можем представить себе, к примеру, мыслительного интроверта, для которого ре-

<sup>1</sup> Там же. С. 54.

<sup>2</sup> Юнг К.Г. Психологические типы (Лекция, прочитанная на Международном конгрессе по образованию) // Юнг К.Г. Психологические типы. Минск: Попурри, 1998. С. 560.

<sup>3</sup> Там же. С. 561.

<sup>4</sup> Там же. С. 560.

лигия служит лишь поводом для собственных отвлеченных рассуждений; или, напротив, мыслительного экстраверта-реформатора или миссионера, занятого распространением религиозных идей. Таким образом, мы полагаем, нельзя поставить знак равенства между юнговскими типами экстраверта и интроверта и «внешним» и «внутренним» типами Г. Оллпорта.

Типология Г. Оллпорта является универсальной, но, к сожалению, мало дифференцированной.

Психологи *Д. Бэтсон* и *Л. Вентис* дополнили типологию Г. Оллпорта, выделив еще одну ориентацию религиозной личности, **«ориентацию поиска»**, которая «включает открытую готовность к разрешению высших, экзистенциальных вопросов, соединенную со скептицизмом по отношению к определенным ответам на эти вопросы»<sup>1</sup>.

Вероятно, этот тип по К.Г. Юнгу можно охарактеризовать как «нормального» человека, который сочетает в себе обе установки и является «нормальным» в том смысле, что данная группа людей наиболее многочисленна. «Нормальный» человек «испытывает влияние как снаружи, так и изнутри»<sup>2</sup>, соответственно его мотивация определяется как внешним объектом, так и формируется изнутри. Такого человека трудно определить однозначно как экстраверта или интроверта.

*У. Кларк* (американский психолог-религиовед) в своей книге «Психология религии»<sup>3</sup> выделяет несколько «контрастных» оппозиционных пар типов верующих в зависимости от их религиозного опыта<sup>4</sup>.

**Индивидуальный в противовес социальному.** Первый тип придает особое значение индивидуальному опыту, поскольку уверен, что каждый человек лично окажется ответственным перед Создателем. Другой тип считает, что религия является совместным переживанием, социальна по своему происхождению, и что ее назначение — развитие общественных ценностей. Для него религиозная жизнь — это товарищество, а спасение предполагает братство в любимой общине. По мысли У. Кларка, это основание индивидуальных различий поворачивает религиозные интересы либо вовнутрь, либо вовне.

**Активный в противовес пассивному.** Активный тип проявляет себя в деятельности: «Так поступай, и будешь жить» (Лк 10:28). Добрых дел

<sup>1</sup> Цит. по: *Угринович Д. М.* Психология религии. М.: Изд-во полит. лит., 1986. С. 292.

<sup>2</sup> *Юнг К.Г.* Психологические типы (Лекция, прочитанная на Международном Конгрессе по Образованию) // Юнг К.Г. Психологические типы. Минск: Попурри, 1998. С. 561.

<sup>3</sup> См.: *Clark W.H.* The Psychology of Religion. An Introduction to Religious Experience and Behavior. N. Y., 1959. Книга представляет собой учебное пособие для студентов-теологов. Построенная на обширном материале, собранном предшественниками У. Кларка, она является своеобразным обобщением знаний по психологии религии, накопленных к концу 50-х гг. XX в.

<sup>4</sup> *Ibid.* Pp. 57—61.

требуют от буддиста, покаянных — от католика, на делах служения делают акцент в протестантской среде. Пассивный тип видит особый смысл в молчании и покое: на его взгляд, спасение дается не по делам или заслугам, но по вере и милости Божией. Отказ от своего «я» — вот путь, который позволяет уйти из мира и создает условия для действия силы духа.

Если говорить о первых двух оппозиционных парах типологии У. Кларка (социальный — индивидуальный; активный — пассивный), то кажется вполне очевидным, что они отражают противопоставление по принципу экстраверсии — интроверсии.

**Формальный в противовес неформальному.** Контраст этих типов проявляется в отношении к обряду богослужения. Формальный тип полагает, что служба должна быть богата символикой, ритуалами и церемониями: благовония и ритмичные удары, впечатляющая архитектура и тщательно выполненные декорации — все это очень важно для него, поскольку вызывает эмоции и вдохновение. Неформальный тип стремится к простоте: для него гораздо важнее встреча с Богом в тишине, в неприкрашенных стенах, спонтанная молитва.

Данная оппозиционная пара, по нашему мнению, отражает противопоставление по характеристикам, описывающим экстравертный ощущающий и интровертный интуитивный типы. Для формального типа в качестве стимула в религиозной жизни выступают объекты, которые он мог бы ощущать, для неформального важнее мистические переживания.

**Консервативный в противовес прогрессивному.** Тенденция к сохранению того, что наиболее ценно, очевидна в любой религии. Но когда охранительные меры усиливаются, традиционные пути считаются более совершенными, чем новые идеи, и при этом отклонение от них расцениваются как предательство прошлого, речь уже идет о консервативном типе. Противоположный ему прогрессивный тип стремится развиваться, а не охранять прошлое, он уверенно встречает перемены. Прогрессивный тип может быть либеральным, радушно приветствуя будущее, но также и радикальным в искоренении устоев прошлого, в реформах настоящего положения дел.

**Терпимый в противовес нетерпимому.** Терпимый человек стремится быть непредубежденным и либеральным, он наслаждается разнообразием жизни, усматривая в нем богатство интересов и ценностей. Он может считать одну религию столь же замечательной, как и другую, пытаясь обнаружить хорошее в обеих. Для нетерпимого подобный подход — «роковое вероотступничество» от единственно истинного откровения, предательство. Толерантность презираема им как слабость, компромисс или деградация: иная вера — ложная, иные блага — не блага, иные церкви — претенциозные конкуренты.

Вероятнее всего, эти две пары типов являются рациональными (мыслительным и чувствующим), поскольку в них все завязано на суждениях. Установки этих типов определить сложнее, поскольку суждение экстравертного типа зависимо от общепризнанных идей и ценностей: так, например, если в моде толерантность, он может проявлять терпимость, если верность определенным взглядам и суждениям, то — нетерпимость и консерватизм. Интровертные типы еще менее предсказуемы, поскольку в своих суждениях опираются на субъективные факторы.

**Утверждающий в противовес отрицающему.** Религия утверждающего типа оптимистична и здравомысляща, она подчеркивает полноту жизни и распространяется на все ценности, зло забывается или исключается как нечто нереальное или нездоровое; доверие, а не страх является доминирующей эмоцией. Эта религия придает особое значение желаниям и лежит в основе конструктивного развития. Религия отрицающего типа пессимистична и подозрительна по отношению к человеческой природе. Она рассматривает каждое желание как искушение, соблазн и надеется спасти жизнь от зла путем подавления желаний.

Во-первых, эта пара может быть рассмотрена как противопоставление экстраверсии и интроверсии (в том же ключе, что и типы «единожды рожденных» и «дважды рожденных» У. Джеймса). Во-вторых, она может отражать разницу между дифференцированными (сознательными) ощущением и чувством и недифференцированными (вытесненными). Утверждающий тип живет полнокровной эмоциональной жизнью, умеет радоваться также ее чувственной стороне (ощущениям). Отрицающий тип стремится подавить свою чувственную жизнь и не умеет справляться с собственными отрицательными эмоциями. Будучи вытесненными, чувства и ощущения «нападают» на субъекта, выходя из-под сознательного контроля, пугая и вызывая недовольство.

Типология У. Кларка представляет, на наш взгляд, несомненный интерес для исследователя-религиоведа, поскольку она помогает с различных сторон рассмотреть особенности психологии религиозной личности. Но, к сожалению, У. Кларк не дал ее научного обоснования.

Немецкий психолог **Ф. Роман** в своей книге «Основные формы страха»<sup>1</sup> описывает причины и проявления страха у четырех типов акцентуированных личностей<sup>2</sup>, рассматривая, в частности, формы проявления их религиозности.

<sup>1</sup> См.: Роман Ф. Основные формы страха. М.: Алетейя, 2000.

<sup>2</sup> Понятие акцентуации характера было введено в науку К. Леонгардом и означает «чрезмерную выраженность отдельных черт характера и их сочетаний, представляющую крайние варианты нормы, граничащие с психопатиями» (См.: Краткий психологический словарь / Ред.-сост. Л.А. Карпенко; Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 1999. С. 14).

*Шизоидные личности.* Эти люди испытывают страх перед эмоциональной самоотдачей, сопровождающийся повышенным стремлением к самосохранению. У них существует большое различие в степени зрелости между рассудком и чувством. К религии, ритуалам, традициям они относятся скептически, даже цинично, любят высмеивать «бессмысленность веры», охотно разоблачают с точки зрения современной науки то, что имеет ореол таинственности, они рационализируют все, что связано с недостатком информации, получаемой органами чувств. Но все же им страшно остаться один на один с собственным неверием, поэтому они стремятся поколебать веру окружающих — создается впечатление, что они предпочитают не верить, чтобы не разочаровываться, и тайно ожидают «доказательств», которые могли бы их переубедить. Шизоиды с тяжелыми личностными расстройствами не способны к переживанию любви и веры и склонны к атеизму. Они часто делают самих себя мерилom всех вещей, доходя до чудовищной надменности и самообожествления. Некоторые верят в персонального, любящего именно их Бога или в существование некоей надперсональной сверхъестественной силы.

Развитое мышление на фоне вытесненных эмоций характеризует шизоидную личность как мыслительный тип. Но, как нам кажется, в описании Ф. Римана шизоид получился в значительной степени экстравертным типом: он стремится повлиять на мнения окружающих, ссылаясь на научные факты, и, боясь остаться со своим неверием, ждет, что кто-то его переубедит. Вообще же для шизоидов характерны «отгороженность, замкнутость, интроверсия, эмоциональная холодность»<sup>1</sup>. К тому же вера в персонального Бога — скорее истероидная черта, а скептицизм и надменность характерны для застревающего типа акцентуированных личностей.

*Депрессивные личности.* Страх утраты безопасности этих личностей провоцирует защитную реакцию на него — стремление объединиться с чем-то большим: с Богом, с другими людьми. Острое чувство тоски приводит их к мистическому переживанию всеобщей связи и единства с окружающим миром. Депрессивных личностей религия привлекает идеей избавления от страданий, пропагандой смирения и самоотречения. Вера придает смысл их жизни: они верят в то, что чем ничтожнее их земная жизнь, тем счастливее будет жизнь небесная, поэтому смерть они представляют себе как избавление от страданий и часто относятся к ней со смирением. Депрессивная личность часто сверхтребовательна к себе, руководствуется буквальным истолкованием заповедей и запретов, покорно воспринимает судьбу, легко усматривает во всем «волю Божью». Здоровые люди с депрессивными чертами характера могут достичь в религиозной жизни большой

<sup>1</sup> Краткий психологический словарь. С. 14.

искренности и глубины, при этом им нередко присущи мистические переживания, желание самоотдачи и расширения своего духовного содержания. Полагаясь во всем на судьбу и руководствуясь принципом «чему быть, того не миновать», они обнаруживают большую силу духа.

Описание депрессивных личностей у Ф. Римана также включает в себя черты других акцентуаций (психастенической, дистимной, конформной) личности. В этом описании трудно обнаружить последовательность и единство, поэтому анализ депрессивной личности, описанной Ф. Риманом, представляется нам затруднительным. С одной стороны, в этом типе присутствуют ярко выраженные черты экстравертного чувства: желание самоотдачи и стремление к объединению с другими людьми. С другой стороны, мы обнаружили в нем черту, свойственную интровертной интуиции, — способность к мистическим переживаниям.

*Личности с навязчивостями.* Для личностей с навязчивостями характерно стремление к постоянству и страх перед неизвестностью. В религиозной жизни они склонны к ортодоксальности и догматизму, к нетерпимости к другим верованиям; они трепетно относятся к ритуалам и церемониям, соблюдение которых им кажется основным доказательством истинной веры, они всегда придерживаются установленных правил и принципов, нередко выполняя их механически и бездумно. Бог им представляется строгим и мстительным отцом, требующим безусловного послушания и веры. Вместе с тем, они нередко суеверны, нетерпимы ко всему, что расшатывает устои, поскольку это угрожает сложившейся системе защиты от страха. Поскольку в абсолютизации их веры таится опасность подвергнуться испытанию сомнением, любые вопросы и колебания недопустимы для них, поэтому они прилагают все усилия для подавления сомнений. Иногда все вытесненное ими может проявляться в форме богохульных мыслей.

Для личностей с навязчивостями было бы справедливо все то, что было сказано К.Г. Юнгом об экстравертном мыслительном типе, у которого в значительной мере подавлено чувство<sup>1</sup>. А также то, что было сказано уже о консервативном и нетерпимом типах У. Кларка.

*Истерические личности.* Их характеризует страх перед окончательностью, перед необходимостью, а также перед всевозможными ограничениями, традициями, закономерностями и порядком. Истерические личности живут в псевдореальности, что нередко выражается в бегстве от реальности в «роль». Религия воспринимается ими легко, при этом веру они

<sup>1</sup> См.: Юнг К.Г. Психологические типы (Лекция, прочитанная на Международном конгрессе по образованию) // Юнг К.Г. Психологические типы. Минск: Попурри, 1998. С. 389—390.

считают для себя необязательной и посещают церковь потому, что так принято. Показное для них важнее истинного, соблюдение внешней формы важнее понимания содержания. Им кажется прекрасной мысль о том, что раскаяние и исповедь избавляют от грехов и поэтому можно снова стать невинным, как новорожденный. Для них характерно представление о своем, персональном Боге, который в их понимании является любящим отцом и лишь иногда дает указания. Истерические личности наивны и склонны верить в чудеса, обольщаться различными предсказаниями и обещаниями скорого и чудесного исцеления, поэтому они нередко становятся приверженцами различных сект, удовлетворяющих их потребности в сенсациях.

Истерический тип, как его описал Ф. Риман, вполне можно определить как экстравертный иррациональный (ощущающий или интуитивный) тип личности, занятой поиском возможностей и стремящейся извлечь выгоду в том числе из религии, руководствующейся лишь собственной моралью. Это вполне характеризует такую личность как интуитивный экстравертный тип.

Именно потому, что цель работы Ф. Римана заключалась в том, чтобы описать основные формы страха, а не религиозности, свойственные акцентуированным личностям, его работа отличается следующими особенностями. Во-первых, как правило, Ф. Риман рассматривает религиозность как средство преодоления той или иной формы страха. Во-вторых, переходя от описания формы страха, характерной для того или иного типа акцентуированной личности, к описанию свойственной ей религиозности, Ф. Риман иной раз приводит характеристики, более подходящие для других типов акцентуированных личностей. В-третьих, автор рассматривает совсем небольшое количество типов акцентуированных личностей (в различных теориях их выделяют от 11 до 13 типов).

Мы полагаем, что теория акцентуации характера (примененная в полном объеме), как инструмент для исследования психологии религиозной личности, по своему эвристическому потенциалу ни в чем не уступила бы теории психологических типов К.Г. Юнга. Но для ее корректного применения исследователь должен иметь психологическое или психиатрическое образование.

Итогом нашей работы могут быть следующие *выводы*.

1. В целом, сопоставляя юнговское описание типов с описаниями типов верующих уже рассмотренных авторов, можно определить как *экстравертные* типы: «вульгарный» тип и тип «единожды рожденных» (У. Джеймс); истерический (Ф. Риман); социальный, активный, утверждающий, формальный (У. Кларк). Как *интровертные* типы: тип религиозных «гениев» и тип «дважды рожденных» (У. Джеймс); индивидуальный, пассивный, отрицающий, неформальный (У. Кларк). Как *мыслительные*:

шизоидный (Ф. Риман). Как *ощущающие*: формальный (У. Кларк). Как *интуитивные*: неформальный (У. Кларк), истерический (Ф. Риман).

2. Большинство рассмотренных нами типологий религиозных личностей отражают те различия, которые были предвосхищены К.Г. Юнгом в его работе «Психологические типы», но совпадают с ней лишь частично; значительный пласт религиозных явлений остается вне их поля зрения. Кроме того, некоторые типологии используют оценочный подход к религиозной личности, другие не имеют научного обоснования и экспериментального подтверждения, третьи мало дифференцированы. Типология акцентуированных личностей в применении к анализу психологии религиозных личностей имеет большой эвристический потенциал, но требует наличия у исследователей специального психологического или психиатрического образования.

Юнговская же типология является более эффективной в применении к анализу психологии религиозной личности, поскольку она достаточно дифференцирована сама по себе и имеет большой потенциал для построения еще более дифференцированных типологий (поэтому позволяет изучать психологическую жизнь личности, не обедняя ее); она универсальна; она является аксиологически нейтральной; она подтверждается экспериментально и широко применяется на практике; она удобна в применении для исследователей-религиоведов, поскольку не требует наличия специального психологического образования.

3. Эвристический потенциал теории психологических типов К.Г. Юнга в применении ее к анализу религиозной жизни человека проявляется также в том, что она позволила бы систематизировать многообразие индивидуальных различий в разнообразных проявлениях религиозной личности (сознании, поведении, мышлении, эмоциях, ощущениях, интуиции). Теория психологических типов К.Г. Юнга позволяет выявить также роль каждой из выделенных психологом функций (мышления, чувства, ощущения, интуиции) и установок (экстравертной и интровертной) в религиозной жизни личности.

