

Российский государственный гуманитарный университет  
Russian State University for the Humanities



**HUMANITARIAN ACCENT**

№ 2

Scientific quarterly

Moscow 2018

# ГУМАНИТАРНЫЙ АКЦЕНТ

№ 2

Ежеквартальный научный журнал

Москва 2018

#### Редакционный совет

А.Б. Безбородов, д-р ист. наук, проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. наук, проф., Н.И. Басовская, д-р ист. наук, проф.,  
Л.Н. Вдовиченко, д-р социол. наук, проф., В.Д. Губин, д-р филос. наук, проф.,  
доктор Гудрун Ершов (Берлинский университет им. Гумбольдта, Германия),  
В.И. Заботкина, д-р филол. наук, проф., Г.И. Зверева, д-р ист. наук, проф.,  
И.И. Исаев, канд. филол. наук, доц., В.А. Колотаев, д-р филол. наук, проф.,  
Н.Л. Лепе, канд. физ.-мат. наук, доц., А.П. Логунов, д-р ист. наук, проф.,  
Б.И. Медведев, канд. экон. наук, доц., С.Ю. Неклюдов, д-р филол. наук, проф.,  
О.В. Павленко, канд. ист. наук, доц., Н.В. Ростиславлева, д-р ист. наук, проф.,  
И.С. Смирнов, канд. филол. наук, А.А. Столяров, канд. ист. наук, доц.,  
П.П. Шкаренков, д-р ист. наук, проф.

#### Редакционная коллегия

Е.Л. Чернова, гл. ред., канд. ист. наук,  
Я.О. Зубов, зам. гл. ред., канд. экон. наук, доц.;  
Е.В. Колесникова; М.Б. Коношенко, канд. филол. наук;  
И.С. Курилович, канд. филос. наук; Е.П. Охупкина;  
И.Е. Печенкин, канд. искусствоведения, доц.; А.А. Селезнев

#### Ответственный за выпуск:

И.С. Курилович, канд. филос. наук

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>И.С. Курилович</i> История систем мысли сегодня: концептуальное разнообразие	9
---	---

---

### Актуальность античной мысли

---

<i>А.А. Зуева</i> Исходное начало хронологии из судьбы мышления: толкование греческой мысли	11
---	----

<i>А.С. Скиба</i> Проблема логического совершенства фигур в силлогистике Аристотеля	18
---	----

<i>М.А. Кобзев</i> Образ идеального правителя и проект совершенного государства у Платона	22
---	----

---

### Язык как проблема философии

---

<i>Д.А. Борейко</i> Сравнительная интерпретация фонических и графических элементов в работах Хайдеггера и Деррида	32
---	----

<i>Р.Д. Шалганов</i> Тетраграмматон и иудейские теонимы в рецепции Иоганна Экхарта	41
--	----

Медиа и индустрия развлечений  
в философской концептуализации

---

*Д.С. Дерюгина*  
Теодор Адорно о популярной музыке:  
критический анализ 48

*А.В. Рошка*  
Концепт «интерпассивность»:  
генезис и концептуализация 55

Философия и критерии научности

---

*Е.М. Дмитриевский*  
О понятии философии 61

*А.Э. Исанов*  
Спор науки и убеждений:  
о научном реализме Иэна Шапиро 68

Abstracts 79

Сведения об авторах 82

## CONTENTS

<i>I. Kurilovich</i> History of systems of a thought today: conceptual variety	9
--	---

### Urgency of ancient thought

---

<i>A. Zueva</i> The initial source of the chronology of the fate of thinking: interpretation of Greek thought	11
---	----

<i>A. Skiba</i> The problem of logical perfection of figures in the syllogistics of Aristotle	18
---	----

<i>M. Kobzev</i> The image of an ideal ruler and the perfect project of the state of Plato	22
--	----

### Language as a philosophical problem

---

<i>D. Boreyko</i> Comparative interpretation of the phonic and graphic elements in the works of Heidegger and Derrida	32
---	----

<i>R. Shalганov</i> Tetragrammaton and Judaic theonyms in the reception of Johann Eckhart	41
---	----

Media and entertainment industry  
in the philosophical conceptualization

---

*D. Deriugina*  
Theodor Adorno about popular music: critical analysis 48

*A. Roshca*  
The concept of “interpassivity”:  
genesis and conceptualization 55

Philosophy and criteria of scientific character

---

*E. Dmitrievsky*  
About the concept of philosophy 61

*A. Isanov*  
The dispute between science and beliefs:  
the scientific realism of Ian Shapiro 68

Abstracts 79

General data about the authors 82

## История систем мысли сегодня: концептуальное разнообразие

Первый философский выпуск журнала «Гуманитарный акцент» в большей своей части сложился из статей, написанных на основе докладов, которые прозвучали на студенческой межвузовской научно-практической конференции «История систем мысли сегодня: концептуальное разнообразие». Конференция прошла 19 октября 2017 г. в Москве на философском факультете Российского государственного гуманитарного университета. На приглашение организаторов конференции откликнулись студенты, магистранты и аспиранты различных российских вузов. Отличительной чертой номера является многовариантность дизайна исследования и построения аргументации, характерная для разных философских школ нашей страны, – названный колорит по возможности сохранен в предлагаемых читателю текстах.

Номер содержит анализ и интерпретации различных аспектов философии Платона, Аристотеля, М. Маймонида, И. Экхарта, М. Хайдеггера, Т. Адорно, Э.В. Ильенкова, Ж. Деррида, Р. Пфаллера, Ж. Бодрийяра, С. Жижека, Дж. Ролза и И. Шапиро. Работы охватывают разнообразные философские подходы: феноменология, советский и европейский марксизм, французская теория, аналитическая философия, неопозитивизм. Многообразие методологий обращено как на классические источники, так и на феномены повседневности – политику и политическое, популярную музыку, интерактивность и интерпассивность в рекламе, медиа, искусстве, индустрии развлечений.

Студенческая наука – выражение, по меньшей мере, двусмысленное. Студенты знают о своем положении начинающих, приближающихся к науке. Они находятся на сложном пересечении требований образовательной программы, собственных повседневных открытий того, как делается наука, на пересечении желания самовыражения и – где-то с усмешкой, но часто всерьез – стремления к истине. Вместе с тем студенты на научной конференции, равно как и в статьях, должны показать, что они и не студенты вовсе, а уже состоявшиеся мыслители. Указанное положение характерно и для магистрантов, и для аспирантов. И оно парадоксально как двойная имитация, которая будет признана успешной лишь при выполнении двух противоречащих правил. Во-первых, необходимо демонстрировать освоение «норм строгости» научной работы. Во-вторых, и напротив, студенту в науке

нужно продемонстрировать, что существуют все основания для того, чтобы его труд не остался без внимания. Для этого он должен быть достаточно оригинальным. Предельное отклонение в одну сторону обрекает на научную серость, в другую – на дискредитирующую скандальность. Представление о более или менее безопасной середине между научной скромностью и дерзостью подвижно. Кажется, авторы статей осознанно приняли вызов их положения и представили достойный внимания спектр исследовательских стратегий.

*И.С. Курилович,*  
канд. филос. наук, РГГУ

# АКТУАЛЬНОСТЬ АНТИЧНОЙ МЫСЛИ

ББК 87.3(0)  
УДК 1(091)(38)

А.А. Зуева

## Исходное начало хронологии из судьбы мышления: толкование греческой мысли

В статье ставится вопрос о сущности времени в его связи с онтологией, как она понимается в феноменологической философии, в особенности в работах Мартина Хайдеггера. Герменевтический анализ текстов древнегреческих философов (Гераклита, Парменида, Платона, Аристотеля) помогает обнаружить исходное понимание времени, которое лежит в основе классических и научных концептов времени.

*Ключевые слова:* время, λόγος, судьба, мышление, онтология, хронология.

«**В**ыспрашивать сущность времени, чтобы найти себя в нашем миге»<sup>1</sup>. То, что в данной цитате Хайдеггера зовется как «поиск себя», есть то, что греки написали на входе храма Аполлона в Дельфах: «Познай самого себя». Нашел себя тот, кто себя увидел, узнал, а если узнал (как у Гераклита: «ἐδίζησάμην ἐμᾶυτόν» – выпытал, выпросил у самого себя о себе)<sup>2</sup>, значит, смог распознать/познать. Наш «миг» можно определить двояко: через всеобщее и через личное соотнесение. Но всеобщее не предстает исключительно как вся история человечества, народа, а открывается через историческое «теперь» (или современность), которое можно прояснить через феноменологическую практику. Распознавание себя в современной философии «как субъекта» после ситуации постмодерна невозможно, ибо эта ситуация окончательно выявила и установила его, сначала – разложение, а затем – смерть. Если мы обращаемся к феноменологическому методу, то и здесь ключевой вопрос философии – вопрос о бытии – разворачивается через сущность времени.

Даже обыденное сознание чувствует свою включенность в внешнюю историю, хотя и прогрессивную, непосредственно через

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. С. 87.

<sup>2</sup> Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова / А.В. Лебедев. СПб.: Наука, 2014. С. 187.

восприятие времени. Современный человек ощущает время, несомненно, иначе и проблематичнее, чем любой другой исторический тип личности: время – самый ограниченный ресурс с начала XX века в связи с ускоренным развитием науки, экономики, политики, физической и психологической активности и т. д. Разрушенная власть субъекта в философии не пала на объект, то есть не возвратилась к подобию того, что было в средневековой философии. Хотя до Декарта подобного разделения на «субъект-объект» не происходило, но можно сказать, что одухотворенность, силы природы или Бог имели большую активность, чем человек (как субъект) в средневековье. Существо истины философии пало на онтологический поворот, совершенный феноменологией. Но для прояснения вопроса о бытии необходимо поставить вопрос о времени, через который являют себя критерии истины. Миг – та данность, которая открывает для сознания время в его прошлом и будущем через единство в «теперь». Отсюда вытекает положение о том, что время – важнейший критерий истины.

Современное понимание времени в философии и науке происходит из установки Нового Времени, которая обращена в сторону прагматичного подхода, стремящегося подчинить законы природы и сущее как таковое, пустить его «в оборот дела» человека, направить на «благо человечества». Линейное восприятие времени хранит в себе прагматичность, поскольку так утвержденное время подчиняется измерению приборами, позволяет развиваться технике и прогрессу. При этом точность измерения времени, направленная в сторону утверждения технического производства и оснащения, избегает явления сути времени и бытия поставленной вещи. Необходимость новой постановки вопроса о времени через феноменологическую практику обусловлена тем, что забвение бытия (Sein) как присутствия (Dasein) приводит к определению человека через новую техническую природу. Но если существо техники не просматривается через бытийное основание, то возникает опасность и для самого человека, как для особого присутствующего сущего, способного к мышлению и вопрошанию (Dasein).

Возможность выпрашивания сущности времени открывается через бытийную историю, которая отображается в истории философии через задавание, выведение и удержание (в смысле ἐπιθή) бытия как «имеющего места» в мысли. Наиболее интересным в этой связи является рассмотрение соотношения времени и бытия в близости истока европейского мышления, поскольку в нем бытие не утверждается как бытие сущего, то есть как основание или условие для последнего. Ясно, что истоком является греческая философия. Обращение к ней, и особенно к пути ее мышления, наиболее ярко происходит в феноменологии XX века.

Одно из наиболее ранних представлений о времени в Античности связано с выведением «текучести» времени как формы существования всего сущего. Исходя из высказывания Гераклита «πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει» (все движется и ничто не остается на месте)<sup>3</sup>, мы встречаемся с неуловимостью сущности времени. Гераклит в этом высказывании указывает нам на *сокрытую* природу

<sup>3</sup> Там же. С. 164.

вещей, которая не улавливается во времени как текучести, но имеет своей сутью то, что остается неявленным в феномене. *Сокрытое* как ἀλήθεια может быть воспринято только через единство, которое выражает λόγος, но, чтобы быть готовым к восприятию вневременной сути истины, первоначально необходимо встать на путь фронетического мышления (φρόνησις).

Фронетический тип мышления есть то, что можно назвать здоровой рассудочностью. Но как понять, что есть здравость, а что ею не является? И можно ли говорить о вещах и положении дел объективно, однозначно верно? Для того, чтобы ответить на эти вопросы, подробнее рассмотрим фронетический тип мышления. Аристотель в «этиках» определяет фронезис как рассудительность. А именно, рассудительным является тот, кто верно рассчитывает, как достичь благой и достойной цели; кто является βουλευτικός (булетикос), то есть способным вести обсуждение, рассуждение (ζήτησις) в соответствии с ведущим желанием, стремлением души<sup>4</sup>. Рассудительный может видеть, различать благое и злое и действовать в соответствии с этим видением; быть благоразумным или целомудренным – σωτηρία φρόνησις<sup>5</sup>. Это значит, что ум сохраняется в единстве, в своей совокупности как интенциональный пучок, направленный на видение и различение блага и различение самого себя в этом акте мышления (διανοεομαι). Это сохранение разума в целостности позволяет переводить в энергичное из потенциального свою познавательную способность, а также поступать наилучшим образом. Невозможность сохранить целостность под воздействием страстей, например, удовольствия или страдания, может привести к разрушительным последствиям, как в делах, так и в эпистемическом (ἐπιστήμη) познании. Важно подчеркнуть, что фронезис направлен именно на сферу этики – то есть сферу человеческих поступков: «Однако рассудительность – это знание не только общего, но и единичного, ведь рассудительность – это практическая способность (πράξις), а практическая деятельность предполагает единичные поступки»<sup>6</sup>. Фронетический тип мышления есть результат опыта, который приходит с годами, поскольку фронезис – это знание единичного, в первую очередь, а во вторую – общего. Фронетический тип мышления не является полнейшим эпистемологическим познанием, поскольку он относится к последнему – к человеческим поступкам, а к первому по началам – относится νοῦς (ум), то есть к началам природы и способности логического суждения, поэтому научное познание (ἐπιστήμη) больше основывается на втором. Нус – то, что имеют все от природы, поэтому знания, приобретаемые посредством нуса – естественные, эти знания возникают от естественного познания ума<sup>7</sup> (τῆς φυσικῆς γνώσεως τοῦ νοῦ). Но обе эти способности познания, или типы мышления, есть то, что дается от природы, что может быть «воспитано» в себе человеком и развито. Собственно, Гераклит и говорит об этом в отношении фронезиса: «ξυνόν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν» – здравый рассудок у всех общий<sup>8</sup>. Единый и общий для всех логос (λόγος δ' ἕνους) есть та основа греческого фюзиса, которая сообщает человеку способности фронетического мышления, то есть, это те свойства, ко-

<sup>4</sup> Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой ; изд. подгот. М.А. Солопова. М.: Канон+, 2001. С. 115.

<sup>5</sup> Там же. С. 223.

<sup>6</sup> Там же. С. 164.

<sup>7</sup> Там же. С. 184.

<sup>8</sup> Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. С. 148.

торые присущи от природы, но не в точно таком же отношении как возможность видеть цвета для большинства людей, а в отношении более сложном, хотя и подобном. При этом фронтетическое мышление не есть то, что проникает в суть вещей, это лишь первая ступень на пути (ὁδός).

Как уже было сказано выше, сущее не схватывается в его временности, точно также как и суть времени нельзя уловить в текучести сущего, хотя таким образом сущее только и приоткрывает этот путь к сути. Сокрытая истина в свете (φώς) являет себя только там, где доступен логос в своем единстве и как единое. Фронезис же, имеющий дело с конкретным и единичным в поступках, или нус, постигающий начала, но не основы, не могут претендовать на то, чтобы прокладывать путь к этому свету. Они лишь подготавливают путь для мышления софийного, которое только и может вести к моменту стояния перед этим светом (καίρός), может дать возможность для того, чтобы не быть опаленным (πῦρ) в свете этой вневременной, вечной истины. Понимание света здесь не исходит из обычной метафоричности или из одной только красоты греческого языка. Σοφία имеет своим корнем «φῶς» – свет, ясность, озаренность, то есть софийный тип мысли такой, который способен быть объемлющим в отношении логоса: «οὐκέμοῦ, ἀλλὰ τοῦ <δέτοῦ> λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἰδέναι» – внемля не моему, но этому логосу, должно согласиться: мудрость в том, чтобы знать все как одно<sup>9</sup>. Через софийность открывается то, что сокрыто во многом, что недоступно и непреступно для путей фронеизиса и нуса. Тем не менее стоит учитывать, что они необходимы для исследования того, что находится в становлении и для первоначал. Единое Логоса противопоставляется многому знанию о вещах и становлению сущего также, как вечное, вневременное противопоставляется текучему хронологическому. При этом скрытую суть вещей можно исследовать, подойдя к границе, τέλος (цели), их бытия. Для времени целью, как и благом, является такая граница в понятии кайроса (καίρός). Если бы не было такого пути подхода к целям сущего и самого времени, то тогда бы не было и доступа к истине и пути ζήτησις, проложенного фронеизисом и нусом. Но так, как «созвучно» вечному Логосу (Λογός) бытие человека, а целью (τέλος), в смысле блага и счастья, для человека является познание, созерцание начал и основ бытия, то есть и путь (ὁδός). София – наиболее точный род эпистемического познания, поскольку она совмещает в себе все типы мышления и исследует также и то, что исследует нус – первоначала. Мудрость направлена не на человеческие блага, а на основы: Аристотель приводит пример с Фалесом, последний не направлял свою мудрость на собственные блага, человеческие, а применял софию для созерцания и постижения начал и бытия. Но, тем не менее, софийное мышление не есть то, что дано человеку от природы изначально, ведь никто не рождается сразу мудрым.

Вневременность истины оставляет образ своего света в памяти души (ψυχή). В мифе древних греков божество времени – Кронос пожирает своих детей, то есть время стирает память, стирает лич-

<sup>9</sup> Там же. С. 146.

ность, а река Лета, что есть забвение, уничтожает, испепеляет память того, кто выпивает из нее. Выпить из реки забвения значит стереть памятования, которые есть ты сам, оставить свое «бытие в движении» – в памяти – в личности и уйти в сокрытое, во тьму (ἄδηρ), туда, где нет движения и памяти, где время не течет. Время – река, а забвение – противоположная река (Лета), которая смывает память и свет, оставляя тьму – «а-ид» (дословно с греческого – «не-видимый»). Истина – «а-лета» («не-забвенность») – нечто, что способно сопротивляться этой тьме в реке забвения, свет во тьме, «нечто преодолевающее время, нечто стоящее и не текучее, нечто вечно памятуемое», – говорит отец Павел Флоренский<sup>10</sup>. «Истина есть вечная память какого-то Сознания»<sup>11</sup>. Истина есть то, что бытийствует, истинствует, но не бывает, то есть действительно существующее, но не прекращающееся, вечный свет, вечная память. Сознание всегда стремится прорваться в эту незабвенность, ощущает всю текучесть и сменяемость того, что вокруг, всего сущего, своей же памяти.

Память как достоверность и своего рода основание для истины были отмечены не только греками. И. Кант и Платон сходятся в том, что основа для познания в памяти, только у И. Канта ею выступает трансцендентальная память, а у Платона – трансцендентная. Фантазм также выступает видом памяти, именно поэтому Э. Гуссерль, разрабатывая теорию темпоральности внутреннего сознания времени, берет исследование фантазии за точку опоры в понимании протенции (предвосхищения будущего момента).

В онтологическом плане память представляет собой особую работу психического и умственного характера, в результате которой рождается опыт, хранящий в понятиях, образах, символах эйдетические сущности феноменов, которые при их воспроизведении в памяти отсылают не к привходящему (συμβεβηκός), фактическому положению этих предметов со всеми их акцидентальными свойствами, а к вневременному, вечному (εἶδος). Психологическое может переживаться, но не храниться в сознании, поскольку время и условия, на которых основывалось переживание, невозможно воспроизвести в такой же достоверности снова. Когда психологическое время дается человеку в некотором «теперь» как переживание, это и есть все время как длительность, протяженность, потому что через этот момент «теперь» может быть схвачено и прошлое, и будущее как припоминание и предвосхищение. Отталкиваясь от этого, субъект, в онтологическом плане, может видеть, что сам он стоит над временем. Даже у русских символистов, в особенности у отца Павла Флоренского, переживание и чувствование отношения временного и вечного сходно с греческими представлениями: «...память есть символа-творчество. Помещаемые в прошедшее эти символы, в плоскости эмпирии, именуется воспоминаниями; относимые к настоящему они называются воображением; а располагаемые в будущем – считаются предвидением и предведением. Но и прошедшее, и настоящее, и будущее, – чтобы сейчас быть местом для символов мистического, должны сами переживаться, хотя и как разновременные, но зараз, то есть под углом Вечности.

<sup>10</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. I. М.: Правда, 1990. С. 18.

<sup>11</sup> Там же. С. 35.

Во всех трех направлениях памяти деятельность мысли излагает Вечность на языке времени; акт этого высказывания и есть память»<sup>12</sup>. Дело здесь не в сходности мифических предощущений греков и мистических веяний в русской философии, а в едином истоке мысли, к которому непосредственно имели доступ представители античной досократической мысли, и который «отпечатался» в русском языке через греческие корни.

Для понимания исходного в мышлении о времени необходимо рассмотреть становление этого феномена у Платона, поскольку оно еще связано с досократическим через речь мифа. «Досократические» философы и Платон рассматривают время как то, что не является сущим и о чем нельзя сказываться в онтологическом отношении кроме как через понятие судьбы (μοῖρα).

Судьба есть не только у человека, но и у всего сущего, для первого она возникает в деятельности дочерей Ананкэ (ἀνάγκη) – трех мойр: Лахесис (от λαχάνω – получать по жребью), Клото (прядущая нить человеческого жребия, от κλώθω – прясть) и Атропос (ἄτροπος – та, которая не поворачивает назад). Клото – движение как таковое, установившее и устанавливающее бытие живого и всего сущего, она представляет собой то, что есть в моменте «теперь»: ведает внешним кругом неподвижных звезд. Лахесис – создает то, что сопровождает человека всю его жизнь и определяет все прочие направления, особенно бесповоротность будущего. Она выводит сущее из его истока, сообщает об этом истоке Клото и Атропос в движении прикосновения ко всем ободам веретена. Атропос ведает тем, что еще не есть, но что неотвратимо становится, происходит, *про-из-водится*, поскольку имеет связь с истоком (ἀρχή) через сообщение Лахесис. Судьба, как таковая, сцепляется тремя энергетическими актами, исходящими от единого дела Мойр, и уделяется как доля человеку и сущему. Этот удел есть в качестве «надела» (τὸ χρῆμα), который вручается человеку, которым человек располагает. Судьба здесь не предстает как нечто неизбежное, однозначно предопределенное «кем-то свыше», Платон раскрывает собранность судьбы, вверенную человеку в качестве надела через введение ее в темпоральность, то есть в существо человека как сущего. Чтобы прояснить это допущение, необходимо обратиться к Пармениду, который в своей поэме «о природе» говорит: «οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἑόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι»<sup>13</sup>, что в общем переводе звучит как «сверх бытия ничего: Судьба его приковала быть целокупным, недвижимым». Парменид мыслит собранность единого бытия Ἐν в его «мойре», судьбе, которая есть посылающая единство бытия и сущего, то есть бытие сообщено сущему, вверено ему, и постольку, поскольку сущее имеется, оно бытийствует. Разделение между бытием и сущим стирается в силу того, что последнее Парменид мыслит как единое, то есть все сущее: природу, человека, богов и прочее. Парменидово время неотлично от его бытия, поскольку время – не то, что соотносится с сущим во всей его полноте и в единящем присутствии «теперь»<sup>14</sup>. Сущее как единое (Ἐν) у Парменида не является раздробленным (коль оно целокупно и едино), а значит, оно не дви-

<sup>12</sup> Там же. С. 65.

<sup>13</sup> Parmenidis Carminis Fragmenta [Электронный ресурс] // Placita. URL: <http://placita.org/parmenide/lectures.aspx?auteur=71> (дата обращения: 14.04.2017).

<sup>14</sup> Ср.: «Присутствие (Anwesenheit) – это настоящее (Gegenwart) в смысле собранности (Gesammeltheit), выдержки соразмерно ее обратному ходу из ускользаний, которые вследствие этого заставляются (verstellt) и тем самым забываются. Так возникает видимость без-временности (Zeitlosigkeit) подлинного сущего». Хайдеггер М. Поддачи // Герменей. Журнал философских переводов / Пер. с нем. Э. Саркисяна. 2013. № 1(5). С. 103.

жется, в смысле становления, но имеет в себе «предвосхищения» и «припоминания» становления, свершения. Оно уже исполнено, закруглено, завершено в себе самом. Здесь чистое, единящее присутствие сущего теряет различие с бытием в мышлении, потеря этого различия тоже принадлежит к судьбе Бытия (Sein) и в дальнейшем к *про-ис-шествию* метафизики, как говорит Хайдеггер<sup>15</sup>. Το μὴ ὄν – «не-сущее» не есть имя, это место где должно быть имя, но оно отсутствует; здесь невозможно выделить субъект в суждении<sup>16</sup>. Это – указание на умалчивание, на то, что путь для мысли здесь закрыт, невозможен. Позже, после Парменида, это будет выставлено как время. Время невозможно ни схватить, ни помыслить (νοεῖν – понять умозрительно), ни сказать о нем, можно только указывать на невозможность его схватывания, обозначать свое бессилие; это – чистая негативность, лишенная какой-либо позитивности и дна, которого можно было бы достичь; это – абсолютный темпоральный поток в гуссерлевском смысле. Но там, где обозначено бессилие, есть и усилие, прикладываемое к чему-то. Эти усилия представляют собой «путешествие субъекта» в истории философии мышления. Теперь становится понятно, что Платон, обращаясь к судьбе человека как к особому сущему, расположенному во времени, имеет право и возможность в мышлении увидеть бытие человека как образ вечной судьбы единого Бытия. Судьба человека определена не в смысле исполнения той или иной роли, а в смысле существования человека как присутствия (Dasein), которое длится, и в своей про-медлительности (Verzögerung), которая выступает как Клото, задается вопросом о самом себе. Теория времени Платона еще тесно связана с теорией Парменида, в которой время вообще отсутствует, и тот и другой прибегают к мифопоэтике, но стоит заметить, что «философия не происходит от мифа. Она происходит лишь из мышления в мышление. Но мышление есть мышление бытия. Мышление не происходит. Оно есть, коль скоро существует бытие. Однако падение мышления в науки и в веру – вот злая судьба бытия»<sup>17</sup>. По-новому вводит время в философию Аристотель, через понимание движения в фюзисе как различные виды энергии, но его концепт уже лишен досократической *открытости* и производит начало того, что Хайдеггер назвал «онтологической дифференциацией».

Толкование текстов греческих мыслителей в герменевтическом отношении, которое устанавливается Хайдеггером для реконструкции бытийной истории, позволяет установить связь хронологии и онтологии, которая будет присутствовать в измененных формах на протяжении последующей историко-философской мысли.

<sup>15</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра [Электронный ресурс] // Heidegger. URL: <http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0114654> (дата обращения: 13.05.2017).

<sup>16</sup> Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 52.

<sup>17</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра.

А.С. Скиба

## Проблема логического совершенства фигур в силлогистике Аристотеля

В статье рассматривается проблема логической и научно-познавательной иерархии фигур в силлогистике Аристотеля. Проблема неравнозначности силлогистических рассуждений анализируется на примере концептуального статуса так называемой *первой фигуры* (σχῆμα πρῶτον) простого категорического силлогизма. Рассматривается необходимость сведения фигур. Описывается критерий *несовершенства* (ἀτελείος) силлогистических рассуждений.

*Ключевые слова:* логика, греческая философия, Аналитика, Аристотель, силлогизм, фигура, модус.

Как Аристотель указывает в «Метафизике», «выяснение начал силлогизма находится в ведении философа и того, кто рассматривает относительно всякой сущности вообще, какова она от природы» (IV, 3, 1005b5-8). Действительно, всякое познание базируется на понятии сущности, которое является важным компонентом всей философии Стагирита. В силлогизме же сущность предмета связана с содержанием среднего термина. Так, средний термин может быть метафизической причиной факта, получаемого в заключении. Однако это действительно только для так называемой первой фигуры<sup>1</sup>.

Как известно, относительно отношения среднего термина к крайним мыслитель выделяет три различные фигуры силлогизма. В первой фигуре (σχῆμα πρῶτον) средний термин расположен на месте субъекта в большей и на месте предиката в меньшей посылке; вторая фигура представлена таким образом, что средний термин является предикатом обеих посылок. В третьей – средний термин выступает субъектом обеих посылок.

Четвертая фигура Аристотелем отдельно не выделялась, и вопрос о её происхождении является спорным. Известно мнение, что она появилась в результате усилий *Галена Пергамского*, который

<sup>1</sup> Patzig G. Aristotle's theory of the syllogism: a logico-philological study of book A of the Prior analytics. Dordrecht: D. Reidel, 1968. P. 44.

скомбинировал фигуру из модусов, добавленных к первой фигуре Теофрастом, учеником Стагирита. Будучи представителем единства перипатетиков и стоиков, Гален сочетал посылки, получив таким образом «безукоризненное умозаключение», ныне известное как модус *Fesapo* четвертой фигуры, а также модусы *Bramantip*, *Camenes*, *Dimaris*. Это, на наш взгляд, и является основанием называть римского философа «творцом» данной фигуры. Однако сам Гален отмечал существование в силлогистике только трех фигур, ссылаясь на ныне утраченный трактат «О доказательстве» (Galen. *Institutio Logica*. XII, 1, 26). О четвертой фигуре мы впервые узнаем от Аверроэса, который приписывает ее создание Галену в своем комментарии к «Первой Аналитике» (Averr. *Prior. Resol.* I, 8). В качестве независимой и полноправной четвертая фигура появилась в логике Пор Рояля.

Первая фигура для Аристотеля является самой научной и универсальной, так как «для выявления необходимости заключения не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято» (An. Pr. I, 1, 24b22–25). То есть для установления корректности умозаключения достаточно указать на сам силлогизм. Совершенство первой фигуры, в соответствии с Аристотелем, очевидно. Возникает вопрос, что именно делает очевидным валидность совершенной фигуры?

У. Нил полагает, что только в первой фигуре очевидна *транзитивность* связи между терминами, расположенными в обычном порядке<sup>2</sup>. Как отмечает У. Нил, Аристотель предлагает две формулировки силлогизма первой фигуры, одна из которых обозначается как «одно содержится в другом, как в целом»; вторая как «одно приписывается всему другому». Аристотель недвусмысленно описывает транзитивность терминов первой фигуры в целом ряде пассажей «Первой аналитики»: «Итак, если три термина так соотносятся между собой, что последний целиком содержится в среднем, а средний целиком содержится или не содержится в первом, то необходимо, чтобы для двух крайних терминов образовался совершенный силлогизм» (An. Pr. I, 4, 25b32–35), «если А приписывается всем В и В приписывается всем Г, то А необходимо приписывается всем Г» (An. Pr. I, 4, 25b37–39).

Отметим также, что заключение по первой фигуре может быть представлено в виде любого из суждений по качеству и количеству, то есть суждений типа а, i, е и о, в то время, как заключение по второй фигуре должно быть отрицательным, а по третьей фигуре – частным. Это, на наш взгляд, также послужило причиной «обожествления» первой фигуры философом.

Подобное утверждение делает и А. Тренделенбург, указывая, что только через первую фигуру мы можем получить знание о сущности вещи, так как она заключена только в *универсальных* терминах силлогизма. Таким образом, в соответствии с данным мнением, Аристотель, формулируя силлогизмы, обращал большое внимание на их теоретико-познавательный смысл, что также повлияло на признание философом только трех фигур<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Kneale W., Kneale M. *The Development of Logic*. Oxford, 1971. P. 73.

<sup>3</sup> Trendelenburg A. *Outlines of Logic*. Oxford, 1898. P. 12.

Поскольку силлогизмы второй и третьей фигуры не обладают всеми условиями для необходимого вывода, то называются Стагиритом *несовершенными* (ἀτελείος). Такой силлогизм требует дополнительных суждений, которые являются необходимым следствием из посылок, чтобы сделать вывод очевидным (An. Pr. I, 1, 24b24). Таким образом, Аристотель вкладывает в дефиницию необходимость сведения несовершенных силлогизмов к первой фигуре.

Безусловно, несовершенные силлогизмы являются валидными, что также понимал и Аристотель. Однако это отрицалось некоторыми комментаторами. Так, например, К. Прантль утверждал, что такие силлогизмы «не имеют доказательной силы». Источником подобной интерпретации, вероятно, является привычка мыслителя называть иногда несовершенные силлогизмы потенциальными (δυνατὸς συλλογισμός). Тем не менее это выражение следует толковать не в значении потенциального силлогизма как такового, а в значении потенциально совершенного силлогизма<sup>4</sup>.

Аристотелевское разделение фигур и, в частности, «тирания первой фигуры» также может объясняться исторически. Такое объяснение состоит в том, что, возможно, теория силлогизма выросла из фрагмента платоновского диалога «Федон» (104E–105B). Только первая фигура соответствует формулировке Платона и является причиной преимущества данной фигуры<sup>5</sup>. Заметим, однако, что полноценное объяснение системы Аристотеля должно охватывать причины разного рода.

Итак, «все несовершенные силлогизмы становятся совершенными посредством первой фигуры» (An. Pr. I, 7, 29a30–31). Такое преобразование может осуществляться обращением одной из посылок. Для этого способа существует три правила, которые описал Стагирит:

- Из Eba следует Eab
- Из Aba следует Iab
- Из Iba следует Iab.

Так, силлогизм *Cesare* второй фигуры (Enm, Aom следовательно Eon) сводится обращением общеотрицательной посылки к модусу *Celarent* первой фигуры (Enm, Aom, следовательно Eon).

Аналогичным образом, Аристотель совершенствует модусы *Camestres* и *Festino* второй фигуры посредством метода обращения. Однако, так как частноотрицательные суждения не могут быть преобразованы, то для сведения силлогизма *Baroco* (Acb, Oab, следовательно Oac), а также для модуса *Bocardo* третьей фигуры (Obc, Aba, следовательно Oac), мыслитель прибегает к аргументу *Reductio ad absurdum*. Так, чтобы получить по модусу *Baroco* заключение Oac, предположим противоречащее суждение Aac; затем, из Acb, по модусу *Barbara* первой фигуры, следует, что Aab; однако это ложно, так как противоречит посылке Oab; следовательно, истинно суждение Oac, которое и требовалось доказать в качестве заключения.

Важно отметить, что в доказательстве несовершенных силлогизмов философ действует в соответствии с законами пропозициональной логики, не распознавая ее как независимую логическую систему<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Patzig G. Op. cit. P. 46.

<sup>5</sup> Ross W.D. Aristotle's Prior and Posterior Analytics. Oxford, 1965. P. 27.

<sup>6</sup> Lukasiewicz J. Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic. Oxford, 1963. P. 49.

Помимо указанных выше способов, Стагирит прибегает к *методу выделения* (ἔκθεσις), которому философ, однако, отводит второстепенную роль. Метод выделения излагается только при сведении модуса *Darapti* третьей фигуры (An. Pr. I, 6, 28a24-26), а также указывается как возможный путь доказывания модусов *Datisi* и *Bocardo*. Данный метод в системе Аристотеля представлен так: если В присуще некоторым А, например С, то ложно, что А не присуще ни одному В, так как С суть В.

Как утверждает Д. Лир, ἔκθεσις подобен применению свободных переменных в современных системах теории естественного вывода. Предположив, что некоторые А суть В, мы вправе выделить конкретный случай из А, которой есть В. Это коррелирует с правилом частного выделения. Поэтому С следует понимать не в качестве другой переменной, как А или В, а в качестве отдельного случая А<sup>7</sup>.

Таким образом, мы утверждаем, что совершенствование фигур всегда осуществимо. Однако целесообразность такого сведения, на наш взгляд, является сомнительной. Известно, что уже древние мыслители принимали разделение фигур в логике Аристотеля как бесполезное.

Так, например, в равной степени совершенными все фигуры объявили Теофраст, Порфирий, Ямвлих, а также, уже в XX в., Я. Лукасевич.

Тем не менее «Аристотель придавал сведению силлогизмов чрезвычайно большую роль. Все умозаключения, даже несиллогистические, такие как индукция, аналогия, диайрезис и т. п., он выражает в терминах первой фигуры, сопоставляет их с нею, чтобы лучше выявить их внутреннюю структуру и познавательную ценность. Дело не в том, что первая фигура очевиднее других, а в том, что она более соответствует естественному порядку движения познания от единичного к общему, задачам познания единичного через его сущность»<sup>8</sup>.

Таким образом, Аристотель классифицировал силлогизмы в соответствии с их очевидностью. При классической формулировке первой фигуры с применением связки, силлогизм может быть очевидным, если посылки перемещены. Однако, так как порядок посылок в классической логике соответствует учению Аристотеля, то вопрос как очевидности силлогизмов первой фигуры, так и различия между фигурами, становится неясным. Необходимо также отметить, что аристотелевское разделение фигур, как мы указали выше, волновало мыслителей, начиная с первого поколения преемников Стагирита. Это, тем не менее, не оказало, на наш взгляд, значительного влияния на развитие логических идей философа.

<sup>7</sup> Lear J. Aristotle and logical theory. Cambridge, 1980. P. 4.

<sup>8</sup> Луканин Р.К. «Органон» Аристотеля. М.: Наука, 1984. С. 116.

*М.А. Кобзев*

## Образ идеального правителя и проект совершенного государства у Платона

В статье анализируется созданный Платоном образ идеального правителя и предлагаемый им проект совершенного государства. Подробно рассматривается описанный в диалоге «Государство» проект по воспитанию правителя-философа и попытка его реализации.

*Ключевые слова:* диалог «Государство», формы государства, правитель, Платон, воспитание.

**В** современном мире политика государства определяется многими факторами. Но, как и в античности, важнейшим из этих факторов является правитель, глава государства. Именно он принимает самые важные для страны решения и именно от его действий зависит внешняя и внутренняя политика государства.

Задача настоящей работы – изучить вопрос о том, как государство и роль правителя в нем понимал известный философ Древней Греции – Платон (Аристокл). Мы рассмотрим систему воззрений Платона о государстве, правителях, формах правления и способах создания совершенного государственного устройства, включающих проект идеального воспитания правителей и стражей. Его проект по созданию идеального государства признается как утопичный, но многие аспекты его теории актуальны и в наше время. Он видел несовершенство политических систем и предлагал, на его взгляд, верное решение, которое обосновал в диалоге «Государство».

Несомненное влияние на формирование взглядов Платона оказал его жизненный путь. По мнению большинства исследователей, древний греческий философ родился в 428 или 427 г. до н. э. в Афинах. Отцом его был Аристон, матерью – Периктона. Семья была аристократического происхождения и образование он получил характерное для представителей знати своего времени. Первый его учитель – Кратил. Позднее, примерно в 408 г. до н. э., Платон вошел

в круг учеников Сократа. Сократ оказал огромное влияние на мировоззрение и убеждения Платона. Сократ стал также ключевым персонажем произведений философа. Смерть своего наставника Платон не позволил забыть, описав трагическую кончину Сократа, ложно обвиненного судом, в диалогах «Апология», «Критон», «Федон» и «Ефтифрон».

В 399 г. до н. э. (год смерти Сократа) Платон покидает Афины. Примерно за 10 лет странствий он посетил Египет, Кирену, Южную Италию и Сицилию. Полученные опыт и впечатления во многом отразились в его научных и политических воззрениях.

В 388 г. до н. э. Платон возвращается в Афины и основывает свою школу – Академию. Это название связано с рощей героя Академа, в которой она располагалась. Ученики приходили в школу для изучения наук, преподаваемых здесь. Среди них были дети состоятельных и знатных семей, которым образование было необходимо для подготовки к будущей политической деятельности. Покидал свою школу Платон лишь дважды в связи с поездками в Сицилию. Аристократическое происхождение, глубокое изучение политических тем в юности, опыт восприятия государственного устройства разных стран, полученный в странствиях, и дальнейшее преподавание предмета политики представителям знатных семей, – весь его жизненный опыт располагал к рассуждению о государстве и роли правителя в нем.

Обществу и государству в размышлениях Платона уделяется особое место. Он искал ответ на вопрос о том, каким должно быть совершенное государственное устройство и какими именно чертами должны обладать люди, которые смогут обеспечивать стабильность и процветание государства.

Предшественницей существующих форм государства по Платону является совершенная форма общежития, сложившаяся в древности. Рождавшиеся прямо из земли люди не зависели ни от природы, ни от материальных ценностей. Сферы общественной жизни, управляемые не людьми, а богами, складывались так, что в жизни общества у каждого было все необходимое. А так как не возникало зависти к соседу, то не появлялись и раздоры, междоусобицы. Каждый человек обладал всем, что ему было необходимо, поэтому людей соединяли узы дружбы. Превыше же всего ценились философское знание и мудрость.

Формы государства, сменившие эту, по мнению Платона, – совершенную, приобретали отрицательные черты. При формировании отрицательных типов государственного устройства люди начинали стремиться к личному обогащению, возвышению над другими и к захвату власти. Поэтому начинались войны и происходили государственные перевороты, – то есть, все то, что было исключено при совершенном типе государства.

Таковыми отрицательными формами государства, согласно Платону, являлись:

- тимократия;
- олигархия;
- демократия;
- тирания.

Называя каждую из этих форм негативной, Платон считал, что каждая из последующих форм, начиная с тимократии, в чем-то хуже предыдущей, что связывалось с ухудшением качеств правительствующих людей. Страсть к богатству, власти, желание обогатиться и возвыситься над остальными приводили к многочисленным войнам, сменам власти и изменениям в управлении государством. Зависть одного правителя к богатству другого могла привести к бессмысленной длительной войне, к этому же могла привести и личная обида, нанесенная одним правителем другому. В итоге, личные качества и амбиции правителей определяли складывавшийся государственный строй.

Итак, тимократия возникла по Платону при смешении ценностей нескольких поколений-родов; «железный и медный влекли к наживе, приобретению земли и дома, а также золота и серебра, а золотой и серебряный род, не бедные, но, наоборот, по своей природе богатые, вели души к добродетели и древнему устройению»<sup>1</sup>. Этот государственный строй впитал в себя черты аристократического и олигархического и стал чем-то средним. Результатом такого объединения черт стало сильное желание представителей знати возвыситься, завоевать власть. Основными качествами таких правителей являлись честолюбие и соперничество, исходящие из их «яростного духа» – в таком государстве нет мира, оно всегда воюет.

Позже начался переход от тимократии к олигархии, то есть власти, основанной на имущественном цензе. Такой переход объясняется возникшей страстью правителей к обогащению. Богатство здесь стало цениться превыше всего. Богачи, наживающие свои состояния, как правило, нечестным путем, находятся у власти и процветают, а бедное население находится в тяжелом материальном положении и не имеет никаких прав в управлении полисом. В подобном государстве сосуществуют как бы два, состоящие из людей разных слоев. «Два государства: одно – государство бедняков, другое – богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же местность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга»<sup>2</sup>.

Дальнейшее развитие разницы между положением бедняков и богачей привело к противостояниям и междоусобицам. В ходе восстаний власть была захвачена бедняками и поделена между членами общества. Тех, кто раньше находился у власти, бедняки либо уничтожили, либо изгнали, теперь на государственные должности назначались большей частью по жребию. Так установилась демократия. Люди этого строя превыше всего ценят свободу, которая проявляется, по их мнению, во вседозволенности. Платон разграничивает человеческие желания на необходимые и те, которые стоило бы сдерживать, так как они не несут в себе пользы, а напротив, могут быть вредны. От вседозволенности рушатся моральные устои, развращаются ценности и происходит помрачение умов. При этом строе даже в мелочах будет проскальзывать неповиновение. Молодые не будут признавать мудрости старших, сами подражая взрослым, а взрослые будут подстраиваться под молодых, чтобы не казаться неприятными и властными. В конце концов,

<sup>1</sup> Платон. Государство // Собрание сочинений в 4 т. / Платон. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 547.

<sup>2</sup> Платон. Государство. С. 551.

люди этого строя перестанут признавать законы и все, что их хоть к чему-либо принуждает, после чего государство уже перестанет существовать.

Демократия порождает тиранию. Неограниченная власть одного правителя над всеми людьми происходит по Платону именно из-за обилия свободы, так как избыток свободы, по его мнению, приводит к рабству<sup>3</sup>. Как правило, будущий тиран – это ставленник народа, недовольного какой-либо сложившейся в государстве ситуацией. Обещая освобождение от долгов, раздавая земли людям, он постепенно узурпирует власть. Такой политик больше всего боится упустить власть из своих рук и всеми способами старается ее сохранить, держа население в страхе и убирая со своего пути других претендентов на власть.

Всех правителей-политиков, поступающих несправедливо, Платон порицает. Справедливость становится одним из важнейших качеств представителя власти. Если правитель поступает справедливо, то народу и нет причин бунтовать. Если правитель честен и не ставит себе целью обогащение, то народ всегда будет поддерживать именно его, так как видит его порядочность.

Господство справедливости сплачивает разнообразные части государства в единое целое, так как каждому гражданину, считает Платон, справедливостью устанавливается занятие и положение в обществе. Более удачными формами правления он считал аристократию и монархию, где в одной власти принадлежит представителям знати, а в другой – власть в руках царя, но и они не являются, по его мнению, совершенными.

В политической жизни своего времени Платон не принимал непосредственного участия, однако стремился распространить философские идеи среди знатных особ и при их помощи изменить принимаемые государственные решения и политику правителей. Он был уверен, что политика должна исходить из философии и должна устроить мир в соответствии с идеей блага. Политики должны улучшать жизнь своих соотечественников, а их решения должны соответствовать государственным интересам. Это нашло отражение в созданном им образе идеального правителя-философа.

Одними из ключевых фигур в государстве и в городе по Платону являются правители. Поставив вопрос: «Кто должен начальствовать, а кто – быть под началом?», Платон в диалоге «Государство» много внимания уделяет образу правительствующего человека, назначение которого – управлять другими людьми. Такой человек должен быть благопристойным, справедливым (как ранее упоминалось), неподдающимся обманам и страстям, он должен стараться принести пользу государству и людям в нем живущим. Чтобы выявить такие качества у человека, Платон предлагает подвергнуть его испытаниям. Причем, чтобы выяснить, цельный ли это человек и нет ли в нем противоречий, проверка его должна проходить во всех возрастах – детском, юношеском и зрелом. Прошедшего все испытания и нужно «ставить правителем и стражем государства, и ему следует воздавать почести и при жизни, и после смерти»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Там же. С. 562–564.

<sup>4</sup> Там же. С. 414.

Но, как можно предполагать, правители-политики нечасто проходили какую-либо проверку на заслуженность положения человека, имеющего власть над остальными. Исключением может быть лишь собрание в Афинах, где каждый член собрания должен был сдать экзамены для вступления в свою должность.

В диалоге «Политик» Платон подвергает анализу умение управлять людьми и, конечно же, обращает внимание на то, какие качества присущи политикам. «Умение управлять людьми надо понять для того, чтобы знать, кого надо отделить от разумного государя из тех, кто делает вид, что они политики, и убеждают в этом многих, на самом же деле вовсе не таковы»<sup>5</sup>. Эти слова имеют целью раскрыть, что умение быть политиком и правителем является одним из сложнейших человеческих умений и что далеко не каждый способен им стать. Люди же, выдающие себя за политиков, но на самом деле не разбирающиеся в предмете, не должны быть причастны к власти.

Таким образом, при выборе правителя или государственного человека, наделенного полномочиями, необходимо предъявлять к нему высокие требования, чтобы занимаемое им руководящее положение было заслуженно и оправданно.

От правителя зависит совершенство государственного строя. Чтобы государство можно было назвать наилучшим по своему строю, оно должно обладать четырьмя главными доблестями-добродетелями по Платону. Эти доблести исходят из основных качеств правителя. В диалоге «Государство» Платон говорит: «Разве нам не приходится неизбежно признать, что в каждом из нас как раз те же виды нравственных свойств, что и в государстве?»<sup>6</sup> Действительно, правители олицетворяют государства, в которых правят. Качества, которыми обладает правитель, зачастую приняты и государством. Происходит взаимосвязь, чередование качеств-доблестей с правителя на государство и с государства на правителя.