Таким образом, мы полагаем, что теория психологических типов К.Г. Юнга давно ждет своего применения в полном объеме в качестве инструмента для исследования психологии религиозной личности.

*ЮЛ. Парфенова,  
кафедра философии религии и религиоведения*

## ХРИСТИАНСТВО И НЕОЯЗЫЧЕСТВО : ВЗАИМООТНОШЕНИЯ

*«Язычники и Христиане чужды  
друг другу».*

*Тертуллиан*

На наш взгляд, необходимо рассмотреть отношение христианства и неоязычества не только потому, что их конфликт уходит своими корнями более чем в тысячелетнюю историю; но еще в большей мере из-за того, что неоязычество охватывает преимущественно христианские регионы и почти не затрагивает мусульманские<sup>1</sup>. Вопрос, с чем это связано, заслуживает самостоятельного изучения. Кроме того, нельзя не отметить, что православие, как крупнейшая и наиболее влиятельная конфессия, не может не влиять на остальные религиозные организации и зачастую испытывает в свою очередь их влияние. Это противоборство побуждает и к более активной миссионерской деятельности как представителей православия, так и энтузиастов неоязычества. Со своей стороны, мы полностью согласны с мнением С. Филатова и А. Щипкова относительно современной религиозной ситуации и места в ней православия: «В этом религиозном бурлении

<sup>1</sup> *Шнирепман В.А.* Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1998.

важнейшая и парадоксальная роль принадлежит православию. С одной стороны, религиозность самих православных чаще всего слаба, лишена догматизма, не ориентирована на соблюдение канонических норм, с другой стороны, неправославные религиозные движения в определенной степени «затронуты» православием, развиваются в споре и своеобразном взаимодействии с ним. Самое простое и очевидное объяснение такого положения вещей — организационное, пропагандистское, даже политическое влияние православия, крупнейшей традиционной конфессии в стране. Это влияние вынуждает другие веры вступать во взаимодействие с православием»<sup>1</sup>. Кроме того, важно отметить, что менталитет представителей неправославных вероисповеданий формировался в рамках русско-советской культуры, генетически связанной с православием. Нас интересует преимущественно позиция христианства, и в частности Русской Православной Церкви, по отношению к неоязычеству и, с другой стороны, общее отношение современного русского неоязычества к христианской церкви.

1. Хотя Русская Православная Церковь и ввела термин «неоязычество», она, как уже было сказано, подразумевает под ним довольно обширный круг явлений. И вообще, надо сказать, что принципиального различия между язычеством и неоязычеством не делается, вернее, отношение к язычеству сохраняется неизменным: как к нехристианской (то есть неистинной), политеистической, национальной религии. Практически для всех богословов стандартно такое определение: «Язычество (от славян, «языки», «народы», эквивалента евр. «гоим») — религии внебиблейского мира. Одной из главных форм язычества (но не единственной) был политеизм, или многобожие»<sup>2</sup>.

Вполне обоснованными кажутся заявления некоторых исследователей, придерживающихся христианского вероисповедания, которые относят неоязычество к религиозным движениям «New Age», то есть «Новая Эра». Это явление, включающее в себя широкий спектр религиозных движений, организаций и сект, имеет широкое распространение в Европе, США и в последние пятнадцать лет у нас, в России.

Например, ведущий эксперт по проблемам новых религиозных движений — А.Л. Дворкин, который хотя и является православно ориентированным исследователем, тем не менее его компетентность и научность у большинства не вызывает сомнений. «Собственно, за термином «Нью Эйдж» стоят два понятия. В более широком смысле — это широкое оккультное неоязыческое движение, основанное на некоторой идеологи-

<sup>1</sup> Филатов С, Шипков А. Языческий вызов христианству//Дружба народов. 1996. № 3. С. 138.

<sup>2</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 1. С. 283.

ческой базе. Но можно говорить о НЭ и в расширительном смысле как о социокультурном феномене, как о идеологической основе современной постхристианской цивилизации»<sup>1</sup>.

Дворкин в своем обзоре «Сектоведение» выделяет основные характеристики этого движения, которое объединяет в себе конгломерат различных спиритистских и оккультистских групп. Соответственно это характеристики также и неоязыческих групп и движений. Главная и основная черта их воззрений — это вера в то, что современное человечество живет в переходный период вступления Земли в новую эру, и для ее скорейшего наступления нужно, считают многие, разрушить остатки «старого мира». С наступлением же новой эпохи появится Новый Человек, разумеется, более совершенный, чем ныне живущие.

Еще одна черта, одинаково присущая всем течениям «Нью Эйдж», которую можно проследить и на примере публикаций неоязычников, — это мнение, что их мировоззрение синтезирует весь религиозный опыт мира. Нельзя также не согласиться с замечанием Дворкина, что большинство неязыческих авторов с легкостью усвоило оккультный словарь (в их повседневном обиходе слова «биоэнергетика», «космическая энергия», «инкарнация», «чакры» и т. д.).

Третья черта, которая в равной степени является общей как для всего движения НЭ, так, в частности, и для новых язычников: пантеистический монизм, вера в то, что все является единым, а все кажущиеся различия между отдельными феноменами на самом деле не существуют. Но Дворкин настаивает, что, собственно, само неоязычество играет лишь вспомогательную роль и является наряду с индуизмом и христианством источником вдохновения для многих сект НЭ: «...Содержание всех этих языческих мифов и религий используется лишь постольку, поскольку может подтвердить теории самих ньюэйджеров»<sup>2</sup>.

Сходного мнения придерживается и профессор Айлин Баркер, возглавляющая факультет социологии лондонской школы экономики и политических наук, основатель и руководитель крупнейшего центра по сбору и анализу информации о новых религиозных движениях (INFORM, Information Network Focus on Religion Movement — Информационная Сеть по Религиозным Движениям). Его книга «Новые религиозные движения», переведенная и изданная Русским христианским гуманитарным институтом Санкт-Петербурга в 1997 г., вышла с одобрения РПЦ. А. Баркер также относит неоязычество к движениям «Нью Эйдж», ставя его в один ряд с

<sup>1</sup> Дворкин Л.Л. Сектоведение: Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н. Новгород, 2000. С. 621.

<sup>2</sup> Там же. С. 655.

окультными науками, черной магией и сатанизмом. Но, говоря о многообразии этого явления, отмечает, что «некоторые язычники считают себя оккультистами, некоторые не связывают свои воззрения с оккультизмом. В отдельных случаях, «язычество» и «колдовство» считают синонимами, иногда же язычество видят как более религиозное проявление колдовства»<sup>1</sup>.

Предисловие к русскому изданию написал притоирей Владимир Федоров, в статье которого нужно отметить важные для нашего исследования идеи: во-первых, что между Русской Православной Церковью и другими христианскими церквями ведется сотрудничество и обмен информацией и опытом. А во-вторых, что внутри Православной Церкви есть по поводу отношения к новым религиозным движениям разногласия и различные мнения. Например, автор предисловия осуждает некорректность некоторых проповедников (в частности А. Кураева) или, например, резкую полемику А.Л. Дворкина, которая повлекла за собой судебные разбирательства. По мнению протоиерея, «отсутствие правовой культуры отдельных представителей РПЦ может повредить репутации церкви»<sup>2</sup>.

У разных богословов в разные времена изменялись оттенки критики язычества христианством, тем не менее со времен Ветхого и Нового Завета остается главным отождествление язычества с идолопоклонством и оккультизмом, рассматривается как поклонение бесам, даже дьяволу: «ибо велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов. Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил» [Пс 95:4—5];

«Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это...» [Втор 18:10—12];

«Что же я говорю? То ли, что идол есть что-нибудь или идоложертвенное значит что-нибудь? *Нет*, но что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами» [1 Кор 10:19—20].

Эти цитаты чаще всего встречаются в критике неоязычества современными богословами и проповедниками. Один такой критик и апологет православия, Н. Симаков, в предисловии к изданию «Православная церковь. Современные ереси и секты в России» говорит о широкомасштабной религиозной экспансии со стороны различных «мистических лжеучений». Каждая секта рассматривается как духовная опухоль, заболевание, которое подрывает основы религиозно-церковной и государственно-общественной жизни народа. На примере его статьи, обращенной к широкому кругу

<sup>1</sup> Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 236.

<sup>2</sup> Там же. Вступ. ст. С. XXVII.

читателей, становится особенно заметным то, что Русская Православная Церковь чувствует себя как в осаде — практически у всех авторов появляются слова «оккупанты», «нашествие», «засилие» и т. п. «Идет грандиозная атака на русский народ невидимых, но *ведомых* сил»<sup>1</sup>. Причина этому — отсутствие твердой христианской веры (когда отсутствует вера, ее место занимает суеверие), также отсутствие знания и понимания сути оккультизма и восточных религий, кроме того, их активная и широкомасштабная пропаганда.

Один из популярных миссионеров Русской Православной Церкви, о. Андрей Кураев, в своих сочинениях и выступлениях также отмечает значительный рост интереса к оккультизму и неоязычеству. Их популярность, по его словам, затмевает даже популярность православия. Отмечая особую опасность «заигрывания» с «милой народной этнографией», гороскопами и с гаданием под Рождество, А. Кураев не раз подчеркивает, что это — религиозная реальность, связываясь с которой можно пропасть, погибнуть. У ап. Павла (Рим 1:25) язычники — это те люди, которые служили твари вместо Творца. Из этого определения рождается понимание язычника: «человек, с религиозным энтузиазмом доверившийся... миру»<sup>2</sup>. Исходя из цели, к которой человек идет в своем развитии, появляется различие между христианством и оккультизмом, неоязычеством (последние, по своей сути, религиями не являются, так как человек сбивается со своего пути к Богу, не доходит до него, предпочитая связь не с Богом, а с «высшими эшелонами космоса»<sup>3</sup>).

Язычество навязывает человеку «посредников» между ним и Богом, но именно в этом посредничестве таятся «блокирующие» силы. В то время как «христиане — это люди, которые на вопрос «Что ты желаешь знать?», — отвечают — «Бога и душу». — «И ничего больше?» — «Ничего». Христианский мир променял фантастику космогонии на познание души и ее спасение»<sup>4</sup>.

Язычество, как считает христианство, это отступление от Бога — Творца мира и, следовательно, это поклонение окружающему миру, самому творению: «Язычество — это не поклонение диаволу (поклонение диаволу — это уже прямой сатанизм). Это поклонение тому, что не есть Бог. Поклонение совести. Поклонение нации. Поклонение искусству. Поклонение здоровью. Богатству. Науке. Прогрессу. «Общечеловеческим ценностям». Космосу. Самому себе»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Православная церковь. Современные ереси и секты в России. СПб., 1995. С. 143.

<sup>2</sup> Кураев А. Соблазн неоязычества. М., 1994. С. 34.

<sup>3</sup> Там же. С. 37.

<sup>4</sup> Там же. С. 39.

<sup>5</sup> Там же. С. 41.

Таким образом, мы видим, что представители христианства, и в частности православия, считают язычеством все то, что не является монотеистической религией. Это те верования, которые почитают какое-либо явление *этого* мира. Считают религиями естественными по своему происхождению (хотя современное неоязычество — явление во многом искусственное) и, в силу своей национальности, ограниченными в своей сущности, то есть неспособными стать универсальными.

Вероятно, именно поэтому в сборнике «Современные секты и неоязычество в России» под неоязычеством понимается астрология, алхимия, магия, почитание демонов, а также погружение в «виртуальный мир» компьютерных технологий. Так, иеромонах Анатолий Берестов говорит здесь: «Но мир виртуальных реальностей удаляет человека от Бога и бросает его в мир наслаждений, в мир выдуманный, подчиненный бесам»<sup>1</sup>.

Таким образом, множество явлений современного общества видятся следствием возрождения язычества, противоречащими в своей основе христианскому учению, и, следовательно, объявляются опасными для верующих. Окончательно такое отношение закрепилось в Определении Архиерейского собора Русской Православной Церкви «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» (декабрь 1994 г.). Согласно этому документу, причина возникновения неоязычества видится в состоянии общего духовного кризиса, всеобщей секуляризации, которые ведут к размыванию правильного представления о Едином истинном Боге и о человеке как творении Божиим, чье призвание состоит в исполнении Его воли.

Современные «новые религиозные движения», оккультизм, язычество «целенаправленно подрывают многовековые традиции и устои народов, вступают в конфликт с общественными институтами, объявляют войну Церкви Христовой»<sup>2</sup>. И относительно этих религиозных течений следует такой вывод: «Архиерейский Собор, следуя апостольской традиции, свидетельствует: все вышеперечисленные секты и «новые религиозные движения» с христианством не совместимы. Люди, разделяющие учения этих сект и движений, а тем более способствующие их распространению, отлучили себя от Православной Церкви»<sup>3</sup>.

Хотя здесь нет официальной анафемы (язычники — это заблудшие, которые сами себя «отлучают»), тем не менее можно свидетельствовать о наличии вполне определенного негативного отношения, где христианское учение противопоставляется неоязыческой идеологии. Это отношение к неоязычеству

<sup>1</sup> Современные секты и неоязычество в России: Сб. ст. М., 1998. С. 105.

<sup>2</sup> Там же. С. 115.

<sup>3</sup> Там же. С. 116.

как к культу, который ведет к деградации и саморазрушению, сохраняется и в речи «Святейший Патриарх Алексий II о путях спасения, о современном мире, о служении Русской Православной Церкви» (1999): «Религиозность в человеке нельзя убить и подавить полностью. Отказ от Откровения Божиего ведет к восстановлению сохраняющихся в тайниках подсознания архаических языческих культов, к обожествлению природных стихий, к фетишизму и магии. Неоязычество — проявление духовной деградации современного человека. Отказавшись от высшего в себе, он становится рабом низменных, inferнальных сил. Утверждая свою независимость, он делается игрушкой в руках смерти. Любое поклонение не Творцу, а твари, в каких бы облициях оно не возникало, всего лишь идолопоклонство... На смену недавнему неприкрытому богоборческому атеизму идет неоязычество, новое и гораздо более страшное рабство, подчинение духу саморазрушения»<sup>1</sup>. Православие, так же как и учения неоязычников, относит языческие верования к бессознательным инстинктам, но низменным по своей природе, считает их следствием эгоистического самоутверждения, обособления и отпадения от Церкви.

Таким образом, Православная Церковь не признает за неоязычеством роли в возрождении национальной духовности и самобытности, считая своим долгом бороться с его разрушающим воздействием. На Соборе в августе 2000 г. Патриарх констатировал, что Русская Православная Церковь сохраняет лидирующее положение в борьбе за умы верующих.<sup>2</sup> Одним из важнейших направлений православной миссии остается реабилитация жертв нетрадиционных религий и сект. Единственной защитой от этих разрушительных культов остается Православная Церковь: «Или народ наш возвратится к Православию, или окажется в жутком тупике неоязычества»<sup>3</sup>.

2. Далеко не так определено и единодушно мнение представителей неоязычества. Даже на примере разобранных нами работ (которые представляют далеко не полный спектр учений) отношение к христианству колеблется от антагонистически непримиримого до индифферентного.

Наиболее радикальными можно считать В. Авдеева и В. Истархова, которые посвятили свои книги полемике с христианством. И, наоборот, есть авторы, которые, как Семенов, видят в православии еще один способ выражения Русского Духа или же еще одно проявление вездизма (как считают «венеды»<sup>4</sup>). Некоторые же, например А. Андреев, вообще не за-

<sup>1</sup> Православная газета (электронная версия газеты в Екатеринбурге). 2000. № 19 [http://orthodox.etel.ru/2000/19/patrob/htm]

<sup>2</sup> См.: Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви // Журн. Моск. Патриархии. 2000. № 9. С. 19.

<sup>3</sup> Православная газета (электронная версия). 2000. № 19.

<sup>4</sup> См.: *Прибыловский В.* Новые язычники — люди и группы // Рус. мысль. 1998. 30 апр. — 6 мая. № 4220.

острают внимания на своем отношении к христианству, но подобных — меньшинство.

Само название книги Евпатия Коловрата «Противостояние» указывает на то, что основное внимание он уделяет критике христианства, противопоставляя его языческому мировоззрению. В этом сочинении, как и в других, господствует тезис о превосходстве над христианской культурой языческой традиции, которая начинается за тысячелетия до крещения — в ту эпоху, когда единая арийская общность «еще не раздробилась на многочисленные этнические группы, когда у ариев была одна религия и один язык»<sup>1</sup>. Историю русов, по мнению автора, можно проследить до Троянских времен (основываясь на сходстве имен Трои и древнего божества Трояна). К истории русов-славян автор относит и историю скифов (основываясь на положении, что данные антропологии свидетельствуют «О значительном сходстве ископаемых черепов скифов и, например, черепов поднепровских славян»<sup>2</sup>). Также у автора оказываются славянами и филистимляне, и в этом контексте, считает Евпатий Коловрат, нам должно стать понятнее «зверское истребление филистимлян иудеями, смакуемое Ветхим Заветом»<sup>3</sup>. Еще с этих времен пошла рознь между языческой славянской и иудео-христианской культурой. Наряду с большей древностью, несомненным достоинством язычества является отсутствие понятий первогреха и ада. Отсутствие идеи ада, как считает автор, делало русов свободными людьми, бесстрашными и жизнерадостными. Единственный же грех, с которым столкнулось язычество, — это отчуждение от Природы, забвение своей истинной — божественной — сути. И совершило его вовсе не язычество, а именно христианство, которое изгнало Бога из природы и превратило людей из детей Бога в его «рабов» и «тварей». В основном, упреки христианству формулируются в ницшеанском духе: христианство делает людей слабыми, оно с самого начала своего существования являлось религией для всех униженных, оскорбленных, убогих и слабоумных. И хотя православие в нашей стране — более русское явление, чем иудейское, тем не менее оно ведет народ к гибели: «Владимир вогнал Руси нож в спину, Никон его повернул, а Ленин — выдернул, открывая путь потокам крови народной»<sup>4</sup>.

В том же русле критики христианства идет Владимир Истархов в своей книге «Удар русских Богов» (2000 г.). Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что этот «удар» по христианству, иудаизму и комму-

<sup>1</sup> Противостояние: Сб. ст. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 28.

низму — «трем еврейским религиям» — наносят не русские боги, а пытаются нанести сам автор. Непосредственно язычеству и его мировоззрению много внимания не уделяется (всего два десятка из четырехсот страниц), а всех желающих он отсылает к публикациям А. Асова. По всей видимости, в отношении мифологических представлений Истархов полностью согласен с ним. По его словам, восстановление язычества ведется относительно недавно и сильно затруднено недостаточностью первоисточников (они запряты коммунистами и христианами в тайные архивы). Следовательно, приходится параллельно изучать другие языческие религии: индуизм, зороастризм, буддизм, бон — у них у всех единая суть, так как они выросли из одного религиозного корня Ведизма. «Участь однобогих религий: иудаизма, христианства и ислама предрешена. Их уход с мировой арены — это всего лишь вопрос времени»<sup>1</sup>. На смену им, считает автор, должно прийти язычество. И это поймет любой, кто умеет самостоятельно мыслить. Доказательством же большей жизненности и истинности язычества, чем монотеистических религий, как и у Еватия Коловрата, является длительность его истории. Но В. Истархов раздвигает временные рамки арийского язычества уже на совсем неправдоподобные сроки. По его словам, из ариев выделяется славянская ветвь около двадцати тысяч лет назад, а раз они выжили в течение этого времени, считает автор, значит, они имели не только телесную, но и интеллектуальную и духовную силу. А духовной силы без богов не бывает. Славяне — это потомки своих богов, в отличие от христиан, которых сделали из земли как рабов.

В защиту язычества автор приводит примеры такого рода: «Обратите внимание на то, что русские — одни из самых красивых народов мира. А красота — это божественный знак. И, напротив, посмотрите на среднего еврея — налицо все признаки вырождения. Это знак дьявола»<sup>2</sup> или «Иудаизм воспитывает в людях психотип рабовладельца, христианство воспитывает психотип раба, а язычество воспитывает психотип свободного человека, господина самого себе»<sup>3</sup>.

В целом, критика христианства заключается в положениях подобного рода: иудео-христианский бог — это не бог, а дьявол, который требует себе человеческие души. Сам же Христос не сделал ничего существенного: не уничтожил зло и ад, не переделал ни мир, ни человека в лучшую сторону. За то, что он указал путь спасения, его можно назвать Учителем, но никак не Спасителем. Кроме того, его мораль при ближайшем рассмотрении ведет к физической, умственной и духовной деградации человека. Христи-

<sup>1</sup> Истархов В. Удар русских Богов. М., 2000. С. 237.

<sup>2</sup> Там же. С. 216.

<sup>3</sup> Там же.

анство воспитывает слабоумие, трусость мысли, смирение и униженность, подавляет здоровую сексуальность и, наоборот, поощряет гомосексуализм, педерастию, скотоложество и садомазохизм.

Все свои тезисы Истархов подкрепляет цитатами из Библии, толкуя их, впрочем, в плоско-материальном духе. «Христианство вызвало колоссальную деградацию человечества, ни с чем не сравнимую порчу человеческого материала в духовной и физической сфере»<sup>1</sup>. По его мнению, величайшие умы — Ницше и Гитлер — понимали опасность христианства и знали, что его нужно заменить иной религией. Но ошибки были у обоих (и автор предлагает их исправить). Ницше не нашел ничего более конструктивного, чем религия досократовской Греции, а ошибка Гитлера в том, что он не знал, что арийцами является все индоевропейцы, включая русских (то есть Истархов согласен с тезисом о превосходстве арийцев при условии, что к ним относят и русских).

«Причина трагической судьбы России в загаженных еврейскими мозгами русского народа. Эти мозги надо прочистить. Тогда и трагедия кончится в одночасье»<sup>2</sup>. Истархов мнит себя мыслителем, который вскрыл суть мировых религий. И подобное заявление исходит от человека, который поражает своей неграмотностью и который делает подобные заявления: «Из-за христианства Европа не мылась более пятнадцати веков»<sup>3</sup> или «Реальным богом во всех христианских странах являются деньги. И главный еврейский (!) лозунг — деньги не пахнут»<sup>4</sup>. Не говоря уже о том, что Истархов путается в понятиях, он явно отрицает данные современной науки или же фальсифицирует и ложно трактует факты.

Собственно, не религия в основном занимает этого автора — главное место у него уделено идее победы над мировой «жидократией». Создается впечатление, что даже в среде язычников этот труд может вызвать бурный протест, а придется по вкусу эта книга только тем, кто стоит с ним на одной ступени культурного развития и уже разделяет подобные взгляды. У всех остальных, как нам представляется, эта книга с первых строк вызовет резко негативное отношение, которое упрочится по мере ее прочтения.

Несомненно, большую симпатию вызовут идеи другого критика христианства, В. Авдеева, который еще в 1994 г. издал «Преодоление христианства. Опыт адогматической проповеди». Христианство, по мнению автора, поляризовало народ, разделило на две несоединимые противоположности: природную, языческую, дионисийскую стихию и аскетически-монашеское

<sup>1</sup> Там же. С. 251.

<sup>2</sup> Там же. С. 352.

<sup>3</sup> Там же. С. 257.

<sup>4</sup> Там же. С. 251.

православие, которые постоянно враждуют друг с другом, раздирая всю нашу действительность. Авдеев также настаивает, что «бесстыдно и нелепо утверждать, что православие всегда было органически присуще русскому народу»<sup>1</sup>. Обратное доказывает множество ересей на протяжении всей истории, которые автор тщательно разбирает. Также, по его словам, были в мировой литературе зафиксированы случаи, когда под бременем дум и обстоятельств страдалец предъявлял некий ультиматум Богу, при этом обращаясь к *Богам* как к арбитрам. Это — наглядное доказательство того, что вера в многобожие так до конца и не вытеснена из души человека, несмотря на века христианства.

Отметим, что подобный тезис встречается у идеологов язычества довольно часто, в частности у Сперанского, который также отмечал, что вера в языческих богов отошла в бессознательное и в момент кризиса прорывается в сознание человека. С этим согласны и православные авторы, с той лишь разницей, что эти верования, будучи бессознательными, не становятся от этого достойнее. Это архаический пережиток, ведущий к деградации и саморазрушению и от которого нужно избавиться.

Довольно значительное место занимает критика христианства, Ветхого и Нового Заветов, личности Иисуса Христа. Автор, например, обвиняет в искажении истинного смысла Ветхого Завета: «Общеизвестно, что Моисей поклонялся Элохиму. Но беда как назло заключается в том, что это слово обозначает множественное имя Бога, то есть «Боги», в то время как бог в единственном числе, в каковом и полагается быть Единому Богу, — Эл. В Библии Бог постоянно путается, упоминая себя то во множественном, то в единственном числе»<sup>2</sup>. «Израиль» же означает народ, борющийся с Богом, что также вызывает сомнения в благости не только Бога, но и народа, избранного им. Ветхозаветный Бог обвиняется в двуличии, аморальности, в жестокости: «Последнее же чудо-чудное заключается в том, что знаменитые десять заповедей существуют в двух вариантах: первый для всего «стада Божия», второй же — только для пастухов. Двойное дно морали для одних и для других с тех пор стало нормой во всех монорелигиях, в которых Единый изобретенный Бог — соучастник всех преступлений»<sup>3</sup>.

Такое же отношение и к Новозаветному христианству. Даже в самих Евангелиях Христос предстает человеком неуравновешенным, циничным и дарующим свою помощь только членам «своего стада», говоря, что он послан только к «погибшим овцам дома Израилева». Вывод же таков,

<sup>1</sup> Авдеев А. Преодоление христианства (Опыт адогматической проповеди). С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 20.

что «миф об Иисусе Христе — самый грандиозный обман в истории»<sup>1</sup>. Завершив критику наиглавнейших популяризаторов Единого Бога — Моисея и Христа, Авдеев говорит, что «покончить с неграмотным торговцем Магометом вообще не составит труда»<sup>2</sup>. Таким образом, в своей критике Авдеев очень близко подходит к идее памфлета XVI в. «О трех обманщиках»: Моисее, Иисусе и Магомете. Причина такого отношения к религиозным вождям очень проста. Они заразили народ нетерпимостью. И чтобы излечить людей или хотя бы спасти еще живых — нужно уничтожить авторитет этих разносчиков болезни, и, как сказал Израэл Зангвил, «чтобы спасти народ, нужно жертвовать вождями»<sup>3</sup>. Будда также, хотя тот и был чистосердечным и порядочным, автором называется больным человеком. Его болезнь — абulia — заключается в неспособности желать. Таким образом, мировые религии делают людей слабее, и в этом их величайший порок. Здесь Авдеев также восходит к идеям Ницше, которого считает одним из своих учителей.

Надо признать, что критический материал, собранный автором, весьма обширен, и чувствуется несомненное владение информацией, но интересно отметить, что христианство критикуется не с какой-то конкретной позиции, здесь нет определенного метода: автор привлекает как атеистические источники, так и религиозные. Он использует как идеи античных философов (Цельс, Цецилий, Порфирий, Юлиан), так и критику ересархов, мусульманских теологов, привлекает гностические Евангелия. Эта работа производит впечатление не цельного, а эклектичного учения. Подавляя если не качеством, то количеством аргументов, эта проповедь, несомненно, оказывает большое влияние на отношение к христианству, в частности тех, кого можно назвать «колеблющимися».

Можно сделать вывод, что практически во всех работах общим местом является идея, что христианство как идеология исчерпало себя (о чем свидетельствует кризис веры), и на смену ему придут другие, новые религии. Часто к христианству относятся как к религии, имеющей право на существование, но не адекватной наступающей новой эпохе. Эта идея и позволяет исследователям относить неоязыческие учения к «новым религиозным движениям» — «Нью Эйдж».

Анализируя работы представителей современного язычества и опираясь на обзорные статьи, можно выявить общие положения неоязычников по отношению к христианству.

Христианство объявляется догматичной религией, но ни один догмат веры не может быть универсальным, не должен быть применим как

<sup>1</sup> Там же. С. 52.

<sup>2</sup> Там же. С. 57.

<sup>3</sup> Там же. С. 58.

общеобязательная норма. Христианство же, тоталитарное по своей сути, мешает народам свободно выбирать себе религию, соответствующую их национальному характеру. Этому догматизму способствует также непреложность Священного Писания, строго зафиксированный культ и т. д.

Причиной нелюбви современных язычников к христианству служит антропоцентризм последнего. Этот антропоцентризм, по их мнению, проявляется в стремлении возвысить человека над окружающим миром природы, он ведет к пренебрежению радостями жизни на Земле и дает установку на посмертное воздаяние. Следствием этого является бездумное отношение современной цивилизации к природе, что привело к экологическому кризису. На этом обвинении особенно настаивает так называемое экологическое направление (к нему примыкает и учение Н. Сперанского).

Надо сказать, что православные мыслители также обвиняют язычников в антропоморфизме, но придает этому термину другой оттенок. Как уже было сказано, А. Кураев определяет язычников как людей, которые доверились миру, поклоняются не Богу, а его творению, в том числе и творению рук самого человека. То же, что человек в христианстве поставлен над всей природой, делает его рачительным хозяином, ответственным за мир, в то время как в язычестве человек, поставленный наравне со всеми частями природного мира, избавлен от этой ответственности за свои действия, что побуждает его относиться к природе потребительски.

У авторов, принадлежащих к так называемому политическому течению язычества, главенствует обвинение в том, что христианство — это чужеродная семитская идеология, несовместимая с индоевропейским мировоззрением и «русским духом», но навязанная насильно, «огнем и мечом». То есть, как мы видим, и христиане, и язычники считают друг друга «оккупантами» и «захватчиками».

В последнее время к этим упрекам прибавились обвинения в «забвении расового чувства» и национальной идеи. Недаром самые славные страницы русской истории язычники связывают с дохристианской эпохой (при этом рамки русской истории часто искусственно расширяются — вплоть до второго тысячелетия до нашей эры). Христианство же ввергло народы в хаос, привело к тому, что они были поработены иноземцами и оказались в упадке. Одним из главных «пунктов обвинения» — это то, что произошло конфессиональное деление славянских народов, которое приводит к конфронтации тех, кто был ранее единым по духу и по вере (например, сербов и хорватов)

Христианство критикуется за то, что формирует у людей пассивное, покорное, рабское поведение и смирение, в то время как для борьбы со злом нужны решительность и бесстрашие (отсюда ценность воинской культуры, которую воспевают многие неоязычники). Язычникам про-

тивна сама система евангельских ценностей, начиная в первую очередь с «блаженны нищие духом». Антиприродное лицо христианства вызвало не только отчуждение от окружающей природы, но и внесло запрет на плотские радости, заставило стесняться естественных нужд и потребностей человеческого организма, сделав плоть вместилищем греха. Христианство ввело понятие «греха», заставив тем самым людей каяться и чувствовать себя ущербными, в то время как они носят в себе божественную искру.

Бог иудеев и христиан называется жестоким и эгоистичным, требующим поклонения и страха, тогда как языческие боги чаще склонны помогать и заступаться, чем казнить и осуждать. Иегова, по мнению многих язычников, относится к людям скорее как дьявол, чем как благой Бог. Следует отметить, что ни разу неязычники не говорят о богооткровенности христианства и иудаизма. Моисея, Христа и Мухаммеда считают не проками, а всего лишь учителями (или даже обманщиками).

Но, несмотря на все эти споры и обвинения, нельзя не сказать, что «современное язычество» затронуто христианством, во многом взросло на его почве и несет в себе его черты. Христианская мораль давно стала общекультурной и не могла не отразиться на морали новых учений, чьи нравственные нормы порою напрямую заимствованы у христиан (вспомним, например, А. Асова). Многие пытаются, синтезировав христианство (особенно его мистику) с восточными религиями, построить некую универсальную модель. Некоторые же берут христианские мифы и подстраивают его под свои нужды, как, например, «Миф о распятии и воскрешении Дажьбога» И. Черкасова. Существует также тенденция доказать, что, наоборот, сами христианство и иудаизм заимствовали индоарийские и даже славянские мифы. В пример приводят «Книгу Белеса», которую считают содержащей более древние предания, чем библейские.

Основываясь на этом, мы можем с уверенностью сделать вывод, что современное язычество тесно связано с христианством — оно развивается и ищет себе сторонников в противоборстве с ним, но одновременно испытывает сильнейшее влияние с его стороны и, сознательно или неосознанно, перерабатывает для себя многие его идеи.

*Н.Ю. Якимчук,  
кафедра философии религии и религиоведения*

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КАББАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ ЗОГАРА И ЛУРИАНСКОЙ КАББАЛЫ И ИХ РЕИНТЕПРЕТАЦИЯ В САББАТИАНСКОМ ДВИЖЕНИИ

Философско-теологическую базу саббатинского движения составили два основных источника — книга Зогар («Сияние», XIII в.) и учение Ицхака Лурии (1536—1572), записанное его учеником Хаимом Виталем (1543—1620).

### УЧЕНИЕ О СФИЮТ И КОСМОЛОГИЯ ЗОГАРА И ЛУРИАНСКОЙ КАББАЛЫ

В основе системы Зогаара лежит идея сокровенного, непостижимого Божества, с одной стороны, и абсолютного единства бытия — с другой. Как из абсолютно единого и непостижимого начала происходит призрак множественного и разнообразного бытия? Это противоречие примиряется через введение понятия «сфирот» (от «сфера» — греч. *осфера*, или «свет» — «сафир»).

Первоначально (в Сефер Йецира) сфирот понимались как числа, затем — как силы, области, эманации. Семантический ряд, позволяющий составить некую интуицию сфирот: «речения, имена, лучи, силы, короны, качества, ступени, одежды, зеркала, побег, источники, стороны, внутренние лики, уста Бога»<sup>1</sup>. Иногда сфирот отождествляют со ступенями эманации неоплатоников или с атрибутами, свойствами Бога, но сфирот — это скорее различные фазы проявления Божества, стадии Божественной сущности.