Первой доблестью-качеством Платон называет «Мудрость». Мудрость в его понимании – это «высшее знание или способность дать добрый совет о государстве в целом – о способе направления его внутренних дел и о руководстве им в его внешних отношениях»<sup>7</sup>. Мудрость дана от природы далеко не каждому человеку, по-настоящему мудрой может быть лишь малая часть общества. И именно эта малая часть, обладающая знанием мудрости, стоит во главе государства.

Вторая доблесть, которой должно обладать государство, – «Мужество». Мужеством обладает, также как и мудростью, не большая, а меньшая часть людей. Но, чтобы назвать государство мужественным, достаточно и малой части, если она сохраняет согласное с законом мнение об опасностях, то есть понимает, где опасность есть, а где ее нет. При этом Платон отмечает, что о мужестве необходимо говорить, как о гражданском свойстве. О том, мужественно ли государство, судят по людям в нем живущим – трусливы ли они или нет. Это же касается и правителя такого государства, ведь без обладания мужеством он не сможет защитить государство.

Третьей доблестью является так называемая «сдерживающая мера», или «Рассудительность» по Платону. Смысл этой доблести

<sup>5</sup> Платон. Политик // Собрание сочинений в 4 т. / Платон. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 6.

<sup>6</sup> Платон. Государство. С. 435.

<sup>7</sup> Асмус В.Ф. Античная философия. С. 243.

заключается в том, что, когда человек обуздывает свои худшие стремления, то есть «преодолеывает самого себя», – он становится лучше, чище и достойнее. В совершенном по Платону государстве рассудительностью обладает все население, а не какая-то его отдельная часть. Только то государство, где гармонично согласованы и лучшие, и худшие стремления и где этот порядок приводит к улучшению общества, можно назвать совершенным.

Четвертая доблесть – «Справедливость». Эта доблесть является наиважнейшей для государства, ведь она объединяет три другие. Ее наличие в государстве не допускает возвышение какой-то одной доблести, чтобы всегда было равновесие. Более того, если говорить о людях, то стоит отметить, что «каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела». Каждый человек занимается каким-то полезным делом, которое справедливостью установлено в пределах его природных способностей.

При наличии этих четырех доблестей в государстве его ждет процветание, а при отсутствии хотя бы одной – постепенная гибель. Равновесие достигается при помощи разумного управления правителей, мужества населения, равно как понимания опасностей, умения противостоять соблазнам и низшим стремлениям, и справедливости законов и сложившегося порядка. О таком государственном строе мечтал Платон. Грамотное сочетание личных качеств, воспитания и образования правителей может привести государственное управление либо к благополучию, либо к разрухе, и очень важно, чтобы люди сами понимали, к чему приведет их деятельность.

Государство у Платона возникает при объединении по общим интересам трех населяющих город классов: крестьяне, ремесленники, купцы; стражи; правители. Но первостепенное внимание он уделяет именно стражам и правителям.

Это обусловлено тем, что одни являются гарантом порядка и защищенности государства от противников, а другие принимают решения и управляют государством так, как это необходимо для его развития. Важность ролей этих двух сословий определяет их воспитание, раскрываемое в диалоге «Государство» Платона.

Основа воспитания стражей и правителей исходит из их прямого назначения. Долг стража – охрана государства как от внешних, так и от внутренних опасностей. Безупречный страж государства должен обладать «и стремлением к мудрости, и стремлением познавать, а также быть проворным и сильным»<sup>8</sup>, но он никак не должен мыслить критически по отношению к государству и уметь самостоятельно принимать важные решения, для этого существует сословие правителей.

Чтобы правильно воспитать такого стража города, необходима система образования, подходящая именно для формирования качеств, присущих образу стража. А для формирования идеального правителя необходима та же система, но до определенного момента, только лишь для того, чтобы привить ему любовь к своему городу. Далее ему необходимо философское образование, чтобы научить будущего правителя рассуждать и принимать верные решения во благо его города<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Платон. Государство. С. 376.

<sup>9</sup> Dillon A. Education in Plato's Republic. [Электронный ресурс] // Santa Clara University. URL: <https://www.scu.edu/character/resources/education-in-platos-republic> (дата обращения: 19.09.2017).

Итак, поставив целью создание идеального государства, Платон опирается на образы идеальных стражей порядка и властителей. Чтобы сформировать необходимые для этих образов качества, Платон вывел две системы воспитания: мусическое и гимнастическое воспитание. Причем выводить эти системы он начал с образа стража, так как система воспитания правителя-философа является более полной по сравнению с предлагаемой для стражей.

Мусическая система воспитания призвана повлиять на душу молодого человека и поэтому начинается с раннего детства с рассказывания мифов. Но далеко не все мифы Платон считает полезными. Например, те, которые повествуют о раздорах богов, их междоусобицах и войнах, не должны читаться ребенку, чтобы оградить его от пагубного влияния. Содержание мифа призвано привить добродетель, богопочитание, научить благородству, мужеству, честности и порядочности. Мифы, обличающие скверные поступки богов и героев, по мнению Платона, должны быть подвергнуты цензуре из-за опасения, что дети будут думать, что они приемлемы и ничего плохого нет в том, чтобы самим совершать несправедливость.

Помимо правильности повествования мифов, не менее важным моментом обучения является музыкальность, то есть ритм и гармония слов. Отобрав из разных музыкальных напевов два наиболее подходящих для мужественных воинов, Платон отсеивает музыкальные лады, содержащие причитания, жалобы или изнеженность и праздность, которые не подходят к образу идеального стража. Ему нужен музыкальный лад, «который подобающим образом подражал бы голосу и напевам человека, находящегося в гуще военных действий и вынужденного преодолевать всевозможные трудности» – то есть лад «вынужденный»<sup>10</sup>. Помимо «вынужденного» дорийского лада Платон вставляет фригийский или «добровольный» лад для тех, «кто в мирное время занят не вынужденной, а добровольной деятельностью и поступает разумно и рассудительно».

К этим музыкальным ладам Платон совершает отбор музыкальных инструментов, отсеивая инструменты со множеством струн, чтобы не было «праздного» многоголосья в мелодиях. Платон оставляет для города два инструмента – кифару и лиру, а для сельской местности – свирель.

Таким образом, Платон устанавливает систему образования, влияющую, прежде всего, на душу. При таком воспитании в человеке формируются умеренность, порядочность, мужество, благородство и прививается любовь к прекрасному. В самом начале создания своей модели государства, говоря о стражах, Платон приравнивает качества юноши-стража к свойствам породистого щенка. То есть, по его мнению, стражи «должны быть кроткими к своим людям и грозными для неприятеля»<sup>11</sup>. Схожесть с собакой заключается и в том, что дружелюбность и враждебность этого животного проявляется в зависимости от того, знает ли она этого человека или она считает его чужим и с ним нужно быть настороже. Отсюда исходит и стремление познавать, стремление к мудрости, которым должен обладать каждый страж.

<sup>10</sup> Платон. Государство. С. 399.

<sup>11</sup> Там же. С. 375.

Но одного мусического (душевного) воспитания мало, для готовности неутомимо сражаться стражам необходимо быть в хорошей физической форме, и для этого Платон ввел гимнастическое воспитание, направленное на развитие силы и выносливости людей, которым доверено охранять государство.

Хотя мусическое воспитание является самым важным компонентом в воспитании стражей, равновесие между мусической и гимнастической составляющими образования важно для баланса качеств и способностей стража. Исключительно мусическое образование постепенно приведет к мягкости, а чтобы этого не произошло, Платон вводит физические упражнения во вторую часть общего воспитания.

Итак, Платон в своем диалоге не старается представить сложной систему гимнастики, наоборот он сводит свои предложения к умеренности в еде и простоте физических упражнений молодежи. Указывая на схожесть мусического образования, где излишество и праздность приводят к расслаблению и мягкости, и гимнастического, где тоже самое вызывает болезни тела, Платон делает вывод: «Простота в мусическом искусстве дает уравновешенность душе, в области же гимнастики – здоровье тела»<sup>12</sup>. Гимнастика, по его мнению, призвана предотвратить болезни тела, а медицина же направлена на лечение уже имеющихся болезней.

Человек, который прошел оба курса воспитания, должен обладать особой слаженностью душевных и телесных способностей. Система образования Платона в целом направлена на две стороны человека: душевную и телесную. Душевная сторона в результате мусического воспитания становится мужественной, но умеющей чувствовать красоту, нежной и в то же время грубой, способной противостоять злу и несправедливости. Телесная сторона становится сильной, грубой, но не настолько, чтобы эта грубость проявилась в характере человека и отразилась на его душевных качествах. Сочетание этих двух систем приводит к единому грамотному воспитанию любого человека, а не только именно стража города.

Обратившись к образу правителя, Платон признает, что система воспитания стражей ему подходит лишь отчасти и что их система воспитания не является полной, она слишком узка в мыслительном плане для будущего правителя, которому необходимо развивать философское мышление. Правители должны получить другую форму образования, которая будет определять, тестировать и совершенствовать философское умение мыслить. Цель этой системы не воспитать, привить философскую мудрость, а отобрать на начальном этапе тех, кто способен философствовать, и уже затем она направлена на укрепление характеров философов.

Образование правителей-философов направлено на достижение четырех добродетелей и основывается на познании «блага», без которого достижение других добродетелей невозможно<sup>13</sup>. Достижение «блага» переплетается также и с поиском истины, и если стражей в их воспитании отгораживали от истины, когда она несла в себе намек на наличие зла и несправедливости, то философ-пра-

<sup>12</sup> Там же. С. 404.

<sup>13</sup> Там же. С. 505.

витель стремится к истинному знанию в полном своем объеме, чтобы помимо видимого мира изучить и мир умопостигаемый, состоящий из идей-образов<sup>14</sup>.

Для выражения пути человеческого познания Платон использует «символ пещеры», чтобы объяснить процесс познания истины-блага посредством образования. Он уподобляет положение человека в мире нахождению в пещере, на стенах которой человек видит игру теней – отражение света за стенами пещеры. Эти тени – свидетельства человеческих чувств. Познание же истинной действительности происходит по мере того, как человек выходит из пещеры (из мрака заблуждений к свету знания). При этом главная задача правителя-философа – вернуться за теми, кто остался в пещере, и вывести их на свет. В этом Платон видит предназначение философов, которые должны править в городе и привести население к благополучию и просвещению.

Уделяя большую роль философскому знанию, Платон стремился объединить образ мудреца-философа и государственного деятеля. Этот человек, объединяя в себе философские знания и высшие государственные полномочия, мог бы создать условия для активного преобразования жизни общества в лучшую сторону.

Созданная Платоном теория об идеальном правителе-философе относится к утопичным. План воспитания личных качеств политика, который достоин обладать властью, проявил себя как неудачный и невыполнимый.

Попытка реализовать свой проект идеального государственного строя была совершена им во время поездок в Сицилию, в правление Дионисия II, советником и родственником которого был Дион – сторонник платоновских идей и товарищ философа. Дионисий II должен был пройти особый курс обучения, разработанный Платоном, старавшимся воспитать в Дионисии качества правителя-философа. Ведь грамотное управление государством – это результат воспитания, образования и прирожденных качеств самого правителя.

Но недовольные возрастающим авторитетом Платона придворные оговорили его. Будто бы целью философа является преднамеренное отделение Дионисия от власти, чтобы возвысить Диона. Начался конфликт, в ходе которого Дион был отправлен в ссылку, а впоследствии поднял восстание против Дионисия II. Платону пришлось покинуть Сиракузы.

Необходимо отметить, что Дион под влиянием взглядов Платона на государство стремился установить идеальную форму правления. По словам Плутарха, Дион стремился установить более совершенную форму власти, в противовес тирании Дионисия старшего, отца Дионисия II, и для этого он намеревался развивать демократию. Устройство государства по плану Диона должно было совместить в себе черты монархического, аристократического и демократического строя. В развязавшейся войне Дион одержал победу, но вскоре был убит, – в 354 г. до н. э. Так трагически и неудачно закончился эксперимент Платона по созданию лучшего государства<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Там же. С. 510.

<sup>15</sup> Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Дион // Сравнительные жизнеописания в 3 т. / Плутарх. Т. 3. М.: Наука, 1964.

В результате даже сам философ убедился в утопичности своих суждений относительно устройства идеального государства. Создавая проект государства, он не учитывал несовершенство человеческой природы. Испорченность людей всегда сводила на нет даже самые продуманные проекты. А алчность и желание властвовать уничтожали на корню и самые доброжелательные идеи. Платон несколько раз пытался принять участие в политической жизни Греции, но всякий раз это заканчивалось для него потрясениями и неудачей.

К концу своей жизни Платон пришел к иным убеждениям, которые изложил впоследствии в диалоге «Законы». «Государство» же можно считать великолепным и продуманным проектом, памятником развития мысли своего времени, который не учитывал лишь то, что люди разные и человеческая природа всегда будет руководить поступками. Это произведение Платона является даже не столько проектом создания государства, сколько произведением о формировании человека, неотделимого от государства в понимании философа<sup>16</sup>. Если бы можно было четко разделить людей по типам, особенностям и свойствам, то вполне возможно, что государственный проект Платона помог бы организации общего благополучия, но в реальности сложно представить путь развития такого государства. Особенно трудно это сделать сейчас, в современном мире и в условиях современной политики.

<sup>16</sup> Йегер В. Пайдея. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1997. С. 198.

# ЯЗЫК КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ

ББК 87.3(0)  
УДК 101

*Д.А. Борейко*

## Сравнительная интерпретация фонических и графических элементов в работах Хайдеггера и Деррида

Статья посвящена анализу фонических и графических терминов в работах Хайдеггера и Деррида. В статье подчеркивается функциональная близость терминологии Деррида и Хайдеггера, которая обнаруживается в результате анализа их критики определенного понимания знака и языка.

*Ключевые слова:* письмо, след, грамма, указание, выражение, разбиение, сказ, собранность.

При чтении работ Хайдеггера, специально посвященных языку или косвенно с ним связанных, может сложиться впечатление, что его образный и метафорический ряд укладывается в рамки того, что Деррида именует фонологической традицией. Это связано с расхождением терминологии в постановке вопроса о языке, которая сразу же бросается в глаза. В случае Деррида можно увидеть целую серию терминов, связанных с начертанием, с *γραφή* – *письмо* (l'écriture), *текст* (le texte), *след* (die Spur, la trace) и др. У Хайдеггера преобладает другой ряд, ряд аудиальных, или фонических образов – *зов* (der Ruf), *вслушивание* (das Hinhören), *сказ* (die Sage), *окликание* и др. Тем не менее расхождение образных рядов может оказаться вторичным, если обратить внимание на то, как именно эти образы используются. Поскольку фонологическая традиция, в том смысле, в каком ее понимает Деррида, имеет отношение к метафизике присутствия, к вопросу аутентичности, важно более детально исследовать, каким образом Хайдеггер использует аудиальные образы, чтобы понять, укладывается ли столь беспрепятственно его мысль в фонологическую традицию или она имеет отношение к *γραφή*. С этой целью в данной статье предлагается кратко рассмотреть две работы Деррида, а именно: «Подпись Событие Контекст» и «Голос и феномен: введение в проблему знаков

в феноменологии Гуссерля»; и две работы Хайдеггера: «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» и «Путь к языку». Эти четыре работы позволяют схематично обрисовать сходство и различие перспектив Хайдеггера и Деррида, а также сделать определенные выводы относительно «фоничности» хайдеггеровской терминологии.

Чтобы лучше понять, почему Деррида использует именно графические образы, стоит обратиться сперва к статье «Подпись Событие Контекст». Почему следует сместить отношение письма и речи, если здравый смысл и классическая схема подсказывают, что речь первична, а письмо, в первую очередь, – это письмо фонетическое? Предположительно, некто пишет в целях экономии: передать что-то кому-то, пока его нет рядом, пока он временно отсутствует. Но, предположим, кто-то отсутствует не год, а тысячу лет или миллион лет: письмо и в этом случае предполагает возможность расшифровки независимо от эмпирического получателя. Письмо структурно *итерабельно*. (Стоит отметить, что трансцендентальная мысль всегда предполагает в своей основе такую итерабельность.) Это свидетельствует о том, что в письме заложена возможность *абсолютного отсутствия*, которое не является модификацией присутствия. В основе структуры письма лежит «разрыв присутствия» или «смерть» получателя. То же самое касается и отправителя. Возможность получить письмо при абсолютном отсутствии отправителя – не в эмпирическом смысле, ведь мета должна быть произведена, – показывает, что письмо может функционировать и без одушевления текста авторской интенцией, желанием-сказать (*vouloir-dire*). Это двойное структурное отсутствие – отправителя и получателя – выявляет несколько принципиальных моментов: письмо всегда может быть вырвано из контекста и само порождает контекст; письмо должно быть свободно от герменевтики, герменевтика вторична; *письмо не производно от речи, но, наоборот, является самой возможностью знака, языка и опыта*. Чтобы прояснить последний пункт, обратимся к работе «Голос и феномен».

В этом тексте Деррида рассматривает идеи Гуссерля, связанные с функционированием знаков. Размышления движутся в русле феноменологической мысли и опираются на тексты, непосредственно относящиеся к феноменологии. Деррида ставит вопросы, касающиеся возможности чистоты феноменологической редукции и аподиктической достоверности познания на основе «принципа принципов», «то есть в подлинной самоочевидности, в *настоящем* или в *присутствии* смысла для полной и изначальной интуиции»<sup>1</sup>. Но главным вопросом для Деррида является вопрос возможности самого непосредственного *самоприсутствия для себя в настоящем*. Не скрыто ли в *живом настоящем* (*lebendige Gegenwart*) «нередуцируемое неприсутствие как то, что имеет конституирующее значение, а с ним нежизнь, неприсутствие или непринадлежность-себе живого настоящего, неискоренимую непервоначальность»<sup>2</sup>. Для Гуссерля присутствие *живого настоящего* есть идеальная форма,

<sup>1</sup> Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля // Голос и феномен и другие работы по теории знака / Ж. Деррида. СПб.: Алетейя, 1999. С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

которая может обеспечивать бесконечную воспроизводимость, которая поистине *есть* именно за счет своей идеальной воспроизводимости и идентичности. Присутствие объекта может повторяться как *то же самое* только в форме идеальности. И здесь важную роль начинают играть язык и знак. Именно язык «есть средство для этой игры присутствия и отсутствия, ибо разве не в языке, или разве не сам язык является тем, что, как могло бы показаться, объединяет *жизнь* и *идеальность*?»<sup>3</sup>. Причем наиболее «живым» выступает не письмо, а речь как *дыхание* или φωνή, которое не имеет тела. *Голос* должен стать тем посредником, который будет сохранять, и воспроизводить отношение сознания и объекта. И хотя Гуссерль говорит о пред-выразительном слое опыта, может ли голос быть здесь чистым присутствием? Можно ли развести *мирской* язык и сознание в акте воспроизведения смысла или в процессе дескрипции? Для Гуссерля это возможно благодаря тому, что φωνή – «не в звуковой субстанции или в физическом голосе, не в теле речи в мире, которую Гуссерль признает как подлинную родственность логосу вообще, но в голосе, феноменологически взятом, в речи в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть, создает из *Körper* a *Leib*, *geistige Leiblichkeit* (из корпуса плоть, духовную телесность). Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить для себя и быть для себя настоящей – *слушать себя* – в отсутствие мира»<sup>4</sup>. С точки зрения Деррида, феноменологическая редукция не может справиться с языком *мира*. Язык всегда будет смешивать *мирское* и *трансцендентальное*. Связано это с проблемой знака.

Знак, по Гуссерлю, может выполнять две функции: *выражение* (der Ausdruck) и *указание* (das Anzeichen). Указание не выражает, оно лишено значения (die Bedeutung) или смысла (der Sinn). Выражение же – это то, что наполняется интенциональным опытом, живым смыслом. Но в коммуникативной речи две эти функции переплетаются, «фактически дискурсивный знак и, следовательно, значение *всегда* вовлечены, всегда *подхвачены* указательной системой»<sup>5</sup>. Следовательно, либо об их разделении мы можем говорить лишь *de jure*, либо мы должны найти некоммунитивное использование выражения – монолог без адресата. Выражение достигает своего максимума выразительности в абсолютной близости-к-себе присутствия, где уже не существует чего-то *внешнего мирского*. Знак в качестве выражения не имеет своего собственного *что*, но «растворяется» в *что* того, что он призван выразить. Выражение является «волевой экстерииоризацией», оно интенционально и осознанно без остатка. Более того, интенциональный акт – есть условие появления внешней эмпирической речи, подчиненной указанию. Как пишет Деррида, Гуссерль отождествляет волю и интенциональный акт, оставаясь в традиции волюнтаристской метафизики. Далее Деррида делает очень интересное замечание: «это объясняет, почему все то, что ускользает от чистой духовной интенции, чистого оживления *Geist*’ом, то есть волей, ис-

<sup>3</sup> Там же. С. 19.

<sup>4</sup> Там же. С. 27.

<sup>5</sup> Там же. С. 33.

ключается из значения и, таким образом, из выражения. <...>. Видимость и пространственность как таковые могли бы только разрушить самоприсутствие воли и духовного оживления, которые открывают дискурс. Они буквально являются смертью этого самоприсутствия»<sup>6</sup>. Воля, и в человеческом теле, и в человеческом слове, трансформирует *Körper* в *Leib*. Воля-говорить или желание-сказать (*vouloir-dire*) в качестве смысла являются целью и назначением языка, только они могут дать ему жизнь. Указание же должно быть здесь подвергнуто редукции как эмпирический феномен, поскольку указание всегда имеет тело, требующее «оживления» *дыханием голоса*. Но так как тело само по себе не прозрачно, здесь всегда остается что-то, что выходит за пределы волевого акта, остается неактуализированная материя знака, которая сопротивляется, и, с одной стороны, спутывает смысл, с другой, лишь благодаря этой материи, смысл проявляется вовне, вовлекая другого в коммуникацию. Происходит одновременно два противоположных движения, то, что в прямом смысле слова можно было бы назвать *дискурсом*. Это то, что скрывается в самом движении раскрытия. «Указание, которое таким образом включает в себя всю поверхность языка, является процессом смерти, которая действует в знаках. Как только появляется другой, указательный язык – еще одно имя, относящееся к смерти, – уже не может быть преодолен»<sup>7</sup>. Гарантию присутствия нашей жизни может дать только редукция указания, а вместе с ней и редукция другого. Следовательно, для Гуссерля единственной возможностью сохранения чистого присутствия является монолог, в котором я ничего себе не сообщаю, не общаюсь с самим собой. Любая моя попытка указать на непосредственное настоящее, уже оказывается проигранной. Мое присутствие, в таком случае, однозначно и прозрачно для самого себя. Многозначность и переключение между смысловыми «режимами» порождается только примесью указания. Именно указание создает «смешение языков».

Но, предположим, что монолог, молчаливая речь и правда ничего не сообщает, тогда, с точки зрения Деррида, выражение не может быть знаком, так как знак всегда несет на себе репрезентирующие функции воспроизводства того, чего уже нет в живом настоящем, он всегда имеет в себе раздвоение, знак, чтобы быть знаком должен быть узан, как сохраняющий *то же самое*. То есть сам знак лишен той прозрачности, на которую претендует чистое выражение: «Я не могу войти в «действующий» дискурс, не будучи с самого начала вовлеченным в безграничную репрезентацию»<sup>8</sup>. Таким образом, в наше «чистое» присутствие незаметно вплетается повторение, и отличить реальность от репрезентации становится невозможно, так как условием самого присутствия становится знак. Такое развитие интересным образом связывается с формой идеальности, о которой шла речь выше. Ее возможность бесконечного повторения, ее постоянство, то есть *истинное бытие тождественного* всегда подхвачено знаковой репрезентацией, которая и обеспечивает повторение. *Бытие* может быть открыто только в присутствии живого

<sup>6</sup> Там же. С. 51.

<sup>7</sup> Там же. С. 58.

<sup>8</sup> Там же. С. 70.