Согласно Зогару, за гранью всего сущего находится бескачественное абсолютное единство, неведомый Бог, — Эйн-Соф (Бесконечное). «Сокрытость сокрытого из тайны Беспредельного, узел в свернутом, замкнувшийся в кольцо» (Зогар 1,15а). Но так как эта скрытая сущность действует во всей Вселенной, она тоже имеет определенные атрибуты — это и есть сфирот. Мир Эйн-Соф и мир сфирот можно сравнить с углем и пламенем: уголь без пламени темен и невзрачен, но пламени без угля нет. Мистические атрибуты Бога, то есть сфирот, — миры света, в которых проявляется темная природа Эйн-Соф.

Вместе десять сфирот образуют «сведенную в единство Вселенную» Божественной жизни, «мир единства». В Зогаре сфирот обозначаются и как «мистические короны святого Царя», «лики Царя»: «Он — это они, а они — это Он». Это различные меняющиеся аспекты, под которыми предстает Божество.

Символически схема сфирот представлена в виде дерева. Все сотворенное, в том числе и человек, существует за счет причастности к сфирот. Человек, сотворенный по образу Бога, суть сосуд силы сфирот, поэтому мир сфирот видим в образе человека. Совокупность сфирот составляют Адама Кадмона — проточеловека, первообраз человека, наиболее полное проявление Божества. Земной человек — отражение Адама Кадмона и мира сфирот.

Рассмотрим процесс творения. Первоначальный акт творения происходит в Эйн-Соф. Кризис в закрытом Эйн-Соф заставляет перейти его от покоя к творению.

Появление сфирот из замкнутого в своей самодостаточности Абсолютного Бытия трактуется как добровольный акт самообнаружения Бога перед человеком: «Через степени и благодаря им знание о Всевышнем возможно для человека» (Зогар 1, ЮЗаб). Человек может в состоянии медитации постичь Бога. В трактовке М. Лайтмана сфирот являются ступенями, по которым можно как спуститься, так и подняться. То есть процесс творения телеологичен и диалогичен, в нем проявляется Воля как динамический импульс. Иногда эманация интерпретируется как постепенное

<sup>1</sup> Bloom H. Kabbalah & Criticism. N. Y., 1975. P. 25.

самоосознание Бога, поэтому структурирование сфирот происходит не вне Эйн-Соф, а в нем самом.

Первичный сдвиг преобразует неизреченную полноту Эйн-Соф в небытие Ничто, из которого эмануируют собственно сфирот. Это Ничто есть сфера Кетер (Венец), она столь же непознаваема и содержит в себе остальные сфирот, ее замещает Даат (Познание). Переход Ничто в Бытие происходит посредством Предвечной точки, Хохма (Мудрости Бога). Эта Высшая точка — мостик между Божественным Ничто и возникающим из него «нечто». «Высшая сокрытость. То, что за ней — непостижимо во все. И поэтому она называется Началом — изначальным речением, предшествующим всему» (Зогар 1, 15а). Это идеальный замысел творения, в котором все сущее пребывает еще в недифференцированном состоянии. В сфере Бина (Разум, то что разделяет вещи) эта точка разворачивается в «дворец». Семь сфирот, вытекающих из Бина, подобны семи прадням творения. Семь дней творения во времени — проекция семи низших сфирот, которые в над-временном бытии заключены в самой природе Бога.

Эти сфирот есть: Хесед (Милость), Гевура (Сила или Строгость), Тэферэт (Великолепие), Нецах (Победа или Вечность), Год (Величие), Иесод (Основание) и Мальхут (Царство).

Три сфирот (Кетер, Хохма, Бина) — это разум Бога, шесть (от Хесед до Иесод) — его творческие потенции, а Мальхут — способность к реализации (или сама реализация) творческого замысла. Кетер — это Воля, скрытый смысл которой обнаруживает себя в виде прозрения высшей интуиции в Хохма, раскрывает себя как замысел в Бина, формулируется в Даат, становится творчеством в шести сфирот и реализуется в Мальхут.

Все сущее пребывает в сфере Хохма еще в идеальном, неразделенном состоянии. Согласно Моше де-Лиону, «процесс Творения тоже завершился в двух плоскостях — верхней и нижней, и по этой причине Тора начинается, с буквы «бейт», означающей цифру два. Процесс внизу соответствует процессу наверху: один породил горный мир (сфирот), другой — дольный мир (зримого творения)»<sup>1</sup>. Эти два мира различны тем, что место для дифференциации и разделения есть только в низшем мире, а «горный мир» представляет собой динамическое единство Бога. Обособленность вещей друг от друга и от Бога — лишь кажущаяся; мистику, проникшему в суть вещей, открывается их слитное бытие в замысле Творца. Акт творения во времени есть отражение вневременного акта самораскрытия Бога. «Все связано со всем остальным вплоть до самого нижнего кольца цепи, и истинная сущность Бога вверху и внизу, на небесах и на земле, и нет ничего, кроме него»<sup>2</sup>. Ограничен-

<sup>1</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Тель-Авив, 1984. Т. 2. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.

ность вешного бытия не входила в замысел Творца, лишь грехопадение побудило Бога удалиться в «потусторонность». Только из-за вторжения зла творение приняло материальную форму. Первоначальное единство, доступное только мистикам, восстановится после пришествия Мессии.

Обратимся к космологии лурианской каббалы. В связи с вопросом: как может существовать мир, если Бог вездесущ? — Лурия формулирует концепцию «цимцум» («сосредоточение», «сжатие», «отход»). Чтобы создать мир, Бог освободил некое место в Себе самом, чтобы вернуться назад в акте Творения и Откровения. Каждый акт эманации является двунаправленным: самоограничение и истечение света. Эта концепция объясняет существование чего-то иного, чем Бог. В каждом существе есть не только остаток Божественного света, но и своя индивидуальность.

Другие концепции лурианской каббалы, отличающие ее от предшествующей традиции, — «Швират-а-келим» («Сокрушение сосудов») и Тиккун (Исправление). Божественный свет, льющийся в предвечное пространство, разветвляется на различных стадиях и проявляется во множестве аспектов. Все эти процессы протекают пока в пределах самого Божества. Первое существо, эманировавшее из света, — Адам Кадмон, «предвечный человек». Потоки света, исходящие из него, первоначально соединялись в целое без различения между разными сфирот, поэтому сфирот не нуждались в сосудах. Но так как Божественный план предусматривал сотворение конечных существ и форм, то эти обособленные потоки света стали улавливаться и удерживаться в особых сосудах (келим). Сосуды шести сфирот не выдержали такого напора света и разбились. Свет, заключающийся в этих сосудах, или возвратился к первоисточнику, или низвергся вместе с сосудами. Из их осколков получают свою субстанцию клиппот («клиппа» — кора, покрывающая душу), темные плотские силы, источник образования грубой материи.

Чтобы удалить разбившиеся сосуды от источника света, сфирот были переделаны в лики (Парцуфим). Парцуф — это отдельная сфера, ее часть или группа сфирот, проявляющая себя не только как отдельная сфера, но и как полноценное дерево сфирот.

У Деревя сфирот может быть пять Парцуфим: Парцуф Кетер — Атик (Ветхий, Древний) или Арих Анпин (Большое Лицо), Парцуф Хохма — Аба (Отец), Бина — Има (Мать), 6 разбитых сфирот — Зейер Анпин (Малое Лицо), Мальхут — Бат (Дочь). Эти пять ликов существуют в каждом из четырех миров («Оламот»):

- Ацилут • — «мир эманации», предшествующий всему сотворенному;
- Брия — «мир творения»;
- Йецира — «мир создания форм»;
- Асия — • «мир действия», материальный мир.

Каждый из этих миров обладает всеми десятью сфирот.

Как отмечает Х. Блум, до Лурии каббала видела процесс творения как прямой — от Бога через сфирот к человеку. «Согласно же Лурии, творение — ужасающе регрессивный процесс, в котором бездна отделяет одну фазу от другой, и в котором катастрофа — центральное Событие. Реальность для Лурии — это всегда трехчастный ритм сжатия, разбивания на части и исправления, ритм, постоянно присутствующий во времени с тех пор, как впервые был запущен»<sup>1</sup>. Космология Лурии отличается не только преобразованием сфирот в лики, но прежде всего акцентированием катастрофы и последующего Избавления.

Согласно Г. Шолему, существенным различием между философией и каббалой является понимание проблемы зла. Для философии зло — категорическое отрицание добра, для каббалы же зло существует как положительная действующая сила. Первопричина зла, по Зогару, содержится в одном из проявлений Бога. В нем в качестве потенциалов присутствуют Гнев (Дин) и Милосердие (Хесед). Гнев Бога отделяется от Милосердия, уравновешивающего его, а затем — и от Бога. Левая сторона сферы Хесед, то есть Дин, становится злом. Отсюда идея «левой эманации», или «изнаночного дерева сфирот», как воплощения зла. Но причина такого преобразования неясна: она или содержится в сущности теософского процесса, или актуализируется грехопадением Адама.

В учении Ицхака Лурии Божественная Строгость кристаллизовалась в акте цимцум и «корни Божественного Суда» выявились во всем сущем. «Корни зла» смешались с остатками Божественного Света, оставшимися после цимцум. С тех пор весь мир, в том числе и души, пребывает в состоянии смешения добра и зла.

## Психология и ЭТИКА

Этика Зогара связана с идеей Шхины<sup>2</sup> и ее Изгнания. Шхина понимается как женское начало в Боге, Царица, Дочь и невеста Бога, но также как община Израиля. Это Божественное присутствие, отождествляемое с сфирой Мальхут. Все элементы и характеристики других сфирот представлены в Шхине. Эта сфера ближе всего к сотворенному миру, поэтому она первой раскрывается медитации мистика, служа воротами во внутренний мир Бога. Это высшее и наиболее полное проявление Божества имманент-

<sup>1</sup> Bloom K *Kabbalah & Criticism*. N. Y., 1975. P. 39.

<sup>2</sup> Шхина («обитание») — присутствие Всевышнего в сотворенных мирах.

но присутствует во всем творении, в том числе и в человеке. Союз Бога и Шхины образует Ихуд — единство. В райском состоянии ничто не нарушало этого единства, человек имел «прямую связь» с Богом, будучи синтезом всех духовных сил, действием которых был сотворен мир. Только после грехопадения человек обрел плоть. Мир сфирот был открыт Адаму в образах древа жизни и древа познания (средняя и последняя сфирот). Адам, придавшись поклонению только Шхине, разъединил эти сфирот. Как следствие, возникает «Изгнание Шхины». Современный разрыв между Богом и Шхиной исправляется посредством религиозного акта Израиля. Только в общине Израиля Шхина присутствует непосредственно, так как земная община Израиля построена по прототипу мистической общины, которая и есть Шхина. Отсюда идея, что земная реальность влияет на небесную, и этическая установка Зогаара: «Импульс снизу вызывает ответный импульс сверху» (Зогаар 1,164а). Этический идеал Зогаара — состояние «*двекут*» — непрерывная приобщенность, «прямая связь» с Богом, доступная лишь цадику (праведнику).

Отношение духа и тела человека в Зогааре сравнивается с оболочкой и ядром. Собственно человек — «дух человека, эманурующий из Царства Святости, для которого тело является облачением» (Зогаар 1, 206). Психология Зогаара содержит элементы двух концепций: разделение души на растительную, животную и разумную и концепцию «приобретенного разума» (влияние арабской философии и Маймонида). Душа человека трехчастна: *нефеш* (жизнь), *руах* (дух, нравственное начало) и *нешама* (душа, разумное начало).

*Нешама* («святая душа») есть не у всех, ее приобретает только благочестивец посредством погружения в тайны Торы. *Нешама* — • глубочайшая интуитивная сила, искра Божественного разума. Из этих трех элементов только *нефеш* способна грешить, она и получает возмездие за грех. Грех побуждает *нешама*, Божественный элемент, покинуть человека, она не несет наказания.

С учением о душе связана и эсхатология Зогаара, признающего предсуществование всех душ праведников в Божественной Мудрости. В Божественном замысле, однако, заключались только души праведных. В «сокровищнице, что в верхнем Раю», живут души, облаченные в чистые небесные ризы. Это райское царство лежит за пределами мира сфирот. Перед тем, как снизойти в земную плоть, Бог «дает аудиенцию» душе и берет обет вершить на земле свою миссию, совершая добрые дела. Посредством добрых дел (*мицот*) душа ткет себе небесную ризу, поэтому только души грешников наги. Души праведников после своей «земной миссии» возвращаются обратно в райское царство, а грешников — • очищаются в «огненном потоке» или сжигаются. Учение о переселении душ — *гилгул* — • было

сформулировано еще в Сефер-ха-Бахир, концепция Зогира отличается лишь отрицанием переселения души в нечеловеческие формы. Лурия добавляет к трем частям души еще два: *хайя* (дух жизненный) и *йехида*, — объявляя эти пять душ (*нефеш, руах, нешама, хайя* и *йехида*) эманациями пяти ликов. Все души людей были созданы одновременно с сотворением различных органов Адама Кадмона. Соответственно высшим и низшим органам существуют высшие и низшие души. Всякая душа человека есть «искра Адама». Грех первого человека привел к смешению различных разрядов душ, в результате самая чистая душа получила примесь зла, а злая душа не лишена первоначального добра. Это состояние смешения прекратится с пришествием Мессии.

К учению о переселении душ Лурия присоединил теорию «прививки» или «оплодотворения». Достигшая очищения душа, «по нерадению» не совершившая какой-нибудь религиозной обязанности при жизни, должна вернуться на землю и соединиться с душой живущего человека, чтобы исполнить эту обязанность и исправить принесенный ею ущерб. Но соединиться могут лишь однородные души, являющиеся «искрами» одного и того же органа Адама. Все перевоплощения служат одной цели — тиккун (исправлению). По мере приближения к Избавлению души ожесточаются и усиливают свое сопротивление. Душа Мессии, придя в этот мир, должна завершить этот процесс. Вся скверна, появившаяся в мире, должна быть преодолена, все «искры святости» должны быть собраны и вознесены к своему источнику. Конечное Избавление наступит тогда, когда ни одной «искры святости» не останется в клиппот.

## ИДЕИ ИЗБАВЛЕНИЯ И МЕССИАНСТВА В ЛУРИАНСКОЙ КАББАЛЕ И В САББАТИАНСКОМ ДВИЖЕНИИ. КОНЦЕПЦИЯ БОГА В САББАТИАНСТВЕ

Мессианский аспект Зогира прописан весьма схематично. Все души по очереди совершают земное странствование, день Спасения настанет только с появлением в этом мире души Мессии. Мессия явится в конце дней, когда все души возвратятся очищенными с земли на небо. Основная роль в приближении мессианских времен ложится на человека. Каждое его действие имеет тайный смысл. Молитвы и исполнение заповедей — это «возбуждение снизу», на которое откликается «возбуждение сверху». Порядок и гармония во Вселенной связаны с религиозным служением избранного народа.

Лурианская каббала делает доктрину тиккун (исправление) одной из основных, отвечая, по мнению ряда исследователей, политическим и духовным изменениям в еврейской среде. Однако необходимо отметить, что вопрос о том, в какой степени исторические события и коллективный социальный опыт оказывает влияние на индивидуальные мистические переживания, является весьма спорным. Г. Шолем считал, что исторический опыт еврейского изгнания преобразовался в мощные мистические символы, которые, в свою очередь, смогли оказывать самостоятельное влияние на ход еврейской истории. Другой исследователь каббалы — Моше Идель полагает, что исторические события не создают никакой новой символики, а могут лишь усилить уже существующие в сознании представления и мотивы.

В саббатрианстве концепция роли Мессии в исправлении миров является одной из основных.

Если в лурианской каббале индивидуальный Мессия — это, скорее, символ достижения мессиянской эры, чем ее инициатор, то саббатрианство представляет тип мессиянства, основывающийся на личности самого Мессии — Саббата-Цеви. Не все исследователи сходятся во мнении, что саббатрианство заимствует и реинтерпретирует лурианские идеи. Моше Идель, например, считает лурианизм и саббатрианство противоположными версиями Мессиянства, которые не могли быть согласованы друг с другом.<sup>1</sup>

Опровергая утверждение Г. Шолема о том, что путь для Мессии Саббата был подготовлен лурианской Каббалой, Идель приводит свои аргументы: во-первых, лурианская Каббала не была широко распространена, являясь доступной только элите; во-вторых, последователи Лурии распространяли другие идеи своего учения, а не Мессиянство; в-третьих, лурианская Каббала не содержала новых идей по сравнению с Зогаром.

Натан из Газы, пытаясь дать объяснение факту отступничества, говорил о неисповедимости жизненных путей Мессии: «...его деяния суть таинственные испытания, и все это глубокая тайна, никто ее не разгадает»<sup>2</sup>. Этот факт нашел свое объяснение в идее заточения Мессии в сфере зла и нечистоты. По мнению Натана, существует определенная связь между Мессией и протеканием всех внутренних мировых процессов: *цимцум*, *швира* и *тиккун*. В результате *Швират-а-келим* бесформенные, плотские силы клиппот заполняют первичное пространство в центре Эйн-Соф. Мировой процесс заключается в придании формы этим силам, в превращении их в нечто. До тех пор, пока это не произошло, первичное пространство, и в особенности его нижняя область, служит оплотом тьмы и зла. После

<sup>1</sup> *Moshel. Kabbalah: New Perspectives*. L., 1988. P. 259.

<sup>2</sup> Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 13. С. 792.

сокрушения сосудов некоторые искры Божественного света, испускаемого Эйн-Соф, чтобы творить формы и образы в первичном пространстве, низвергаются в бездну, туда низвергается и душа Мессии, которая была вплетена в этот первозданный Божественный свет. С начала творения эта душа таилась в «глубине великой бездны», содержалась в темнице *клипот*, царстве тьмы. Эта самая святая душа живет на дне бездны в обществе «змеев», которые преследуют и пытаются соблазнить ее. Только в той мере, в какой процесс тиккун ведет к обособлению добра от зла, душа Мессии освободится от своего рабства. Когда процесс совершенствования, над которым трудится эта душа в своей «темнице», подойдет к концу, душа Мессии покинет темницу и явится миру в своем земном воплощении.

Эта концепция Мессии изложена Натаном в произведении «Друш хатаннимим» («Трактат о крокодилах»). Используя лурианское учение о восстановлении всех вещей посредством «собираания упавших искр», Натан предлагает еретический вариант этой доктрины. В своем ортодоксальном варианте доктрина предполагает, что Израиль был рассеян среди народов мира, чтобы собирать отовсюду искры душ и Божественного света, которые были рассеяны по всему свету, и посредством благих дел и молитв «вознести их» из их темниц. После более или менее полного завершения этого процесса должен прийти Мессия и собрать последние искры, тем самым лишив зло способности действовать. Сферы добра и зла, чистого и нечистого с того момента разделяются навеки. Натан же считал, что имеются стадии великого процесса тиккун, последние и наиболее трудные стадии его, когда для освобождения из плена сокрытых искр, чтобы «распахнуть ворота темницы изнутри», сам Мессия должен спуститься в царство зла. И пока он не завершит свою миссию, зло не исчезнет и внешний, зримый мир не будет искуплен. Вывод Натана: праведность не всегда достаточно привлекательна и сильна, чтобы освободить искры из темниц или оболочек.

В результате завершения процесса тиккун структура мира внутренне меняется, и Тора должна с того момента обратиться другой стороной. В своем новом значении Тора будет отражать предвечное состояние мира, а во время Изгнания она отражает особое состояние вещей — галут. В свете этого рассматривается и вопрос о «странных действиях Мессии». Мессия реализует и несет новый закон, деструктивный с точки зрения старого порядка вещей. Сама Тора в своей сущности остается неизменной, изменяется лишь ее восприятие.

Позднее одним из учеников Натана была сформулирована теория антиномизма: «Того, кто сохранил в новом мире верность раввинистической традиции, следует безусловно рассматривать как грешника»<sup>1</sup>. Но он

<sup>1</sup> Шопем Г. Указ. соч. Т. 2. С. 144.

добавляет, что позитивный закон нового мира становится зримым только с полным и окончательным Избавлением. Пока не наступит эра Мессии, необходимо соблюдать древний закон.

Подобные утверждения свойственны, скорее, умеренному крылу саббатинцев<sup>1</sup>, к которому принадлежал и Аврахам Кардозо (1630—1703). Он утверждал, что в жизни верующего нет места для нигилизма, пока завершение тиккун не преобразовало внешнего мира.<sup>2</sup>

В учении о святости греха находят выражение различные идеи. Саббатинцы, используя выражение «ниспровержение Торы может стать ее истинным исполнением», утверждали, что Тора есть семенное зерно Спасения, и подобно тому, как зерно должно гнить в земле, чтобы прорасти и дать плод, так и Тора должна быть ниспровергнута, чтобы восстать в своей истинной мессианской славе. Наряду с убеждением, что некоторые действия, в основе своей чистые и святые, должны выглядеть как грех, можно также найти мысль, что действительное, истинное зло, совершенное как бы с религиозным рвением, преобразуется изнутри. В некоторых молитвенных собраниях крайних саббатинцев совершались действия и обряды, целью которых было вызвать моральную деградацию человеческой личности, ибо тот, кто опускался на самое дно, может скорее, чем кто-либо другой, увидеть свет.

Еще один мотив, часто повторяющийся в истории мистических сект и сопутствующий доктрине о святости греха, — это идея, что избранные в самой своей сущности отличны от толпы и их нельзя мерить общим мериллом, они подвластны уже новому духовному закону. Избавление становится для Мессии внутренней действительностью, актуализируется, и этот скрытый план бытия диктует более высокий закон поведения. Рожденный заново в истине не способен совершить грех, поэтому все, что он делает, должно рассматриваться под иным углом зрения.

Таким образом, в идее о святости греха проявляется тенденция придать видимость нереальности любому внешнему действию и поведению и противопоставить им внутреннее тайное действие, отождествляемое с истинной верой. Радикальные саббатинцы были едины во мнении, что Избавление обретает внутреннюю реальность, оставаясь незримым. Истинную веру следует исповедовать только втайне, а внешнее поведение надо соотносить с силой зла, царящей в действительности. То есть весь мир разделялся буквально на внешний и внутренний. Внешним миром мог

<sup>1</sup> Г. Шолем выделяет умеренное и радикальное направления в саббатинстве. Основной вопрос, по которому можно произвести подобное разделение: «Должен ли верующий подражать Мессии в его поступках?». Радикальные саббатинцы считают, что должен. Умеренные же придерживаются мнения, что до полного завершения тиккун верующие должны сохранять фасад ортодоксии.

<sup>2</sup> Шолем Г. Указ. соч. Т. 2. С. 141.

быть как раввинистический иудаизм, так и любая другая религия (мусульманство, католицизм), но внутренний всегда оставался неизменным — это мессианский иудаизм антиномизма, в котором тайное ниспровержение Торы расценивалось как ее истинное исполнение.

В такой же степени парадоксальна и саббатанская концепция Бога.

Можно сказать, что теологический аспект саббатанства наследует гностический дуализм в понимании Бога. Древние гностики различают сокрытого Бога — того, которого они могут постичь с помощью гнозиса, — и Творца, Законодателя — Бога Ветхого Завета.

Саббатанцы проводят различие между сокрытым Богом — Первопричиной — и явленным Богом — Богом Израиля. Знание Первопричины доступно всем, мы постигаем его посредством логического рассуждения, но такое знание лишено религиозного значения. Кардозо называет Первопричину Богом Философов, которому поклонялись и язычники. Богом же религии, открывшим себя, является Бог Откровения — Первоследствие Первопричины.

То есть в том, в чем гностики умаляют Бога Ветхого Завета, саббатанцы умаляют невидимого Бога. Ошибка, совершенная Израилем в изгнании, — смешение Первопричины и Первоследствия. Аврахам Кардозо и Нехемия Хайюн (1650—1730) считают, что в мученичестве Израиль утратил возможность истинного познания Бога и лишь после прихода Мессии «тайна Божества» была возрождена. Цель молитв • — это Бог Израиля и его союз со Шхиной.

Это стремление сделать объектом поклонения нечто производное — Первоследствие вместо Первопричины — также является одним из проявлений внутреннего конфликта саббатанства.

Таким образом, можно сказать, что и концепция Бога, и концепция Мессии в саббатанстве несет черты антиномизма. Если первая носит преимущественно теоретический характер, ее антиномизм обнаруживается исключительно в рамках отвлеченной теологии, то вторая концепция оказала, на наш взгляд, определяющее влияние на формирование саббатанства как массового мессианского движения.

## Литература

1. Еврейская энциклопедия. М., 1991.
2. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Тель-Авив, 1984.
3. Bloom H. Kabbalah and criticism. N. Y, 1975.
4. Liebes Y. Studies in Jewish Myth & Jewish Messianism. N. Y, 1993.
5. Moshe I. Kabbalah: New Perspectives. L, 1988.
6. Scholem G.G. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah. Princeton, 1975.
7. Scholem G. C. The Messianic Idea in Judaism. N. Y, 1971.
8. Scholem G.G. La Kabbale et sasymbolique. P., 1966.
9. Sirat C. A history of Jewish philosophy in the Middle Ages. Cambridge, 1985.

Ю.П. Панасик,  
кафедра философии религии и религиоведения

## ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ СТАТУСА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ОСОБОГО РЕЛИГИОЗНОГО ИНСТИТУТА: СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ

Многие исследователи отмечают, что особенностью государственно-церковных отношений в России настоящего времени (рубеж XX—XXI вв.) является перевод вектора отношения Церкви от государства к обществу<sup>1</sup> (здесь и далее имеется в виду только Русская Православная Церковь). Этот процесс осуществлялся в течение всего последнего столетия и сейчас находится на заключительном этапе, от которого зависит — сложится Церковь как весьма значимый социальный институт в России или нет, и каковы будут перспективы его развития.

Своеобразие положения именно Русской Православной Церкви основано на том, что в течение всего времени своего существования в российском государстве Церковь представляла собой структуру, неразрывно связанную с государством, поддерживающую его, обеспечивающую его легитимность и выступающую в роли государственной идеологии<sup>2</sup>. Революция

<sup>1</sup> См., например: *Солдатов А.* РПЦ на пути к монополизации «духовного пространства» России // *Отеч. записки.* 2003. № 1. С. 66—73; *Мальшева Д.* Религиозный фактор в формировании и эволюции российской общности // *Мировая экономика и междунар. отношения.* 2003. № 1. С. 64—76.

<sup>2</sup> *Фирсов С.* До 1917 года // *Отеч. записки.* 2003. № 1. С. 104.

1917 г. сделала Церковь заложницей старого государства, в каком качестве она преследовалась, и жертвой нового, поскольку пришедшие к власти политики использовали возможности конфессии к своей выгоде. Церковь оказалась в определенной мере приближена к обществу, но настолько отдалена от государства, что возможности ее были минимизированы.

Развитие в России новой государственности, основывающейся на модели правового государства и гражданского общества, вывело Церковь из того положения, в котором она находилась долгие годы, предоставив ей возможность действительной независимости для претворения в жизнь христианских задач. Но причины, приведшие к этому, были от самой Церкви независимы и носили характер объективных исторических действий. Именно в этом следует искать корни процессов, происходящих в настоящее время в Русской Православной Церкви и составляющих ее основную сложность: попытки своего самоопределения и самоосмысления.

Церковь является частью общества, но при этом, как ни парадоксально, в определенной степени ближе к государству, нежели к обществу. Причина видится в том, что государство хоть и смутно, но все же осознает значимость Церкви для России, в то время как общество в значительной своей части, на первый взгляд, руководствуется такими мотивами, которые, к сожалению, не могут составлять серьезную основу для самоидентификации общества. Социологические опросы дают общую картину связей людей с Церковью, из которой следует только, что большинство населения России причисляет себя к православным скорее стихийно, чем осознанно<sup>1</sup>.

Однако в действительности истинность веры определяется не формальным ее выражением в виде постоянного пребывания на богослужениях, а гораздо более глубокими проявлениями, которые не измеряются социологическими опросами. И сложность в отношениях Церкви и общества мы видим в том, что само общество пока не осознало, насколько сильна православная вера в его сознании, насколько российское общество и Русская Православная Церковь связаны и неотделимы друг от друга. Современные исследования говорят о некоей «моде» на православие,<sup>2</sup> но нельзя рассуждать о вере и религии в тех же категориях, в которых мы рассуждаем о вещах обыденных и повседневных: это неизбежно приведет к искажению смысла обсуждаемого предмета. Мы не будем дискутировать с утверждением, что понимания догматов православия и необходимости их соблюдения для конкретного индивида у современного общества нет.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Пейкова З. Отношение российского населения к православию // *Alma Mater*. 2001. № 1. С. 20.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

<sup>3</sup> Так считает, к примеру, Е. Холмогоров. См.: *Холмогоров Е.* В поисках политического смысла // *Отч. записки*. 2001. № 1. С. 85.

Дело не в «понимании догматов», а в осознании своей веры, принятии Русской Православной Церкви как носительницы нравственной истины, служащей основой не только религиозной деятельности, но и социального действия, социальной активности. «Не государство, катастрофически меняющее свой лик, — писал А.В. Карташев, — а верующее общество — вот гарантия прочного устройства Церкви, которую уже нашла русская Церковь и от которой она не имеет оснований отказываться в дни будущего освобождения России от коммунистического рабства»<sup>1</sup>.

## «ФОРМАЛЬНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ»

Одна из возможных перспектив развития статуса Церкви в обществе заключается в том, что Церковь не сможет не осуществлять взаимодействия с обществом; иначе результатом станет увеличение дистанции между Церковью и верующими, и, таким образом, статус Русской Православной Церкви будет приравнен к статусу множества остальных конфессий, существующих сейчас на территории российского государства. Предпосылки для такой ситуации достаточно, и преимущественно они состоят в уже упоминавшихся проблемах в отношениях государства и Церкви. Некоторые авторы полагают, что сама Православная Церковь предпринимает недостаточные усилия для того, чтобы ее положение не стало положением «одной из многих». Как пишет Е. Холмогоров, «традиция социальной диаконии не создана; христианские больницы, благотворительные организации, пункты реабилитации рассматриваются скорее как исключение, нежели правило в православной жизни; социальная и миссионерская работа с молодежью практически не развивается»<sup>2</sup>.

Однако если мы обратимся к деятельности Церкви, то не найдем практического подтверждения приведенной цитате. Создание православных высших учебных заведений и школ (подробнее об этом будет сказано далее), развитие программ и проектов социального характера, создание и деятельность многих общественно-религиозных структур, например, Международного фонда единства православных народов (далее по тексту — Фонда) — все это свидетельствует о том, что в действительности не от Церкви исходит опасность формальной церковности.

<sup>1</sup> Церковь о государстве / Хомяков Д.А., Карташев А.В., Зазыкин М, архм. Константин; Сост. Тускарев А. Тверь: Просвещение, 1993. С. 114.

<sup>2</sup> Холмогоров Е. В поисках политического смысла//Отеч. записки. 2001. № 1. С. 91.

В том, что касается работы с молодежью, во исполнение одной из уставных целей Фонда единства православных народов открываются молодежные центры Фонда, призванные работать с детьми и подростками.

Помимо нее, Фонд единства православных народов известен в среде православной общественности широкой благотворительной деятельностью. Так, в 1996 г. Фонд выполнял Патриаршую гуманитарную программу по оказанию помощи пострадавшим в этой трагедии, в 1997 г. на собранные Фондом средства был возведен храм-часовня во имя святых князей Бориса и Глеба, в 1998 г. совместно с Русской духовной миссией в Иерусалиме созданы дома для паломников, в 1999 г. также были возведены храмы и церкви. Фондом постоянно осуществляется благотворительная помощь епархиям, монастырям и приходам Русской Православной Церкви, проводятся Крестные ходы.

21 января 2004 г. в Москве состоялась ежегодная торжественная церемония вручения премий Фонда «За выдающуюся деятельность по укреплению единства православных народов» за 2003 г., и такие церемонии проводятся ежегодно.

Важным моментом данных проектов является то, что представители Фонда укрепляют межправославные связи, рассматривают перспективы взаимоотношений православной общественности разных стран, обсуждают в контексте морально-нравственных ценностей православия глубинные проблемы современного мира.

Таким образом, оценивая, даже в кратком виде, практическую деятельность Русской Православной Церкви, нельзя не заметить множества программ и проектов социального характера, широкую благотворительную деятельность Церкви, диаконию, что свидетельствует о том, что Церковь не только не отделяет себя от общества, но является его активно действующей частью. Однако, как показывает изучение российской печати, в большей степени ею освещаются не подобная деятельность, а те спорные вопросы, которые вызывают неоднозначную реакцию общественности.

Одним из индикаторов расхождения между Церковью и обществом стала проблема индивидуальных номеров налогоплательщиков. Среди церковных деятелей выделилось лишь незначительное в целом количество священников и мирян, провозгласивших, что принятие ИНН является символом надления «числом дьявола»<sup>1</sup>, но эта небольшая партия сыграла весьма слышимую музыку во всем «оркестре» Церкви. Глас иерархов, пытавшихся сгладить конфликт, остался незамеченным, и у большей части

<sup>1</sup> Фурман Д. Религиозная стабилизация: отношение к религии в современной России // Свободная мысль XXI. 2003. № 7. С. 27.

общественности создалось впечатление, что вся Церковь поддерживает подобное мнение. Организация политических демонстраций, направленных против индивидуальных номеров, а также эсхатологические «пророчества» значительно понизили авторитет Церкви в глазах либеральной интеллигенции. Однако не следует забывать о том, что в действительности данные акции не приобретали приписываемого им масштаба. Изучение периодических изданий описываемого времени приводит к выводу, что большинство православных поддерживали противников индивидуальных номеров;<sup>1</sup> однако, как уже было отмечено, число сторонников столь категорического подхода было весьма незначительно. Иначе говоря, проблема была более надуманной, нежели реально существующей. Со своей стороны, Русская Православная Церковь сделала все возможное, чтобы примирить сторонников различных позиций, однако это не вызвало поддержки у средств массовой информации, продолжавших подачу информации в описанном ракурсе.