настоящего; это настоящее становится точкой опоры для присутствия, и это же настоящее парадоксальным образом указывает на мои границы существования – настоящее уже всегда *указывает* на отсутствие или на возможность отсутствия меня. Настоящее в форме *теперь* (maintenant) имеет в себе континуум ретенции и протенции. Оно всегда затронуто памятью и ожиданием, и, за счет этого, темпоральность является неотъемлемой частью *теперь-присутствия* и его условием. Таким образом, *бытие как присутствие* пронизывается отношением к смерти. *Я есть* уже свидетельствует внутри себя о смерти. Проект Декарта, утверждавший простоту *ego cogito*, скрывал в себе движение к смерти. Попытка вычленивать чистоту интуиции оказывается весьма сомнительной. Деррида здесь вводит понятие *следа*, или в другой версии – *υρακτιή*, – как того, что обеспечивает возможность присутствия, обеспечивает возвращение *того же самого*, *вписывает* в присутствие движение *différance*, которое, с одной стороны, позволяет возникнуть самотождественности, а с другой, не дает возможности свершиться чистому молчаливому монологу.

Φωνή, или *голос*, для Гуссерля является посредником идеального бытия, позволяющим сохранить прозрачность самоприсутствия. Это интересным образом обыгрывается в слове «entendu», которое одновременно имеет два значения – *слышимое* и *понимаемое*. Оно демонстрирует слияние смысла и звука (феноменологического). Слышание имеет то характерное отличие, что на первый *взгляд*, не имеет внешней по отношению к себе сферы пред-стояния перед *глазами*. Оно также имеет темпоральное преимущество. Я слышу себя сразу, в тот момент (*мгновение ока*)<sup>9</sup>, когда *голос звучит* в непосредственной близости от меня и, в своем пределе, *почти* сливается со мной как чистый смысл самоприсутствия. Такая близость к самому себе, которая не имеет внешней среды, претендует на подконтрольность моего *воления*, моего *интенционального акта*. Собственно, прозрачность тела-знака гарантирует управляемость смысла. При внешнем посреднике этого не происходит, поэтому письмо в своей телесности всегда сопротивляется оживлению, или, выражаясь языком Деррида – рушит «экономия» присутствия.

Итак, благодаря *υρακτιή* *голос* не позволяет наладить чистое самоотношение. «Слушание своей речи – это не внутренность внутреннего, которая затворяется *в* и *на* себе, это непреодолимая открытость во внутреннем, это глаз и мир внутри речи»<sup>10</sup>. Поскольку присутствие и смысл всегда уже находятся в этом «движении», чистую сферу «внутреннего» определить невозможно, как и чистую сферу «внешнего». Это значит, что абсолютная подконтрольность моего *воления* становится проблематичной. Завершая этот анализ фонической традиции и ее выражения в текстах Гуссерля, Деррида пишет относительно развития западной мысли: «...история метафизики может быть выражена как разворачивание структуры или схемы абсолютной воли-слышать-свою-речь (le vouloir-s'entendre-parler absolu)»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Стоит заметить, что ни *мгновение ока*, ни Augenblick, ни ἐν ῥιπή ὀφθαλμοῦ не передают здесь точного смысла, так как имеют визуальный характер. Хотя, может быть, именно эта спутанность чувственных образов может продемонстрировать отсутствие чистого фонизма присутствия.

<sup>10</sup> Деррида Ж. Указ. соч. С. 114.

<sup>11</sup> Там же. С. 134.

Если теперь обратиться к мысли Хайдеггера, то все оказывается не столь однозначно, как это можно было себе вообразить, увидев серию звуковых образов. В докладе «Путь к языку» задается вопрос о существовании языка и о том, каким образом вообще можно исследовать язык. Уже с самого начала работы можно обнаружить критическое отношение Хайдеггера к подходу, согласно которому язык может рассматриваться в качестве объекта: как человек, созданный языком, погруженный и живущий в языке, пользующийся языком как инструментом может добраться до его существа? Если у Гуссерля можно увидеть, что такая близость к звучащему языку не воспринимается как серьезная проблема, то здесь складывается обратная ситуация: человек оказывается в таком положении к языку, что сам язык создает препятствия для его изучения. То, что кажется наиболее близким, не позволяет себя схватить в объективирующем описании, *поставить себя напротив* (der Gegenstand). Хайдеггер обращает внимание, что начиная со стоической мысли и вплоть до XX века за некоторыми исключениями попытки описать язык, изучать язык сводятся к его инструментальному характеру и к перечислению его характеристик. Но задача заключается не в том, чтобы раскрыть язык через что-то другое, задача – «дать слово языку как языку»<sup>12</sup>. Как это сделать? Надо учитывать несколько моментов. (1) Во-первых, язык сам вплетает в себя говорящего. (2) Во-вторых, говорящий не является причиной языка, но сам пребывает, присутствует *при* говорении о том, что его уже задело. (3) В-третьих, забывается, что язык всегда указывает.

Учитывая эти моменты можно попытаться продвинуться к существу языка, к тому, «что соединяет разъединенное исходя из того *единого*, в котором покоится своеобразие языка»<sup>13</sup>. Хайдеггер часто акцентирует на *едином* свое внимание: для упорядочения разнообразия языка нужно сосредоточиться на том, что его *собирает* (versammeln). Он предлагает назвать это *единство* «разбиением» (der Aufriß) в смысле «разметки». Разметка *собирает*, то есть расчерчивает пространство языка и располагает говорящих в определенное отношение к вещам (вещам в широком смысле слова). Собственно, такая разметка и позволяет указывать, поскольку располагает то, на что можно указать. В докладе выделяется именно *указательность* языка и речи. Сказать – это и значит указать. Хайдеггер подчеркивает цепь связанных слов: *указать*, *показать* (Zeigen), *сказать* (Sagen), *сказ* (die Sage), *каз* (die Zeige). Знак возникает из такого языкового указывания. Существо языка заключается в *сказе*. Предшествующий круг мысли замыкается следующим образом: этот *сказ* в указывании говорящего является одновременно его *самопоказыванием*, которое может совершаться только в открытости и явности *разметки*, которая, в свою очередь, располагает говорящего по отношению к самому себе. Из этой мысли следует, что любое присутствие или отсутствие говорящего *собирается*, *расщепляясь* в указывающем цикле. Таким образом, можно сделать вывод, что Хайдеггер не следует здесь за Гуссерлем, выбирая скорее указание (Anzeichen), нежели выражение

<sup>12</sup> Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. М.: Республика, 1993. С. 259.

<sup>13</sup> Там же. С. 260.

(Ausdruck), или, скорее, отказываясь от такого разделения в пользу специфически переработанной структуры указания, оставляя тем не менее фонические образы.

Но на этом разбор не заканчивается. Хайдеггер отмечает, что «фонетико-акустико-физиологическое истолкование» следует пересмотреть: «Говорение само по себе есть уже слушание. Это слушание языка, которым мы говорим»<sup>14</sup>. Это очень важный момент, который отмечает, что даже монологическая речь, которая в анализе Гуссерля растворялась в самоприсутствии, отмечена раздвоением речи и языка, сказыванием и слушанием. «Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него»<sup>15</sup>. По сути, говорящий (Хайдеггер здесь не употребляет термин *Dasein*) в этом языковом движении оказывается *телом указывания* на присутствие и отсутствие, телом в пассивном или медиапассивном залоге слушания-указывания. Оказывается, что хайдеггеровский фонизм по-своему графичен, можно вспомнить уже приведенную цитату Деррида: «Слушание своей речи – это не внутренность внутреннего, которая затворяется *в* и *на* себе, это непреодолимая открытость во внутреннем, это глаз и мир внутри речи». Именно это демонстрируется у Хайдеггера. Речь уже несет *след* слушания языка, но след стертый, поскольку он заметен лишь через свое отсутствие, поскольку *язык говорит в молчании*. Речь в указывании одновременно и скрывает и дает доступ к этому молчанию. *Тишина сказа* оказывается и тем *между*, что располагает(ся) *вблизи* слушающего и говорящего. Через указывание как сказ присутствующее выступает в присутствии.

Итак, здесь наблюдается сближение границы между рядом *граммы* и рядом *звука*. Опыт говорящего-слушающего насыщен элементами *урациф*. Можно ли обнаружить еще более отчетливый эффект этой близости? В работе «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» снова развивается тема языка (это более ранний текст, чем доклад «Путь к языку», и датируется 1953/54 гг.). Речь идет о попытке перевода с японского на немецкий и упирается в трудность, заключающуюся в опредмечивании того, о чем идет речь. Адекватный перевод японской мысли попадает в «double bind» европейского метафизического мышления и языка, который располагает высказываемое в «таблице» чувственное/нечувственное, «поскольку строение языка несут на себе основные элементы звук и письмо, с одной стороны, и значение и смысл, с другой»<sup>16</sup>. Подобная ситуация наблюдалась и в докладе Деррида 1968 г. «La différence»: само различие *между* не слышно и не видно – попытка выскользнуть из дуального деления. Таким образом, категории метафизического языка препятствуют речи. Если метафизический язык заключает высказываемое между двумя рубриками, пытаюсь *представить*, то необходимо обойти прямой путь *знака* и *шифра* через *намек* (*der Wink*) и *жест* (*die Gebärde*). *Жест* Хайдеггер интерпретирует как «изначально в себе единую *собранность* (*Ver-sammeln*) встречного несения и доносящегося»<sup>17</sup>. *Собрание* и *собранность сказа* в «Пути к языку», здесь оказываются связаны с жестом, причем сходство проглядывает не только в термине *соби-*

<sup>14</sup> Там же. С. 266.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Указ. соч. С. 281.

<sup>17</sup> Там же. С. 283.

рание. Собранность «несения и доносящегося» осуществляется во *взгляде*, который остается невидимым (*unsichtbaren Schauen*), но через движение которого в *пустоте* (*die Leere*) только и проявляется все присутствующее и отсутствующее. Здесь достаточно ярко прослеживается переплетение звуковых и визуальных терминов. В «Пути к языку» это звучит следующим образом: «Или сказ есть поток тишины, который сам соединяет свои берега, сказывание и наше его высказывание, образуя их?» Поток тишины и пустота<sup>18</sup> выполняют в этих текстах схожие роли: собранность в обоих случаях осуществляется *через* них, *при* них и *ими*. Оба случая подчеркивают включение внешнего, или пространственного во внутреннюю структуру языка и речи, а также во внутреннюю структуру говорящего. Пустота, в которой осуществляется изначальная собранность, оказывается тем самым разрывом *между*, дающим присутствующему присутствовать, что и тишина сказа, располагающаяся *между* речью. *Жест* и *намек* (который сближается с жестом и является его «аналогом») в данном случае позволяют впервые обратить внимание на пустоту и тишину в качестве них самих, или, если говорить о языке – «дать слово языку как языку». Жест – это и есть то, что играет роль языковой *урацији*, которая протягивает(ся) *между*.

Следует обратить внимание на акцентирование Хайдеггером этого положения *между*: между несением и доносящимся, между сказыванием и высказыванием, между чувственным и рассудочным, между присутствием и присутствующим. Для этого следует вспомнить то, что уже было написано ранее: язык в качестве сказа, или указания, собирает, расчерчивая и располагая; это собрание позволяет явиться присутствующему в его присутствии; язык собирает присутствие и присутствующее, но собирает не вторично, не в качестве синтеза чего-то некогда расчлененного, а изначально, как «изначально в себе единую собранность». То есть язык располагает слушающего в определенном *отношении* (*der Bezug*) к сущему в его присутствии. Язык располагает слушающего в отношении к *двусложности* (*die Zwiefalt*) присутствия и присутствующего, причем таким образом, что «эта двусложность сама впервые только и развертывает из себя ту *ясность* (*die Klarheit*), то есть тот *просвет* (*die Lichtung*), внутри которых присутствующее как таковое и присутствие становятся различимы для человека»<sup>19</sup>. В данном контексте *между* можно рассматривать как раз как специфическое отношение *изначальной собранности двусложности присутствия и присутствующего*. Немного выше Хайдеггер пишет: «само бытие – это значит: присутствие присутствующего, то есть двусложность обоих в их простой *односложности*»<sup>20</sup> (*die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt*). Дальнейший анализ того, что Хайдеггер называет «Zwiefalt», здесь провести невозможно, поскольку он потребовал бы отдельной работы с привлечением всей проблематики, связанной с онтологическим различием. Что здесь оказывается значимым, так это то, что знак, язык и речь, которые включают, интериоризируют (но можно сказать, что сами при этом оказываются внешней средой говорящего) *пространство-время* (*Zeit-Raum*),

<sup>18</sup> Следовало бы отдельно рассмотреть, каким образом могут соотноситься тишина и пустота у Хайдеггера с его проблематикой Ничто.

<sup>19</sup> Хайдеггер М. Из диалога о языке. С. 290.

<sup>20</sup> Там же. С. 289.

исключают монологичность живого настоящего. Речь уже не идет об интенциональном волеии и чистом самоотношении, которые критиковал Деррида в работе Гуссерля. Скорее, Хайдеггер вводит в фоническую терминологию то, что Деррида назвал «глаз и мир внутри речи».

Из предшествующего изложения становится видно, что Хайдеггер, хотя и оставляет фонические образы и терминологию, использует их как дерридианские «графизмы», то есть в качестве *ὑρασιῶν*. Несмотря на значимые расхождения с мыслью Деррида, которые необходимо рассматривать отдельно, Хайдеггер изменяет фонологическую традицию изнутри, не противопоставляя фонические образы графическим, а вписывая последние в само использование фонической лексики. Это оказывается весьма важным моментом, поскольку соответствует той практике, которую развивал Деррида в своих работах.

Р.Д. Шалганов

## Тетраграмматон и иудейские теонимы в рецепции Иоганна Экхарта

Статья посвящена анализу теонимов, используемых и осмысляемых Иоганном Экхартом в его богословской практике, а также исследованию практических результатов положительного богословия Экхарта, – рецепции иудейских теонимов в изложении Моисея Маймонида.

*Ключевые слова:* Теонимы, Тетраграмматон, омонимия, трансгрессивный потенциал.

О влиянии Моисея Маймонида на Иоганна Экхарта, в частности, в том, что касается подходов к толкованию священных текстов и теонимии, высказывались многие исследователи. Так, здесь стоит упомянуть, в первую очередь, о М.Ю. Реутине, посвятившем главу своей книги «Мистическое богословие Майстера Экхарта»<sup>1</sup> детальному рассмотрению этого влияния. Как представляется, анализ иудейских теонимов у Экхарта, проведенный М.Ю. Реутиным, является наиболее подробным из доступных на русском языке. Помимо исследования М.Ю. Реутина, выделяется труд В.Н. Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта»<sup>2</sup>, где рассматривается экхартовская рецепция тетраграмматона. Из иностранных исследований хотелось бы отметить работу Бернарда Макгина «The Mystical Thought of Meister Eckhart»<sup>3</sup>, а также ряд работ французских исследователей, таких как Ален де Либера, «Le Problème de L'être Chez Maître Eckhart»<sup>4</sup>; Эмиль цум Брюнн, «Maître Eckhart: métaphysique du verbe et théologie négative»<sup>5</sup>; Изабель Равиоло, «Maïmonide et Maître Eckhart: deux penseurs de la négativité»<sup>6</sup>;

<sup>1</sup> Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011. 462 с.

<sup>2</sup> Лосский В.Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта / Пер. с фр. Г.Г. Вдовиной. М.: Издательство Московской Патриархии, 2003–2013. 423 с. (Богословские труды. № 38–41, 43–45).

<sup>3</sup> McGinn B. The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003. 320 p.

<sup>4</sup> De Libera A. Le Problème de L'être Chez Maître Eckhart: Logique Et Métaphysique de L'analogie // Revue de Théologie et de Philosophie. 1980. Vol. IV.

<sup>5</sup> Zum Brunn E., de Libera A. Maître Eckhart: métaphysique du verbe et théologie négative. Paris : Beauchesne, 1984. 244 p.

<sup>6</sup> Raviolo I. Maïmonide et Maître Eckhart : deux penseurs de la négativité [электронный ресурс] // Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem, 2014. URL : <https://journals.openedition.org/bcrfj/7362> (дата обращения: 05.06.2018).

Жюли Кастейт, «*Sous l'écorce de la lettre*»<sup>7</sup>. Также важными в этой области являются исследования Гершома Шолема, в частности, «Основные течения в еврейской мистике»<sup>8</sup>. У всех названных исследователей мы находим подробный анализ влияния Маймонида на Экхарта в эпистемологическом и герменевтическом планах, но к анализу экхартовской рецепции конкретных теонимов названные авторы обращаются избирательно. Так, тетраграмматон и имя «Аз Есмь Сущий» разбираются И. Равиоло, общей проблематике теонимии посвящено исследование Ж. Кастейт.

В трудах Иоганна Экхарта можно выделить две основные группы теонимов, которые он соотносит между собой. В основном речь о них идёт в «Комментарии на Исход». К первой группе относятся неоплатонические теонимы – «Монада»/«Единое», «Разум», «Бытие», «Истина» и «Благо». Ко второй – имена новозаветного происхождения – «Отец», «Божество», «Бог», «Троица», «Сын», «Св. Дух», «Господь», «Учитель», «Слово», «Мудрость» и «Христос». В стороне стоит группа иудейских теонимов, «אֱלֹהֵינוּ»<sup>9</sup>, «Адонай», «Шаддай», «אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ»<sup>10</sup>, которые не сопоставляются с двумя указанными группами, но, несмотря на это, остаются в центре внимания рейнского мистика.

Теонимы иудейского происхождения не участвуют в процессе соотношения, они интересуют Экхарта постольку, поскольку центральным из них является Тетраграмматон, уникальное в своём роде имя Божие, которое Экхарт предпочитает всем иным именам. Такое отношение к Тетраграмматону обусловлено глубоким интересом Экхарта к творчеству иудейского философа Моисея Маймонида.

Учение Маймонида о «чистом имени» Божиим, на которое обратил своё внимание Экхарт, излагается в 60–64 главах «Путеводителя растерянных». Подытоживая все свои предшествующие рассуждения, Маймонид говорит о том, что все имена Божии образованы от глаголов, которыми мы можем описать действия Бога в мире, и таковой способ является единственно приемлемым, ибо Бога мы познаем не иначе как по Его действиям в мире. Но далее Маймонид указывает на существование совершенно особенного имени, «чистого имени», как еще он его называет, которое одно лишь в полной мере может считаться именем Бога. «Чистое имя», тетраграмматон, אֱלֹהֵינוּ, является само по себе специфическим предметом. Это имя не происходит из человеческого языка, оно не имеет этимологии, оно никем и никогда не было сотворено, оно совечно Господу и пребывало в Нем еще до сотворения мира. В перспективе Маймонидовского соотношения Бога и мира это имя является единственным мостиком между двумя принципиально разными родами сущего.

Экхарт однако, признавая первенство тетраграммы, полностью разделить мнение иудейского философа на этот счет не может. Радикализм Маймонида, выражающийся в тезисе о полной невозможности богопознания, не вписывается в общий христианский неоплатонический строй мысли рейнского мистика. Так, в частности, Экхарт расходится с Маймонидом в обосновании инаковости

<sup>7</sup> Casteigt J. *Sous l'écorce de la lettre. De la parabola, comme procédé rhétorique et herméneutique hérité de Maïmonide, à l'opérateur métaphysique qu'est l'imago dans le Livre des paraboles de la Genèse de Maître Eckhart* [электронный ресурс] // Maître Eckhart / Casteigt J. (Ed.). Paris: CERF, 2012. P. 257–297. URL : [http://www.academia.edu/15229838/Sous\\_l'écorce\\_de\\_la\\_lettre.\\_De\\_la\\_parabola\\_comme\\_procéde\\_rhétorique\\_et\\_herméneutique\\_hérité\\_de\\_Maïmonide\\_à\\_l'opérateur\\_métaphysique\\_qu'est\\_l'imago\\_dans\\_le\\_Livre\\_des\\_paraboles\\_de\\_la\\_Genèse\\_de\\_Maître\\_Eckhart\\_in\\_Casteigt\\_J.\\_ed.\\_Maître\\_Eckhart\\_Cerf\\_Paris\\_2012\\_p.\\_257-297](http://www.academia.edu/15229838/Sous_l'écorce_de_la_lettre._De_la_parabola_comme_procéde_rhétorique_et_herméneutique_hérité_de_Maïmonide_à_l'opérateur_métaphysique_qu'est_l'imago_dans_le_Livre_des_paraboles_de_la_Genèse_de_Maître_Eckhart_in_Casteigt_J._ed._Maître_Eckhart_Cerf_Paris_2012_p._257-297) (дата обращения: 05.06.2018).

<sup>8</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.–Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2004. 511 с.

<sup>9</sup> «Йод-Хей-Вав-Хей», Тетраграмматон.

<sup>10</sup> «Эхье ашер Эхье» – «Я Тот Кто Я Есть».

тетраграмматона по отношению к прочим именам. В то время как Рамбам акцентирует трансгрессивный характер тетраграмматона, Экхарт не признаёт в тетраграмме трансгрессивного потенциала, поскольку таковой выводится напрямую из представления о полной омонимичности по отношению к Богу всех иных теонимов, которое Экхарт не разделяет.

В своем рассуждении о тетраграмме Экхарт, в числе прочего, обращается к наследию старшего брата по доминиканскому ордену, Фомы Аквинского. Сам Фома, в одиннадцатом разделе тринадцатого вопроса части первой «Суммы теологии», подводя итог своему рассуждению, упоминает о тетраграмматоне:

А еще более собственным именем является имя «Тетраграмматон», которое используется для обозначения самой субстанции Бога, несообщимой и, если позволительно сказать, единичной<sup>11</sup>.

Экхарт цитирует другой отрывок из того же труда:

Тетраграмма применялась, чтобы означить Бога не столько со стороны [Его] естества, сколько со стороны [Его] обоснованности в Себе в соответствии с тем, что Он рассматривается как нечто такое-то и, следовательно, «никоим образом не сообщаемое», подобно тому как «если бы кто-нибудь приложил имя солнцу, которое обозначает его как неделимое это»<sup>12</sup>.

Однако Экхарт не принимает всецело ни одну из этих позиций. Особый характер тетраграмматона Экхарт описывает следующим образом:

Ибо тетраграмма сама по себе – это вовсе не имя, о котором сейчас следует речь, а описание имени, состоящего из четырех букв. И оно заключает в себе священную тайну. Поэтому имя у нас нигде не произносится, но пребывает неизреченным в силу своей природы и чистоты, как и сущность Бога, которую выражает<sup>13</sup>.

Думается, что здесь Экхарт имеет в виду следующее – конкретное сочетание четырех букв «йод-хей-вав-хей» не является именем в собственном смысле этого слова, так как всякое имя есть некое слово, взятое из языка, и применяющееся для обозначения некоего предмета или понятия. Но тетраграмма не является действительно существующим словом, равно как и не является оно производным от какого бы то ни было слова. Тетраграмма есть лишь описание действительного, невыразимого, тайного имени Господа, сообщенного народу израильскому через Моисея в мистическом откровении, невыразимом по своей природе. Также стоит отметить и то, что тезис Маймонида о совечности имени Бога Ему самому не вписывается в полной мере в круг неоплатонических представлений Экхарта. Так, всякое имя носит функциональный характер, оно не может существовать само по себе вне того, кто был бы способен соотнести имя и именуемое. Если тетраграмма совечна Богу, а Бог

<sup>11</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1: [Ч. 1. Вопр. 1–64]. М.: Издатель Савин С.А., 2006. С. 174.

<sup>12</sup> Майстер Экхарт. Комментарий на Исход // Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГУ, 2011. С. 299.

<sup>13</sup> Там же. С. 298.

был Собой еще до сотворения мира, то зачем же было Ему нужно Его имя, раз некому было назвать его этим именем? Плюс к тому, всякое имя Божие Экхартом понимается как некое исхождение самого Господа, но, если Он обладал своим именем до сотворения мира, то куда и зачем Он исходил? Рабби Моисей говорит о совечности Бога и Его имени, желая тем самым подчеркнуть природу этого имени как такого уникального объекта, который один сопричастен Богу. По Маймониду, Бог, фактически, присутствует в этом имени. Это противоречие, как кажется, снимается приведенным выше тезисом Экхарта, который, в таком случае, читается так – Бог обладает именем, но имя Его есть в полной мере Его сущность, которая пребывала с ним, разумеется, и до творения, но не была никак записана, по причине отсутствия тех, кто мог бы сделать это. Эта божественная сущность была сообщена Моисею в откровении, которое он записал, тем самым создав тетраграмму как наиболее точное отражение неизреченной сущности Бога.