Заметим, что определенные диссонансы между Церковью и социумом не только допустимы, но и необходимы, поскольку Церковь представляет «глас не от мира сего», но разногласия, переходящие в конфликт, как это происходит в настоящее время, ограничивают нравственный авторитет Церкви. В то же время этическая позиция Церкви основывается не на абстрактном категорическом императиве и признании за ней права на «истину в последней инстанции», а на адекватном реальности комплексе нравственных представлений.

Следует, к сожалению, признать, что некоторые сложности взаимодействия с обществом вызывает неготовность отдельных представителей Церкви полностью следовать «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви», принятым в 2000 г. Несмотря на то, что Концепция является общецерковным документом, многие штатные священники не руководствуются им в повседневной церковной практике, и это признается самими священнослужителями;<sup>2</sup> более того, зачастую их проповеди противоречат установлениям Основ. Причиной этого является не низкий авторитет священноначалия, а некоторая инерционность восприятия, поскольку в течение долгого времени принимаемые Московской Патриархией документы относились более к внешнему миру, нежели к ее внутренней деятельности<sup>3</sup>, и до сих пор в среде священно-

<sup>1</sup> *Кольмагины, А. и Б.* Основные события церковной жизни в зеркале прессы // Континент. 2003. № 2. С. 319—320.

<sup>2</sup> Государство и религиозные организации: итоги и перспективы взаимодействия: «круглый стол» в редакции журнала «Русская мысль» // Общество.Ру, 10.10.2002. Документ: <http://www.sobor.ru/?id=196>.

<sup>3</sup> *Лескин Д., иерей.* Светское и советское // Русский Дом. 2003. № 10. С. 48.

служителей сохраняется убеждение, что они носят чисто декларативный характер<sup>1</sup>.

Добавим, что сами Основы социальной концепции включают такие разделы, как «Церковь и нация», «Церковь и политика», «Церковь и государство», но в них не всегда четко обозначены все аспекты отношений Церкви и общества. Можно возразить, что они вытекают из смысла всего документа; но на данный момент Церкви необходимо особенно ясно артикулировать свое позиционирование в обществе по причинам, изложенным выше. Отсутствие таких методик существенно ослабляет роль Церкви в обществе по ряду актуальных проблем.

Таким образом, очевидно, что существуют определенные сложности в отношениях Церкви и общества, однако они вызваны, как показывает исследование практической деятельности Церкви, скорее, не ею самой, а тем освещением средствами массовой информации, которое приобретают любые расхождения, неизбежные, как уже было сказано, и в отношениях Церкви, государства и общества. Мы наблюдаем зачастую искаженную передачу информации, преувеличивающую некоторые разногласия и возводящую их в ранг существенных проблем; в то же самое время взаимодействие Церкви с обществом и государством, практическая деятельность ее в этом направлении освещается преимущественно органами печати самой Православной Церкви, то есть лишь частью общероссийской прессы.

Итак, несмотря на то, что большинство проблем, приписываемых общественно-церковным и государственно-церковным отношениям, являются либо надуманными, либо преувеличенными, существует опасность закрепления в общественном сознании постулата о некотором отдалении Церкви от общества. Как следует из приведенного материала, социальная роль Церкви необычайно значительна. Но при этом механизм ее участия в социальных делах часто бывает непонятен обществу, государству. Можно объяснить такое положение дел в том числе и существенной непрофессиональностью средств массовой информации в этой области, что, в свою очередь, может быть вызвано «светским» характером прессы, телевидения. Если подобная тенденция продолжится еще какое-то время, существует опасность определенного отчуждения Церкви от некоторых слоев общества. Результатом будет состояние, которое мы определили бы как формальную церковность этой части общества, то есть существование православия преимущественно во внешних, обрядческих формах. Не исключено, что даже в этом (или, скорее, тем более в этом) случае большинство населения России

<sup>1</sup> Государство и религиозные организации: итоги и перспективы взаимодействия: «круглый стол» в редакции журнала «Русская мысль» // Общество.Ру, 10.10.2002. Документ: <http://www.sobor.ru/?id=196>.

будет причислять себя к православным, однако сущность подобной религиозности будет в действительности очень далека от той, которую несет Православная Церковь.

## ПЕРЕОЦЕНКА ПОТЕНЦИАЛА РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Под таким названием объединяются тенденции взаимодействия Православной Церкви и российского общества, которые в перспективе, как это ни парадоксально, могут привести к тому состоянию формальной церковности, о котором уже говорилось. Однако причины носят совершенно иной, даже противоположный характер. В том случае, если в настрое государственной власти по отношению к религии возобладает не линия умеренного консерватизма, а отношение как к нравственному «целителю» во всех областях социальной жизни и основе государственности, неизбежно проникновение Церкви в такие сферы деятельности, в которых ее появление закономерно вызовет неосознанное (или осознанное) отторжение части общества. Такой сферой, по нашему убеждению, является, например, общеобразовательная деятельность, по поводу которой накал дискуссий достиг высокого уровня.

Последствием прямого использования элементов православия для укрепления государственности в области взаимодействия Церкви и общества может явиться рост числа прихожан, однако мотивы их прихода будут далеки от православного вероучения, как и в перспективе развития «формальной церковности». Увеличение числа «воцерковленных» лиц за счет людей, ценностные ориентиры которых искажают внутреннюю православную мотивацию, не сможет не повлечь существенного обмирщения самой Церкви и ее служителей.

Заинтересованность российского государства и общества в укреплении своей европейской идентичности и в формировании своей позиции в мире, движущемся к глобализации, способна привести к «революционному» подходу к возможностям Церкви в надежде решить несколько проблем сразу, в то время как единственно возможным путем является эволюция отношений. Это не только не поможет достигнуть гармонизации отношений Церкви и общества, но поставит Церковь в один ряд с государственными институтами, то есть «необходимым злом». Впрочем, при существующем государственном строе практически нет предпосылок для подобного развития ситуации. Основные секуляризованные принципы государственного устройства России, а также исторический опыт взаимоотношений с Цер-

ковью обеспечивают достаточный иммунитет против мотивированного использования авторитета Русской Православной Церкви.

## «СИМФОНИЯ» с ОБЩЕСТВОМ

Это иная возможность развития церковно-общественных отношений представляется наиболее естественной для России в современной ситуации. Она необходима как для общества, нуждающегося в духовном учителе, так и для самой Церкви, поскольку только в этом случае она сможет реализовать свой потенциал. Мы исходим из того, что по природе своей Церковь является особым религиозно-общественным институтом, и рассматривавшиеся проблемы взаимодействия Церкви и социума свидетельствуют лишь о том, что единственно правильный путь на данном этапе еще не найден. Принцип симфонии, положенный в основу отношений с государством, в какой-то мере являет определенное противоречие — и слияние, и разделение, полную независимость и теснейшее взаимодействие. Для достижения той гармонии, которая существовала в отношениях государства и Церкви на протяжении многих веков, необходим значительный промежуток времени, хотя бы потому, что само государство на данном этапе не готово к подобным отношениям. Однако на самом пути к такой гармонизации взаимодействия возможно применение концепции «симфонии» в аспекте общественно-церковных отношений. Церковь может существовать в слиянии с обществом, и именно в таком ракурсе и следует осмыслить концепцию симфонии. Для реализации этой концепции в основу церковно-общественных отношений должен быть положен принцип диалога, включающий в себя и признание иных конфессий, и обоснование новых принципов общежития — терпимости и единения. «В православии можно найти основу для утверждения всех необходимых обществу гуманитарных ценностей — достоинства личности и ее прав, свободы и любви»<sup>1</sup>.

В то же время следует отметить, что самостоятельно Церковь не способна преодолеть часть проблем, стоящих на пути ее гармонизации с обществом. Одна из них — недостаточно разработанная правовая база. Это основа формирования правового статуса Церкви и, следовательно, ее взаимодействия с властными структурами. Кроме того, общественному сознанию необходим закон, утверждающий особое положение Православной Церкви, при соблюдении смысла статьи 14 Конституции Российской Федерации.

<sup>1</sup> Церковь о государстве / Хомяков Д.А., Карташев А.В., Зызыкин М., архм. Константин; Сост. Тускарев А. Тверь: Просвещение, 1993. С. 117.

Второй проблемой, в решении которой Церкви необходимо взаимодействие с государством, является перспектива изменения экономического положения Церкви. Существующее представление о материальной самостоятельности Церкви не оправдано. Будучи, по сути, долгое время расцениваема властью как государственный политический институт, Церковь до революции 1917 г. получала соответствующую материальную поддержку и находилась на обеспечении государства. Это выражалось в различных формах: от налоговых льгот и имущественных вкладов до передачи во владение Церкви земель и другой собственности<sup>1</sup>. В настоящее время, когда Церковь отделена от государства, ее деятельность не получает экономическую поддержку властей в достаточной степени<sup>2</sup>.

Однако это осложняется рядом моментов. Во-первых, государство не имеет достаточного количества ресурсов для финансирования нужд церковной деятельности, да и не может этого делать по Конституции; во-вторых, в целом оно не выработало политику финансирования, не определило приоритеты общественных нужд, которые может удовлетворять Церковь. Финансирование государством Церкви основывается, по сути, на частных договоренностях. До тех пор, пока вопрос об экономической самостоятельности Церкви не будет решен принципиально, православной конфессии будет очень сложно налаживать взаимоотношения с обществом.

Помимо этого, доктрина развития общества, и тем более гражданского общества, на которое претендует сейчас российский социум, своевременно не появилась. Понятие общества было сформулировано только либерально-революционной мыслью, а в богословии в нем не было необходимости, поскольку общество отождествлялось с состоянием государственного подданства, и индивид — с подданным страны<sup>3</sup>. В самом понятии «общество» в том значении, которым мы наделяем его сегодня, есть нечто, противостоящее государству, а такая концепция не могла быть воспринята Церковью в принципе. Изменившаяся социальная обстановка требует адекватной реакции, заключающейся в сочетании традиционного и современного. Концепция «общественной симфонии» отвечает данному требованию.

В результате исследования основных тенденций развития статуса Русской Православной Церкви в России напрашивается несколько парадоксальный вывод. И в случае этического конфликта с обществом, и в случае нравственного сотрудничества, и в случае социальной инертности Церкви внешнее оформление ее деятельности может быть одним и тем же. Раз-

<sup>1</sup> *Симонов Р.* Русская Церковь и социолого-экономическая дипломатика современной России // *Федерализм.* 2003. № 3. С. 213.

<sup>2</sup> Там же. С. 214.

<sup>3</sup> *Спикер М.* Христианство и свободное конституционное государство // *Вопр. филологии.* 2001. № 4. С. 42.

вите правовой базы, регламентирующей церковно-государственные отношения, равно как и соглашения с государственными органами о добавочном финансировании, и становление диаконии могут являться признаками и формальной церковности, и создания истинного механизма действенного сотрудничества российского общества и православной Церкви. Критерии оценки должны быть иными: возрождение духовности нации, изменение нравственного климата в обществе, формирование новой социальной этики, в которой Русская Православная Церковь играла бы роль некоего камертона для значительной части общества.

Подведем итоги. Существующие сложности в отношениях государства и Русской Православной Церкви достаточно велики, хотя вполне разрешимы, но для этого необходимы значительные усилия как с той, так и с другой стороны. Большинство данных проблем порождены общим чрезмерно светским, мы бы сказали, характером государственных институтов и, как следствие, всей государственной власти в целом. Достаточно сказать о том, что еще в начале 90-х гг. XX в. все образовательные структуры Русской Православной Церкви были представлены всего несколькими духовными школами — Московской и Ленинградской академиями и семинариями и Одесской семинарией. «В огромной стране не было другой возможности получить систематическое православное религиозное образование, кроме учебы в этих заведениях», — пишет исследователь данного вопроса Н. Митрохин.<sup>1</sup> Частные инициативы по обучению своих детей православным обрядам были пресечены, и иных форм православного образования не существовало.

В настоящее время ситуация существенно изменилась: число образовательных учреждений, созданных Церковью, весьма велико, а их статус и уровень даваемого ими образования очень повысились. Таким образом, можно констатировать, что государство и Церковь в этом вопросе перешли от конфронтации к сотрудничеству. В то же время стремление церковных деятелей ввести обязательное обучение основам православной культуры в средних школах России было встречено представителями государственной власти без понимания, поэтому говорить о разрешении данной проблемы пока преждевременно.

Похожая ситуация, как уже было отмечено, существует в отношении собственности, на которую претендует Русская Православная Церковь: полная реституция не произведена, и перспективы решения этого вопроса пока неясны. Менталитет представителей власти, государства в целом, следует признать, имеет светскую направленность, и это не может не отражаться на отношениях государства и Церкви.

<sup>1</sup> Митрохин Н. Православное образование в России // Отеч. записки. 2003. № 1. С. 79.

Принимая во внимание все перечисленные ранее сложности в государственно-церковных отношениях, отметим: существует тенденция как укрепления доверия между двумя этими структурами, так и нарастания осложнений между ними, продиктованных преимущественно неготовностью определенной части представителей государства к переходу на более тесный уровень взаимодействия. В этом аспекте может проявиться один интересный выход из ситуации — обращение Церкви к обществу напрямую, минуя государство по ряду актуальных проблем. Но такой путь все-таки маловероятен. На данный момент общество является необходимым ресурсом и для Церкви, и для государства; именно оно предохраняет их от конфликта. В то же время историческая ситуация такова, что и общество осознало необходимость в Церкви, ее роль и миссию.

Полноценные государственно-церковные отношения возможны только в духовно здоровом обществе, и в последние годы мы наблюдаем, что с помощью Церкви российское общество становится на путь нравственного оздоровления. Однако при этом существует и иная тенденция, касающаяся государственно-общественных отношений. Она заключается в том, что государство все менее задействует общество в решении вопросов общегосударственного характера; иными словами, потенциал социума не используется либо используется в недостаточной мере. Это особенно отчетливо видно на примере политической деятельности, в которой принятие решений непосредственно народом свелось к минимуму. При такой ситуации говорить об оздоровлении общества, государства преждевременно, даже несмотря на стремление Русской Православной Церкви способствовать этому процессу. Поэтому нам видится возможным, что, если общество не сможет выполнить функцию «примирителя» государства и Церкви, то, следовательно, пути «власти силы» и «власти духа» разойдутся. Тем не менее, как уже было сказано, именно в обращении к обществу существует единственная возможность и для государства, и для Церкви осуществить концепцию симфонии отношений.

*И.П. Давыдов,  
кафедра философии религии и религиоведения*

## ВЕЛИКИЕ АРКАНЫ ТАЮ КАК МЕТА-КОД «РОМАНА, КОТОРЫЙ НИКОГДА НЕ БУДЕТ ОКОНЧЕН» БОРИСА ГРЕБЕНЩИКОВА

Данная статья призвана познакомить читателя с некоторыми результатами философского прочтения прозы известного российского рок-музыканта и поэта Бориса Гребенщикова (Б. Г.). Цель нашей работы — обнаружить мета-код «Романа, который никогда не будет окончен» Б. Г. Для ее достижения необходимо было выполнить следующее: а) показать «открытость» романа Б. Гребенщикова для привнесения дополнительной информации (воспользовавшись теорией «открытого произведения» Умберто Эко); б) применить особые преобразовательные процедуры, связанные с дешифровкой конституирующей структуры нарратива (взяв за основу интерпретацию смыслов великих арканов карт Таро). В конечном счете, это позволило бы нам добиться позитивного приращения знания (по сравнению с первичным количеством и качеством информации исходного нарратива).

### ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

«Роман, который никогда не будет окончен» Б. Гребенщикова — классический вариант «андеграундного фэнтэзи» 70-х гг. XX в.<sup>1</sup> Сюжет его достаточно традиционен для эпических «квази-мифов» в духе «бродилек

<sup>1</sup> Здесь везде, если иное специально не оговорено, имеется в виду издание: *Гребенщикова Б.* Книга прозы. М.: «Алфавит»: Галерея М. Гельмана, 1992. 140 с.

навороченных» (это отнюдь не аллегорический и не авантюрный роман)<sup>1</sup>. Его главный герой, эдакий молодой «новый Фауст», искатель высшей истины и приключений, мистик и коллекционер различных оккультных знаний, Рил ван Винкль (Уинки), с которым отчасти начинает ассоциировать себя и сам рассказчик, путешествуя по «виртуальному» миру (как Алиса в «Стране чудес»), последовательно встречается со знаковыми для него персонажами: а) стариканами-наркоманами (кумовьями Фон Фостерклоссом, Дер Иглуштоссером и Ван Оксенбашем), которых угощает отменной «дурью» (индийской коноплей); б) добродушным Висельником загадочного Черного Леса; в) говорливым и восторженным завсегдатаем сомнительных музыкальных тусовок тинейджером Снупи (благодаря которому Уинки знакомится со всеми обитателями чащи); г) своим закадычным другом Дэвидом, тяжело переживающим недавнюю смерть Джой (любимой супруги, скончавшейся от передозировки наркотика); д) миловидной волшебницей Мирандой, спасающейся от злого духа Груймлер-Ббаша и т. п.