Стоит отметить, что произношение четырехбуквенного имени в иудейской традиции табуировано, при чтении текста оно заменяется именем Адонай. Осмысление этого имени Экхарт принимает у Маймонида без изменений. Это имя, хоть и сказывается о Боге омонимически, как и все прочие имена, кроме четырехбуквенного, занимает среди них первое место в силу своей этимологии. Адони (אֲדֹנָי), простая форма этого имени, переводится как «Господин», получая новую огласовку, оно произносится как Адонай, что указывает на интенсификацию подразумеваемого в слове отношения, то есть, если Адони может относиться, например, к правителю, то Адонай относится исключительно к Богу и ангелам. К ангелам оно относится в случае призвания или обращения к ним, по той причине, что ангел в иудаизме понимается как прямой посланник Бога, сама Его действующая сила, претворенная в орудие, принимающая некий вид, под которым является в мир по особым случаям. Отношение к Богу как к господину является наиболее нейтральным к Нему отношением в том смысле, что в таком случае мы совершенно ничего не говорим о Нем, но лишь подчеркиваем свое подчиненное положение по отношению к Нему. В силу этого становится возможным использовать это имя для замены «чистого имени».

Маймонид говорит также о двух замещающих тетраграмматон именах – из двенадцати и сорока двух букв. Эти имена не были полными аналогами тетраграмматона, они не относились, как и все прочие имена, напрямую к сущности Творца. Эти имена, особенно последнее, наверняка носили характер многословных определений, скорее даже, молитвенных формул.

Экхарт, разбирая двенадцати- и сорокадвухбуквенное имена, говоря об их специфике, указывает на их особые свойства. Он пишет:

Так явления дольного мира означают природу, облик, порядок, число высших явлений, как действие означает причину. На этом основаны алхимия, геомантия, пиромантия и многие из подобных им наук<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Там же. С. 301.

Экхарт следует за Маймонидами в том убеждении, что порядок букв и слов в этих именах, которые явно состоят не из одного слова, в высшей степени не случаен, и может, при должном подходе, быть истолкован и открыт некое тайное знание. Экхарт пишет:

Также число и порядок букв в именах, по мнению некоторых, возможно, не лишены смысла и естественных свойств, так что ни число, ни порядок нельзя считать случайными. В-третьих, значение приведенных выше имен следует понимать не в соответствии с их «явным звучанием», но в соответствии с тайным и скрытым смыслом того, что они означают. У алхимиков, скажем, под именем «солнце» понимается золото, под именем «луна» – серебро, и подобное. Так и Аристотель зачастую отрицает скорей явное звучание учений Платона, а не их скрытый смысл<sup>15</sup>.

Вместе с Маймонидом Экхарт сокрушается по поводу тех, кто прибегает к разного рода манипуляциям с божественными именами, используя их в различных оккультных целях. В случае Маймонида речь идет о ранних каббалистах.

Переходя к следующему имени, Маймонид обращается к четырнадцатому стиху третьей главы книги Исход. Бог обращаясь к Моисею в ответ на его просьбу назвать Своё имя говорит: «Аз есмь Сущий», в оригинале же там стоит такое выражение «אֲנִי הוּא אֲנִי הוּא», дословно, «я буду тем, кем я буду». Этот ответ читается как выражение божественной сущности двояко. Во-первых, здесь указывается на божественную самость, утверждается, что Бог есть Тот, Кто Он есть, и, таким образом, подчеркивается Его отличие от тварного мира – только Бог есть то, что Он есть, только в Боге едины сущность и существование. Во-вторых, здесь имеется также указание на вечность Бога, выраженное в форме будущего времени глагола «הוּא» – «быть» – которая в данном случае имеет значение имперфекта, указывающее на многократно повторяющееся или постоянное действие и в прошлом, и в настоящем, и в будущем.

Экхарт также рассматривает имя «Сущий», или «Который есть». Во-первых, он указывает на то, что имя «Бытие» свойственно Богу также как и имя «человек» свойственно человеку. Во-вторых, Экхарт утверждает, что только то имя в полной мере может соответствовать именуемому, к которому относится всё то же, что относится и к именуемому. К бытию же относится всё то же, что и к Богу. В обосновании этого утверждения Экхарт опирается на слова апостола Павла из Послания к римлянам 11:36 «Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки, аминь». Экхарт трактует эти слова как указание на то, что Бог присутствует в мире всецело, «в каждом вполне, полностью внутри и полностью вне»<sup>16</sup>. Бытие же точно также полностью присутствует в мире, иначе оно не могло бы сообщить миру существования, так как часть бытия не есть бытие, также как и часть Бога не есть Бог. Сверх того, Экхарт говорит о таких традиционно приписываемых Богу свойствах как постоянство, вечность, безначалие и несотворенность. Все эти ка-

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. С. 304.

чества присущи бытию в той же мере, что и Богу. Таким образом, Бог и бытие тождественны. Это сопоставление Экхарт доводит до того, что в конце 164 параграфа высказывает предположение, что на основании всего вышеизложенного кому-нибудь могло бы показаться, что чистым четырехбуквенным именем Бога является само слово «Esse». «И оно, насколько можно судить, „не произведено по действию [Божьему] и не изречено в соответствии с общностью [между Богом и тварью]“»<sup>17</sup>. Это иллюстративное предположение Экхарт не развивает, ограничившись его высказыванием. Затем Экхарт переходит к третьему доказательству. Во всяком сущем следует разделять род, вид и конкретного носителя, пишет Экхарт. Некий Мартин по роду есть живое существо, по виду человек, по собственному же имени он есть Мартин. В Боге же совпадают все три эти категории, поскольку Бог прост. В Нем нераздельны род, вид, носитель и бытие, их объединяющее. Посему представляется возможным называть Бога Бытием. Четвертое доказательство выглядит так – о Боге, ссылаясь на Послание апостола Павла к Филиппийцам 2:9<sup>18</sup>, можно сказать, что Он выше всякого имени. Но раз это так, то всякое имя может быть применимо к Нему, но никакое не может сказываться о Нем в собственном смысле, по причине полной неразличимости между всеми возможными именами, ибо никакое из имен не способно отразить нечто превыше всякого имени. Стало быть, в собственном смысле о Нем будет сказываться лишь такое имя, которое является превыше всех прочих и общее им всем. Таковым именем является «Бытие».

В конце 64 главы «Путеводителя» Маймонида переходит к рассмотрению последнего в этом ряду имени Шаддай (שַׁדַּי). Это имя переводится как «Достаточный» или, точнее, «Тот, кто достаточен», и обозначает совершенную полноту и самодостаточность Бога. Это имя, как и все прочие, было передано Аврааму в откровении. В третьем стихе шестой главы книги Исход читаем: «Являлся Я Аврааму, Ицхаку и Иакову Богом Всемогущим, а именем Моим “Превечный” не открылся им». Взглянув на оригинальный текст, мы можем увидеть, что на месте слов «Богом Всемогущим» стоит «בְּאֵל שַׁדַּי», где «שַׁדַּי» есть то самое имя Шаддай. На месте же слов «а именем моим “Превечный” не открылся им» стоит «וְשֵׁם יְהוָה וְשֵׁם יְהוָה לֹא נִתְּחַתְּ לִי», где на месте имени «Превечный» стоит тетраграмматон. На протяжении всей шестой главы Исхода Бог неоднократно называет себя «יהוה», что, собственно, и позволяет считать это слово Его именем, а так как оно не обнаруживает никакой этимологии, как уже было сказано, оно считается непроизводным, и оттого собственным именем Бога.

Трактуя имя «Шаддай», Экхарт подчёркивает его значение следующим образом. Будучи образованным от корня «Дай», что означает «достаток», имя «Шаддай» указывает на отсутствие в Боге всякой потребности как у всесовершенного и вечного. Несовершенный, по сравнению с Богом, характер тварного мира обуславливает наличие в каждой вещи стремления к чему-то, чего ей недостает. Это стремление и достижение недостающего разворачивается во времени, свойственном тварному миру. Бог же, поскольку является

<sup>17</sup> Там же. С. 305.

<sup>18</sup> «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени».

совершенным, ни в чем не нуждается и ни к чему не стремится, Ему всего достаточно, Он лишь пребывает в вечности. Потому мыслится возможным и соответствующим истине говорить о Нем как о Достаточном, «Шаддай».

Завершает свое рассмотрение маймонидовских теонимов Экхарт необходимым в таких случаях рассуждением о несовершенстве положительного богословия как такового. Точно таким же пассажем завершается рассмотрение положительных имен и у Маймонида. Он выглядит следующим образом:

Тот, «кто прилагает Творцу» положительные «наименования», согрешает в четырех отношениях. Первое, ибо «ограничены» разум и постижение того, кто усматривает подобное в Боге. Второе, ибо тот «усваивает» Богу «понятие соучастия», воспринимая Его имеющим как бы отдельные части, не на краю простоты. Либо «усваивает» Богу «понятие соучастия» в том смысле, что делает из Него соучастника, имеющего нечто общее с тварью. В-третьих, ибо тот «воспринимает Бога не таким, каков Он есть». Четвертое, ибо тот отдаляет «бытие Творца от своего сердца», если этого не разумеет<sup>19</sup>.

Подводя итог всему вышеизложенному можно сказать, что Майстер Экхарт, заимствуя некоторые ходы у Моисея Маймонида без изменений, и принимая при этом во внимание в ряде случаев авторитет Фомы Аквинского, вырабатывает собственный взгляд на положительные теонимы в целом, и иудейские в частности. Рецепция Экхартом иудейских теонимов носит тот же характер, что и осмысление общих ходов положительного богословия. Принимая перечень и объяснение происхождения теонимов у Маймонида, Экхарт переосмысляет их в соответствии с христианскими неоплатоническими представлениями. Так, в частности, трансгрессивный характер тетраграмматона, декларируемый Маймонидом, поддается переоценке у Экхарта. Тетраграмма утрачивает свой трансгрессивный аспект, оставаясь, тем не менее, во главе иерархии теонимов.

<sup>19</sup> Там же. С. 307.

# МЕДИА И ИНДУСТРИЯ РАЗВЛЕЧЕНИЙ В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

ББК 71.06  
УДК 130.2

*Д.С. Дерюгина*

## Теодор Адорно о популярной музыке: критический анализ

В данной статье через призму современной эстетики популярной культуры рассматриваются основные положения о популярной музыке в работах Т. Адорно. В значимой части положения Т. Адорно о популярной музыке противопоставляют ее «искусству музыки», что непосредственным образом связано с теми условиями, которые капитализм устанавливает для субъекта.

*Ключевые слова:* Адорно, философия музыки, популярная музыка, массовая культура, поп-музыка.

Теодор Адорно, ярчайший представитель философии музыки, выстраивает сложную философскую систему о природе популярной музыки XX века. Именно он во многих своих работах указывал на то, что популярная музыка является упрощенным, повторяющимся и скучным произведением искусства и что поп-музыка остается такой за счет коммерческих сил. Коммерческая машина массовой культуры манипулирует поп-музыкой как товаром, чтобы успокоить массы, которые пассивно реагируют на него. Хотя марксистская позиция присутствует почти во всех его аргументах, его влияние проявляется в произведениях многих авторов, которые явно не являются марксистами. Например, в размышлениях Алена Бадью<sup>1</sup> относительно эстетики можно увидеть главный тезис Адорно: полное управление эстетическим вкусом или воспроизводством посредством концептуализации или идеи.

Адорно начинает свое исследование с утверждения о том, что популярная музыка в первую очередь характеризуется синтезом развлечений и массового искусства. Популярная музыка двадцатого века является массовым искусством именно потому, что коммерческие силы в то время производили его на промышленный образец. Такой товар направлен на максимально возможное число потребителей. Следовательно, он должен сочетать в себе высокую

<sup>1</sup> Бадью А. Малое руководство по инэстетике. СПб.: Издательство Европейского университета, 2014. 156 с.

степень стандартизации с относительной доступностью, и поэтому те же ритмы и структуры появляются снова и снова. В коммерческом мире, где одна популярная песня звучит так же, как и любая другая, популярная музыка не может функционировать как средство подлинного общения. Такая философская традиция отражает идеи о стандартизации поп-музыки, которые в свою очередь отсылают к идее современного капитализма.

Анализ Адорно популярной музыки превращается в полноценную критику, когда он противопоставляет популярную музыку «искусству» музыки<sup>2</sup>. Мы не можем жаловаться на недостатки популярной музыки, если наша культура не может обеспечить лучшую альтернативу. Если «лучшая» музыка не доступна, то нет ничего особенно плохого в популярной музыке. Адорно утверждает, что объективно лучше, когда любая музыка доступна. Однако Адорно удается избежать простого контраста классической и популярной музыки. Для Адорно вся музыка, которая позиционирует себя как «искусство», также недостаточно хороша. Аудитория того времени неверно восприняла такое определение; большинство композиторов и музыковедов одобрительно отреагировали на такую постановку вопроса. Радикальные композиторы, такие как Арнольд Шёнберг, однако, старались создать такую художественную музыку, которая стала бы социально прогрессивной. Такая музыка бросает вызов слушателю, представляя им «истину», в отличие от другой музыки двадцатого века<sup>3</sup>. Для Адорно художественная правда не является ни предметом, который способен говорить истинные вещи, ни предметом создания социально оппозиционных заявлений (в рамках социально-экономической основы капитализма, политическая позиция, такая как панк или хип-хоп, – это просто еще один «крюк», маркетинговый инструмент). Художественная правда существует лишь относительно места и времени ее создания и применения. Такая правда использует музыку, которая является достаточно независимой от социально-экономических давлений, чтобы обеспечить композиционную целостность произведения. Адорно приводит в пример ожидание эстетического удовольствия, ранее ранжированного относительно эстетических требований, таких как красота. Стремление к красоте урезает подлинную автономию произведения. Поэтому музыкальная целостность не равноценна эстетике: хорошая музыка больше не предлагает нам красоту традиционного изобразительного искусства. Вместо этого, произведение должно быть достаточно сложным композиционно, должно включать в себя и отображать противоречивые требования, которые мы накладываем на искусство<sup>4</sup>. Для сравнения, музыка, которую легко понять, неавтономна. Она не противостоит доминирующей социально-экономической основе общества. Исходя из этих требований, лишь некоторым музыкальным формам удастся заставить слушателей взглянуть на противоречия современности. Популярная музыка в этом смысле для Адорно хуже всех. Его требование доступности лишает произведение поп-музыки социальной правды, так что у нее нет никакого взаимодействия с социальными ролями современности. Я думаю, справедливо пред-

<sup>2</sup> Adorno T. On Popular Music // On Record: Rock, Pop, And The Written Word: Frith S., Goodwin A. N.Y.: Pantheon Books, 1990. P. 256–258.

<sup>3</sup> Adorno T. Philosophy of Modern Music. N.Y.: The Seabury Press, 1973. P. 18.

<sup>4</sup> Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. С. 21.

положить, что когда в своих работах Адорно критикует популярную культуру и музыку, такие заявления чаще всего воспринимаются как нечто «культурно элитарное». Критический анализ Адорно, по-видимому, не соответствует реальному положению дел, что особенно видно в субъективных положениях о джазе<sup>5</sup>. Конечно, можно утверждать, что критика джаза, возможно, была чересчур резкой относительно всего джазового движения того времени. Но для того, чтобы понять, что Адорно пытался сказать и от чего он отталкивался в своих рассуждениях, мы не должны принимать критику джаза в отрыве от более широкой теории культурной индустрии и понятия субъекта у автора. То же самое можно и нужно сказать о его критических замечаниях, относящихся к массовой культуре.

Как Дэвид Шерман блестяще резюмирует: «многочисленные атаки Адорно на “культуру промышленности”, которые демонстративно отличаются от господства постмодернизма поп-культуры, доказывают его убеждение в том, что современная капиталистическая культура манипулирует сознанием именно с целью подрыва перспективы ... через понятие субъекта»<sup>6</sup>. Кроме того, следует отметить, что: «Теория культурной индустрии Адорно – это не совсем теория культуры, которая говорит о том, что Голливуд должен просвещать публику. Напротив, это теория промышленности, филиал монополий позднего капитализма, который делает деньги из того, что раньше называлось культурой»<sup>7</sup>. Другими словами, аргумент Адорно против культурной индустрии направлен не против культуры вообще, а скорее обращает внимание на то, как и чем культура управляется, и как общество действует на «культурную индустрию».

В своей критике популярной музыки Адорно не только обеспокоен тем, что существует тип явлений производства индустрии культуры, который проявляется через каналы «массовой культуры», но также обращает свое внимание на увеличение влияния «культурной гегемонии», которая является прямым результатом «индустриализации культуры». Основания, на которых построены оба аргумента, представляют собой фундаментальную озабоченность Адорно вопросом о социальной пассивности (то есть пассивный субъект) и проблемой того, что индустрия культуры производит продукты потребления для такого субъекта. В то время как в своей политической теории массового искусства Вальтер Беньямин решительно заявляет о наличии освобождающего потенциала искусства<sup>8</sup>, Адорно начинает свои рассуждения относительно поп-музыки с совершенно иной точки зрения. Он утверждает, что существует реальная проблема, связанная с массовым (социальным) сознанием и послушанием, экономическим принуждением и авторитаризмом, историческим деформированием субъекта и отсутствием социальных условий, способствующих отражению личности. В этом контексте фундаментальная критика Адорно популярной музыки касается того, что он определяет как «музыкальную продукцию», и того, как популярная музыка связана с пассивностью слушателя, которая, в свою очередь, связана с феноменом

<sup>5</sup> Adorno T. On Popular Music // On Record... P. 261.

<sup>6</sup> Sherman D. The Dialectics of Subjectivity: Sartre and Adorno. Albany: SUNY Press, 2007. P. 8.

<sup>7</sup> Ibid. P. 200.

<sup>8</sup> Беньямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: Медимум, 1996. С. 28.

культурных хитов<sup>9</sup>. Точка зрения Адорно подразумевает то, что люди в силу привычки прослушивания знают, что они услышат, тем самым рождая спрос на повторение и предсказуемость. В мире массового производства музыки, как и в культурном опыте, стандартизация действует как своего рода регулятор в нарастающем разнообразии. В качестве того, что могло бы разделить область действия стандартизации, как было сказано, Адорно обращается к пониманию «правильной музыки», которая, напротив, не поддается никаким стандартам. В конечном счете аргументом к такой позиции является теория созерцательного прослушивания, которая не является пассивной, в отличие от потребления поп-музыки, и которая коренится в самой структуре и опыте музыки (что делает музыку посредником, или субъектом). С другой стороны, можно предположить, что критический анализ Адорно массовой культуры и искусства не был направлен против популярной культуры как таковой, а скорее против конкретного вида массовой культуры производства в условиях монополистического капитализма. Другими словами, это тесно связано с объективными условиями, которые капитализм устанавливает для субъекта, рассуждение о субъекте можно найти в размышлениях о понятии «тотальности» в «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймера<sup>10</sup>.

Тем не менее одна из наиболее серьезных проблем для Адорно касается «оптовой» стандартизации искусства:

«Стандартизация прослушивания, кроме того, означает укрепление прочного господства общественности и их условных рефлексов. Они ожидают и хотят того, к чему привыкли. Но когда общественность не получает должного, несмотря на свое разочарование, признают право на ожидаемое – своим исключительным правом. При этом если бы можно было как-то разнообразить легкую музыку, ввести в нее что-то новое, общественность была бы обманута с самого начала силой экономической концентрации»<sup>11</sup>. Стандартизация, как ее описывает Адорно, является продуктом инструментального разума.

Важно отметить, что возвращение к проблемному статусу субъекта равносильно регулирует соответствующие привычки прослушивания. Причем субъект здесь зависит от вида стандартизации, который мы можем усмотреть в качестве инструмента индустрии культуры, или даже присущего ей продукта. Это происходит потому, что «объективный» опыт популярной музыки противоречит «посреднической субъективности» или тому, что я бы назвала интересубъективным опытом между субъектом и музыкальным произведением. В такой критике популярной музыки для Адорно ключевым понятием все же является популярность, но нетрудно усмотреть и критику социального, которое рождается из этой популярности.

Приведем другой аспект критики Адорно, который до сих пор порождает множество разночтений, а именно – отношение между популярной музыкой и социальной пассивностью. Для Адорно альтернативу популярной музыке представляют некоторые формы классической музыки<sup>12</sup>, которые требуют от слушателя внима-

<sup>9</sup> Adorno T. On Popular Music // On Record... P. 261.

<sup>10</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М: Медиум, 1997. 312 с.

<sup>11</sup> Adorno T. On Popular Music // Studies in Philosophy and Social Science. NY: Institute of Social Research. 1941. № 9. P. 25.

<sup>12</sup> Ibid. P. 28.

тельности, рефлексии и посредничества (то есть посредническую субъективность или то, что я бы просто описала как интерсубъективность). Кроме того, то, что Адорно ставит акцент именно на классической музыке, не делает классическую музыку «культурно элитарной»; проблема, на разрешении которой разворачивается вся критика Адорно, состоит скорее в предубеждениях слушателей, которые напрямую связаны с понятием социального. Человек имеет соответствующие чувства, чтобы слушать музыку только на биологическом уровне, но слушание тем не менее является культурно-социальной практикой.

Откуда мы могли бы извлечь возможную теоретическую альтернативу изучения и концептуализации популярной музыки, опираясь на критику Адорно? В своих работах Адорно очень четко указывает, что проблема популярной музыки состоит из двух частей: музыки и слушателя. В таком исследовании опыта восприятия популярной музыки, проблема культурной индустрии и стандартизации ее процессов является столь же важной, как и проблемное состояние современного субъекта.

«Современные привычки массового слушателя строятся, прежде всего, на признании. Популярная музыка сосредоточена на этом механизме привыкания и повторения. Основным принципом этого механизма является утверждение того, что нужно повторять нечто до тех пор, пока это не будет признано. Это утверждение, прежде всего, относится и к стандартизации материала, и необходимо для того, чтобы понять причины популярности музыки, и провести теоретический анализ процессов, участвующих в преобразовании повторения в акт признания и признания в принятие, соответственно»<sup>13</sup>. Здесь Адорно, прежде всего, обращает внимание на проблемный статус культурного отношения и восприятия музыки в массовом обществе (в результате воздействия индустрии культуры). Для Адорно, к тому же, популярная музыка напрямую связана с репрессивной природой ежедневных циклов капиталистического общества. В этом все более и более репрессивном социальном контексте, где нет «никакой разницы между человеком и его экономической судьбой»<sup>14</sup> и где опыт субъекта приобретает все более ригидную форму объективности<sup>15</sup>, музыка ассоциируется с тем, что Адорно описывает как «временный досуг».

Альтернативой массовому производству и стандартизированной музыке Адорно считает не столько «интеллектуальную музыку», которая раскрывает проблемы социального; скорее он говорит о той или иной форме музыки, которая способствует развитию эмпирического (феноменологического) взаимодействия (то есть «посредническую субъективность»). Мне думается, что причина яростной критики Адорно массовой культуры и музыки кроется в том, что они задействуют «отражающий» опыт. То есть, используя механизмы стандартизации, популярная музыка оказывается направленной не на человеческое Я, а на социальный опыт человека. Тем самым в момент прослушивания популярной музыки, человек экстраполирует свой опыт на социальное, минимально его

<sup>13</sup> Ibid. P. 17–48.

<sup>14</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Указ. соч. С. 175.

<sup>15</sup> Adorno T. *Negative Dialectics*. L.: Seabury Press, 1973. P. 39.

задействуя, а значит, даже на феноменологическом уровне слушатель по-прежнему остается пассивным. С другой стороны, защита определенных форм классической или «интеллектуальной» музыки должна провозглашать то, как эти формы музыки способствуют «посреднической субъективности». Поэтому является ли соната Бетховена равнозначной музыкальному произведению современных, независимых музыкантов, которые сознательно решили продолжать производить сложные и эмоционально привлекательные музыкальные композиции?