В блужданиях по сказочной стране Уинки заносит то на злополучную Четырехмерную имени Шанкузе Грасса Це Мельницу по размалыванию мозгов (где он пытается осмыслить нелепые и гневные тирады облеченного властью Осла), то на коварную висячую тропинку (где он подвергается искушению со стороны демона уныния Стаха и избавляется от его козней благодаря заступничеству неведомого благородного незнакомца). В конце концов, Уинки решается на опасный транзитный поход сквозь чреватую непредсказуемыми темпорально-континуальными деформациями пустыню Трех Ф в сопровождении надежного проводника—призрачного Короля Абиссинских Морей<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Сразу следует предупредить, что нас в дальнейшем не будет интересовать генезис того, что У. Эко называл *формой* произведения, то есть никакому филологическому анализу нами не будут подвергнуты «...оперативные установки, материал, модули организации, темы, сюжеты, готовые стилемы и акты авторской фантазии» [Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике / Пер. с итал. А. Шурбелева. СПб.: Академ, проект, 2004.384 с. С. 13].

<sup>2</sup> Арнольд ван Геннеп не преминул бы, наверное, увидеть в таком транзите Уинки *обряд перехода*. Действительно, события в Черном Лесу чем-то напоминают *прелиминарные* обряды разрыва с прошлым. Тогда время в пустыне можно было бы трактовать как собственно *лиминарное* (промежуточное), а жизнь в Ленинграде — как *постлиминарный* период, подразумевающий «...обряды включения в новый мир» [Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: Вост. лит., РАН, 1999. 198 с. С. 24]. Кстати, такое истолкование могло бы прояснить наличие у Пустыни Трех Ф необычных пространственно-временных свойств, ведь это сакральный докус «междумирья», в котором неопит (Уинки) принимает посвящение от адепта-нерофанта (Короля Абиссинских Морей). Сам Уинки на время перехода приобретает амбивалентные черты *лиминальной персоны*, то есть «...черты двойственности, поскольку пребывает в той области культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния» [Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тэрнера // Тэрнер В. Символ и ритуал / Сост. В.А. Бейлис. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1983.277 с. С. 17]. Аморфность пустыни, прозрачность Короля Абиссинских Морей — интересные феномены, наводящие на мысль именно о *лиминальном* статусе Уинки в Пустыне Трех Ф (О признаках лиминальных существ см. подр.: Тэрнер В. Символ и ритуал... С. 175—179).

Достигнув безопасного места по ту сторону песков, утомленный ходьбой и воспоминаниями о нелегкой судьбе первопроходцев пустыни Трех Ф, Рип ван Винкль засыпает у Старого Колодца, являющегося порталом в иное измерение. Ему снится Ленинград, бесшабашное времяпрепровождение в компании рок-музыкантов... То ли во сне, то ли наяву, идя по заснеженным улицам Питера, он беседует со смутно знакомым незнакомцем, тем самым, что вызволил его из лап Стаха, и вдруг попадает на обычную городскую кухню, где его ждет горячий чай<sup>1</sup> и новая жизнь (с рок-группой «Аквариум» — ?). А незнакомец незаметно ускользает от него и его торопливых расспросов, поднявшись на борт битловской «Желтой субмарины» (к Джону Леннону — ?), неизвестно как оказавшейся под окнами ленинградской квартиры... Таков, вкратце, достаточно дискретный событийный ряд анализируемого нами фантастического романа Б. Г.

Как известно, еще в 1967 г. Умберто Эко предложил емкое и оригинальное определение понятия *открытого произведения* (им самим же и введенного в научный оборот). Согласно теории итальянского философа, «*Открытость* и динамичность произведения .. заключается в том, чтобы сделать себя доступным для различных привнесений, конкретных творческих дополнений, а priori включая их в игру той структурной витальности, которой произведение обладает, даже не будучи законченным, и которая кажется действенной и убедительной даже с учетом самых разных развязок»<sup>2</sup>.

Не вдаваясь здесь в дискуссию о правомерности моделирования абстрактного «открытого произведения» и приложимости такой модели к любому и каждому литературному тексту<sup>3</sup>, отметим лишь, что «Роман, который никогда не будет окончен» Б. Г., на наш взгляд, полностью соответствует экковскому определению<sup>4</sup> и к нему применимы соответствующие герменевтические методы распознавания.

<sup>1</sup> Совместная трапеза— наиболее известный и распространенный обряд агрегации (включения в свою социальную группу) чужака (См. подр.: *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов... С. 32 и след.).

<sup>2</sup> Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике... С. 60. (Везде в цитатах сохраняется курсив оригинала. — И. Д.)

<sup>3</sup> Достаточно напомнить своеобразную апологию *закрытого текста* классических средневековых жанров Юлии Кристевой (См. подр.: *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004. 656 с. С. 136—164).

<sup>4</sup> Здесь У. Эко было важно подчеркнуть три момента: «... 1) ...«открытые» произведения находятся в *движении*, для них характерно приглашение *создать это произведение* вместе с автором; 2) на более широком уровне (*кикрод*, вбирающий в себя определенный вид) существуют произведения, которые, будучи законченными в физическом смысле, тем не менее остаются «открытыми» для постоянного возникновения внутренних отношений, которые зритель, слушатель или читатель должен выявить и выбрать в акте восприятия всей совокупности имеющихся стимулов; 3) *каждое* произведение искусства, даже если оно создано в соответствии с явной или подразумеваемой поэтикой необходимости, в сущности остается открытым для предполо-

## ГИПОТЕЗА

Предположим, что подобно некоторым другим авторам, хорошо знающим математику, в том числе ее занимательно-игровые стороны<sup>1</sup>, в своем фантастическом романе Борис Гребенщиков использовал символику карт, но не игральных, а гадательных<sup>2</sup> — Таро. Поводом к такому прочтению романа послужил один-единственный персонаж, а именно Повешенный из второго фрагмента<sup>3</sup>. Принципы арканологии могли послужить своеобразной матрицей для программирования сюжетных ходов этого «открытого произведения». Если все так, то роман Б. Г. должен иметь свою особую — если угодно, эзотерическую — логику прочтения, коррелирующую с методикой гадания<sup>4</sup> на картах Таро. Тогда весь «Роман...» — это последовательное изложение процедуры разглядывания и интерпретации карт Таро<sup>5</sup>. Перед читателем проходит вереница захватывающих образов, имеющих прототипы, в основном, в великих (старших) арканах и изредка — в так называемых «костюмных» и прочих картах четырех мастей низших (младших) арканов (особенно в случаях «массовки», когда кем-то нужно

жительно бесконечного ряда возможных его прочтений, каждое из которых вдыхает в это произведение новую жизнь в соответствии с личной перспективой, вкусом, *исполнением*» [Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике... С. 61–62].

<sup>1</sup> Общеизвестно, что, например, Льюис Кэрролл выстроил сюжетную линию прославивших его сказок, сообразуясь с правилами игры, соответственно — в карты (возможно, им подразумевался один из пасьянсов), если речь ведется о первой («Приключения Алисы в Стране чудес»), и в шахматы, если речь ведется о второй («Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье»). Кроме того, Л. Кэрролл «...немало времени... посвящал изобретению новых и необычных правил для старых и всем известных игр» [Гарднер М. Примечание к II Кэрролл Льюис. Алиса в Стране чудес. Алиса в Зазеркалье. М.: Наука, 1991.359 с. С. 69].

<sup>2</sup> В гаданиях, разумеется, также силен игровой элемент. Игру здесь удобно понимать в духе Эрика Берна (См.: *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений; Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы: Пер. с англ. / Общ. ред. М.С. Мацковского. СПб.: Лениздат, 1992.400 с).

<sup>3</sup> Персонаж такого рода достаточно редок для фольклора и «фэнтэзи», скорее, различные глупые и жестокие владыки только угрожают главному герою (как король солдату в сказке Ханса К. Андерсена «Огниво») скорой и бессмысленной расправой, в том числе на виселице, которой последний в кульминационный момент благополучно избегает.

<sup>4</sup> Напомним, что в *традиционных* обществах «...гадание становится формой социального анализа, в ходе которого скрытые конфликты проявляются так, что их можно преодолеть посредством традиционных и институционализированных процедур. В свете этой функции гадания как механизма социального восстановления следует рассматривать и символику гадания, и социальную композицию его консультативных собраний, и процедуры его дознаний» [Тэрнер В. Символ и ритуал... С. 66].

<sup>5</sup> «Именно созвездие символов скорее, чем индивидуальный символ, является типичной единицей истолкования [в нашем случае это будут «аккорды» карт Таро — диады, тритоны, триады и т. п. — *И. Д.]. Символ может оказаться субстантивом и в этом качестве обладать, например, полудюжиной основных смыслов» [Тэрнер В. Символ и ритуал... С. 69].*

«заселить» место действия). Это лишь наше предположение, строящееся на весьма зыбкой почве, но следует учесть, что в среде хиппи Америки и Европы 1960-х гг. наблюдалась поразительная увлеченность Таро<sup>1</sup>, частично унаследованная и российским андеграундом.

## МЕТОД

1. Поиск аналогий действующим лицам (субъектам) и локусам (объектам) романа Б. Г. будет проводиться нами преимущественно среди карт старших арканов, и только в случае обнаружения таковых попытка повторится на материале младших.

2. Мы не склонны принимать во внимание распространенную, но не обязательную к исполнению, практику гадателей, согласно которой необходимо дотошно учитывать перевернутые карты. Их эмблемы тогда получают совсем иные толкования, например, с перверсией свойств. Забегая вперед, укажем, что в романе встретится всего одна перевернутая фигура — все тот же Повешенный (не вниз головой, как подобает в Таро, а вверх). Он будет квалифицирован безотносительно к собственной ориентации в пространстве.

3. Мы не стремимся и не призываем к гаданию по тексту Б. Г. Кудесник здесь — сам Б. Г. Он уже вытянул свои карты и разложил их, думается, либо по кругу (так называемый расклад «Зодиака») — об этом свидетельствует название: «Роман, который никогда не будет окончен», как Уроборос, либо в линию, уходящую (и уводящую) в бесконечность (так называемый расклад «<Игры в> дурака», о чем см. ниже). Единственное, что осталось сделать — это раскрыть в игровом поле «плюс еще один» пласт смысла данного текста. Для этого персонажи будут нами разбиты на пары в той последовательности, которую задал сам Б. Г., являя их читателю, и охарактеризованы попарно.

4. Необходимая предпосылка: каждый субъект и объект у Б. Г., видимо, неслучаен. Если в тексте объект появляется в событийном ряду несколько раз, фиксируется его первая значимая актуализация. Например, Черный Лес впервые фигурирует в грезах старика Ван Оксенбаха. Но это мимолетное упоминание, равно как и упоминание Звезды (к сожалению, единственное и косвенное — в контексте «года Говорящей Звезды»). Поскольку звезда появляется здесь первый и последний раз, ее имеет смысл учесть. А Черный Лес становится полноправной фигурой немного позднее — с началом следующей (второй) главы.

5. Не всегда лицо или же место действия, названные Б. Г. сходно с наименованием некоторого конкретного аркана Таро, будут отождествле-

<sup>1</sup> Головин Сергиус. Символы Тарот // Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов/Пер. с нем. М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. 512 с. С. 312.

ны именно с ним, поскольку важнее смысл этих объектов. Удачный пример — Психоделическая водонапорная башня и Четырехмерная Мельница. XVI великому аркану (Башне) по всем параметрам более соответствует именно Четырехмерная Мельница.

6. Разумеется, мы сохраняем за собой право на долю неизбежного волюнтаризма и субъективизма при сопоставлении персонажей Б. Г. и арканов Таро. Но постараемся, чтобы в наш расклад вошли только карты, имеющие более или менее адекватные соответствия. (А таких окажется примерно 12—15. Этого более чем достаточно для отгадывания.) Остальные могут быть расшифрованы как инварианты основного прочтения.

7. Гадание направлено на Рил ван Винкля, особенно это становится заметным в случае расклада «Игры в дурака», поэтому сам Уинки, являясь главным героем повествования, ни с какой эмблемой Таро не ассоциируется.

## Диспозиция

(ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ВЫВЕДЕНИЯ НА СЦЕНУ ЗНАКОВЫХ ФИГУР)

1. Солнце (С. 27, 31, 57).
2. Старики (С. 27).
3. Рип ван Винкль (С. 29).
4. Звезда (С. 33).
5. Отшельник (С. 33).
6. Черный Лес (С. 35).
7. Висящий (С. 36—37).
- Оркестр Абнуцеала (С. 39)<sup>1</sup>.
8. Снупи (С. 40—41).
9. Психоделическая водонапорная башня (С. 48).
10. Дэвид (С. 51—53, 75—76).
- И. Джой (С. 54).
12. Влюбленные (С. 55, 75—76).
13. Смерть Джой (С. 55—56).
14. Миранда (С. 57).
- Груймлер-Ббаш (С. 58—60).
- Старушечья рука с колоколом (С. 60).
- Иваан и Кло (С. 60—61).
15. Сказка о Кваке (С. 62—65).
16. Четырехмерная Мельница (С. 67—...).
17. Осел-сэр Джордж (С. 69—...).

<sup>1</sup> Без порядкового номера — значимые, но «фоновые» фигуры, не участвующие в последующем раскладе.

18. Стах(С73).
19. Неизвестный («психопомп», «Гермес») (С. 77).
20. Король Абиссинских Морей (С. 79).
21. Пустыня Трех Ф (С. 80).
22. Волшебник Ф (С. 81).
23. Вепрь-Девственник и Рыба, Растущая Внутрь Себя (С. 84—85).
24. Желтая подводная лодка (С. 88,95).
25. Незнакомец, идущий справа (С. 91—...) = другая «аватара» «Гермеса».

#### РЕЗУЛЬТАТЫ ПОИСКА ЭКВИВАЛЕНТОВ В СТАРШИХ АРКАНАХ ТАЮ<sup>1</sup>

0. Шут = Снупи (Медиатор. Точное соответствие<sup>2</sup>!).
1. Маг = Неумирающий незнакомец (Возможное соответствие<sup>3</sup>^).
- П. Верховная жрица (Папесса) = Миранда (~).
- III. Императрица = Джой (!).
- IV. Император— Дэвид (!).
- V. Верховный жрец (Папа) = Волшебник Ф (~).
- VI. Влюбленные = Дэвид + Джой (!).
- VII. Колесница = Желтая подводная лодка (~).
- VIII. Сила = незнакомец на висящей тропинке (~); иногда № XI.
- IX. Пустынник = Король Абиссинских Морей (!)<sup>4</sup>.
- X. Колесо Фортуны = Пустыня Трех Ф (*Сама фортуна — система ТрехФ*)(\).
- XI. Справедливость (правосудие) = ее торжество в заключении «Сказки о маленьком Кваке» (~); иногда № VIII.
- XII. Повешенный = висельник в лесу (!).
- XIII. Смерть = смерть Джой (*без подписи на карте = несубстанциальна*) (!).
- XIV. Умеренность (Воздержность, Соразмерность) = ?<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Поскольку в различных колодах Таро порядковые номера козырных карт (великих арканов) варьируются, за основу нами принята система, используемая Хайо Банцхафом. Она выгодно отличается от других тем, что позволяет выстроить непротиворечивый ряд этапов сакрального пути героя [См. подр.: *БанцхафХ*. Таро: ключевые понятия (учебник и расклады) /Пер. с нем. М: КСП+, 2003.288 с. С. 24—39, атакже: *БанцхафХ*. Таро и Путешествие Героя (готовится русское издание)]. Чтобы не ограничивать свободу использования литературы с иной нумерацией великих арканов Таро, мы, по возможности, абстрагируемся от порядковых номеров карт, оперируя лишь их наименованиями, при этом, разумеется, отслеживая и оговаривая разночтения в их названиях. В целом, для наших последовательностей порядковые номера карт безразличны.

<sup>2</sup> Далее везде точное соответствие обозначается «!».

<sup>3</sup> Возможное соответствие помечается значком «~».

<sup>4</sup> Инвариант: ГХ. Отшельник = Маг-отшельник, указующий дорогу в дхарму.

<sup>5</sup> Знак вопроса свидетельствует о сомнении или необнаружении однозначного соответствия.

XV. Дьявол = Стах, так как искуситель (!).

XVI. Башня, *пораженная молнией* = Четырехмерная Мельница (!).

XVII. Звезда = звезда (?).

XVIII. Луна = ?

XIX. Солнце = Солнце над горой Крукенберг; «в небе души твоей» и т. п. (!)

XX. Страшный Суд (Воскресение) = События заключительной, 12 главы (!).

XXI. Мир = Черный Лес (особ. с. 41) (!).

Как видим, 18 из 22 позиций имеют более или менее адекватное соответствие, что с точки зрения репрезентативности совсем не мало и свидетельствует о высокой степени вероятности наличия в романе именно искомой таро-структуры.