Добавлю к вышесказанному то, что я думаю, что позиция Адорно на самом деле близка позиции Бенямина. В то время как я строю свои рассуждения, отталкиваясь в первую очередь от адорнианской точки зрения, я согласна с фундаментальным тезисом Бенямина в работе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости»<sup>16</sup>. Для меня критика Адорно стандартизации искусства вполне оправдана, как и наблюдения Бенямина о том, что «техническая репродуцируемость произведения искусства впервые в мировой истории освобождает его от паразитарного существования на ритуале»<sup>17</sup>. Каким бы странным не казалось такое утверждение, эти две позиции не являются прямыми противоположностями. Оба мыслителя единогласны относительно главной проблемы исследования популярной культуры: соотношение капиталистической эксплуатации и невозможности приписать подобному продукту эстетическую ценность.

Критический анализ Адорно в конечном счете основывается на определенном типе опыта, к которому он приходит для простой цели: определить «автономное искусство». Более того, опыт, который Адорно намеревался описать в своей эстетике, очень близок точке зрения Бенямина относительно исторического упадка «ауры» и трансформации концепции искусства посредством его «технической воспроизводимости», что в итоге привело к появлению новых возможностей для опыта.

Исходя из этого, популярная музыка может быть воспроизведена сколько угодно часто, поскольку она с необходимостью стандартизируется и по своей природе подвержена «прочному господству прослушивания общественности и их условных рефлексов»<sup>18</sup>. Можно прочесть Адорно так: критика музыки, которая указывает на возможность альтернативного подхода, выходит за рамки музыки как объекта, товара, продукта. Действительно, Адорно воспринимает «правильную» музыку как «вещь» бегства, в которой усматривается отчаянное стремление к замкнутости и бессмысленности такого рода досуга. В отличие от этого утверждения, популярная музыка, которая звучит в торговом центре или концертном зале, разрушает отношения между субъектом и самой музыкой, потому что популярная музыка существует в пределах царства объективности.

«Невозможно одновременно избежать труда и скуки – отсюда и воспроизводство отношения, из которого происходит желание побега. Чтобы быть уверенным в том, что люди будут ра-

<sup>16</sup> Бенямин В. Указ. соч.

<sup>17</sup> Там же. С. 28.

<sup>18</sup> Adorno T. Prisms. Massachusetts: The MIT Press, 1983. P. 124.

ботать на конвейере, на заводе или в офисе, корпорации готовы предоставить любую новинку. Потребители ищут новизны, но напряжение и скука, связанные с фактической работой, приводят к тому, что свободное время предлагает им единственную возможность действительно нового опыта. Они жаждут получить замену труду. Популярная музыка предлагает им такую возможность»<sup>19</sup>.

При этом Адорно не видит никаких важных различий в формах популярной музыки. Его анализ может быть оспорен на том основании, что лишь некоторая популярная музыка имеет в своей основе устаревшие каноны красоты и идею легких удовольствий. Некоторые философы, такие как Ли Браун<sup>20</sup>, ответили, что некоторые джаз и рок-музыканты являются прямым контрпримером к анализу Адорно. Чарли Паркер и Джон Колтрейн выпускали коммерческие записи, которые стали популярными, однако они создали автономную, сложную музыку. Коммерческая структура музыки двадцатого века не уничтожила художественную правду, как полагал Адорно.

<sup>19</sup> *Adorno T. On Popular Music // Cultural Theory and Popular Culture. L.: Pranty Hall, 2006. P. 77.*

<sup>20</sup> *Brown L. B. Adorno's Case Against Popular Music // Aesthetics: A Reader in Philosophy of the Arts. Upper Saddle River: Pearson/Prentice Hall, 2005. P. 378–385.*

А.В. Рошка

## Концепт «интерпассивность»: генезис и концептуализация

В статье рассматривается генезис концепта «интерпассивность», а также делается экскурс в проблемное поле, давшее основание для успешного становления, закрепления и распространения этого концепта. На основании работ Р. Пфаллера и С. Жижека рассматриваются основополагающие аспекты концепта «интерпассивность», дается базовая дефиниция и структурная схема. Расширяется первоначальная проблематичная сфера возникновения и использования, показывается, что концепт «интерпассивность» позволяет по-новому взглянуть на проблематику субъекта как носителя не только активности и пассивности, но также интерпассивности.

*Ключевые слова:* интерпассивность, интерактивность, С. Жижек, Р. Пфаллер, делегирование, субъективность, интерпелляция.

### Интерактивность vs интерпассивность

В последние два десятилетия XX века вследствие развития IT-технологий, а также в связи с возникновением и скорым распространением новых электронных медиа наметилась тенденция к так называемому интерактивному взаимодействию, при котором субъект активно взаимодействует с объектом, со-участвуя в механизме его функционирования, прерывая его монологичность. Одними из наиболее ярких примеров обозначенной тенденции в сфере культуры являются произведения интерактивного искусства, где зритель/слушатель/читатель, входя в пространство такого рода произведения, начинает его активно модифицировать и трансформировать.

Разворачивая феномен интерактивности в плоскости культуры, мы, с опорой на С. Жижека, получаем следующее:

Иными словами, общим местом стало подчеркивать, что с приходом новых электронных медиа наступил конец пассивному потреблению текстов или произведений искусства: я больше не сижу, просто уставившись в экран, я все чаще взаимодействую с ним, вступаю с ним

в диалогические отношения (от выбора программ через участие в дебатах в виртуальном сообществе вплоть до непосредственного влияния на сюжет в так называемых “интерактивных нарративах”). Те, кто превозносят новые медиа, в основном фокусируют внимание на следующих особенностях: киберпространство не просто позволяет большинству людей избежать роли пассивных зрителей спектакля, поставленного другими, дает им возможность не только активно участвовать в спектакле, но и устанавливать его правила...<sup>1</sup>

Таким образом, как характерное для интерактивности отмечается активное взаимодействие с объектами в связи с появлением нового поколения медиа, что повлияло, в частности, на способ прочтения текстов и взаимодействия с новыми видами современного произведения искусства<sup>2</sup>.

Однако несмотря на свою распространенность и широкое употребление, концепт интерактивности в философском дискурсе по ряду причин оказывается нежизнеспособным без дополнения этого концепта его «темным двойником», а именно – концептом «интерпассивность».

Впервые термин «интерпассивность» в публичном пространстве прозвучал на конференции «Die Dinge lachen an unsere Stelle» в Линце, Австрия, в 1996 г.<sup>3</sup> Автором термина является австрийский философ и культуролог Роберт Пфаллер (Robert Pfaller), перу которого также принадлежит серия работ, в которых «интерпассивность» концептуализируется и начинает фигурировать в качестве инструмента для решения разнообразных задач. В широком философском дискурсе понятие интерпассивности закрепилось благодаря словенскому философу и культурологу С. Жижеку.

Как поясняет Р. Пфаллер, концепт интерпассивности «изначально был разработан в рамках дискурса о современном искусстве, где его разработка имела стратегическое значение в целях критики доминирующего понятия “интерактивность”»<sup>4</sup>. Необходимость, или, словами С. Жижека, «соблазн дополнить модное понятие “интерактивность” его темным и довольно жутким двойником, понятием “интерпассивность”»<sup>5</sup>, возникает именно в лоне современного искусства неслучайно. Как пишет Р. Пфаллер, «с начала 90-х художники могли снижать популярность и стать авторитетными, как только объявляли свои работы “интерактивными”<sup>6</sup>, тем самым закрепляя в теоретическом дискурсе о современном искусстве именно концепт интерактивности».

Р. Пфаллер, тем не менее, показывает, что сам концепт интерактивности привносит аномию и плодит больше вопросов, нежели ответов в самой теории, что выражается в следующем вопросе: действительно ли зрители получают большее эстетическое удовольствие, когда вынуждены быть со-участниками произведения интерактивного искусства, то есть быть вовлеченными? Не верно ли обратное, а именно, что «люди, в противоположность всем предположениям “теории интерактивности”, не только не хотят быть активно вовлеченными, но даже стараются избежать пассивной причастности»<sup>7</sup>, так как стремятся также уклониться и от участи простых созерцателей.

<sup>1</sup> Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005. С. 28.

<sup>2</sup> Более подробно см.: Эко У. От Интернета к Гутенбергу [Фрагм. лекции] // Общество и книга: от Гутенберга до Интернета / Ин-т философии РАН. М.: Традиция, 2000. С. 275–279.

<sup>3</sup> Указания на эту конференцию см.: Pfaller R. Althusser's Best Tricks [Электронный ресурс] // Crisis and Critique. 2015. Vol. 2. Iss. 2. URL: <http://crisiscritique.org/ccnovember/robertpfaller.pdf> (дата обращения: 25.08.2017); Žižek S. The Plague of Fantasies. London, New York: Verso Books, 2008. P. 144.

<sup>4</sup> Pfaller R. Little Gestures of Disappearance. Interpassivity and the Theory of Ritual [Электронный ресурс] // JEP. 2003. № 16. URL: <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm> (дата обращения: 25.08.2017).

<sup>5</sup> Жижек С. Интерпассивность. С. 18.

<sup>6</sup> Pfaller R. Althusser's Best Tricks.

<sup>7</sup> Ibid.

Таким образом, скептицизм Р. Пфаллера в отношении теоретической применимости понятия интерактивности, применяющегося к художественным практикам, открывает горизонт для предложенного им неологизма «интерпассивность», который становится ключом к ответам на поставленные вопросы.

### Структурная схема интерпассивности

Обратной стороной интерактивности, ее инверсивной структуры, следовательно, становится «интерпассивность». В противоположность так называемым объектам интерактивного искусства, предполагающим некоторую незавершенность, заполняемую инвестируемой активностью зрителей, вырисовывается интерпассивная инверсия структуры объекта, при которой, по мысли Р. Пфаллера, такого рода произведение искусства «совершенно закончено, – не просто изготовлено, но также полностью потреблено»<sup>8</sup>, то есть буквально не нуждается в зрителях, не требует от них инвестировать ни в активность, ни в пассивность.

Легко усматривается структурная сходность такого рода потребления с тем, что С. Жижек называет «упреждением» реакции идеального потребителя, приводя следующий пример: «Разве мы не являемся свидетелями “интерпассивности” в форме современного телевидения или рекламных щитов, которые на самом деле пассивно наслаждаются продукцией вместо нас? (Упаковки “Кока-колы”, на которых написано “Oго! Вот это вкус!”)<sup>9</sup>. Подобным образом феномен рекламы описал Ж. Бодрийяр в «Системе вещей» (1968). Как пишет Ж. Бодрийяр, «Решающее воздействие на покупателя оказывает не риторический дискурс и даже не информационный дискурс о достоинствах товара. Зато индивид чувствителен к скрытым мотивам защищенности и дара, к той заботе, с которой «другие» его убеждают и уговаривают, к неуловимому сознанием знаку того, что *где-то есть некая инстанция (в данном случае социальная, но прямо отсылающая к образу матери), которая берется информировать его о его собственных желаниях, предвосхищая и рационально оправдывая их в его собственных глазах* (курсив мой. – Р. А.)»<sup>10</sup>. Индивид, согласно Ж. Бодрийяру, узнает о своих желаниях лишь исходя из «заботливости» знака некоторой инстанции, которая ему их показывает. Если попробовать вписать мысль Ж. Бодрийяра в логику Р. Пфаллера и С. Жижека, то мы получим, что сверх-завершенность объекта (товара, в нашем случае) как раз и задается этой наглядностью потребления, «озабоченностью» рекламы продемонстрировать потребителям их же желания.

Так, становится заметна одна узловая особенность, характерная для функционирования феномена интерпассивности, а именно: странным образом легко и безболезненно экстернализируется, казалось бы, самое сокровенное и неотъемлемое «субъективности» – эмоции, переживания и т. д. Воспользуемся следующим сюжетом, иллюстрирующим радикальную возможность экстернализации самых сокровенных переживаний (и т. п.) субъекта, – известный пример использования так называемого «закадрового смеха» (canned laughter),

<sup>8</sup> Pfaller R. On the Pleasure Principle in Culture. London, New York: Verso Books, 2014. P. 18.

<sup>9</sup> Жижек С. Интерпассивность. С. 19.

<sup>10</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 2001. С. 180.

изобретения звукового инженера – Ч. Дугласа, в «ситуационных комедиях» (situation comedy, или sitcom). Суть его заключается в следующем: «После какой-нибудь предположительно забавной или остроумной реплики вы можете услышать смех и аплодисменты... здесь мы находим точный эквивалент Хора в классической трагедии; таким образом мы как бы можем прикоснуться к “живой античности”»<sup>11</sup>. Другим, еще более «овеществленным» (в марксистском понимании) примером, является пример с «тибетским молитвенным барабаном», суть которого заключается в следующем: прикрепив записанную на бумажке молитву и просто вертя этот самый молитвенный барабан, тем самым можно, как пишет С. Жижек, «объективно» молиться.

Таким образом, смещение, характерное для фрейдистского понимания фетишизма, и лакановская фигура «субъекта, предположительно верящего», воплощаемая некоторой вещью, объектом (в нашем случае – телевизионная программа особого рода, «оснащенная» закадровым смехом, либо молитвенный барабан, молящийся вместо вас), позволяют обратиться к более общей структурной схеме. Структурализм в контексте данной работы мы будем понимать предельно обобщенно, в русле рассуждений французского философа, семиотика и литературного критика Р. Барта в эссе «Структурализм как деятельность» (1963): «Вероятно, следует обратиться к таким парам, как *означающее – означаемое* и *синхрония – диахрония*, для того, чтобы приблизиться к пониманию отличий структурализма от других способов мышления»<sup>12</sup>. Нас интересует, прежде всего, первая пара – означающее/означаемое. Как пишет С. Жижек: «Не является ли изначальная версия этого замещения, в том смысле, что «кто-то делает что-то вместо меня», самим замещением субъекта *означающим*? В такого рода замещении заключается базовая, основополагающая особенность *символического порядка*: означающее – это объект-вещь, который замещает меня, действует вместо меня»<sup>13</sup>. Так, в регистре символического порядка при использовании пары означающее/означаемое субъект и означающее не совпадают.

Это становится возможным, во-первых, при задействовании лакановского понимания субъекта как децентрированной фигуры, предполагающим, что «не существует такой непосредственной, имеющейся в наличии живой субъективности, к которой можно бы было отнести веру»<sup>14</sup>, эмоции, переживания, стыд и т. п. Во-вторых, приняв тезис о том, что фетишистское смещение первоначально и конститутивно. Здесь важно учесть предостережение, которое С. Жижек, вполне в духе «теоретического антигуманизма» Л. Альтюссера, проговаривает относительно веры, воплощенной в вещах/объектах (например, при товарном фетишизме, проанализированном К. Марксом), а именно:

...решающим заблуждением, которого следует остерегаться, является, собственно, “гуманистическое” понимание того, что такого рода вера, воплощающаяся в вещах, смещающаяся на них, есть не что иное, как овеществленная форма прямой человеческой веры. В таком случае задачей феноменологического воссоздания генезиса “овеществления” было бы показать, каким образом изначальная человеческая вера была перенесена на вещи... Парадокс, который стоит поддерживать, в отли-

<sup>11</sup> Žižek S. The Sublime Object of Ideology. London, New York: Verso Books, 2008. P. 33.

<sup>12</sup> Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 253.

<sup>13</sup> Žižek S. The Plague of Fantasies. P. 141.

<sup>14</sup> Ibid. P. 139.

чие от таких попыток феноменологического генезиса, (закljučается) в том, что это *смещение первоначально и конститутивно*: не существует такой непосредственной, имеющейся в наличии живой субъективности, к которой можно бы было отнести веру, воплощенную в «социальных вещах», и которая впоследствии лишилась бы ее<sup>15</sup>.

Сказанное о вере можно смело отнести и к более широкому спектру того, что традиционно считается сокровенным, личным, неотъемлемым, «субъективным», то есть о различного рода эмоциях, переживаниях, настроениях и т. п.

Таким образом, означающим является именно кто-то/что-то, нечто *безличное*, которое «делает что-то вместо меня», но не субъект. То есть невозможно проследить генезис процесса экстернализации, как и «овеществления», так как, повторимся, смещение можно локализовать лишь в регистре уже-случившегося. Но самое удивительное то, как пишет С. Жижек, «что, когда другой делает нечто за меня, вместо меня, *символическая эффективность этого действия остается точно такой же, как если бы я делал это напрямую, самостоятельно*»<sup>16</sup>. Для окончательного прояснения обратимся к наглядному примеру, который приводится словенским философом: «Этот зазор между субъектом и означающим, которое “делает что-то вместо него”, отчетливо заметен в опыте повседневной жизни: стоит кому-то поскользнуться, *другой* человек, стоящий рядом и просто созерцающий происшествие, может сопроводить (падение) чем-то вроде “Упс!” или чем-то сходным»<sup>17</sup>. Так, по сути, неважно, скажу ли я сам это «Упс!», или это сделает стоящий рядом со мной человек – символическая эффективность этого действия, повторимся, не изменится. Вспомнив лакановское понимание субъекта как принципиально децентрированной фигуры, мы видим, что в пространстве Символического субъект децентрирован тем, что его деятельность (смех, плач и т. п.) присуща не ему самому, но ее берет на себя Большой Другой. Большой Другой всегда «делает что-то» вместо субъекта. Сказанное также относится и, к примеру, к «закадровому смеху». Смеется ли человек сам, или просто сидит, уставившись в телевизор, пока «за него объективно» смеется структурно предусмотренный «искусственный» смех, также не имеет значения.

### Бегство от наслаждения

Что же касается интерпассивного субъекта, то в радикальной форме основной тезис касательно «интерпассивного» субъекта заключается в следующем: некоторым странным образом «заброшенность» в интерпассивность может быть желанна, а не вынуждена. Иными словами, ситуация такого рода, когда, как пишет С. Жижек, «объект лишает меня моей собственной пассивной реакции удовлетворения (скорби или смеха), когда объект сам непосредственно «наслаждается шоу» вместо меня»<sup>18</sup> может возникать не *только* вследствие определенной структуры объекта, но *также* и вследствие желания самого субъекта избавиться от этого пассивного опыта, делегировать его.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid. P. 142.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Жижек С. Интерпассивность. С. 19.

Таким образом, в структуру рассматриваемого концепта интерпассивности представляется возможным внести еще одно важное уточнение. Если одним из полюсов интерпассивности является эффект, заключающийся в «активности посредством другого», то на другом полюсе мы с необходимостью обнаруживаем «рефлексивное превращение» – делегирование пассивности другому, то есть эффект «пассивности посредством другого». С одной стороны, как мы обозначили ранее, происходит замещение субъекта означающим («кто-то/что-то делает что-то вместо меня»), с другой же – замещение субъекта объектом, посредством которого субъект остается пассивным. «Замещение субъекта объектом, в таком случае, представляет собой даже более изначальное замещение, нежели замещение субъекта означающим... объектом изначальным является нечто, что страдает, “переживает” что-то за меня, вместо меня: короче говоря, то, что наслаждается за меня»<sup>19</sup>.

В этом случае мы можем сделать вывод о том, что именно в замещении субъекта объектом реализуется освободительный потенциал интерпассивности, а не в замещении субъекта означающим. Именно замещение субъекта объектом позволяет уклониться от приказов сверх-я, жестокой и садистской этической инстанции, «которая бомбардирует нас невыполнимыми требованиями [наслаждения] и восторженно созерцает наши неудачи при встрече с ними»<sup>20</sup>, тем самым препятствуя получению этого наслаждения, удовлетворения от него, с одной стороны, и идеологическому обращению – интерпелляции, с другой, если рассмотреть ее как состоящую из двух частей: своего рода (активного) интерпелляционного зова и (пассивного) оборачивания. Субъект тем самым минует «вербовку» в смысле того, что, хотя и признается, «что обращение адресовано “именно” ему и что “это обратились именно к нему”»<sup>21</sup>, тем не менее благодаря интерпассивности пассивная реакция оборачивания делегируется объекту, в то время как субъект (понимаемый как «чистая активность (само-)полагания, как текучесть чистого Становления, лишенного всякого позитивного, устойчивого Бытия»<sup>22</sup>) может «продолжить заниматься своими делами». Именно интерпассивность, как пишет С. Жижек, «обеспечивает элементарный уровень, необходимый минимум субъективности: для того, чтобы быть активным субъектом, я должен освободиться от инертной пассивности (и перенести ее на другого), составляющей плоть моего субстанциального бытия»<sup>23</sup>. Так, делегировав пассивную реакцию (смех) самому шоу (ситкому с закадровым смехом), можно, освободившись от той пассивности, тем самым выкроить активность для работы, занятий и т. д.

Разбор интересующих нас примеров, таким образом, позволяет уточнить разрабатываемую терминологию. Итак, как пишет Р. Пфаллер, «интерпассивность есть делегированная «пассивность» – в смысле делегированного наслаждения, или делегированного потребления. Интерпассивные люди – те, которые желают делегировать свое наслаждение или свое потребление. А медиумами интерпассивности являются разнообразные посредники, – машины, люди, животные и т. д., – которым интерпассивные люди могут делегировать свое удовольствие»<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Žižek S. The Plague of Fantasies. P. 151.

<sup>20</sup> Žižek S. How to Read Lacan. New York: W.W. Norton & Company, 2007. P. 80.

<sup>21</sup> Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства / Пер. с фр. С. Рыдина [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. 2011. № 3 (77). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/a13.html> (дата обращения: 25.08.2017).

<sup>22</sup> Žižek S. The Plague of Fantasies. P. 152.

<sup>23</sup> Жижек С. Интерпассивность. С. 31–32.

<sup>24</sup> Pfaller R. Little Gestures of Disappearance.

# ФИЛОСОФИЯ И КРИТЕРИИ НАУЧНОСТИ

ББК 87  
УДК 101

*Е.М. Дмитриевский*

## О понятии философии

В статье будет рассмотрено понимание философии с различающихся позиций аналитической философии (включая теорию языковых игр), неопозитивизма, феноменологии. Приводится их критика с точки зрения материалистической диалектики.

*Ключевые слова:* философия, аналитическая философия, неопозитивизм, феноменология, материалистическая диалектика, Э.В. Ильенков.

**В** современном мире понятие «философия» является одним из наиболее емких как по широте распространения, так и по разномыслию в его понимании. Не говоря о крайне плюралистической интерпретации этого термина в философии как определенной дисциплине, вряд ли существует такая область деятельности (теоретической или практической), где не существует своей «философии». «Философия» проникла не только во многие науки, как их теоретическая составляющая, но и в обычную человеческую жизнь. Чем же философия отличается от других наук? Или это вообще не наука, а, например, род литературы или образ жизни?

Прежде всего, рассмотрим понимание философии в языке обывателя. Тем более что существует такое направление в аналитической философии, как «философия обывденного языка». С точки зрения обывателя, термин «философия» имеет широкий спектр употребления: от «мудрствования» о «высших материях» до стойкого («стоического») поведения в определенных жизненных ситуациях. Философия «применяется» и в спорте, и в бизнесе, и в политике и т. п. Можно и нужно ли здесь пытаться найти что-то общее, благодаря чему все это называется «философией»? Один из подходов предлагает отрицательный ответ на поставленный вопрос. Он лишает философию единого стержня, на который нанизываются отдельные философские концепции и, в частности, указывает на «теорию языковых игр». С точки зрения этой теории, развиваемой «поздним» Л. Витгенштейном, мы можем определенным

образом именовать данную «вещь» («наклеить» на нее определенный ярлык), и свое описание (значение) она получит в конкретной языковой игре, соответствующей определенной форме жизнедеятельности. Главным здесь выступает не «объект» действия, а определенная «игра», ведь объект может быть и уничтожен, и, тем не менее, остаться в «игре» (что и указывает на его подлинное происхождение). Относительно самого языка Л. Витгенштейн писал: «Вместо того, чтобы выявлять то общее, что свойственно всему, называемому языком, я говорю: во всех этих явлениях нет какой-то одной общей черты, из-за которой мы применяли к ним всем одинаковое слово. – Но они *родственны* друг другу многообразными способами. Именно в силу этого родства или же этих родственных связей мы и называем все их “языками”»<sup>1</sup>. То же можно сказать и о «философии». Значение понятия «философия» определяется языковой игрой (вернее, каждой из языковых игр, которая «играет» с этим термином). Но что же связывает все эти «философские игры» в одну «семью»? Почему мы выделяем именно эти «семейные сходства»? Чем мы здесь руководствуемся? Очередной игрой? Но это бег по кругу, так как не существует некоей всеобщей, обобщенно говоря, – «философской мета-игры» (тем более, что Л. Витгенштейн крайне критически относится к расселовской теории типов). Но, с другой стороны, это и дает возможность видеть «семейные сходства» вообще во всем, во что мы «играем». Мы можем увидеть «сходство» космического объекта «черная дыра» с картиной «Черный квадрат» К.С. Малевича. К тому же понимание черной дыры физиком и не физиком очень сильно отличается друг от друга, но теория языковых игр ставит эти «игры» в один ряд. Теория языковых игр не может миновать подобной участи, становясь рядом не только с метафизикой Г. Гегеля, но и мифологией племени пигмеев. Вряд ли это путь развития науки.

По мнению отдельных мыслителей, обыденное понимание философии, свойственное нефилософам, необходимо все же отличать от понимания философии представителями «философии обыденного языка». Так, Г. Райл в качестве базисного противоречия видит не столько противопоставление «обыденный – специализированный», сколько «типичный – нетипичный». «Философ, который утверждает, что определенные философские проблемы связаны с обыденным или типичным употреблением определенных выражений, при этом не должен, следовательно, придерживаться точки зрения, согласно которой эти проблемы связаны с употреблением обыденных или разговорных выражений»<sup>2</sup>. Но, тем не менее, Г. Райл признавал основополагающее значение неспециализированной терминологии для специализированной, и гораздо большую важность для философа изучать именно неспециализированную терминологию, используемую всеми людьми.

Взгляд на обыденный язык (и зачастую связанный с ним здравый смысл) как средство прояснения философских понятий, является важным аспектом для многих представителей аналитической философии. Но здесь есть опасная тенденция элиминирования не только «сложности» философской терминологии, но и самой фи-

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. С. 110.

<sup>2</sup> Райл Г. Обыденный язык // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 158.

лософии. Некоторые представители философии обыденного языка настроены очень радикально по отношению к философскому специализированному языку. Так, Н. Малкольм, разъясняя позицию Дж. Мура, утверждает: «Великая историческая роль Мура состоит в том, что он первым из философов почувствовал, что любое философское утверждение, которое нарушает обыденный язык, является ложным, и, следовательно, выступил в защиту обыденного языка от его философских нарушителей»<sup>3</sup>. Обыденный язык, по мнению Н. Малкольма и Дж. Мура, всегда корректен и не может быть ошибочным. Дж. Мур действительно многое сделал для защиты «мировоззрения здравого смысла», пытаясь в борьбе с субъективным идеализмом и агностицизмом показать истинность его утверждений, которые в большинстве своем являются высказываниями обыденного языка. Но это скорее простая апелляция к здравому смыслу. Здесь не столько раскрываются философские корни проблемы, сколько указывается на ее противоречие поверхностному здравому смыслу. Устраняя («проясняя») философскую проблематику, философия языка, в соответствии со всеми своими канонами, устранила и саму философию. Философия как отдельная наука здесь исчезает, или, в лучшем случае, применяется в качестве непостижимого метода разъяснения трудностей философских вопросов. Философия становится служанкой здравого смысла. Вернее, философия – это и есть самодостаточный здравый смысл обо всем на свете.

В той же колее, но со стороны «науки», к пониманию философии шли и неопозитивисты. М. Шлик писал, что до осуществления логического поворота к чистой формализации, подготовленного работами Б. Рассела, Г. Фреге и особенно «раннего» Л. Витгенштейна, философия занималась пустыми словопрениями. Абстрактная логическая форма «репрезентирует» нам факты. Но сама она не репрезентируется. Отсюда возникает понимание философии как деятельности, «которая позволяет обнаруживать или определять значение предложений. С помощью философии предложения объясняются, с помощью науки они верифицируются»<sup>4</sup>. М. Шлик даже называет философию «Царицей наук», поскольку именно она наделяет смыслом все предложения как в науке, так и в обыденной жизни. Философские вопросы как таковые (философские понятия, системы, идеи и т. п.) объявляются бессмысленными, а сама философия воспринимается как метод логического анализа. Как уточнял Р. Карнап, в негативном употреблении (как раз против философии, именуемой им метафизикой) этот метод должен исключать термины, не имеющие значений и бессмысленные предложения, а в позитивном (для положительных наук) – должен прояснять осмысленные термины и предложения. Философия уже не имеет своего предмета и отождествляется с формальной рассудочной деятельностью, которая поэтому и не может отдать себе отчет в своих действиях, в противоположность самосознанию (разуму). Философия фактически становится формой искусственного, машинного «интеллекта», действующего по программе, которой он не может описать (понять), но которая в него все-таки кем-то и как-то заложена.

<sup>3</sup> Малкольм Н. Мур и обыденный язык // Аналитическая философия: Избранные тексты. М.: МГУ, 1993. С. 99.

<sup>4</sup> Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты. С. 31.

Методологическая составляющая для философии действительно очень существенна. Но это не врожденный навык или данная Богом способность. Метод понимания фактов по своей природе (сущности) противопоставленный фактам не может служить базисом научного их постижения. Он должен сам возникнуть из научно-практической деятельности ученых. В противном случае получится эпистемологический дуализм двух не связанных между собой «субстанций», единственным выходом из которого подразумевается солипсизм (положительные стороны методологии которого отмечали и М. Шлик, и Л. Витгенштейн, правда, не будучи солипсистами). С этой точки зрения также все более оправданным становится «мистицизм» Л. Витгенштейна: «В самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это – мистическое»<sup>5</sup>. Ведь «чистый» метод это и есть только деятельность, которая себя только показывает в применении, но не может быть определена (не может определить сама себя). По законам диалектики, доведенный до крайности формальный логицизм перешел в крайнюю форму иррационального мистицизма. Несмотря на нелюбовь к метафизике, изложенные выше концепции не смогли уйти от некоего абсолютного основания (пусть даже это будет формой деятельности), что и является, собственно говоря, сутью метафизики.

Впрочем, далеко не все «философские» системы объявляли философию «служанкой» науки (рассудочной логики) или здравого смысла, предназначенной для прояснений их высказываний. Хотя предположение о том, что, например, положения квантовой физики должен разъяснять философ, а не физик-специалист, звучит несколько странно. Существуют и такие системы, которые понимают философию как отдельную и наиболее фундаментальную дисциплину, тем самым переводя ее из разряда служанок в подлинные «царицы науки».

Э. Гуссерль также связывает философию (метафизику) с наукой и тоже со стороны методологии, только делает он это существенно иначе. Он отделяет конкретные науки, основанные на естественной установке, от философии, основанной на принципиально ином, феноменологически выявляемом базисе. «Феноменология – так обозначается некая наука, некоторая связь научных дисциплин; но феноменология обозначает вместе с тем и прежде всего метод и установку мышления: специфически философскую установку мышления, специфически философский метод»<sup>6</sup>. Мышление в естественной установке занимается исследованием различных регионов бытия, но не самим познанием как таковым. Только философия, на своем уровне, дает критику познания (теория познания), выявляя при этом абсолютные основания сущего. Феноменология в методологическом аспекте, в отличие от аналитической философии и неопозитивизма, выявляет и проясняет не только предмет исследования конкретных наук, но и свои собственные основания. Это уже не таинственный, мистический способ чистой деятельности, никак не могущий быть схваченным мышлением.

Путем ряда редукций: психологической (имеющей феноменологическую и эйдетическую ступени) и трансцендентальной, – мы

<sup>5</sup> Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 72.

<sup>6</sup> Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2008. С. 85.

приходим к универсальной трансцендентальной субъективности, конструирующей для нас и объективный мир, и психическое как его часть. При этом мир как таковой не исчезает в волнах солипсизма, а лишь отодвигается в сторону по принципу эпохе. Мир отныне понимается как «мир-для-нас». По сути, мир теряет свою объективную, независимую от субъекта основу. Именно «феноменология как наука о конкретных феноменах, присущих субъективности и интерсубъективности, есть *eo ipso* априорная наука о всевозможных видах существования»<sup>7</sup>. Таким образом, философия возвышается над всеми объективными науками и выявляет их основания исходя из трансцендентальной субъективности, чистого сознания.

М. Хайдеггер также считал научной философией феноменологию. Но он, в отличие от Э. Гуссерля, не связывал ее с другими науками: «Мы утверждаем: феноменология не есть одна из философских наук в числе других и не пред-наука для прочих наук; выражение “феноменология” представляет собой заголовок для метода научной философии вообще»<sup>8</sup>. Считается, что в историческом развитии философия продельывает путь от единой синкретичной «науки» (Античность), через выделение из нее конкретных наук, к некоей науке как таковой, лежащей в основе всех наук. Но, в соответствии с мыслью М. Хайдеггера, это не верно. Философия есть наука о бытии, а не о сущем, чем занимаются все положительные науки, включая математику, логику и т. п. Вопрос о философии решается самой философией и ее понятие, а не термин-ярлык, приклеенный очередной языковой игрой, есть результат ее же собственного развития.

М. Хайдеггер, понимая философию как науку, отказывается признать ее мировоззрением в том смысле, что она должна включать в себя результаты всех научных данных для выстраивания картины мира и объяснения *Dasein*, а также пользоваться для этого только правилами научного мышления. Здесь произошло более радикальное отделение философии от позитивных наук, чем у Э. Гуссерля. М. Хайдеггер даже пишет, что «онтология или философия вообще, в отличие от наук о сущем, есть критическая наука или наука о мире наизнанку»<sup>9</sup>. Философия, как наука о бытии, в силу выхода за рамки сущего (трансценденции), становится трансцендентальной наукой. Но это выход к бытию, а не к некоему потустороннему миру. Бытие как бы предшествует сущему, но не в хронологическом порядке, поэтому оно и постигается априорным познанием, в связи с чем и метод научной философии является априорным, не зависящим от сущего и постигающих его позитивных наук. Здесь философия достигает своего максимального возвышения над науками, получая гораздо более фундаментальное значение для жизнедеятельности человека. Если М. Шлик считал, что философия не является наукой, хотя при этом она и проясняет научные факты, то М. Хайдеггер считает философию наукой, которая совершенно не связана с другими науками.

Наиболее целостным и истинностным, на мой взгляд, является понимание философии в материалистической диалектике

<sup>7</sup> Гуссерль Э. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии [Электронный ресурс] // Цифровая библиотека по философии. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000067/> (дата обращения: 09.04.2018).

<sup>8</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 3.

<sup>9</sup> Там же. С. 20.

Э.В. Ильенкова. Во-первых, он понимал философию не как языковую игру, в которую может «играть» каждый обыватель, абстрактно выявляющий в ней по своему усмотрению некое сходство с другими подобными «играми». Философия – это определенная наука, которая имеет свое понятие, использует определенные категории, выявляет законы и т. п. Именно понятие философии определяет нормы и правила «взаимоотношений» занимающихся ею индивидов, но при этом она не стоит над их деятельностью в виде абстрактной абсолютизированной схемы или мистического, неопределимого метода. Философские вопросы можно и нужно излагать по возможности более ясным (а не просто обыденным) языком, и при этом они не элиминируются, поскольку представляют собой не просто определенные наборы слов, но выражение конкретных объективных проблем. Каждая последующая философская система включает в себя все существенные моменты предыдущей системы (диалектическое снятие), а не просто встает рядом с ней в виде очередной языковой игры или огульно ее (предыдущую систему) отрицает.

Во-вторых, философия не является «служанкой науки». Метод философии, согласно Э.В. Ильенкову, есть материалистически понятая диалектика, которая может быть выявлена в любом процессе или предмете (в его развитии) природы. Но и сам диалектический метод может стать предметом рефлексии. «В своей чистоте и абстрактности законы диалектики могут быть исследованы и вычленены лишь философией, как логические категории, как закон диалектического мышления»<sup>10</sup>. Диалектика – это не «чистый» метод, который не может быть определен («описан»), но должен при этом только что-то прояснить, что было добыто без его участия («факты»). Суть диалектики в том и состоит, что самопознание совершается в развитии через свою собственную противоположность. Это не механическая сумма вечных и неизменных абсолютизированных рассудочных структур, а противоречивое единство подвижных, взаимосвязанных и саморефлексивных категорий разума. Диалектика применяется и для получения данных науки, и для их объяснения, но только в самих конкретных позитивных науках.

В-третьих, философия не является и «царицей наук». Она не стоит над (или под) науками в виде всеобщего, а тем более априорного, основания (метода). Материалистическая диалектика, конечно, имеет свой предмет исследования, но он не отделен непроходимой гранью от других наук. Философия специально исследует ту самую диалектику, которую стихийно использует каждая наука, подчас даже не осознавая этого. Диалектический метод не подменяет метода той или иной науки (и не кроит науку по абсолютизированному шаблону), а лишь проясняет метод науки для нее самой. Категории, исследуемые философией (логические категории), не являются априорными или трансцендентальными структурами чистого сознания или бытия, накладывающимися сверху на научные факты (или априорно лежащими в их основе). Это категории, вырабатываемые общественным сознанием в научно-практиче-

<sup>10</sup> Ильенков Э.В. От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2017. С. 253.

ской деятельности. Диалектика процесса состоит в том, что научная практика в ходе своего осуществления для себя же и вырабатывает метод, который, в свою очередь, имеет обратное воздействие на научную практику, корректируя и направляя ее. И этот метод может быть абстрагирован от деятельности и отдельно проанализирован. Но от этого он не становится абсолютной (а тем более непознанной) схемой деятельности, и главная роль в научном познании всегда отводится общественной практике. Как отмечал Э.В. Ильенков: «*Исследование логических категорий как форм, в которых и посредством которых совершается научно-теоретическое познание явлений природы и общества, идущее в философии параллельно и на основе процесса формирования и развития самих этих категорий, которое происходит всегда и везде в ходе конкретного научно-теоретического познания мира человеком, и выступает в истории философии как ее объективное содержание, как подлинный ее предмет*»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Там же. С. 246.

А.Э. Исанов

## Спор науки и убеждений: о научном реализме Иэна Шапино

Отмечая вслед за американским политологом Иэном Шапино сильную зависимость исследователей политического от философии науки, нельзя не указать на заметное влияние личных убеждений самих исследователей на результаты их изысканий. Парадоксально, но подобная «двойная» зависимость исследователей от философии науки не мешает признавать результаты их исследований как объективные и «более научные». Автор показывает, что это стало возможным вследствие своеобразного компромисса, на который политическая философия (в частности, либерализм) был вынужден согласиться под давлением философии науки: научность в обмен на убедительность.

*Ключевые слова:* Джон Ролз, Иэн Шапино, теория справедливости, реализм, теория рационального выбора.

Когда мы говорим о современном либерализме, то чаще всего имеем в виду теорию справедливости Джона Ролза и последовавшую дискуссию, результатом которой стал невероятный всплеск интереса к проблематике взаимоотношений политического и морального. Уилл Кимлика, видный исследователь либерализма, характеризует публикацию «Теории справедливости» как *«точку отсчета для начала дебатов»* о политической философии XX в.<sup>1</sup> Другой исследователь, к тому же настроенный по отношению к Ролзу скептически, Джон Грей, тем не менее, признает: *«С начала 70-х годов XX века политическая философия – по крайней мере, в англоязычном мире – по большей части представляла собой своего рода комментарий к работе Джона Ролза»*<sup>2</sup>.

Опубликованная в 1971 г. «Теория справедливости» была воспринята многими как симптом возрождения интереса к политической и общественной проблематике, что, отчасти, верно. Действительной и несомненной заслугой Ролза является создание фундаментальной политической теории общества, впервые со времен основания утилитаризма. Собственно, теория справедливости и

<sup>1</sup> Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. С. 10.

<sup>2</sup> Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М.: Практикс, 2003. С. 14.

была попыткой ответить на вопросы, поставленные, но не решенные (или решенные не удовлетворительно) в рамках утилитаризма. Ее главная идея заключается в возможности обнаружения с помощью индукции основных, то есть «первых» принципов для базовой структуры общества. В последующие годы разразилась целая буря из исследований, посвященных проблемам теории справедливости и критике ролзовских взглядов. Теория справедливости и сейчас является начальным пунктом практически каждого исследования, посвященного аналитической этике и современной политической философии.

Также, помимо Ролза, в пул фундаментальных разработок общей теории современного либерализма добавляют теорию справедливости Роберта Нозика и теорию прав как честности (law as integrity) Рональда Дворкина. В совокупности работы этих авторов позволяют выделить общие черты современного теоретического либерализма, в которые входит опора на процедурные механики обоснования и усиление роли рациональности и теории рационального выбора (далее – ТРВ).

Таким образом, когда мы говорим о современном либерализме, мы говорим, прежде всего, об указанных авторах, и лишь во второй очереди – об их последующей критике.

ТРВ имеет огромное значение для современного либерализма, являясь важным инструментом для анализа ситуаций с целью выявления наилучшего поведения рационального индивида.

Особенностью теории справедливости Ролза является использование положений ТРВ для обоснования ключевых элементов ситуации «исходного положения». В «исходном положении» рациональные свободные индивиды – деонтологические субъекты – находятся за завесой неведения, то есть не знают о своем будущем положении в обществе, а также лишены знания о своих особенностях, достоинствах и недостатках. Перед ними стоит задача – выбрать принципы справедливости для базовой структуры общества, согласно которым они будут жить в дальнейшем. Необходимость завесы неведения обосновывается размышлением Ролза о распределении благ: *«Естественное распределение ни справедливо, ни несправедливо; не является несправедливым и то, что люди появляются на свет в некотором конкретном положении в обществе. Это просто естественные факты. Справедливым и несправедливым является то, что с этими фактами делают институты. Аристократические и кастовые общества несправедливы потому, что считают эти случайности основанием для принадлежности к более или менее привилегированным социальным классам. Базисная структура этих обществ вбирает в себя произвол, царящий в природе»*<sup>3</sup>. Таким образом, по мнению Ролза, незнание о своих достоинствах и недостатках, полученных, в том числе, и в рамках случайного «естественного» распределения, *вынуждает* индивидов в исходном положении действовать честно.

Обосновывая свою точку зрения, Ролз заимствует ряд концепций ТРВ, в том числе и ключевые элементы исходного положения.

<sup>3</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. С. 98.

Например, механизм рефлексивного равновесия, представляющий собой метод достижения соглашения в исходном положении, впервые был использован Нельсоном Гудманом (1906–1998), в работе «Факт, фикция и прогноз»<sup>4</sup>, в которой он формулирует «Сходные замечания по поводу обоснования принципов дедуктивного и индуктивного выводов»<sup>5</sup>.

Поведение индивидов за занавесом неведения напоминает ситуацию, описанную в теории игр под названием «дилемма заключенного», сформулированную Мерилем Фладом и Мелвином Дрешером в 1950 г.

Сама ситуация исходного положения в теорию справедливости перебралась из работ Джона Харсаньи (1920–2000), в частности, из работы «Основная выгода в экономике благосостояния и теории риска»<sup>6</sup>. В определенном смысле, теорию справедливости можно представить в виде классической теории общественного договора, усиленной доказательными стратегиями из ТРВ. Сам Ролз высказывается определенно: «Теория справедливости есть часть, вероятно, наиболее значимая, теории рационального выбора»<sup>7</sup>.

То же самое можно сказать и о теории Роберта Нозика. Обосновывая положение своей теории, он обращается и к «дилемме заключенного»<sup>8</sup>, и к «эффекту безбилетника»<sup>9</sup>. Они используются им не только в качестве иллюстрации затруднений, возникающих при введении распределительного принципа и рассмотрении обязательности коллективных действий – в похожих условиях их использует и Ролз, когда перед ним встают проблемы изолированности и гарантий честного поведения индивидов в коллективных действиях<sup>10</sup>. Прежде всего, эти мысленные эксперименты должны убедить читателя в том, почему предложенные Нозиком решения «лучше».

Однако зависимость либеральной теории от экономической теории рациональности не могла долго оставаться незамеченной. Уже в 1982 г. Майкл Сэндел указал на излишнюю абстрактность деонтологического субъекта в исходном положении, его нереалистичность и неспособность принять решение<sup>11</sup>. Ролзу не осталось ничего лучше, кроме как туманно признать ограниченность собственной теории<sup>12</sup>.

Сэндел утверждает, что призванный быть освобожденным от условий существования и природных законов с помощью «завесы неведения», деонтологический субъект оказывается не способным на тот выбор, для которого был создан. Он не может ни сконструировать смыслы, ни выбрать благо, поскольку для этого требуются или цели, или достоинства, то есть знание о своих особенностях и привязанностях. В ином случае он оказывается в беспомощном состоянии, так как: «Для участников исходного положения, равно как и для тех, кто руководствуется обычной практической рациональностью, момент освобождения оказывается постоянно ускользающим и недостижимым»<sup>13</sup>.

В ответ на это Ролз заявляет, что политическая концепция справедливости носит ограниченный характер и имеет отношение к ограниченному набору субъектов. Он проводит различие между

<sup>4</sup> Goodman N. Fact, Fiction and Forecast. Harvard University Press, 1955.

<sup>5</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 58.

<sup>6</sup> Harsanyi J. Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking // Journal of Political Economy. 1955. Vol. 61. № 5.

<sup>7</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 30.

<sup>8</sup> Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. С. 161–164.

<sup>9</sup> Там же. С. 123–129.

<sup>10</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 241.

<sup>11</sup> Сэндел М. Либерализм и пределы справедливости // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон / Пер. с англ. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 191–218.

<sup>12</sup> Ролз Дж. Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. С. 76–107.

<sup>13</sup> Сэндел М. Указ. соч. С. 206.

политической концепцией справедливости и всеобъемлющей философской (или моральной, или религиозной) доктриной:

1. Политическая концепция справедливости представляет собой концепцию морали для базовой структуры конституционного демократического режима;

2. Она представляет собой рациональную концепцию *одной лишь* базовой структуры общества (то есть не касается иных сфер человеческой жизни);

3. Для ее формулировки используются *«интуитивно осознаваемые фундаментальные идеи, латентно присутствующие в общественной политической культуре демократического общества»*<sup>14</sup>.

Таким образом, хотя индивиды в исходном положении находятся за завесой неведения, тем не менее, они действуют в рамках демократического общества, то есть определенные ценности и концепции блага им все же доступны. Это довольно неловкая попытка обойти собственное ограничение: изначально в исходном положении индивидам были предложены все возможные концепции блага, которые они могли бы придумать. Теперь же этот выбор сведен исключительно к благам демократического общества.

В свою очередь, противопоставление теории справедливости всеобъемлющим доктринам должно объяснить, каким образом индивид в исходном положении обладает способностью выбирать – потому что, помимо политического, у человека есть иные измерения, например, религиозные или моральные.

Других представителей современного либерализма критиковали схожим образом. Роберта Нозика – за формальное «право продать себя в рабство» и нереалистичный образ личных прав как «непроницаемой сферы» вокруг каждого индивида, Рональда Дворкина – за попытку рассмотрения прав и последствий их применения отдельно друг от друга, и так далее.

Но, несмотря на свою действенность, тем не менее, критика теории справедливости Сэнделом лишь повторяет критику Канта, столкнувшегося с трудностями отказа от трансцендентального обоснования автономности политического субъекта. В отношении Ролза такая критика кажется вторичной. Тем не менее, многие противники деонтологического либерализма продолжают ходить одними и теми же тропами: нереалистичный субъект, «несправедливые» принципы справедливости, невозможность выведения конкретных принципов справедливости из заданных условий, и другое.

В отличие от них, профессор кафедры политической науки Йельского университета Иэн Шапиро, в рамках разрабатываемой им концепции научного реализма, указывает на то, что, возможно, весь проект деонтологического либерализма с самого начала был обречен.

В критике современного либерализма Шапиро можно выделить две основных позиции. Во-первых, это сомнение в ТРВ как удовлетворительном методологическом инструменте для социальных

<sup>14</sup> Ролз Дж. Идеи блага и приоритет права. С. 77.

наук; во-вторых, игнорирование реляционного характера политических терминов и, как следствие, увлечение «ложными дихотомиями» и спорами о терминах.

Понимание убеждений Шапиро во многом зависит от того, какие подходы к изучению социального он различает. Таких четыре: логицизм, бихевиорализм, интерпретативизм и реализм. Кроме того, Шапиро делит их на «ориентированные на метод» и «ориентированные на проблему».