*ЛИНЕЙНЫЙ РАСКЛАД «ИГРЫ В ДУРАКА» (СООБРАЗНО ХОДУ СЮЖЕТА)*

Порядковый номер	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Номер аркана	XIX	xvii <sup>1</sup>	(ix) <sup>2</sup>	XXI	XII	0	IV	III	VI	XIII	
Название аркана	Солнце	Звезда	Отшельник	Мир	Повешенный	Шут	Император	Императрица	Влюбленные	Смерть	
Имя персонажа романа	Солнце	Год Говорящей Звезды	Мудрец	Черный Лес	Повешенный	Снупи	Дэвид	Джой	Дэвид + Джой	Смерть Джой	

Порядковый номер	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
Номер аркана	ii	XI	XVI	XV	viii	IX	X	v	XX	vii	I
Название аркана	Папесса	Справедливость	Башня	Дьявол	Сила	Пустыня	Колесо Фортуны	Папа	Страшный Суд	Колосница	Маг
Имя персонажа романа	Миранда	Мораль сказки	Четырехмерная Мельница	Стах	Незнакомец на тронике	Король Абиссинских Морей	Пустыня Трех Ф	Волшебник Ф	События последней главы	Желтая субмарина	Неумирающий Незнакомец

<sup>1</sup> Строчными латинскими буквами переданы порядковые номера карт Таро, соответствие которым установлено лишь приблизительно. В силу их неоднозначности, в основном раскладе они не учитываются.

<sup>2</sup> Инвариант другой позиции.

В результате «играют»:

1. 1 — Солнце (Солнце),
2. 4 — Мир (Черный Лес),
3. 5 — Повешенный (Повешенный),
4. 6 — Шут (Снугш; его номер выделен полужирным шрифтом),
5. 7 — Император (Дэвид),
6. 8 — Императрица (Джой),
7. 9 — Влюбленные (влюбленные Джой и Дэвид),
8. 10 — Смерть (смерть Джой),
9. 12 — Справедливость (мораль «Сказки о маленьком Кваке»),
10. 73 — Башня (Четырехмерная Мельница),
11. 14 — Дьявол (Стах),
12. 16 — Пустынник (Король Абиссинских Морей),
13. 17 — Колесо Фортуны (Пустыня Трех Ф),
14. 19 — Страшный Суд (события последней главы),
15. 21 — Маг (Неумирающий незнакомец).

#### ВАРИАНТЫ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

##### I вариант

Первая пара: XIX Солнце + XXI Мир = истинная красота мира.

Вторая пара: XII Повешенный + 0 Шут = предвзятость.

Третья пара: IV Император + III Императрица = порождение, новое движение.

Четвертая пара: VI Влюбленные + XIII Смерть = мгновенная смерть.

Пятая пара: XI Справедливость + XVI Башня = большие материальные потери.

Шестая пара: XV Дьявол + IX Отшельник = вещие сны.

Седьмая пара: X Колесо Фортуны + XX Страшный Суд = возрождение прежних проектов<sup>1</sup>.

Пятнадцатая фигура пары не имеет, поэтому ее можно в данном случае игнорировать<sup>2</sup>.

Резюме I. *Уинки открылась истинная красота мира, но он стремится дальше, его кипучая натура жаждет великих свершений. Если он подойдет к своему призванию предвзято, то будет наказан либо смертью, либо тяже-*

<sup>1</sup> Практические приемы гадания для I варианта взяты из книги: *Склярова В.А. Арканы Таро. Полная энциклопедия сочетаний*. 3-е изд. Челябинск: Урал ЛТД, 2003. 335 с.

<sup>2</sup> Задачу можно усложнить, если добавить в алгоритм условие обязательного возврата на полшага назад при группировке и интерпретации пар: 1-я позиция + 2-я позиция & 2-я + 3-я & 3 + 4 & 4 + 5 & ... 12 + 13 & 13 + 14 & 14 + 15 & 15 + 1. Собственно, число приемов гадания необозримо велико, и каждый волен поступать здесь по собственному усмотрению или же в согласии с традициями конкретных школ оккультизма.

лыми материальными утратами. Чтобы этого избежать, ему необходимо правильно истолковать вещи сны, которые ему будут ниспосланы. Тогда он сможет реализовать все свои давно задуманные замыслы. Собственно, это и есть искомый позитивный смысл, которым может быть обогащено *открытое произведение* в процессе его творческого прочтения. На наш взгляд, это программное для скитальца Уинки провозвестие, имплицитно содержащееся в самом нарративе и органично дополняющее роман. Это руководство к действию для того, кто настойчиво ищет «дорогу в дхарму» (С. 33). Прежде чем использовать второй (кольцевой) расклад, попытаемся почерпнуть некую уточняющую информацию из пошаговой интерпретации расклада «Игры в дурака» и выяснить, будет ли она коррелировать с уже полученной.

## **II вариант<sup>1</sup>**

### **А. Позиции прошедшего времени**

1. XIX Солнце = жизнерадостность, великодушие, теплота в общении, вера в себя. Цель — преодоление тьмы внутри микрокосма (себя).
2. XXI Мир = достижение цели, обретение своего места в жизни, гармония, путешествие. Цель — восстановление изначальной целостности.
3. XII Повешенный = кризис, переосмысление, проникновение в суть вещей, новый взгляд на мир, инициация, путь к мудрости. Цель — освобождение.

### **Б. Позиция настоящего времени**

4. О Шут = удивление, начало всего заново, живость, спонтанность. Цель — поиск пути.

### **В. Позиции будущего времени**

5. IV Император = стабильность, порядок, практический ум, дисциплинированность, добросовестность. Цель — структурирование многообразия.
6. III Императрица = рост, жизненная сила, плодородность, творчество. Цель — сохранение и защита жизни.
7. VI Влюбленные = свобода воли, любовь и верность, радость общения, сознание своей индивидуальности. Цель — объединение противоположностей.
8. XIII Смерть = исход, естественный конец, огорчительная разлука, расставание с партнером. Цель — уход, осознание того, что все скоротечно.
9. XI Справедливость = уравновешенность, разумное решение, деловой подход. Сознание ответственности за свои мысли и поступки. Цель — объективное познание.

<sup>1</sup> В раскладе принимают участие 13—15 карт, из которых одна 0 (Шут) выполняет функцию демаркации, символизируя настоящее. Слева от Шута — прошлое, а справа — будущее. За основу II варианта интерпретации взяты материалы из книги: *Банцхаф Х. Таро: ключевые понятия (учебник и расклады)*... С. 97—98, 122—165.

10. XVI Башня = катастрофа, потрясение, разбитые надежды. Крах ценной идеи. Внезапное озарение. Цель — взлом окаменевшей структуры, прорыв навстречу свободе.

11. XV Дьявол = искушение, соблазн, грех, проверка наших принципов на прочность. Цель — власть, манипулирование другими.

12. IX Пустынник, отшельник = углубление в себя, одиночество, аскеза, пересмотр прежних установок, кристаллизация собственной воли. Цель — быть самим собой, идти своим путем.

13. X Колесо Фортуны = судьба, счастливые случаи, начало нового цикла, осознание высшего закона. Цель — сублимация низшего в высшее.

### **Г. Экстраординарные позиции**

14. XX Страшный Суд = воскресение, победа добра, спасение. Цель — истинное призвание.

15. I Маг = инициатива, воля, удача, мастерство, авторитет. Цель — умение управлять судьбой.

**Резюме II.** *Романтик Уинки пришел в Черный Лес, движимый желанием преодолеть негативные черты своей собственной личности, восстановить утраченную гармонию душевного и телесного и освободиться от пут инфернального.* (Все это вполне согласуется со смысловым полем романа, пронизанного флером нонконформизма, не отрицающего притягательность психоделических грез.) *Выбрать правильный путь главному герою помогает медиатор Снупи (даже не догадывающийся о своей высокой миссии). Решительно став на путь духовной аскезы, Уинки вынужден пересмотреть иерархию ценностей, углубиться в разрешение коренных вопросов экзистенции, диалектики, эсхатологии, гносеологии.* (Вполне вероятно, что Уинки не обрел душевный покой, изучив рукописи секты За (С. 33). Он искал в них магические приемы противостояния демонам. И нашел (С. 58—59), но этого оказалось недостаточно.)

*Пройдя ступени рационального познания и почувствовав внутреннюю свободу, он может испытать себя властью над другими людьми. Но такая власть не приносит пользы и затрудняет самосовершенствование. (Опять напрашивается аналогия с Фаустом)<sup>1</sup>. Идеал — просто оставаться самим собой. Такое само-стояние позволит развить духовные потенции личности, реализовать свое предназначение и увидеть истинные каузаль-*

<sup>1</sup> Интересно сравнить также с фрагментом из «Йогавасишты», законспектированного Владимиром Шмаковым в связи с его арканологическими экзерсисами: «В этом мире, о чадо Рагусы, каждый может достигнуть всего через непоколебимое личное усилие. Обратись к личному усилию, улови слово, которое указывало бы тебе полезную деятельность. Остальное следует оставить, будь оно даже старо как время, и устремить взгляды к истине и только к истине. Тот, кто не завоевывает себе свободы, разрывая оковы — ..Разумом, — тому нечего ждать освобождения от чего-либо иного» [Цит. по: Шмаков Вл. Великие арканы Таро. Абсолютные начала синтетической философии эзстеризма. М: Эксмо, 2003. 784 с. С. 508].

ные связи мироздания, которые склонным к фатализму или пандетерминизму непосвященным кажутся злым роком. (Очевидно, что содержание резюме II не вступает в логическое противоречие с содержанием резюме I, более того, может восприниматься как предвосхищающий ответ на вопрос: «Что значит не относиться к своему призванию предвзято?»)<sup>1</sup>

КОЛЬЦЕВОЙ РАСКЛАД «КРУГ (АСТРОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ДОМОВ)»<sup>2</sup>



<sup>1</sup> Разумеется, критически настроенный читатель имеет полное право усомниться в адекватности этих смысловых напластований и отнести к нашим шуткам как к субъективным медитациям над текстом Б. Г. Но, на наш вкус, учитывая универсально-аморфный характер любого, даже адресного гадания, «...в присутствии столь многих спекуляций еще одна не может обидеть кого-либо» [*Холл Мэнли П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии: В 2 т. Т. 2. Новосибирск: ВО «Наука», 1992. 440 с. С. 115]. Поле для всяческих эзотерических спекуляций может возрасти просто-таки в геометрической прогрессии, если нагрузить прикладной аспект теоретическим (см., например: Курс энциклопедии оккультизма Г. О. М. (СПб., 1912); *Шмаков Вл.* Великие арканы Таро. Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма. М.: Эксмо, 2003; и т. п.).

<sup>2</sup> Заимствовано из: *Банцхаф Х.* Таро: ключевые понятия (учебник и расклады)... С. 59—62. Сам Хайо Банцхаф предупреждает, что это очень сложный расклад и редко удаётся, подобно громоздкому псыансу. Если в конфигурации карт не окажется контроверз (*диспаратных сигнификатов*, выражаясь терминами Виктора Тэрнера) — это большая удача.

<sup>3</sup> Центральная карта-медиатор игнорируется. Ее можно назначить Сигнификатором, то есть виртуальной персонификацией вопрошающего или же того, на кого гадают.

1. Самоощущение Уинки: жизнерадостность.
  2. Финансы: на пути достижения стабильности.
  3. Повседневная жизнь Уинки: жизненный кризис, возможно, «заел быт».
  4. Дом: комфорт приносит практичность и дисциплинированность.
  5. Удовольствия: творчество.
  6. Работа: в социальной сфере, установление коммуникативных связей.
  7. Партнерские отношения: естественная разлука.
  8. Невидимая сторона жизни Уинки: жажда познания истины.
  9. Мышление: крах прошлых идеалов, внезапное озарение.
  10. Всеобщее признание: чревато искушением властью и преклонением толпы, которому трудно сопротивляться.
  11. Друзья Уинки: совесть, внутреннее Я как мудрый наставник, советующий углубиться в саморефлексию и на какое-то время стать отшельником. Возможно, активизация в подсознании архетипа Ментора.
  12. Тайные мечтания и страхи: Уинки мечтает узнать свою судьбу и боится оказаться недостойным своего высшего предназначения.
- 1-я диада (1 + 7). Взаимоотношение своего и чужого Я: разобщенность, несмотря на оптимизм.
- 2-я диада (4 + 10). «Багаж» и «цель» жизни: деловая хватка как инструмент достижения общественного признания.
- 1-й тритон, огня (1 + 5 + 9). Темперамент и возможности самореализации: Уинки — выраженный сангвиник (сильный, уравновешенный, подвижный тип высшей нервной деятельности) с богатыми творческими и интеллектуальными задатками.
- 2-й тритон, земли (2 + 6 + 10). Меркантильная сфера: излюбленная работа связана с путешествиями, дающими радость общения и осознания своей индивидуальности. Деньги станут серьезной проверкой высоких нравственных идеалов на прочность.
- 3-й тритон, воздуха (3 + 7 + 11). Ментальная и коммуникативная сферы: избежать жизненного кризиса и достичь просветления можно только

Это не обязательно «Шут». Если Б. Г. отчасти отождествлял себя с Уинки, то весь расклад повествует о самом Б. Г. в период написания романа (1975 г. — фиксированная дата окончания работы над произведением). Сигнификатор назначается обычно заранее и изымается из колоды до начала процедуры гадания. Затем карту можно (чисто механически) внедрить в готовый расклад. (См., например: *Реки Ж*. Гид по Таро: Практическое решение проблем и получение советов / Пер. с англ. А. Дробышева. М: Фаир-пресс, 2002. 416 с. С. 35; и др.).

на пути своеобразного анахоретства, ограничения контактов, несмотря на общительность натуры.

4-й тритон, воды (4 + 8 + 12). Эмоциональная сфера: разум Уинки контролирует эмоции, на первом плане — ответственность за принятые решения. Сохраняется вера в счастливый случай.

Экстраординарная триада (5 + 7 + 8). Матримониальная сфера: либидо не только сублимируется в творчестве, но проявляется также и непосредственно, поскольку возлюбленная женщина для Уинки — кульминация жизненных сил и один из аспектов плодородия самой природы. Случившийся разрыв с ней переживается возвышенно и окрашивается в эсхатологические тона: «Все преходяще». Уинки не потерял голову и все усилия сосредоточил на познании истины.

Экстраординарная диада (1 + 12). Теневая сторона психики: великодушные Уинки и вера в себя позволяют успешно подавлять негативные импульсы Id. Опасения «ударить лицом в грязь» беспочвенны, поскольку фортуна на его стороне.

В целом прогноз будущего Уинки можно считать вполне положительным.

В заключение хотелось бы отметить следующее. Разумеется, во всем вышеописанном целесообразно видеть не более чем интеллектуальную игру в часы литературного досуга. Данный сеанс неожиданно оказался вполне успешным и продуктивным. Подчеркнем, что ни комбинации карт, ни приемы их интерпретации не были нами заранее отрететированы, равно как и не были искусственно отфильтрованы или же селекционированы наиболее эффективные варианты из некоторого числа предварительных попыток. Режиссер этого театра масок — сам Борис Гребенщиков, это исключительно его творческий импульс. Другое дело, что Б. Г. мог и не догадываться о таком прочтении своего произведения, и фигура Повешенного — это отнюдь не ключ к разгадке, а случайный экстравагантный пассаж. Однако даже такая «горькая правда» не умаляет полученного приращения информации<sup>1</sup>.

Общий **вывод** таков: данный текст Б. Гребенщикова действительно является «открытым произведением», способным органично включать в

<sup>1</sup> Надеемся, что в данном контексте вполне уместны слова Умберто Эко: «Ничто так не радует сочинителя, как новые прочтения, о которых он не думал и которые возникают у читателя. <...> Я не говорю, что какие-то прочтения не могут показаться автору ошибочными. Но все равно он обязан молчать. В любом случае. Пусть опровергают другие, с текстом в руках». [Эко У. Заметки на полях «Имени Розы» / Пер. с итал. Е.А. Костюкович. СПб.: Симпозиум, 2002. 92 с. С. 8].

себя в качестве вероятностного продолжения результаты применения герменевтических процедур обнаружения дополнительных смысловых пластов, а таро-структура может вполне убедительно выступить в роли мета-кода «Романа, который никогда не будет окончен»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Нам известно как минимум одно произведение, автор которого заранее запрограммировал использование читателем великих арканов Таро в качестве организующего начала. Это эротико-мистический роман «Последняя любовь в Константинополе» известного современного сербского писателя Милорада Павича (*Павич М. Последняя любовь в Константинополе: Пособие по гаданию: Роман / Пер. с серб. Л. Савельевой. СПб.: Азбука, 2000. 224 с*). В отличие от «Романа...» Б. Г., где мета-код повествования скрыт, в сочинении М. Павича все прозрачно: 22 главы, представляющие собой вполне самостоятельные фрагменты текста (почти никак не корреспондирующие с последующими и предыдущими) и именованные аналогично великим арканам Таро. Сербский романист предлагает читателю сначала осуществить какой-либо произвольный сеанс гадания, а затем прочитать «Последнюю любовь...» не по порядку, а в последовательности номеров карт своего собственного расклада. Такой прием сотрудничества писателя с читателем в литературе не нов — У. Эко называет нечто подобное *произведением в движении*, а другие семиотики — гипертекстом. На наш взгляд, эксплицитность гипертекста не спасла роман М. Павича от многих недостатков, в первую очередь, от весьма поверхностных — не сказать притянутых — смысловых соответствий между названиями и содержанием глав. В качестве удачного примера У. Эко приводит нереализованный др конца замысел Малларме о некоей всеобъемлющей Книге *Livre* с разрозненными страницами, провоцирующими бесконечную череду рекомбинаций (См. подр.: *Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике... С. 45—48*).