Ориентация на метод свойственна, по его мнению, трем подходам к объяснению социального – логицизму, бихевиорализму и интерпретативизму. Все три подхода в той или иной степени происходят от эмпиризма Дэвида Юма. Соответственно, для исследователей социального, выступающих с позиций эмпиризма, объяснение социальных феноменов базируется как на наличии эмпирических данных, так и на подкреплении этих данных со стороны общей теории. При этом для логицистов хорошие объяснения – это фундаментированные дедуктивные суждения: *«Каждая гипотеза является научной лишь постольку, поскольку она может быть выведена из общей теории»*<sup>15</sup>. Поэтому Шапиро заключает, что логицисты менее требовательны к эмпирическим данным, и в силу способности общих теорий делать хорошие прогнозы относительно эмпирической реальности, их принято защищать. Но Шапиро не согласен с этой защитой: *«На практике логицисты нередко формулируют свои тезисы настолько общо, что те оказываются совместимыми с любыми эмпирическими результатами»*<sup>16</sup>. Контрпримеры заставляют логицистов не столько изменять общую теорию, или обращаться к иным методикам, сколько учитывать аномалии с помощью переписаний, тем самым подгоняя их под предпочитаемые общие теории.

Бихевиоралисты, представляющие еще один лагерь эмпириков, напротив, делают акцент на наблюдении. Поэтому для них верен тезис о том, что только действительно наблюдаемые действия и явления могут быть признаны в качестве достоверных аргументов в пользу того или иного объяснения. Вслед за Юмом они утверждают, что каузальное знание базируется на наблюдении за «регулярно повторяющимися сцепками явлений». Складывается ситуация, когда логицисты игнорируют социальную реальность в тех местах, где она противоречит общей теории, в том случае, если они не могут удачно объяснить эти противоречия с помощью общей теории; в то же время бихевиоралисты не принимают в расчет сложный характер отношений между индивидами, не всегда выражающийся в наблюдаемом поведении, и потому рискуют упустить из виду то, что может способствовать нахождению лучшего объяснения социальных феноменов.

Интерпретативисты отдадут предпочтение контекстуальному анализу. Для них социальная реальность – это реальность лингвистическая. Они рассматривают идеи и убеждения как то, что конституирует реальность с помощью языка. Поэтому хорошее объяснение с позиций интерпретативизма – это объяснение мотивов и представлений субъекта социальной реальности. Однако всегда ли

<sup>15</sup> Шапиро И. Бегство от реальности в гуманитарных науках. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. С. 27.

<sup>16</sup> Там же.

мотивы субъекта социальной реальности соответствуют данным явлениям? Действительно ли мы можем утверждать, что представление индивида о свободном действии и собственно свободное действие – тождественны друг другу?

В свою очередь, реалистическая позиция предполагает «ориентацию на проблему». Под этим понимается перенос акцента с подтверждения теории (или метода) с помощью обнаруживаемой каузальной связи – на объяснение каузальных связей. Иными словами, отвечать на вопрос «Каковы причины события X?», а не «Как событие X может быть объяснено с помощью теории Y?».

Если пользоваться метафорой самого Шапиро, ученые должны быть не адвокатами для излюбленных методов и теорий, но скорее следователями, чей долг – обнаружить все относящиеся к делу факты и максимально точно и четко их описать, а затем объяснить. Следствием сильной ориентации на метод оказывается бегство от реальности, то есть ситуация, когда исследования академических ученых и их теории не только не описывают, не объясняют и не предсказывают события, которые происходят в реальности, но и теряют всякое влияние на их последующее развитие. Примером такого события Шапиро считает финансовый кризис 2008 г., когда поначалу практически никто из существующих влиятельных экономистов и исследовательских институтов не смог предсказать и предотвратить наступление кризиса, а затем обнаружилось, что кризис никак не повлиял ни на производимые исследования, ни на образовательные программы по экономике.

Последние шестьдесят лет (начиная с публикации исследований Уильяма Райкера в 1950-х гг.) логицисты часто обращаются к ТРВ в надежде получить строгую кумулятивную теорию. Шапиро утверждает, что усилия логицистов оказываются шаткими не только с позиций реализма, но и по причине собственных амбиций. Он представляет список проблем, возникающих в социальных науках по причине использования ТРВ: отсутствие интереса к альтернативным концепциям политических феноменов, стилизация фактов, оторванных от реальности, *post hoc* махинации с теориями, подгонка теорий под любые эмпирические выводы и так далее. Как следствие, результаты социальных исследований, сделанных на базе ТРВ, оказываются эмпирически непроверяемыми, а допущения, лежащие в их основании, либо невероятные, либо слишком общие и банальные. Сами же исследователи выступают с идеологически заряженных позиций, в которых в качестве идеологии выступает выбранный метод исследования.

Под напором такой критики социальных исследований ТРВ, универсалистский импульс толкает сторонников ТРВ к философии науки<sup>17</sup>. Используя тезисы Томаса Куна или Имре Лакатоса как универсальное средство, они надеются защитить *скорее теорию, нежели проведенное исследование*.

Те, кто следуют за Лакатосом, утверждают, что «нечто нельзя заменить на ничто». Иными словами, ТРВ, как существующая исследовательская программа, не может быть фальсифицирована с помощью отдельных фактов. Мы не можем отбросить ТРВ, так

<sup>17</sup> Shepsle K. Statistical Political Philosophy and Positive Political Theory // *Critical Review: A Journal of Politics and Society*. 1995. Vol. 9. Iss. 1–2. : Rational Choice Theory and Politics (Special Issue). P. 213–222; Chong D. Rational Choice Theory's Mysterious Rivals // *Ibid*. P. 37–57; Diermeier D. Rational Choice and the Role of Theory in Political Science // *Ibid*. P. 59–70; Fiorina M. Rational Choice, Empirical Contributions, and the Scientific Enterprise // *Ibid*. P. 85–94.

как для начала необходима новая теория, которая бы справлялась с затруднениями ТРВ. Один из известных сторонников ТРВ, Кеннет Шепсле, предлагает этот аргумент в обновленном виде «первого закона хождения по крыльям самолета»: «Не отпускайте одну опору, пока не удалось схватиться за другую». Другой сторонник ТРВ, Деннис Чонг, предполагает, что именно критики ТРВ должны предложить достойную ей альтернативу. При этом, замечает Шапиро, сами сторонники ТРВ игнорируют любые попытки ее сопоставления с альтернативными подходами. *«Некоторые исследователи полагают, что ТРВ следует предпочитать всем остальным по умолчанию; другие вообще не считают нужным рассматривать альтернативы; третьи выступают за переформулирование альтернатив так, чтобы они соответствовали логике ТРВ»*<sup>18</sup>.

Другая группа защитников (Дирмайер, Ломанн) обращается к тезису Куна. По их мнению, современный уровень развития ТРВ равнозначен стадии «решения головоломок». Иными словами, обнаруженные проблемы ТРВ не выходят за рамки нормального исследования, заданного парадигмой.

По мнению Шапиро, такая защита со стороны исследователей рационального выбора свидетельствует о поверхностном понимании философии науки. Прежде всего, рассмотрение альтернативных гипотез является обязанностью и для представителей ТРВ. Чтобы объяснение было убедительным, требуется доказать, что оно справляется с проблемами лучше, чем иные альтернативы, – и это входит в «прямые обязанности» сторонников теории.

Апелляция Шепсле к «первому закону хождения по крыльям самолета» тоже «промахивается», поскольку ТРВ не дает внятных результатов, которые можно было бы считать действительным прорывом в исследовании социального: *«Наш спор с критиками едва ли вообще состоялся бы, сумей они представить перечень бесспорных достижений ТРВ»*<sup>19</sup>.

То же самое можно адресовать и Дирмайеру: не существует достаточных оснований для того, чтобы считать ТРВ вышедшей на уровень ньютоновой физики, то есть ставшей парадигмальной теорией. Решение головоломок имеет смысл только в том случае, если в нормальном состоянии теория справляется со своей задачей и дает удовлетворительные объяснения исследуемым феноменам. В рамках ТРВ же часто выходит так, что она либо совсем не работает в конкретном «аномальном» случае, либо требует слишком большого количества допущений.

Если перенести критику ТРВ на теории современного либерализма, окажется, что, несмотря на риторическую убедительность, концепты, заимствованные из ТРВ, теряют свой вес. «Дилеммы заключенного» и «эффекты безбилетника», акцентирование внимания на равновесии, устанавливаемом и соблюдаемом теорией, – между индивидами, концепциями блага и принципами справедливости, моральными требованиями и соображениями автономии, и так далее – все принятые допущения, движения мысли и сделанные на этом основании выводы вызывают сомнение. Действительно ли

<sup>18</sup> Шапиро И. Указ. соч. С. 150.

<sup>19</sup> Там же. С. 149.

«дилемма заключенного» является хорошим описанием поведения индивидов в исходном положении? Насколько сильно мы недооцениваем, или, напротив, переоцениваем, склонность людей к риску и нерациональным действиям, чтобы мочь уверенно игнорировать влияние этих характеристик? В конце концов, на каком основании мы допускаем, не имея возможности проверить, что люди с большей охотой стремятся сохранить равновесное положение в обществе, вместо того чтобы действовать из сугубо эгоистических интересов, добиваясь наилучшего для себя? Стоит позволить сомнению коснуться одного элемента, одной концепции, одного допущения, и количество вопросов нарастает с катастрофической быстротой.

Другим полюсом шапировской критики современного либерализма является использование совокупных концептов в спорах о свободе, согласии, справедливости и иных морально-политических понятиях.

Шапиро напоминает о тезисе Джеральда Маккалума-мл. о том<sup>20</sup>, что любое утверждение о свободе подразумевает отсылку к акторам, сдерживающим или эмансипирующим условиям, и к действиям: *«Каждый раз, когда мы встречаемся с понятием «свобода», всегда имеет смысл уточнить: кто свободен, от каких ограничений и для каких действий (или в силу каких условий)?»*<sup>21</sup>.

Таким образом, согласно Маккалуму, – а вслед за ним и Шапиро, – споры о свободе ведутся вокруг указанной триады, и вместо дискуссий о видах свободы лучше заняться анализом соотношений между элементами триады. Но для современного либерализма одним из важнейших различий является дихотомия антиконсеквенционализм/консеквенционализм. По сути, вся постутиларистская либеральная традиция строится как антитеза консеквенциональным и телеологическим подходам, утверждая особую ценность деонтологического подхода. Соответственно, с принятием тезиса о реляционных структурах эта дихотомия теряет смысл.

Причины просты: консеквенционалистская дилемма возникает там, где есть необходимость обоснования индивидуальной автономии. Ролз, Нозик и Дворкин открыто заявляют о своей приверженности антиконсеквенционализму, или иначе деонтологизму. Принципы справедливости Ролза должны быть «процедурными выражениями категорического императива»<sup>22</sup>, тогда как концепция прав как побочных ограничений Нозика претендует на сохранение кантианской автономии<sup>23</sup>. Однако и тот, и другой игнорируют реляционный характер свободы.

Шапиро замечает, что, несмотря на заявление Ролза о признании заслуг Маккалума, он все равно игнорирует его открытие, что выражено в принципах справедливости. Если первый призван защитить свободу, и гласит, что всякий член общества имеет равный доступ к общему набору прав и свобод, то второй, призванный уравновесить возможное влияние неравенства, прямо противоречит свободе. Принцип различия предполагает, что в определенных условиях перераспределение оправдано – если в результате никто

<sup>20</sup> MacCallum Jr. G. C. Negative and Positive Freedom // Philosophy, Politics and Society, Fourth Series / P. Laslett, W.G. Runciman, Q. Skinner. Oxford: Blackwell, 1972.

<sup>21</sup> Шапиро И. Указ. соч. С. 268.

<sup>22</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 185.

<sup>23</sup> Нозик Р. Указ. соч. С. 225.

не проиграет, но выиграют те, кто наименее обеспечен. Иными словами, если в некотором обществе существуют маргинальные члены, не могущие изменить своего положения собственными силами, будет оправданно изъять часть ресурсов от наиболее преуспевающих (а возможно, и от «средне преуспевающих») членов общества в их пользу. Таким образом, Шапиро заключает, что оба принципа справедливости оказываются все-таки консеквенционалистскими: «*Апелляция к принципу различия происходит именно потому, что он якобы препятствует некоторым дистрибутивным последствиям*»<sup>24</sup>.

Концепция прав-как-побочных-ограничений Нозика, вопреки его стараниям, также оказывается консеквенционалистской. Побочные, или жесткие ограничения используются Нозиком в качестве альтернативы утилитаризму прав, или теориям, ориентированным на конечное состояние. Например, если вместо максимизации всеобщего счастья за желательный конечный результат принять минимизацию нарушений прав человека, то действия и решения социальных и политических институтов должны вести общество к уменьшению совокупного количества нарушений прав в обществе. Но сами нарушения никуда не денутся: «*Нарушение чьих-то прав может повлиять на других так, что они откажутся от своих намерений совершить серьезные противоправные действия, или может лишить их заинтересованности в этом...*»<sup>25</sup> Вместо того, чтобы руководствоваться подобной логикой, Нозик предлагает использовать минимизацию нарушений прав в качестве побочных жестких ограничений. Таким образом, любые действия и решения, нарушающие чьи-либо права, будут исключены из спектра доступных гражданам и социально-политическим институтам.

Цель теории Нозика в том, чтобы показать, как из минимального набора очевидных предпосылок для возникновения может возникнуть государство, существование которого будет оправданно. Одним из серьезных затруднений на пути Нозика оказываются «независимые» (или «индепенденты»), отказывающиеся от социальной кооперации. Он стремится убедительно показать, каким образом они могут быть *оправданно вовлечены* в социальную кооперацию. Для этого и используется концепция прав-как-побочных-ограничений. Оправдание вовлечения «независимых» – и на это обращает особое внимание Шапиро – происходит с помощью апелляции к «внешним эффектам», то есть вероятным последствиям отказа «независимых» участвовать в механизмах социальной кооперации.

Таким образом, хотя сами теоретики либерализма настаивают на том, что их концепции являются деонтологическими, они все-таки используют более изоцированные, но, тем не менее, консеквенционалистские аргументы.

Проблема не просто в том, что кто-то из теоретиков современного либерализма не был последователен, или запутался в аргументации. Страсть современных либералов к деонтологическим концепциям – закономерный результат решения центральной за-

<sup>24</sup> Шапиро И. Указ. соч. С. 274.

<sup>25</sup> Нозик Р. Указ. соч. С. 52.

дачи либерализма со времен Джона Локка: выведение набора определенных политических институтов из идеи автономной индивидуальной воли. С того момента, как автономия индивидуальной воли стала считаться ценной сама по себе, свобода, зависящая от трансцендентальных или гипотетических оснований, стала «ненастоящей» свободой.

Шапиро выступает резко против подобных противопоставлений «настоящей» и «ненастоящей» свободы. От них необходимо уйти, поскольку они ведут лишь к бессмысленным спорам о понятиях. Свобода (как и справедливость) определяется через реляционные структуры, поэтому нельзя выстроить идеальную деонтологическую теорию, первые принципы которой были бы выведены и обоснованы независимо от целей и последствий.

\* \* \*

С одной стороны, использование ТРВ придает современному либерализму толчок, понуждает его к развитию и изоциренности аргументации, вводит его в рамки современного научного дискурса. Отказавшись от трансцендентальных оснований, либеральная теория словно бы утратила движущее начало. Прежде всего, потому, что требования научности и объективности, доказательности вынуждают обращаться к первопричинам теории; тому, что будет говорить об истинности положений и предписаний теории. За двадцать лет до «Теории справедливости», в статье «Основные принципы процедуры принятия решений в этике», Ролз писал о возможности обнаружения такой процедуры принятия решений в этике, чтобы ее решения были аналогичны научному знанию: *«Существует ли обоснованный метод для подтверждения или опровержения существующих или предложенных правил морали и вынесенных на их основании решений?»*. Утверждение, что научное знание «объективно», равнозначно утверждению, что выраженные в нем пропозиции могут быть подтверждены как «истинные» с помощью рационального и достоверного метода, то есть с помощью правил и процедур, которые мы можем назвать «индуктивной логикой»<sup>26</sup>. С помощью ТРВ Ролзу удалось вернуть в Либеральный Проект надежду на то, что возможно обнаружить этот самый метод, не ссылаясь на Бога или «всеобщий разум».

С другой стороны, такая «научность» с каждым разом, с каждой новой попыткой осмысления, все больше подтачивает уверенность в сделанных выводах, и больше всего от этого страдает убедительность теорий. Примечательно, что в той же вышеупомянутой статье Ролз прямо замечает: *«Необходимо отметить, что мы рассматриваем здесь только существование обоснованного метода, но не проблему его психологической эффективности в разрешении споров. Сколько сторонников способен завоевать метод нерелевантно для наших намерений»*<sup>27</sup>. В этом высказывании можно увидеть то своеобразное пренебрежение теоретиков либерализма к политической действительности и целям политической философии, которым, казалось бы, служат их теории. Политическая теория направляется

<sup>26</sup> Rawls J. Outlines of a Decision Procedure in Ethics // The Philosophical Review. 1951. Vol. 60. № 2. P. 177.

<sup>27</sup> Ibid.

на ограниченный круг лиц, среди которых больше теоретиков, нежели действительных политиков.

Нельзя утверждать, что Шапиро первым указал на разрыв между реальностью и теорией – Джон Грей также указывал на то, что новый кантианский либерализм, возвращенный Ролзом на сцену, и оторвавшийся от традиционных философских интересов, абсурден и странен потому, что *«одновременно он [либерализм] сам развивается, имея очень мало точек соприкосновения с политической жизнью реального мира»*<sup>28</sup>.

Поиски «нового» универсального верифицирующего начала приводят к беспокойству о том, что теории, исследования, а то и вся сфера изучения теряют легитимность. Исследователи либерализма больше не могут сослаться на фигуру Бога. Соображения общего блага вступают в конфликт с благом индивидуальным, что приводит к бесплодным спорам «о курице и яйце». Автономное понимание свободы и справедливости не несет за собой позитивной повестки, всякий раз наталкиваясь не просто на упомянутые выше тезисы Маккалума-мл., но на реляционный характер самой действительности.

<sup>28</sup> Грей Дж. Указ. соч. С. 17.

## Abstracts

*D. Boreyko*

Comparative interpretation of the phonic and graphic elements in the works of Heidegger and Derrida

The article analyzes the phonic and graphic terms in the works of Heidegger and Derrida. The article emphasizes the functional closeness of the terminology of Derrida and Heidegger. It has revealed as a result of an analysis of their criticism of a certain understanding of the sign and language.

*Key words:* letter, trace, gram, indication, expression, splitting, tale, concentration.

*D. Deriugina*

Theodor Adorno about popular music: critical analysis

In this article, through the prism of modern aesthetics of popular culture, the main provisions on popular music in T. Adorno's works are examined. The popular music is contrasted with the "art of music" in the significant part of T. Adorno's statements. It's directly related to the conditions established for the subject due to capitalism.

*Key words:* Adorno, music philosophy, popular music, mass culture, pop music.

*E. Dmitrievsky*

About the concept of philosophy

The article considers the understanding of philosophy from the differing positions of analytical philosophy (including the theory of language games), neopositivism, phenomenology. Their criticism from the point of view of materialistic dialectics is analyzed.

*Key words:* philosophy, analytical philosophy, neopositivism, phenomenology, materialistic dialectics, E.V. Ilyenkov.

A. Isanov

The dispute between science and beliefs:  
the scientific realism of Ian Shapiro

Noting the strong dependence of political researchers on the philosophy of science after the American political scientist Ian Shapiro, it's impossible not to mention the significant influence of the personal beliefs of the researchers on the results of their work. Paradoxically, a "double" dependence of researchers on the philosophy of science does not prevent to perceive the results of their researches as objective and "more scientific". The author shows that this situation became possible due to a kind of compromise, which was recognized by political philosophy (in particular, liberalism) under influence of the philosophy of science: scientificity in exchange for persuasiveness.

*Key words:* John Rawls, Ian Shapiro, theory of justice, realism, rational choice theory.

M. Kobzev

The image of an ideal ruler  
and the perfect project of the state of Plato

The article analyzes the image of ideal ruler created by Plato and the proposed project of a perfect state. The project for the education of ruler as a philosopher described in the dialogue "The State" as well as the attempt to realize it are considered in detail.

*Key words:* "State" dialogue, state forms, ruler, Plato, upbringing.

A. Roshca

The concept of "interpassivity":  
genesis and conceptualization

The article deals with the genesis of the concept of "interpassivity" as well as an excursion into the problem field, which provided the basis for the successful formation, consolidation and dissemination of this concept. The fundamental aspects of the concept of "interpassivity" in the researches of R. Pfaller and S. Zizek are considered, the basic definition and the structural scheme are given. The initial problematic sphere of emergence and use is expanding. It is shown that the concept of "interpassivity" has a new look at the problematic of the subject as a carrier of not only activity and passivity, but also of interpassivity.

*Key words:* interpassivity, interactivity, S. Zizek, R. Pfaller, delegation, subjectivity, interpellation.

R. Shalганov

Tetragrammaton and Judaic theonyms  
in the reception of Johann Eckhart

The article is devoted to the analysis of the theonyms used and interpreted by Johann Eckhart in his theological practice, and also to the study of the practical results of the positive theology of Eckhart, the reception of Jewish theonyms in the exposition of M. Maimonides.

*Key words:* Theonims, Tetragrammaton, homonymy, transgressive potential.

A. Skiba

The problem of logical perfection of figures  
in the syllogistics of Aristotle

The article deals with the problem of the logical, scientific and cognitive hierarchy of figures in the syllogistics of Aristotle. The problem of the inequality of syllogistic reasonings is analyzed on the example of the conceptual status of the so-called the first figure (σχῆμα πρῶτον) of a simple categorical syllogism. The need to reduce figures is considered. The criterion of imperfection (ατελείος) of syllogistic reasonings is described.

*Key words:* logic, Greek philosophy, Analytics, Aristotle, syllogism, figure, modus.

A. Zueva

The initial source of the chronology  
of the fate of thinking: interpretation of Greek thought

The article raises the question of the essence of time in its connection with ontology, as it is understanding in phenomenological philosophy, especially in the works of Martin Heidegger. The hermeneutic analysis of the texts of ancient Greek philosophers (Heraclitus, Parmenides, Plato, Aristotle) helps to discover the initial understanding of the time that is in the base of the classical and scientific concepts of time.

*Key words:* time, λόγος, fate, thinking, ontology, chronology.

## Сведения об авторах

*Борейко Даниил Андреевич* – студент магистратуры философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет

*Дерюгина Дарья Сергеевна* – студентка магистратуры философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет

*Дмитриевский Евгений Михайлович* – студент магистратуры философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет

*Зуева Анна Андреевна* – студентка магистратуры философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет

*Исанов Антон Эдуардович* – независимый исследователь. Магистр философии

*Кобзев Михаил Алексеевич* – студент бакалавриата философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет

*Рошка Артём Владимирович* – студент магистратуры философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет

*Скиба Артём Сергеевич* – студент бакалавриата факультета истории, социологии, международных отношений, Кубанский государственный университет

*Шалганов Роман Дмитриевич* – студент бакалавриата философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет

## General data about the authors

*Boreyko Daniil A.* – master student of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities

*Deriugina Darya S.* – master student of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities

*Dmitrievsky Evgeniy M.* – master student of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities

*Isanov Anton E.* – independent researcher. Master of Philosophy

*Kobzev Mikhail A.* – baccalaureate student of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities

*Roshca Artem V.* – master student of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities

*Shalганov Roman D.* – baccalaureate student of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities

*Skiba Artem S.* – baccalaureate student of the Faculty of History, Sociology and International Relations, Kuban State University

*Zueva Anna A.* – master student of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities

Корректор *Ж.П. Григорьева*  
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

*Электронная версия издания*  
[gumakcentrggu.ru](http://gumakcentrggu.ru)

Подписано в печать 27.08.2018.  
Уч.-изд. л. 11,0.  
Заказ № 238

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6